

A Análise Existencial e a Cura pela Intimidade

Existential analysis and Cure for intimacy

Jadir Machado Lessa

Resumo

Esse artigo trata da importância para a psicologia contemporânea das consequências da mudança empreendida por Heidegger no campo da filosofia. Deslocando a ideia de essência dos modelos substancialistas, utilizados pela metafísica, para os campos fenomenológico-relacionais e substituindo a noção de significado pela ideia de sentido. Questiona como podemos tratar transtornos existenciais no contexto de uma abordagem psicoterápica fundada na analítica existencial heideggeriana. Apresenta as ideias de Dilthey sobre uma psicologia descritiva e analítica em contraposição aos modelos explicativos que necessariamente concebem o homem como um ser dotado de propriedades positivas e previamente determinadas. Descreve um caso clínico, fazendo uma breve análise comparativa entre a Análise Existencial e modalidades de psicoterapia explicativa. Caracteriza a existência como condição de problema. Descreve a tensão heideggeriana entre os conceitos de impróprio e próprio e sua reformulação feita por Binswanger. E culmina questionando a possibilidade de uma clínica que articule familiaridade, estranhamento e negatividade.

Palavras-chave

Análise Existencial; Significado; Sentido; Familiaridade; Negatividade.

Abstract

This article analyzes the importance for contemporary psychology of change consequences undertaken by Heidegger in the field of philosophy, shifting the idea of essence of substantialists models, used by metaphysics, to the phenomenological-relational fields and replacing the notion of meaning to the idea of sense. It questions how we treat existential disorders in the context of a psychotherapeutic approach based on Heidegger's existential analytic. It presents Dilthey's ideas about a descriptive and analytical psychology as opposed to explanatory models that necessarily conceive the man as a being endowed with positive and predetermined properties. It describes a case, making a brief comparative analysis between Existential Analysis and terms of explanatory psychotherapy. It features existence as a problem condition. It describes Heidegger's tension between the concepts of improper and proper and his reformulation made by Binswanger. And it culminates questioning the possibility of a clinic that coordinates familiarity, strangeness and negativity.

Keywords

Existential analysis; Meaning; Sense; Familiarity; Negativity

Jadir Machado Lessa

Universidade Federal do Maranhão

Jadir Machado Lessa é Psicólogo Clínico e Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA.

jadir.lessa@yahoo.com.br

São fundamentais para a psicologia contemporânea as consequências da mudança empreendida por Heidegger no campo da filosofia. Deslocando a ideia de essência dos modelos substancialistas utilizados pela metafísica para os campos fenomenológico-relacionais e substituindo a noção de significado pela ideia de sentido. A tradição sempre partiu por um lado da tentativa de determinar quiditativamente os entes em geral, isto é, da tentativa de responder à pergunta acerca do ser dos entes. Com isto, desconsiderou a diversidade ontológica dos entes que não podem ser acessados por meio de tal pergunta e que só se mostram efetivamente em seu ser, na medida em que o ser-aí se realiza em meio a uma pluralidade correspondente de modos de comportamento. Em termos fenomenológicos, só a pluralidade de comportamentos do ser-aí pode ser acompanhada da pluralidade ontológica dos fenômenos correlatos. Heidegger, por outro lado, consolida a originalidade de seu percurso filosófico justamente a partir de uma análise do ser do homem para além de toda e qualquer quididade. Essa análise implicou o surgimento de uma transposição do acento da noção de significado para a noção de sentido. Tendo em vista o fato de o ser-aí não possuir nenhuma determinação essencial, ele não possui em si nenhum significado próprio, mas depende de suas ações e de seus comportamentos para conquistar tais significados. Ora, mas as ações e os comportamentos do ser-aí sempre se assentam, como sabemos, sobre um determinado projeto de sentido, pois é apenas por meio de tal projeto que o ser-aí pode se empenhar efetivamente por uma ação e não por outra. Em outras palavras, é no sentido que se encontram aqui enraizadas as possibilidades significativas e não o contrário. Com essa mudança, Heidegger levou adiante, de maneira ainda mais radical, o projeto fenomenológico de seu mestre Husserl e abriu uma possibilidade para se pensar as ciências em geral como comportamentos do ser-aí finito e transitório.

Agora, o que procuraremos no presente artigo é justamente acompanhar as consequências dessa mudança para o campo específico da clínica. É somente na medida em que tivermos clareza quanto a tais consequências para a clínica, que poderemos efetivamente lançar as bases e iniciar os desdobramentos propriamente ditos de uma clínica psicoterápica pautada pelo ser-aí humano e por seu modo de ser originário.

Mas em que medida é possível uma clínica como esta e em que ela se diferencia propriamente de uma clínica tradicional? Como tratar de problemas pontuais como a dificuldade de relacionamento, os conflitos entre casais, a separação ou a perda de familiares, o sofrimento ligado à descoberta das doenças graves, os problemas relativos à gestação, a dor do aborto não induzido e os dilemas próprios da decisão sobre o aborto voluntário, as dificuldades de aceitação das modulações possíveis do exercício da sexualidade e dos diversos transtornos sexuais, as injustiças, os crimes, a morte ou as tragédias ocorridas na família, a perda de emprego ou a sensação de fracasso profissional, pessoal e financeiro etc.? Como tratar de todos estes fenômenos concretos no contexto de uma abordagem psicoterápica fundada na analítica existencial heideggeriana, ou seja, no projeto de enraizar todas as possibilidades do ser do homem em sua dinâmica existencial e nas estruturas a serem analisadas nessa dinâmica?

Os impasses fundamentais de uma psicologia explicativa e a compreensão diltheyana de uma psicologia descritiva: abertura para uma nova relação com a clínica psicológica

Tal como procuramos evidenciar até aqui, a análise existencial possui uma relação direta com o modo de ser originário do existir humano.

Seguindo as compreensões heideggerianas do ente humano como um ente dotado de caráter de poder-ser e determinado essencialmente por seus modos de ser, podemos acompanhar detidamente em que medida o existir humano resiste desde o princípio às mais diversas tentativas de reificação em noções como as de sujeito, pessoa, alma, espírito, corpo, organismo, mente, ser vivo etc. Como um ente marcado por uma indeterminação originária radical, o ser-aí humano só conquista o seu ser por meio de uma dinâmica intencional e existencial, que já sempre o projeta de maneira ekstática para o interior de um horizonte fático a partir do qual apenas ele pode assumir um comportamento em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo, e, a partir daí, ser. A existência do ser-aí, por sua vez, se confunde com tal dinâmica ekstática, de tal modo que é ela apenas que torna possível ao ser-aí conquistar a si mesmo. A existência e o elemento existencial, porém, não são termos que apontam para um espaço desde o início considerado pela tradição. Ao contrário, poderíamos de certa forma dizer que o traço característico da tradição foi justamente uma desconsideração sistemática da existência em nome de um plano transcendente ou imanente no qual a verdade se faria vigente. Dito de maneira ainda mais clara, a tradição pode ser muito bem pensada como uma luta contra a facticidade temporal e finita do existir, contra o caráter histórico e fático da existência em prol da afirmação de um mundo supostamente eterno, infinito e positivo. Essa afirmação, contudo, não permanece restrita à tradição filosófica, mas se estende também ao campo do próprio pensamento psicológico em suas diversas vertentes. Nesse sentido, é importante registrarmos aqui uma breve exposição da gênese e dos desdobramentos históricos da análise existencial. Essa gênese possui um ponto de conexão direta com uma distinção estabelecida pela primeira vez por Wilhelm Dilthey (2011) em seu livro hoje clássico *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*.

Há um problema fundamental nas psicologias explicativas em todas as suas mais diversas vertentes: todas elas necessariamente concebem o homem como um ser dotado de propriedades positivas e previamente determinadas, desconsiderando o seu caráter ontologicamente negativo e aberto. É justamente essa opção que induz o clínico de um modo geral a afastar-se da realidade existencial do paciente e a abordar os fenômenos existenciais no âmbito de uma psicologia teórico-explicativa que possui suas bases em pré-conceitos metafísicos inadequados à condição existencial do ente humano. Tal condição evidenciou-se, por sua vez, na Modernidade, depois da dissolução da dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível, sintetizada pela primeira vez por Nietzsche, em sua *Gaia ciência*, com a famosa expressão “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2008, p. 147-48). Diante da incontestabilidade da morte de Deus, noções como “a essência do homem” e “a universalidade do conhecimento racional” perderam seu sentido de ser e sua consistência primordial. É essa essência, porém, que o paciente pressupõe poder a princípio desvendar na terapia, assim como é ela também que o psicoterapeuta voltado para a explicação dos fenômenos internos pressupõe como passível de ser alcançada por meio da aplicação de seus modelos teóricos em geral. Qual a consequência, então, de tal estado de coisas para a possibilidade da clínica psicológica? Por maior que seja a confiança que um psicoterapeuta possua em seus esquemas lógico-causais, por mais imediatamente que um paciente pense ter descoberto a essência de seus transtornos existenciais, essa confiança e essa descoberta jamais conseguem dar conta plenamente do que se passa no existir humano. É isto que podemos perceber a partir de um exemplo extraído diretamente do processo psicoterápico. Apesar de o paciente, ao longo desse processo, demonstrar conhecer muitas vezes as causas e os desdobramentos do seu sofrimento existencial, nós nos confrontamos de maneira igualmente frequente com queixas de que esse conhecimento pouco contribuía para o alívio de tal sofrimento. Por que isto acontece

afinal? O que nos revela essa insuficiência do conhecimento teórico-causal para propiciar efetivo alívio existencial?

Se há algo mais do que evidente no interior do processo psicoterápico, é a dissociação entre a capacidade de acompanhar de modo lógico-racional o caráter aparentemente absurdo de certo comportamento e a possibilidade de escapar desse tipo de comportamento. Alguém tomado por um transtorno obsessivo compulsivo, por exemplo, é capaz de reconhecer sem problemas que sua mania carece de razões suficientes para a sua justificação. Ao mesmo tempo, ele é capaz de olhar com espanto para uma compulsão alheia e pode até mesmo rir de si em função de suas idiossincrasias. No entanto, tudo isto é insuficiente para propiciar-lhe uma real libertação em relação à sua obsessão. Não se pode fazer clínica como se essa envolvesse um processo de refutação racional dos transtornos, como se o que estivesse em jogo fosse convencer o paciente de que ele não tem razão alguma em sofrer com o transtorno que experimenta. Dizer isto, porém, não significa de maneira alguma afirmar que os transtornos existenciais são completamente desprovidos de logicidade e que eles não obedeceriam a nenhum modo regular de realização. Ao contrário, eles possuem naturalmente uma lógica particular – é isto que torna possível a classificação dos transtornos – e são marcados pela repetição de certas características intrínsecas. Ora, mas se os transtornos existenciais seguem um padrão específico de realização, parece natural pensar que esse padrão pode ser explicado em meio à submissão dos fenômenos em jogo nos diversos transtornos a modelos lógico-causais, tornando patentes seus sinais e sintomas. Para o estabelecimento de tais modelos, contudo, é preciso antes de tudo obedecer a alguns passos determinados: é preciso partir em primeiro lugar de hipóteses explicativas que tornam o fenômeno de algum modo inteligível. O inconsciente pode ser tal hipótese, assim como a composição química de nosso cérebro ou mesmo a pessoa em seu caráter centralizador e voluntarista. Em segundo lugar, é preciso poder reduzir toda a complexidade da dinâmica existencial a tais hipóteses, explicando tudo a partir delas. Nada pode resistir neste contexto ao seu poder de controle, nada pode escapar aí de seu movimento progressivo e tentacular. Em terceiro lugar, é preciso superar qualquer espaço de dúvida, reforçando incessantemente a teoria por meio de argumentos pensados exatamente com vista a tais intuitos. Por fim, é preciso afastar constantemente outras hipóteses; seja pela via da refutação direta, seja pela via da desqualificação de seus adeptos¹. Tudo isto, por sua vez, revela exatamente o problema estrutural das tentativas explicativas de dar conta do universo da vida psíquica. Nunca se pode às últimas consequências reduzir os transtornos existenciais às hipóteses teóricas sem ao mesmo tempo empobrecer e aprisionar a existência daquele que experimenta tal transtorno. Os modelos explicativos operacionalizados no interior das abordagens clínicas em geral infantilizam e tornam superficiais os pacientes, submetendo-os ao peso opressivo da massa teórica. Do mesmo modo como toda teoria acaba instituindo uma relação de poder entre psicoterapeuta e paciente, relação essa que transforma o psicoterapeuta numa espécie de mestre da verdade, para usar um termo hoje célebre criado por Marcel Détienne (1988)², a psicologia explicativa acaba empobrecendo os recursos existenciais do paciente, reduzindo seu horizonte compreensivo e suprimindo a sua capacidade de auto-apropriação. Apesar de todas as diferenças metodológicas de princípio, uma psicologia explicativa de matiz comportamental e uma psicologia explicativa de teor psicanalítico concordam aqui no ponto central. Posso deixar claro este ponto por meio do exemplo de um paciente que passou por um longo processo de terapia comigo. O paciente, que chamarei aqui apenas de José de Souza, me procurou há alguns anos atrás com um problema familiar específico. Seu filho, que se encontrava na época com 12 anos de idade, apresentava um medo terrível de tudo e uma dificuldade de se arriscar nas atividades mais corriqueiras para crianças

1

Não há como desconsiderar que boa parte da vida acadêmica é consumida pelo movimento constante das correntes teóricas em geral de se colocarem em contraposição às correntes divergentes por meio de uma simples menção à falta de consistência e de seriedade teórica dos seus adversários. Poucos argumentos são mais fortes do que o sentimento de pertencimento a um grupo determinado e do que a sensação de estar defendendo a verdade e os seus ideais.

2

Marcel Détienne (1988), filólogo clássico francês, autor do livro *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, trabalhou durante algum tempo com Jean Pierre Vernant. A expressão "mestres da verdade" foi empregue também por Deleuze e Foucault.

dessa idade. Ao mesmo tempo, todas as tentativas de José de levar o menino a superar o medo eram imediatamente minadas pela atitude da mãe, que o super protegia. Se ele tentava ensinar o menino a andar de bicicleta, o filho se negava terminantemente a subir na bicicleta, por medo de cair e de ralar os joelhos. Se José tentava matricular o menino em uma aula de natação, esse se recusava a entrar na piscina por medo de se afogar. E assim por diante. A reação de José diante da recusa do menino de aceitar o movimento de enfrentamento dos riscos inerentes à vida era sempre violenta. José batia no menino e se exasperava com ele, levando-o a cada vez ao choro e ao refúgio subsequente no colo de sua mãe. Tudo em José apontava para uma relação com o medo do filho que partia de um pressuposto de diferença radical entre o pai e o filho, de tal maneira que parecia ser o pai absolutamente corajoso e o filho absolutamente covarde. Considerando esse exemplo a partir de uma psicologia explicativa de vertente comportamental, a prática psicoterápica voltar-se-ia aqui imediatamente para um recorte redutivo do campo existencial e do horizonte complexo a partir do qual surge o problema. Para tal psicologia explicativa, tudo estaria centrado no “fato” do medo da criança atrapalhar significativamente o seu desenvolvimento, gerar uma zona de tensão entre marido e mulher e inviabilizar até mesmo uma relação mais harmônica entre pai e filho. Assim, ela colocaria todo o acento da prática psicoterápica na supressão do medo da criança como fonte principal das tensões familiares, deixando de considerar, com isto, toda a riqueza dessas tensões e da vida daqueles que se apresentam aí. Uma psicanálise freudiana, por sua vez, encurtaria o campo hermenêutico de outro modo. Ela buscaria as causas profundas do medo da criança a partir da análise de suas experiências na primeira infância, suposta matriz originária do desenvolvimento psicosssexual. Mesmo que os psicanalistas e os cognitivistas comportamentais de hoje levem em consideração a dinâmica familiar e o caráter sistêmico da gênese dos sintomas, eles continuam presos ao âmbito da objetivação posicionadora dos fenômenos e à busca por um esclarecimento de suas determinações causais complexas. O que o prosseguimento da clínica revelou, contudo, foi algo bastante diverso e surpreendente. Depois da separação do casal, José viu-se confrontado com uma experiência semelhante à de seu filho. Diante da necessidade de fazer novas escolhas e tomar novas decisões, assumindo com plena responsabilidade as adversidades da vida, revelou-se tão ou mais amedrontado do que o filho. A análise existencial, por sua vez, foi aqui imprescindível para que José se abrisse para a evidência de seu medo e para a supressão da distância inicial em relação à criança. O medo do menino deixou de se mostrar para ele como algo inaceitável, como fracasso no processo de desenvolvimento do filho como homem, e passou a ser visto como algo humano, demasiadamente humano. Com isto, despontou a possibilidade de uma reapropriação de sua relação com o filho sobre novas bases, filho que pôde, então, superar aos poucos não o medo, mas apenas “o medo do medo do medo do medo”, como diz Chico Buarque (2003, p. 14) em seu clássico infantil *Chapeuzinho amarelo*. Processos psicoterápicos pautados pela ideia de explicação acabam em suma por instaurar uma ligação de dependência com o psicoterapeuta e por limitar o vigor dos fenômenos existenciais. Assim, é preciso escapar de tais características incontornáveis dos modelos explicativos, seguindo a referência presente no próprio acontecimento da dissociação acima mencionada. Para tanto, nada mais adequado do que procurar pensar de maneira radicalmente fenomenológica a relação entre sofrimento e construção de modelos teórico-explicativos.

A relação entre os sofrimentos e a determinação teórica das suas supostas causas naturais é um tema extremamente discutido no trabalho cotidiano do psicólogo. É o que podemos observar tanto no exercício da clínica, quanto nas sessões de supervisão e nas discussões de casos clínicos. Retomemos, então, a pergunta feita acima: por que o conhecimento das

supostas causas naturais de um sofrimento não contribui decisivamente para a superação desse sofrimento? Respondendo de início de maneira breve, podemos dizer que o conhecimento das supostas causas naturais de um sofrimento, nunca dá conta nem da amplitude propriamente dita do campo existencial em jogo nesse sofrimento, nem tampouco é capaz de promover uma rearticulação da existência em sintonia com esse sofrimento. Para que fosse possível tal rearticulação, seria necessário antes de mais nada que o conhecimento causal pudesse esgotar completamente tudo o que acontece com alguém que sofre. Somente se o sofrimento pudesse ser plenamente reduzido às suas causas objetivamente fixáveis e se, além disto, a compreensão do sofrimento justificasse inteiramente o fenômeno do sofrimento, somente assim seria possível pensar a supressão do sofrimento por meio do reconhecimento das causas. Mas sabemos que isso definitivamente não é possível. O sofrimento sempre envolve elementos muito mais amplos do que as causas passíveis de serem fixadas teoricamente. Sofrer é um termo que abarca uma pluralidade enorme de elementos não causais, que se revelam na vida dos sentimentos, na abertura ou no fechamento das perspectivas de futuro, na materialidade constitutiva da existência, na experiência do espaço e nos desdobramentos dos movimentos corporais, na constituição das interpretações correntes e no poder dos preconceitos sobre tais interpretações. O conhecimento de dimensões causais, por outro lado, é sempre parte de um processo identitário que enreda o ser-aí humano em versões que nunca o libertam efetivamente do aprisionamento, em versões parciais do que está propriamente acontecendo, que jamais o dispõem para uma superação e apropriação efetiva de sua própria condição. E isto acontece porque as clínicas teórico-explicativas fecham o campo hermenêutico de compreensão dos transtornos existenciais com a construção de modelos lógico-causais identitários que reduzem o campo experiencial, ao invés de liberar a possibilidade de uma rearticulação significativa do existir e abrir um campo projetivo de possibilidades existenciais. Exatamente por isto, uma psicologia com bases fenomenológico-existenciais, ou seja, uma psicologia não objetificante e não teorizante, precisa antes de tudo escapar de toda e qualquer construção de modelos lógico-causais, lutando contra a presença de tais modelos até mesmo quando esses se inscrevem de modo sutil ou imperceptível no uso inadvertido de determinados termos ou conceitos. Além disto, uma psicologia com bases fenomenológico-existenciais tem como objetivo primordial escapar da abstração que processos teórico-explicativos sempre trazem consigo. Enquanto se encontra preso a uma tentativa de reconduzir seu sofrimento aos supostos componentes causais desse sofrimento, o paciente ainda não experimenta propriamente o sofrimento. A busca pelas causas desvia o olhar do fenômeno propriamente dito e inviabiliza ao mesmo tempo uma liberação para que o fenômeno se mostre em seu próprio campo de mostração. Na clínica, portanto, é decisivo justamente o abandono da tendência imediata para a fixação de relações de causa e efeito e o acompanhamento puro e simples do campo existencial do vivenciado, pois nele e somente nele é que se encontra a verdade dos acontecimentos. Bem, mas até que ponto auxilia no processo de metabolização da dor a confrontação com a verdade fenomenológica do sofrimento? Até que ponto a vivência radical do sofrimento não encerra ainda mais a existência nos elementos nocivos e mesmo destrutivos de certas experiências de dor? A consideração do que está em jogo nessas questões possui um caráter intrinsecamente problemático, que dificulta ou mesmo inviabiliza a constituição de respostas conclusivas e que se acha em relação direta com a essência do projeto fenomenológico como um todo. Pensar fenomenologicamente significa necessariamente suspender desde o início toda e qualquer tentativa de estabelecer positivamente, sob a forma de teses, o modo de ser e o sentido dos fenômenos em geral. Uma abordagem fenomenológica precisa necessariamente se manter no interior

dos limites da descrição dos conteúdos fenomenais das vivências, para dizer como Husserl (2008), ou no interior da descrição das transformações por que passa a existência em seu caráter próprio. Assim, não há como controlar de fora os desdobramentos de uma confrontação de si mesmo por parte do paciente com o seu sofrimento, levantando, por exemplo, a tese de que essa confrontação produziria este ou aquele efeito qualquer. Mas isto não significa dizer que a fenomenologia nos condenaria ao casuísmo das situações existenciais e das avaliações pessoais. Ao contrário, ela procura antes mostrar o caráter primordial e o poder do que acontece originariamente conosco. O que acontece conosco não é nem bom, nem ruim, mas efetivamente acontece. Assim, a confrontação com o sofrimento envolve de saída um elemento positivo inquestionável. Ao escapar da busca pelas causas do sofrimento, o paciente se livra dos fantasmas que, de um modo ou de outro, o aprisionavam e ainda o aprisionam. Abre-se, então, concomitantemente a possibilidade de uma apropriação do sofrimento que conduza ao cerne do processo de singularização, ao despontar de um modo diferente de relacionamento com o sofrimento. Esse modo permite justamente escapar do pressuposto dogmático de que o sofrimento é aquilo que não deveria ser e que precisaria ser excluído do campo existencial como um elemento extrínseco e contingente, marcado somente pela obstrução. O sofrimento diz respeito diretamente ao caráter de problema que é inerente ao ser-aí humano. No sofrimento, o problema que cada ser-aí é aparece em seu conteúdo inexorável, como parte integrante não apenas do existir puro e simples, mas também da riqueza do existir. Existir é sempre estar na condição de problema. Já o sofrimento aparece aqui não como um conteúdo inexorável, mas sim como sintoma de que o problema não foi bem equacionado e de que o existir, com isto, foi de algum modo interrompido em sua dinâmica ou obstaculizado em seu fluxo. Há, por sua vez, algo de absolutamente alienante na construção do discurso causal, uma vez que as causas logo assumem o lugar de nossas vivências próprias. Conquistar uma relação fenomenológica com o sofrimento, por sua vez, significa conquistar finalmente o sofrimento como um modo de seu ser. E é somente no momento em que conquista o seu sofrimento com um modo radical de seu ser, que o paciente pode ao mesmo tempo não sair de si, mas vivenciar uma transformação de si em sintonia com esse seu modo de ser. Em contraposição a um empobrecimento provocado pelas psicologias explicativas e construtivas, uma psicologia descritiva e analítica se volta para os conteúdos vivenciais, abrindo a possibilidade de uma realização de si em sintonia com a riqueza do campo existencial. Psicologia descritiva e analítica, por sua vez, é uma expressão que remonta a uma obra tardia de Dilthey (2011), escrita sobre a influência direta do projeto fenomenológico de Husserl, cujo título em português é *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Nessa obra, Dilthey (2011) faz uma distinção central entre uma psicologia explicativa e construtiva e uma psicologia analítica e descritiva. A psicologia explicativa e construtiva é descrita por um lado como uma psicologia estruturada sempre a partir de hipóteses que tornam possível a construção de modelos teóricos comprometidos com a tentativa de dar conta dos fenômenos em geral, mas que nunca conseguem em última instância reduzir a totalidade vital dos fenômenos às suas hipóteses. Uma psicologia descritiva e analítica, por outro lado, é para ele uma psicologia que nunca parte de hipóteses, mas que procura compreender os fenômenos a partir do nexos vital total no qual esses fenômenos desde sempre aparecem. Contra os processos abstrativos característicos das psicologias explicativas, contra o tratamento pontual dos fenômenos e contra uma desconsideração dos contextos mais amplos de aparição, Dilthey (2011) procura pensar desde o princípio uma psicologia comprometida com o horizonte total de sentido no qual os fenômenos aparecem e com a vida una e múltipla destes fenômenos. Ora, mas para que se alcance essa vida fenomênica e o seu nexos estrutural é decisivo escapar do poder prescritivo

do mundo que se mostra como decisivo para a possibilidade mesma da construção dos modelos teórico-explicativos. A superação dos modelos explicativos, portanto, assim como a possibilidade de uma lida fenomenológica consigo mesmo precisam acontecer em sintonia com um movimento inicial de luta contra os preconceitos e contra as falsas pretensões de saber. Essa luta caracteriza em muito a tensão heideggeriana entre impróprio e próprio, que foi reformulada por Ludwig Binswanger de uma maneira revolucionária para a clínica.

O problema da negatividade estrutural do ser-aí e a inversão da relação entre propriedade e impropriedade em Heidegger levada a termo por Ludwig Binswanger

Clínica é um termo que nos induz imediatamente a pensar em um método de abordagem dos fenômenos psíquicos em geral e de tratamento dos transtornos existenciais enquanto tais. Neste sentido, ao escutarmos o termo clínica, já sempre nos movimentamos no interior de um conjunto de pressupostos que nunca ou só muito raramente colocamos em questão. Em uma compreensão mediana e sedimentada, transtornos existenciais pressupõem um psiquismo positivamente estruturado, a presença de disfunções orgânicas ou simbólicas, a presença de categorias nosológicas passíveis de operacionalização no interior do tratamento das patologias psicológicas, saber positivo sobre a gênese e o desenvolvimento das doenças psíquicas etc. Tudo isto, por sua vez, só se sustenta a partir de certa compreensão do ser do humano, que acompanha diretamente a positividade em jogo em tal conjunto de pressupostos iniciais. Exatamente neste ponto, porém, surge a questão que pretendemos em seguida desdobrar: precisamos necessariamente nos submeter a tais pressupostos? O ser do ente humano pode ser efetivamente abordado de maneira direta e positiva? Ou será que um questionamento mais profundo e incisivo do ser do humano inviabilizaria por completo tal posição inicial? Em outras palavras: não estariam as clínicas pautadas pelos pressupostos acima citados estruturadas a partir de uma concepção metafísica e dogmática acerca do ente humano? O que aconteceria se o ser do ente humano se nos revelasse em sua negatividade estrutural, em sua radical indeterminação originária, em sua insubmissão absoluta a todo posicionamento teórico-explicativo? E quais as consequências disto para a realização da clínica psicoterápica? O que pretendemos levar a termo agora é uma reflexão acerca do campo de problematização que se encontra em jogo em tais perguntas com o auxílio do pensamento de Martin Heidegger (1998), mais especificamente com o auxílio de elementos presentes em sua obra *Ser e tempo* e de uma confrontação com a interpretação desses elementos por parte de Ludwig Binswanger.

Como procuramos mostrar de início de maneira bastante sucinta, as psicologias de matiz teórico-explicativo sempre pensam o ser do humano de maneira positiva, pressupondo a presença de propriedades essenciais e de modos de ser previamente dados que orientariam desde o princípio a constituição da prática psicoterápica. Tal posição envolve a ideia de que o ser do humano poderia estar contido de modo pleno em noções como estrutura psíquica, eu, consciência, aparelho psíquico, vontade, subjetividade etc. O caminho da filosofia moderna de Descartes a Nietzsche, porém, pode ser imediatamente descrito como o caminho de suspensão radical dessa posição ontológica em relação ao ser do humano. O que a filosofia moderna descobriu em sua história foi justamente a impossibilidade de sustentar às últimas consequências uma determinação quididativa do ser do homem, o que foi abrindo paulatinamente o espaço

para uma equiparação cada vez maior do homem com a sua dinâmica existencial. Tal equiparação, por sua vez, é decisiva para a compreensão heideggeriana do ser do homem a partir da noção de ser-aí ou ser-no-mundo. Para Heidegger (1998), o ser do homem aponta para a noção de ser-aí justamente porque o homem é um ente dotado de caráter de poder-ser, um ente originariamente indeterminado e indefinido, que só conquista o seu ser por meio dos seus modos de ser. Em suas próprias palavras no parágrafo 9 de *Ser e tempo*

A 'essência' do ser-aí está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, 'propriedades' presentes à vista de um ente presente à vista que possui esta ou aquela 'configuração'. As características constitutivas do ser-aí são sempre modos de ser e somente isto. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isto, o termo ser-aí, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser (HEIDEGGER, 1988, p. 77-78).

Esses modos de ser possuem uma relação direta com o mundo como horizonte sedimentado de acordo com o qual o ser-aí sempre leva a termo os seus comportamentos em geral. Se posso como ser-aí humano me comportar em relação a algo assim como um computador, uma escrivaninha, um teclado ou um livro que uso para citações, esses comportamentos só são possíveis por conta do fato do meu mundo trazer consigo algo como um computador, uma escrivaninha, um teclado e um livro. Nem todo e qualquer mundo torna tais comportamentos possíveis, nem pensando em mundo do passado nem do futuro. De qualquer modo, a própria relação entre ser-aí e aí, ou seja, entre ser-aí e mundo abre uma situação extremamente peculiar. Por conta de sua indeterminação originária, o ser-aí não pode ser largado a si mesmo, pois ele não traz em si nenhum princípio capaz de promover uma saída de sua indeterminação e de orientá-lo na escolha de um modo determinado de ser. Ao contrário, o ser-aí precisa de início necessariamente da estabilidade que o mundo lhe pode fornecer, para que possa alcançar gradualmente uma familiaridade com os campos de ação em geral, ou seja, com os espaços nos quais o ser-aí pode efetivamente determinar o seu ser. Essa familiaridade, que o ser-aí por si mesmo não tem, é indispensável para que ele possa realizar a partir daí suas diversas possibilidades existenciais em meio ao quase automatismo do cotidiano. Deparamo-nos, assim, com as noções de impróprio e próprio. Como o ser-aí é um ente originariamente estranho, ele precisa se deixar absorver pela familiaridade do mundo, pela mediania dos significados cotidianamente sedimentados. Ao se deixar absorver no mundo, porém, o ser-aí se desarticula de seu caráter de poder-ser e passa a tomar a si mesmo como se fosse um ente entre outros, como se fosse uma coisa dotada de propriedades específicas. De início e na maioria das vezes, com isto, o ser-aí existe sob o modo da impropriedade. A negatividade do ser-aí, contudo, não desaparece em meio à absorção no impessoal, mas permanece incessantemente presente, ainda que velada, clamando por vir à tona. O impróprio sempre envolve de certo modo o próprio, na mesma medida em que o próprio jamais pode se dar completamente sem o impróprio. O que Heidegger (1998) descreve em *Ser e tempo* é exatamente o jogo de possibilidades oriundas da tensão entre impróprio e próprio, entre a conquista de si a partir de sua negatividade e a absorção no mundo fático sedimentado. Daqui, por outro lado, surge toda uma possibilidade de pensar o horizonte de gênese dos transtornos existenciais em geral, possibilidade essa que foi considerada pela primeira vez no campo da clínica pelo psiquiatra suíço Ludwig Binswanger.

Heidegger (1998) pensa a dualidade entre próprio e impróprio em função de seus interesses filosóficos efetivos. Diante da necessidade de pensar a mobilidade histórica das visões de mundo, o que mais importa para Heidegger é dar conta das crises capazes de responder por tal mobilidade. Ao reduzir, contudo, as possibilidades existenciais do ser-aí ao binômio próprio-impróprio, Heidegger desconsidera a miríade de figuras intermediárias que, de certa forma, não podem ser abarcadas por tal binômio. Isto se dá porque Heidegger não se detém nos transtornos existenciais que, por um lado, nascem sempre de certo anúncio da negatividade ou da indeterminação originária do ser-aí, mas que, por outro lado, não chegam a se realizar a partir de um campo singular e livre de sentido, no qual a existência particular poderia ter lugar. Estamos pensando aqui antes de tudo nos transtornos existenciais, nas neuroses e psicoses, e, em particular, na depressão e na compulsão, que não são abarcáveis apenas a partir da possibilidade de próprio e impróprio. Um neurótico, por exemplo, se realiza efetivamente a partir da semântica sedimentada do mundo fático que é o dele. No entanto, sua realização aponta necessariamente para um encurtamento dessa semântica e para uma retenção de suas determinações significativas em um campo de estranheza fundamental. Ora, mas com isso nos aproximamos claramente das intuições desdobradas originariamente por Ludwig Binswanger em seu trabalho com a psicologia fenomenológico-existencial.

Binswanger (1985) acentuou muitas vezes em sua obra a particularidade de sua posição profissional. Como médico e psiquiatra, o que interessava a ele não era a possibilidade da filosofia ou a realização de uma reflexão abstrata qualquer. Ao contrário, seu trabalho o impelia a um cuidado peculiar com os pacientes em geral. De qualquer modo, porém, essa particularidade não impediu Binswanger de perceber o caráter revolucionário da compreensão heideggeriana do ser-aí humano. Como ele mesmo nos diz em "As três formas da existência malograda",

(...) a primeira coisa a fazer é, mais uma vez, retirar a psicopatologia esquizóide e a esquizofrenia do quadro estreito do juízo de valor biológico – como deve ser considerado o juízo médico – e do estado de coisas médico-psiquiátrico da doença e da morbidez, a fim de transportá-las para o quadro mais amplo da estrutura existencial ou do ser-no-mundo humano, cujo a priori foi 'trazido à luz' por Heidegger em sua analítica existencial. Para evitar equívocos, observemos desde já, porém, que a analítica existencial constitui tão-somente o (indispensável, é verdade) solo e fundamento para as nossas próprias investigações (BINSWANGER, 1985, p. 11).

Binswanger (1985) vale-se diretamente da compreensão heideggeriana do ser do homem como ser-no-mundo, mas o faz de uma maneira que subverte os pressupostos estruturais da descrição heideggeriana. Enquanto Heidegger (ano) parte da dualidade originária das possibilidades de ser do ser-aí, concebendo essa dualidade em termos da absorção inicial do ser-aí no mundo fático sedimentado e da superação dessa absorção no âmbito de uma conquista plena de si a partir de sua negatividade, Binswanger (1985) reestrutura essa dupla possibilidade de maneira radicalmente oposta. Para Heidegger (1998), o ser-aí encontra performativamente dois modos positivos de determinação de suas possibilidades existenciais: o modo impróprio e o modo próprio. De início e na maioria das vezes, o ser-aí se vê imerso no mundo fático que é o dele e recebe do mundo circundante todas as orientações necessárias para que ele possa realizar os seus comportamentos em geral. Essa absorção traz consigo como consequência a instauração de um domínio do mundo sobre o ser-aí. Jogado no mundo, o ser-aí existe de início e na maioria das vezes em virtude do mundo e desarticulado de seu caráter como poder-ser. Existindo absorvido no

mundo, o ser-aí se encontra a princípio em uma dimensão imprópria de realização de si. Por outro lado, para que conquiste o seu modo próprio de ser, ele precisa superar a absorção inicial no mundo fático e retirar de sua negatividade constitutiva o sentido mesmo de seu existir. Para Heidegger (1998), é só neste momento que o ser-aí passa a existir como um projeto autêntico de si, deixando para trás a mera repetição das determinações prévias do mundo. Com isto, próprio e impróprio designam modos de o ser-aí se mostrar como ser-no-mundo que coexistem originariamente como possibilidades do ser-aí, de tal modo que não podemos tomar esses dois termos como expressão de um juízo de valor ou de um par categorial fundado em uma classificação nosológica previamente determinada. Tendo em vista a clínica psicoterápica, porém, uma inversão da posição heideggeriana parece indispensável. Como Heidegger vê o anúncio da negatividade como um indício da possibilidade de um si mesmo próprio, ele desconsidera a princípio o caráter potencialmente destrutivo da negatividade, os possíveis desdobramentos violentos da estranheza originária do ser-aí em sua existência. Para uma clínica psicoterápica, porém, esses desdobramentos são decisivos. Como a clínica se vê desde o início diante dos anúncios da estranheza, enquanto reflexo direto da negatividade que perpassa originariamente a existência; como esses anúncios vêm à tona no interior da clínica a partir sempre do sofrimento provocado por tal violência; e como a clínica tem de lidar justamente com esse sofrimento de maneira não passiva, não faz sentido considerar aqui o anúncio da negatividade como um anúncio de um modo de ser próprio. O espaço da clínica evidencia por si só a necessidade de reabilitar o papel fundamental da familiaridade, a importância decisiva do mundo sedimentado para o existir do ser-aí humano em geral. Na verdade, sem o modo de ser impessoal, sem a absorção no mundo cotidiano e sem a estabilidade significativa que surge a partir daí, não é possível pensar o ser-aí nas atividades mais corriqueiras da vida comum. Mesmo para que um ser-aí humano possa se levantar da cama, calçar os chinelos e se preparar para tomar o café da manhã, ele precisa necessariamente contar com a estabilidade confiável do mundo e com a constância silenciosa e tenaz dos campos de sentido sedimentados. No momento em que essa estabilidade é abalada e em que o sentido se esvazia, não é mais possível realizar ação alguma e o projeto existencial se inviabiliza. Assim, Binswanger (2010), em sua obra capital *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins* (Conhecimento e essência do ser-aí humano), passa a tomar o impróprio, tal como esse é descrito por Heidegger (1998) em *Ser e tempo*, como o próprio. A familiaridade cotidiana é a base efetiva do existir. Tudo o que é possível só é possível por meio de tal familiaridade. Com isto, a terapia, em sua lida com o sofrimento, se acha em uma sintonia direta com a semântica fática cotidiana. Impróprio, por sua vez, passa a ser para Binswanger (1985) a existência inviabilizada pela negatividade, tragada pela corrosão produzida pela estranheza constitutiva do ser-aí humano. Ao empreender tal inversão, portanto, Binswanger abre uma possibilidade de pensar uma clínica psicoterápica constituída sobre novas bases. Bem, mas como é preciso pensar de maneira mais própria o problema da familiaridade? Será que não precisamos dizer ainda algo mais sobre esse tema?

A familiaridade é completamente decisiva para a dinâmica existencial do ser-aí. Sem a familiaridade, não é possível realizar nem mesmo as atividades mais simples do cotidiano. Quanto a este ponto, não resta qualquer dúvida. A questão é que o caráter imprescindível da familiaridade não significa necessariamente o mesmo que dizer que a familiaridade se dá sempre de um único modo. Ao se ver jogado no mundo, o ser-aí vai paulatinamente conquistando familiaridade com os contextos diversos de ação. Essa familiaridade mostra-se como o que Heidegger vai designar a decadência do ser-aí. De início e na maioria das vezes, o ser-aí decai de sua condição de poder-ser e se deixa absorver no mundo fático que é o dele,

passando a se assumir como um ente dotado de propriedades previamente dadas. Assim e somente assim é que ele conquista a dita familiaridade. Decair no mundo, no entanto, é algo que traz sempre consigo uma desarticulação de si, um obscurecimento do caráter de poder-ser do ser-aí, o surgimento de uma pseudo-positividade. Em outras palavras, familiaridade é aqui um sinônimo de esquecimento da negatividade, de suspensão da estranheza e de desarticulação da nadaidade. Se somarmos a isto o papel decisivo da tradição metafísica de pensamento, tudo isto se torna, então, ainda mais contundente. Para a metafísica, o decisivo é justamente conquistar uma familiaridade capaz de se manter eternamente, uma familiaridade perene, uma familiaridade solidamente constituída e incapaz de se desfazer como o vapor da névoa da manhã sob os efeitos dos primeiros raios de sol. Por exemplo, se o que está em jogo é o casamento, temos a pressuposição da indissolubilidade do casamento firmado por Deus. Essa familiaridade garantida pelo conhecimento das essências universais acirra ainda mais o problema da negação da negatividade. Em uma tradição marcada pela reatividade ante o negativo e pela busca de uma familiaridade perene capaz de exorcizar o negativo, o finito, o fugaz de toda aparência, a decadência se intensifica às últimas consequências e ameaça normatizar o esquecimento. Com isto, por mais que a familiaridade seja indispensável para a existência do ser-aí humano, é preciso pensar a possibilidade de uma lida diversa com a negatividade. É preciso antes de tudo perguntar se não seria pensável uma relação diversa do existir com a familiaridade. A resposta a essa pergunta é evidentemente sim. Negatividade não é aqui um termo para designar algo simplesmente destrutivo e violento. A negatividade não é apenas responsável pela corrosão da familiaridade cotidiana e pela abertura da possibilidade do despontar de processos de singularização. Ao contrário, ela é também fundamental para uma experiência de liberdade e intimidade com o campo propriamente dito do existir. Sem a negatividade, nosso ser-no-mundo tende a passar por um processo de embotamento e de aprisionamento nas malhas calcificadas da facticidade. A doença pode ser considerada como tal aprisionamento, o resultado de certa lida obstrutiva com a negatividade. É preciso por um lado se dispor para a familiaridade. Por outro lado, porém, essa familiaridade não equivale de modo algum a um abandono da negatividade estrutural do existir. Lutar contra este estado de coisas é já se rebelar contra o modo de ser mesmo do ser-aí humano, contra a finitude e a inexorabilidade do cuidado. Ora, mas se é assim, então uma existência pode ser caracterizada pelo modo como a negatividade se relaciona nela com a familiaridade. Pensar uma clínica a partir de tal contexto é tomar a junção entre familiaridade e estranheza como horizonte propriamente dito da terapia. Exatamente essa clínica constitui o tólos propriamente dito das reflexões que se seguem. Para alcançarmos esse tólos, porém, é preciso lembrar primeiramente do fato de que uma clínica psicoterápica sempre nasce implícita ou explicitamente de uma pré-compreensão acerca da essência do ente humano. Portanto, toda clínica consistente precisa partir aqui de um estudo do ser do homem. Mas esta é uma outra questão que será desdobrada em outra oportunidade. Mas deixemos aqui algumas questões para serem desdobradas pelo leitor: Por que será que nos acostumamos a associar familiaridade com positividade? Seria mesmo possível concebermos uma clínica a partir da junção entre familiaridade, estranhamento e negatividade enquanto horizonte frutífero da psicoterapia?

Sobre o artigo

Recebido: 01/03/2015

Aceite: 17/03/2015

Referências bibliográficas

BINSWANGER, L. **As três formas da existência malograda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BINSWANGER, L. **Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins**. Hamburgo: Asanger, 2010.

BUARQUE, C. **Chapeuzinho amarelo**. Rio de Janeiro: José Olimpio, 2003.

DILTHEY, W. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

HUSSERL, E. **1ª Investigação lógica**. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Editora Universidade de Lisboa: 2008.

NIETZSCHE, W. **Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.