

Gênese e desenvolvimento da análise existencial

Genesis and development of the existential analysis

Jadir Lessa

Resumo

Nosso objetivo é reconstruir o surgimento da análise existencial. Esse trabalho procura identificar os elementos centrais que conduziram os psicoterapeutas a pensar a necessidade de uma psicoterapia com bases fenomenológico existenciais. Procuramos indicar a percepção inicial que a análise existencial de Binswanger, Minkowski e Boss possuía das insuficiências da psicanálise e da psicologia científica em geral. Em seguida, descrevemos alguns elementos constitutivos da análise existencial, a fim de abrir espaço para a compreensão das dissonâncias conceituais em sua relação com a psicologia existencial-humanista. O que tentamos mostrar é em que medida a análise existencial não se confunde com uma psicologia existencial humanista e como a psicologia existencial humanista nasce de uma circunstância histórica peculiar que reúne de maneira circunstancial duas tradições até então separadas: a existencial e a humanista. Nosso intuito final é evidenciar até que ponto a psicologia existencial-humanista acaba obscurecendo o caráter fundamental da análise existencial.

Palavras-chave

Análise existencial; psicanálise; psicologia científica; psicologia existencial-humanista.

Abstract

The central aim of this paper is to reconstruct historically the way existential-humanist psychology emerged. This reconstruction identifies the main elements that brought former psychotherapists to think of the need of a psychotherapy with phenomenological and existential bases. We hereby try to shortly present the initial perception of the existential analysis of Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski and Medard Boss, of the insufficiencies of psychoanalysis and of traditional psychology in general. In a second moment, we describe certain elements of the existential analysis, in order to gradually show the conceptual dissonances with the so called existential-humanist psychology. Thereafter, we develop the incoherencies of the idea of an existential-humanist psychology and present the historical circumstances responsible for the unification of an existential and a humanist psychology. Our final goal is to make clear that the existential-humanist psychology brings with it several misunderstandings concerning the own idea of an existential analysis.

Keywords

Existential analysis; psychoanalysis; scientific psychology; existential-humanist psychology.

Jadir Lessa

Sociedade de Análise Existencial e Psicomaiêutica

Psicólogo Clínico. Doutor em Psicologia Clínica pela Universidade Federal Fluminense - UFF
Presidente da Sociedade de Análise Existencial e Psicomaiêutica - SAEP.

Gênese e desenvolvimento da análise existencial

É possível constatar ainda hoje uma tendência de se pensar a análise existencial em uma proximidade direta com a tradição humanista. Essa tendência revela-se, por exemplo, na facilidade com que se reúnem os dois termos e com que se fala de uma corrente existencial-humanista na psicologia contemporânea. Seja nos currículos universitários de cursos de psicologia em geral, seja na auto-denominação de certos grupos como existencial-humanistas, não é raro encontrarmos a expressão “psicologia existencial-humanista”. Essa corrente é mesmo considerada hoje por muitos como a terceira força em psicologia, vindo logo depois da psicologia cognitivo-comportamental e da psicanálise (FEIJOO, 2011). No entanto, ao articularmos análise existencial e psicologia humanista, estamos desconsiderando simplesmente as contingências que levaram à junção dessas duas psicologias. Considerar tais contingências é aqui um modo de nos aproximarmos das coisas mesmas. Perguntemos, então: como se deu o surgimento histórico da análise existencial? Há realmente uma compatibilidade conceitual entre pensamento existencial e pensamento humanista? Ou será que o termo existencial-humanista possui em si uma contradição performática originária? Considerar essas questões de maneira detida é o intuito primordial do presente trabalho.

Gênese da análise existencial

A análise existencial surgiu num momento histórico em que havia uma grande insatisfação por parte de alguns psicanalistas com os resultados alcançados pelo método de abordagem da psicanálise freudiana, assim como uma enorme resistência ao seu caráter essencialmente reducionista. Pensar todos os fenômenos psíquicos como estruturados pela libido e como remetendo a um aparelho psíquico dotado de estruturas prévias em relacionamento dinâmico, o que era feito inicialmente pela psicanálise, parecia-lhes implicar uma desconsideração de um amplo conjunto de elementos constitutivos do ser do homem, a saber: o papel do sentido na estruturação do existir, o lugar da negatividade na experiência existencial do homem, a indispensável relação do existir humano com o mundo, horizonte originário de determinação de seus comportamentos em geral, tal como pensado por Heidegger (2010) e desdobrado em seguida por Sartre (2002). Ao mesmo tempo, seguindo a esteira da contenda positivista no âmbito do pensamento filosófico, a análise existencial também se voltou inicialmente contra o projeto cientificista de absolutização do saber científico-natural como o único capaz de tratar de maneira rigorosa da verdade acerca dos fenômenos em geral; e isso por ser supostamente o único a trazer consigo determinações empiricamente fundadas desses fenômenos (DILTHEY, 2011). Nesse sentido, a análise existencial nasce sob o signo de uma dupla confrontação: com a psicanálise freudiana em sua relação com o psicologismo do final do século 19, um desdobramento deveras particular do criticismo de Kant, assim como com a psicologia cognitivo-comportamental, braço direto do positivismo no campo da psicologia. Mas quais eram, afinal, os problemas fundamentais dessas duas correntes principais da psicologia do século 20?

É importante ressaltar aqui que a psicanálise possui um caráter essencialmente híbrido. Por um lado, é evidente o fato de que ela possui uma dimensão determinístico-causal expressa, por exemplo, na economia pulsional baseada entre outras coisas no modelo da física termodinâmica de Hermann von Helmholtz (2010). Por outro lado, ela possui nitidamente uma dimensão hermenêutica que pode ser verificada entre outros pontos nas interpretações dos sonhos, na busca de elementos profundos que

supostamente condicionam os fenômenos psíquicos, na lida não objetiva com os enunciados dos pacientes. Esse caráter híbrido gera certa confusão, quando se tenta compreender a psicanálise a partir de uma perspectiva puramente epistemológica, uma vez que a consideração de cada uma dessas dimensões por si mesma tende a não fazer jus à ambivalência própria ao pensamento psicanalítico. O dilema aqui, portanto, parece ser o seguinte: uma consideração estanque de cada uma das duas dimensões acima mencionadas inviabiliza a apreensão do corpo teórico da psicanálise em sua totalidade, assim como uma tentativa de apreensão desse corpo teórico como um todo tende a produzir uma desconsideração de suas nuances. Como podemos, então, assumir uma postura crítica em relação à psicanálise, sem cairmos em uma visão parcial do seu corpo teórico ou em uma caricaturização superficial de suas determinações? Para tanto, é preciso ter em vista antes de tudo o sentido próprio ao termo hermenêutica, a fim de verificar até que ponto a psicanálise faz efetivamente jus a esse seu lado estrutural.

Na passagem acima, ao falarmos sobre o caráter hermenêutico da psicanálise, estávamos pensando o termo hermenêutica como um sinônimo puro e simples de interpretação. Não há dúvida de que a psicanálise tem um caráter interpretativo que se revela em sua lida não lógica e objetiva com enunciados dos pacientes. Ao buscar as causas não superficiais dos fenômenos psíquicos, causas essas que não podem ser alcançadas por mero processo indutivo, a psicanálise depende necessariamente de uma boa dose de interpretação. Interpretação, contudo, não é necessariamente um sinônimo de hermenêutica. O que caracteriza o pensamento hermenêutico não é a afirmação de que tudo é interpretação, mas antes a afirmação de que toda interpretação sempre se movimenta em um horizonte compreensivo mais originário, naquilo que Gadamer (2002) chamou em sua obra *Verdade e método*, de um projeto total de sentido que orienta desde o princípio todo o processo interpretativo. Para a tradição hermenêutica como um todo, desde Schleiermacher até Gadamer e Ricoeur, a compreensão é sempre mais originária do que a interpretação, porque toda interpretação pressupõe a abertura prévia de um horizonte de sentido para a possibilidade mesma de sua realização. Ao mesmo tempo, boa parte do trabalho da hermenêutica se constitui a partir da reconstrução desse horizonte prévio de sentido aberto pela compreensão, a partir de uma lida crítica com tal horizonte. Justamente isto falta à psicanálise enquanto teoria. A psicanálise não coloca em questão nem o horizonte compreensivo a partir do qual os problemas psíquicos do paciente surgem, nem o horizonte compreensivo com o qual o psicanalista sempre conta. É o que podemos perceber claramente em concepções tais como às relativas às noções de recalque, de compulsão à repetição e mesmo de transferência. Todas essas noções retiram sua força de convencimento da operacionalização de um horizonte hermenêutico desde o princípio dado, que garante justamente a adequação das conclusões. É a convicção na vigência certa e segura desse horizonte que fornece a base de sustentação para a realização da prática psicanalítica. Esse horizonte, por sua vez, é dito de maneira sintética, uma variante do horizonte originário do psicologismo, que sempre toma o que acontece com alguém como o resultado do modo como esse alguém elabora internamente esse acontecimento. A introdução do inconsciente nesse contexto não altera substancialmente o problema. O inconsciente é apenas um componente, ainda que central, do esquema psicologista da psicanálise: ele é um dos elementos prévios de sua interpretação. Com isso, a psicanálise não lida criticamente com seu horizonte de sentido inicial e já sempre insere os problemas do paciente nesse horizonte previamente estabelecido por ela, desconsiderando a originalidade tanto do mundo enquanto campo existencial de sentido e enquanto detentor da primazia em relação a todo e qualquer processo dito interior, quanto da existência como fonte inesgotável de sentidos. No momento em que o exercício psicanalítico se inicia, seu horizonte

hermenêutico já se encontra previamente dado e constituído, possibilitando tudo aquilo que caracterizará tal exercício. Isso significa dizer que a psicanálise opera no interior de um círculo hermenêutico que ela nunca chega a renovar desconstrutivamente. Assim, a psicanálise é interpretativa, porque depende de inferências não estabelecidas empiricamente, mas hermeneuticamente ingênua. Essa ingenuidade hermenêutica repercute sobre a própria consistência das concepções psicanalíticas, restringindo a possibilidade de uma compreensão radical do ser do homem. Apesar de tal ingenuidade e restrição, contudo, não há como negar que a psicanálise contribuiu de maneira decisiva durante cerca de cem anos para o embate entre o pensamento hermenêutico e o positivismo, o naturalismo e o cientificismo presentes em certos setores muitas vezes hegemônicos na vida do homem contemporâneo. No que concerne à dimensão determinístico-causal, porém, a psicanálise acaba tornando-se refém do problema da transposição das leis e princípios da pesquisa nas ciências naturais para o campo dos fenômenos psíquicos, problema esse explicitado de maneira magistral por Dilthey (2011), em *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*¹. Ao empreender tal transposição, a psicanálise se vê obrigada a trabalhar com hipóteses iniciais, que nunca chegam a se justificar de forma definitiva, mas que sempre trazem consigo a possibilidade da falsificação. Por exemplo, o caráter auto-referencial da sexualidade infantil é uma dessas hipóteses. Para Freud, a criança sempre se relaciona primeiro com o seu corpo e só derivadamente é que ela se volta para o corpo do outro como um espaço de projeção de seu próprio corpo. Isto gera toda uma estratégia de tratamento de problemas relacionados à sexualidade que encurta o campo de manifestação desses problemas, mas nunca consegue acompanhar a pluralidade de outras hipóteses. Do mesmo modo que podemos pensar o caráter auto-referencial da sexualidade infantil, podemos muito bem considerar o papel inicial das interdições sociais e do fomento de determinados prazeres. A transposição para um campo teórico de análise acaba por promover um isolamento dos fenômenos psíquicos e o surgimento da pretensão de que esses fenômenos podem ser considerados para além do nexos estrutural total da vida psíquica. Esses, aliás, são os dois pontos de distinção, para Dilthey, entre uma psicologia descritiva e uma psicologia explicativa. Uma psicologia explicativa caracteriza-se pela suposição de um paralelismo total entre os princípios e leis que regem os fenômenos físicos e os princípios e leis que estruturam os fenômenos psíquicos, assim como pela pretensão da possibilidade de, por meio do posicionamento espaço-temporal dos fenômenos psíquicos e do levantamento de hipóteses explicativas, alcançar a essência desses fenômenos. Uma psicologia descritiva, por outro lado, é definida justamente por seu caráter hermenêutico, pela apreensão de todos os fenômenos psíquicos a partir sempre do nexos estrutural total que determina a vida psíquica como um todo. Em suma, vemos aqui como o caráter híbrido da psicanálise permanece até hoje carente de uma elaboração mais consistente. Autores como Paul Ricoeur (1970) e Julia Kristeva (1986), com nítida influência fenomenológica, parecem se aproximar de maneira mais consistente desse campo de problemas que procuramos evidenciar acima. Dito isto, é preciso acentuar, por fim, que a análise existencial se constitui em parte em tensão com a psicanálise, mas não se reduz de modo algum apenas isso.

Como afirma Rollo May (1988, p. 46), “seria um erro identificar o movimento existencial em psicoterapia simplesmente como mais um movimento na linha das escolas que se derivaram do freudianismo, como as escolas de Jung e de Adler”. May esclarece que, em pelo menos dois pontos, a análise existencial difere dessas correntes: primeiro, porque não é criação de nenhum líder isolado, tendo se desenvolvido espontaneamente em diversas partes da Europa; segundo, porque se dedica a analisar a estrutura da existência humana e não a estrutura do psiquismo humano. Seu

1

Nesta obra clássica, Dilthey (2011) apresenta uma distinção que nos parece decisiva no contexto do presente trabalho. Em contraposição a uma psicologia explicativa e construtiva, que procura reduzir os fenômenos psíquicos a um conjunto numericamente finito de hipóteses, estabelecendo a partir daí modelos teórico-causais que procuram dar conta dos fenômenos em geral, Dilthey apresenta uma psicologia descritiva e analítica, que busca articular os fenômenos psíquicos em geral com a totalidade do nexos vital no qual esses fenômenos se encontram imersos desde o princípio. Nexos vital, por sua vez, é uma expressão para designar o fato de que os fenômenos sempre se mostram a partir de um horizonte histórico determinado, que possui uma unidade epocal específica. Assim, a consideração de qualquer fenômeno exige necessariamente o abandono da tendência de uma consideração pontual dos fenômenos e a sua apreensão no interior da rede complexa e histórica na qual eles se constituem como tais. A psicologia descritiva escapa com isto do procedimento abstrativo das psicologias explicativas e se relaciona compreensivamente com o todo designado por Dilthey por meio do termo vida.

propósito é o de compreender a realidade existencial do homem em todas as possíveis situações nas quais a vida se revela em seu caráter essencial como crise, não se propondo a fundar, a partir da demarcação de um campo particular de pesquisa, uma nova escola em oposição às outras ou uma nova técnica de psicoterapia contrária às outras técnicas. Embora a psicanálise freudiana tenha sido revolucionária em sua época e tenha trazido uma série de contribuições para uma renovação do campo psicológico como um todo, os próprios psicanalistas se viram obrigados algum tempo depois a realizar diversas modificações no arcabouço teórico legado por Freud. Essas modificações mostraram-se necessárias porque Freud não escapou de uma contaminação pelo horizonte constitutivo da visão de mundo de sua época, horizonte esse no qual preponderavam as compreensões positivistas e a pressuposição de que as ciências naturais eram o único campo de determinação propriamente dita da verdade acerca dos objetos em geral e do psiquismo humano em particular. Com isso, a psicanálise acabou exigindo daqueles que a sucederam uma revisão constante de suas bases (OLIVEIRA, 2006). Tal como evidencia Peter Sloterdijk (2012) em seu livro *Ira e tempo*, a psicanálise freudiana se vê desde o princípio marcada pelo caráter arbitrário da escolha de seus mitos fundacionais. Ao privilegiar as figuras de Édipo e Narciso, Freud não estava descobrindo elementos trans-históricos do psiquismo humano, mas antes construindo uma visão peculiar desse psiquismo. É só no mundo ocidental que essas duas figuras possuem um lugar tão privilegiado, assim como é só nesse mundo que alimentam incessantemente o nosso imaginário. Esses são, então, alguns dos elementos que levaram os psicoterapeutas de outrora a um questionamento da psicanálise. No entanto, como afirmamos a princípio, esse questionamento não estava restrito à psicanálise, mas também se estendia da mesma forma ao campo da psicologia científica, da psicologia dita comportamental.

No que concerne à psicologia que hoje chamamos de cognitivo-comportamental, há entre ela e a análise existencial uma incompatibilidade total de origem. A afirmação do caráter existencial do ser do ente humano nasce já desde o princípio em contraposição a toda e qualquer tentativa de reconduzir o homem a uma dimensão objetivável e passível de investigação por intermédio do método empírico das ciências naturais. Análise existencial é necessariamente antipositivismo, porque o existir resiste sempre a toda e qualquer tentativa de posicionamento ontológico e de categorialização essencialista do ser do homem. Afirmações como a de Kierkegaard (1979, p. 195) de que o “eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria”, de Heidegger (1988, p. 56) de que “a essência do ser-aí reside em sua existência”, e de Sartre (1973, p. 11) de que a “existência precede a essência”, são apenas alguns exemplos de um elemento central de todo pensamento existencial: a afirmação da existência como o lugar do acontecimento propriamente dito de todas as nossas determinações essenciais, de todas as nossas determinações ontológicas em geral. Na medida em que busca reduzir o ser do homem à sua natureza pretensamente biológica e aos princípios e leis passíveis de investigação empírica, a psicologia comportamental se lança para além do campo de realização primordial da existência, hipostasiando em seguida o corpo químico, físico e biológico do homem como instância objetiva e determinante para a constituição dos fenômenos psíquicos em geral. Portanto, é também contra isso que se coloca na origem a análise existencial.

Resumindo, podemos dizer, então, que a análise existencial surge, a princípio, como uma resposta a dilemas que se impuseram por conta da insuficiência da psicanálise enquanto teoria, insuficiência essa relativa tanto ao caráter inexoravelmente histórico dos complexos descritos por Freud, quanto ao modo razoável, mas em última instância não racional de suas conjecturas; e, além disso, no âmbito da psicoterapia cognitivo-

comportamental, por conta da desconsideração total do caráter existencial que constitui fundamentalmente o modo de ser próprio ao ente humano. Bem, mas precisamos esclarecer agora um pouco mais o próprio caminho percorrido pelos analistas existências.

Os primeiros analistas existenciais foram Erwin Strauss e V. E. Von Gebattel, na Alemanha; Eugene Minkowsky, na França; Ludwig Binswanger, A. Storch, Medard Boss, G. Bally, Roland Kuhn dentre outros, na Suíça; e principalmente J. H. Van Demberg e F. J. Buytendijk, na Holanda. Desses destacamos especialmente os trabalhos de Binswanger e Boss, uma vez que os dois possuem um papel decisivo na constituição mesma da psicoterapia com bases fenomenológico-existenciais.

Para uma caracterização abrangente, que leve em conta os aspectos essenciais da filosofia da existência, podemos recorrer ao excelente verbete do Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, sendo ele próprio um adepto do existencialismo:

Costuma-se indicar pelo termo existencialismo, a partir de 1930, aproximadamente, um conjunto de filosofias ou de diretrizes filosóficas que têm em comum não já os pressupostos e as conclusões (que são diferentes), mas o instrumento de que se valem: a análise da existência. Essas diretrizes entendem a palavra existência como o modo de ser próprio do homem enquanto é um modo de ser no mundo, isto é, sempre em uma situação determinada, analisável em termos de possibilidade. A análise existencial é, portanto, a análise das situações mais comuns ou fundamentais em que o homem vem a encontrar-se. Em tais situações, obviamente, o homem não é nunca, e não encerra nunca em si, a totalidade infinita, o mundo, o ser ou a natureza. Portanto, o termo existência tem, para o existencialismo, um significado completamente diferente daqueles termos que, como consciência, espírito, pensamento etc., servem para interiorizar, ou, como se diz, para tornar 'imaneente' no homem a realidade ou o mundo na sua totalidade. Existir significa estar em relação com o mundo, isto é, com as coisas e com os outros homens; e, como se trata de uma relação não necessária nos seus modos de apresentar-se, as situações em que ela toma forma só podem ser analisadas em termos de possibilidades (ABBAGNANO, 1982, p. 382).

Em outras palavras, a análise existencial não se propõe a fazer acréscimo ou revisão da psicanálise ou apenas a criticar o positivismo na psicologia, mas se apresenta antes muito mais como outro modo de lidar com as questões humanas, com metodologia própria, voltada não para a explicação, mas para a compreensão descritiva da lógica paradoxal que distingue a dinâmica existencial: da tensão inicial entre ser e não ser, do primado originário do vir-a-ser e da necessidade de encontrar caminhos de determinação própria do vir-a-ser. Tal modo prioriza o aspecto performático da existência concreta do homem, saindo de concepções teóricas que são muitas vezes abstratas e distantes da realidade do paciente e passando para um acompanhamento do existir em sua mobilidade estrutural própria. Como afirma Carlos Eduardo Carvalho Freire em relação à diferença da *Daseinsanálise* como uma análise existencial ante as teorias psicológicas em geral: a *Daseinsanálise* implica “uma dramaturgia ontológica: nossos problemas não são mais considerados como problemas psicológicos, mas só possuem aqui uma relação com aquilo que nós mesmos faremos com o nosso próprio ser” (FREIRE, 2008, p. 17). É nesse sentido, por exemplo, que a análise existencial remete para o método fenomenológico de consideração dos entes em geral, para o trinômio husserliano: suspensão/redução fenomenológica (alijamento do próprio gesto teórico de posicionamento dos entes e de construção de teorias explicativas), realização de atos intencionais (simples realização das vivências intencionais) e descrição fenomenológica (descrição dos campos

correlatos). Assim, ela envolve antes de tudo uma tentativa de modificar as formulações tradicionais acerca do ser do homem, superando por completo as tendências naturalistas e hipostasiantes em relação a esse ser. Desse modo, o analista existencial passa a ter acesso a uma visão descritiva da realidade experiencial do seu paciente, ou seja, ele acompanha visualmente aquilo que se lhe apresenta e funda nesse acompanhamento mesmo a possibilidade da descrição.

A análise existencial surgiu, em suma, de uma tentativa de responder a algumas questões que os psicoterapeutas se faziam na primeira metade do século 20 e para as quais eles não encontravam nenhuma resposta satisfatória no âmbito das correntes psicológicas vigentes naquela época. May destaca alguns exemplos. Em primeiro lugar, ele pergunta:

Como podemos estar certos de que nosso sistema, admirável e lindamente lavrado como deve ser a princípio, será de alguma utilidade para aquele específico Sr. Jones, uma realidade viva e imediata sentada à nossa frente na sala do consultório? (MAY, 1988, p. 39).

Temos, assim, a questão relativa ao poder efetivo da clínica de possibilitar uma transformação existencial do paciente, sem a presença prévia de uma direção arbitrariamente prescrita dessa transformação, o que necessariamente instituiria uma relação de poder entre terapeuta e paciente, reduzindo a clínica a uma mera “ortocognição”², isto é, a um exercício de redução dos fenômenos às categorias com as quais o terapeuta trabalha de antemão, garantindo um ajuste previamente constituído entre os fenômenos e as suas categorias prévias e uma retificação de tudo a partir de tais categorias. Em seguida, May (1988, p. 39) indaga: “essa pessoa em particular não poderia estar precisando de outro sistema, outro quadro de referência bem diferente?”. Tal indagação é importante, porque relativiza por completo o lugar da psicoterapia, abrindo originariamente espaço para o seu autoquestionamento crítico. Por fim, a questão realmente inquietante é: quando o tal Sr. Jones entra no meu consultório, estou participando diretamente do que acontece com ele ou estou apenas formulando teorias sobre ele e mergulhando junto com ele no mundo das elucubrações? Essa questão toca o cerne propriamente dito das psicoterapias positivas, que se constroem sempre a partir de uma aplicação do modelo teórico explicativo e que envolvem necessariamente hipostasias. Tais psicoterapias nunca conseguem escapar de dois problemas: por um lado, a pretensa irrefutabilidade, e, por outro lado, a deformação. Elas parecem ser irrefutáveis, na medida em que se mostram como modelos fechados em si que já sempre acolhem todos os fenômenos psíquicos como casos de sua teoria. Como as teorias se revelam como quadros explicativos em si mesmos coerentes, não há como elas serem negadas por nenhum fenômeno externo dado a posteriori. Os casos das teorias já sempre são pensados a partir das próprias teorias, de tal modo que elas nunca podem realmente falhar. Ao mesmo tempo, elas são deformadoras, porque nunca deixam o fenômeno se mostrar tal como ele se apresenta em seu próprio horizonte de “mostração”. As teorias psicológicas hipostasiantes, com seus modelos explicativos e com suas taxionomias muitas vezes instituídas de maneira rigorosa, mas nunca realmente apodíticas, são, em verdade, todas muito ricas para dizer como é a realidade dos pacientes antes mesmo de considerar como eles existem concretamente, antes mesmo de eles aparecerem como tais. Portanto, o grande problema das teorias psicológicas construídas a partir de hipóteses explicativas é que elas já sabem de antemão não apenas como alguém precisa ser para que tenha uma vida psíquica saudável, mas também o que gera os distúrbios desse ser saudável, levando o homem ao aprisionamento em uma espécie de círculo vicioso supostamente psíquico. Essa arrogância

2

Usamos aqui o neologismo “ortocognição” com o intuito de revelar por meio de uma imagem alusiva os riscos de uma psicoterapia marcada pela assunção prévia de categorias nosológicas no encontro psicoterapêutico. Esse tipo de psicoterapia funciona respectivamente como um correlato no campo da psicologia que possui uma equivalência na medicina com a ortopedia e suas retificações incessantes.

de princípio das teorias psicológicas é que leva Rollo May, por exemplo, à pergunta: “Podemos ter a certeza de que vemos o paciente como ele realmente é, conhecendo-o em sua própria realidade?” (MAY, 1988, p. 39). Indo além: “Ou será que estamos vendo apenas uma mera projeção de nossas teorias acerca dele?” (MAY, 1988, p. 39). A resposta a essas perguntas está contida em sua própria formulação. Não há como afastar das teorias o risco da projeção de modos de ser e da instituição de paradigmas existenciais prévios, estabelecidos inexoravelmente a partir de juízos de valor e de generalizações injustificadas. O analista que se comporta em relação aos pacientes a partir de padrões teóricos previamente definidos acaba sempre e necessariamente subsumindo seus pacientes à teoria, ao invés de se voltar para a abertura de um espaço de possibilitação de uma relação mais direta com suas próprias vivências e de uma relação fenomenológica com a sua própria existência singular. Essas eram as questões que, segundo May, realmente interessavam aos analistas existenciais naquele momento histórico. A grande preocupação desses homens notáveis era saber como se poderia acompanhar de maneira não invasiva e autoritária a realidade existencial do paciente. Foi isso antes de tudo que levou esses analistas existenciais a verem na fenomenologia uma possibilidade de libertação para a prática psicoterápica. Essa possibilidade encontrou, por sua vez, nos esforços de Ludwig Binswanger um aprofundamento radical³.

A “orientação da pesquisa existencial na psicanálise”, escreveu Binswanger, “surgiu da insatisfação com os esforços predominantes para se obter conhecimento científico na psiquiatria” (MAY, 1988, p. 40). Segundo ele, a psicologia e a psicoterapia como ciências não devem se dedicar, preferencialmente, ao homem mentalmente doente, mas sim ao homem como um todo, ao homem doente tanto quanto ao homem saudável. Binswanger também reconhece que devemos a Heidegger e à sua análise da existência humana essa nova compreensão a respeito do ser do homem. Heidegger pensa o homem a partir da pura dinâmica intencional em jogo em sua existência. Não há como levar a termo, de acordo com ele, nenhuma objetivação da essência do homem, seja essa objetivação biológica, psicológica ou sociológica, sem produzir uma transformação no ser do homem, uma vez que o homem só conquista a si mesmo por meio de seus comportamentos e uma vez que esses comportamentos se estruturam a partir de um horizonte hermenêutico fático, responsável pela abertura de suas possibilidades existenciais em geral. Para Heidegger, de acordo com a formulação paradigmática dos Seminários de Zollikon:

(...) o existir humano nunca é um objeto simplesmente dado em algum lugar, muito menos encapsulado em si mesmo. A existência significa antes apenas a abertura originária de sentido na qual podem vir à luz os entes enquanto tais (HEIDEGGER, 1998, p. 23).

Heidegger abriu, assim, uma possibilidade de compreender a doença dita mental ou psíquica no horizonte dos dilemas em jogo em meio à conquista de si por parte do ser-aí humano, conquista essa que aponta para o fato de o ser-aí não ter o seu ser desde o princípio dado, mas precisar antes justamente alcançar uma determinação do que é por meio de seus modos efetivos de ser. Essa posição implica uma radical transformação do modelo da psicopatologia tradicional vigente, uma vez que suprime desde o princípio toda e qualquer possibilidade de nos apoiarmos em um critério natural de saúde que se aplicaria de fora ao existir. Esse critério, porém, mantém-se ainda hoje bastante difundido, apesar de ser completamente incompatível com a perspectiva existencial. Tudo isso nos leva à seguinte posição.

3

Tanto Boss quanto Binswanger eram, a princípio, psicanalistas. Suas obras nascem, contudo, de um afastamento em relação ao seu solo de origem. Todos os dois procuraram trabalhar com os termos estruturais do pensamento husserliano e heideggeriano e criticaram a partir daí os pressupostos teóricos da psicanálise. É importante ressaltar, porém, que é justamente o caráter híbrido da psicanálise, a sua dimensão não apenas determinístico-causal, mas também hermenêutica, que possibilitou o encontro e o acolhimento da compreensão heideggeriana do *dasein* humano por parte dos dois.

Tanto a gênese quanto o desenvolvimento da análise existencial encontram-se em uma relação direta com a percepção de insuficiências da psicanálise e das psicologias científicas em geral. A partir dessas insuficiências, psicoterapeutas oriundos em grande parte do horizonte da própria psicanálise se viram diante da necessidade de pensar uma psicoterapia de bases fenomenológico-existenciais, que fizesse frente ao próprio solo de constituição originário dos modos de ser do homem e ao horizonte mesmo de sentido desses modos de ser. Surgiu, assim, a análise existencial em suas diversas ramificações, do mesmo modo que uma nova perspectiva no tratamento dos problemas existenciais. Diante disso, o que precisamos perguntar agora, por fim, é se a dita psicologia existencial-humanista se insere nesse campo de problemas e se ela é uma das vertentes possíveis da análise existencial. Essa pergunta tem por intuito demarcar ainda mais, por diferença, a determinação propriamente dita da análise existencial.

As dissonâncias conceituais entre a análise existencial e a psicologia existencial-humanista

Atualmente, observamos uma tendência de aglutinação das psicologias com bases fenomenológico-existenciais sob a designação “psicologia existencial humanista”. Tal designação, porém, parece-me problemática em vários aspectos. Em primeiro lugar, gostaria de acentuar o fato de a junção entre os termos existencial e humanista provir a princípio de contingências históricas e não propriamente de uma relação necessária entre os conteúdos propriamente ditos desses termos, de tal modo que a constituição de uma psicologia dita existencial humanista não obedece, como mostraremos em seguida, senão a critérios historicamente casuísticos que não se sustentam por si e que não resistem a uma análise mais detida. O que normalmente se entende pelo termo “existencial-humanista” jamais chegou a se constituir como um arcabouço teórico consistente, que permita realmente uma demarcação clara daquilo que determina a atividade daqueles que se dedicam a essa perspectiva psicológica e dos pressupostos teóricos que possam servir de fundamentação para os seus comportamentos específicos. A própria expressão psicologia existencial e humanista surgiu a princípio do que chamaria de um equívoco provocado pela realização de um ciclo de conferências proferidas na Universidade da Califórnia por vários psicólogos que provinham inicialmente dessas duas correntes principais – as correntes humanista e existencial⁴ – e que nutriam o anseio de reunir as duas tradições. Esses psicólogos foram representadas por Charlotte Buhler, Henry Peyre, Christopher D. Stone e Raghavan N. Iyer entre outros, que proferiram respectivamente as conferências “Psicologia existencial-humanista: respostas e desafios”, “Humanismo existencial: reflexos na literatura”, “Humanismo existencial e direito” e “O homem auto-realizador na sociedade contemporânea” (GREENING, 1975). Nesse ciclo de palestras, os participantes se viram diante da possibilidade de reunir duas vertentes a princípio isoladas. Essa junção produziu, então, a impressão de que os termos existencial e humanista se correquisitavam naturalmente e possuíam uma imbricação de fundo essencial, o que de modo algum se mostra como efetivamente consistente. Por mais que Sartre, por exemplo, defina o existencialismo como um humanismo, uma leitura mais detida de *O existencialismo é um humanismo* revela o caráter extremamente peculiar da associação sartriana entre existencialismo e humanismo e as consequentes dificuldades em pensar os dois termos como unidos. Sartre parte de um humanismo que, paradoxalmente, nasce da assunção da nadaidade do ser do homem, um humanismo sem a possibilidade de definição do homem, sem o que constitui propriamente os humanismos em geral, ou seja, sem uma

4

Lendo autores americanos tais como Rollo May, Carl Rogers e Erich Fromm, tenho sempre a impressão de um uso algo vago e indeterminado do termo “existencial”. O que se toma aí normalmente por existência aponta na maior parte das vezes para a experiência de vida dos homens em geral e para os problemas ônticos com os quais eles se acham confrontados. Existência, por outro lado, em pensadores como Heidegger, Jaspers e Sartre, indica um modo de estar no mundo, de se relacionar com os entes e de colocar em jogo seu ser. Neste sentido, a psicologia existencial-humanista parece-me ser antes de tudo humanista e só de maneira restrita existencial.

suposição metafísica do ser do homem como previamente dado e constituído e sem a tentativa subsequente de defender essa essência humana das investidas dos anti-humanismos. Humanismo, para Sartre, é precisamente algo que surge a partir do fato de o homem de certa maneira não possuir qualquer “humanidade”. Como ele não é coisa alguma, mas se mostra antes como o fundamento nulo do nada que o constitui, ele carece necessariamente de cuidado, de atenção, de amparo, de abrigo (SARTRE, 2002). Uma psicologia humanista, por sua vez, não teria sentido sem tal demarcação inicial, sem a tentativa primordial de dizer o que é o homem e como é preciso que nos relacionemos com ele. O lado existencial dessa psicologia, portanto, trabalha exatamente no sentido oposto a esse, uma vez que o caráter propriamente dito do pensamento existencial é a assunção da existência como o único lugar de determinação do ser do homem, como o campo de concreção efetiva de seu ser mais próprio. Para além da existência, o homem não é nada; antes da existência, ele não possui nenhuma determinação essencial; depois da existência, ele passa a se mostrar apenas na articulação dos modos fáticos de ser daqueles que ainda se encontram no espaço do existir. Por isto, o elemento humanista se choca radicalmente com o caráter existencial do ser do homem, assim como o caráter existencial mina a possibilidade mesma do humanismo. Neste contexto, não podemos nos esquecer das palavras paradigmáticas de Martin Heidegger em sua Carta sobre o humanismo, palavras essas que Heidegger lança contra Sartre, mas que não se acham em contradição real com a posição sartriana:

Todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento para tal metafísica. Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressuponha a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. É por isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, aparece o que é característico de toda metafísica, qual seja, o fato de ela ser ‘humanista’. De acordo com isto, todo e qualquer humanismo continua sendo metafísico (HEIDEGGER, 2010, p. 334).

O humanismo é necessariamente metafísico, porque todo humanismo já sempre trabalha com uma definição prévia de homem. Por que isso se dá? Porque todo humanismo precisa definir anteriormente o ser do homem, para que possa, em seguida, partir para a demarcação dos valores humanos a serem preservados e para a instauração do horizonte propriamente dito de seu trabalho de preservação de tais valores. Em outras palavras, todo humanismo precisa sempre e necessariamente trabalhar com hipostasias relativas ao ser do homem, hipostasias essas no fundo incompatíveis com o que nos exige a postura fenomenológica propriamente dita. Contra tal hipostasia, porém, é que Heidegger (1988) lança o termo existência, na medida em que existir significa, de acordo com a formulação hoje clássica de Ser e tempo, justamente não poder se ver fixado em um modo de ser específico, mas precisar sempre se realizar nas tensões entre os diversos modos de ser e na dinâmica de temporalização desses modos. É isso mesmo que Heidegger nos diz em uma outra passagem muito interessante de sua Carta sobre o humanismo. Criticando a sentença fundamental de Sartre, “a existência precede a essência”, ele nos diz:

A proposição principal de Sartre sobre a precedência da *existentia* sobre a *essentia* justifica, todavia, o nome ‘existencialismo’ como um título adequado a essa filosofia. No entanto, a proposição principal do ‘existencialismo’ não tem minimamente nada em comum com aquela frase de *Ser e tempo* (a essência do ser-aí reside em sua existência / J. L.) (HEIDEGGER, 2010, p. 341-42).

A passagem fala por si só. O que Heidegger critica em Sartre é antes de tudo o fato de ele deixar sem fundamentação a própria relação entre essência e existência. Inverter a relação de prioridade entre essência e existência não explica nem como se relacionam originariamente esses dois termos, nem porque precisamos incessantemente partir do pressuposto de que a totalidade se estrutura originariamente segundo o binômio essência/existência. Ao mesmo tempo, é preciso ter em vista o fato de Heidegger usar na passagem os termos essência e existência em latim. O que isso significa? Ao se referir a *essentia* e *existentia*, Heidegger está evidenciando o fato de esses termos serem pensados aí em sintonia com a tradição metafísica ocidental. Para essa tradição, *essentia* diz respeito ao que o ente propriamente é de antemão, em contraposição à aparência como o âmbito propriamente dito do não-ser: *essentia* é um termo para designar nesse contexto aquilo que determina um ente em sua realidade ideal. *Existentia*, por sua vez, é tradicionalmente pensado como um termo para denominar a presença efetiva de algo na realidade. Assim, a própria utilização dos termos latinos indicam a tentativa de Heidegger de inserir Sartre e sua sentença fundamental na esteira do pensamento metafísico. O que está em questão para Heidegger, por outro lado, não é a simples afirmação de que a presença fática do ser-aí no espaço onde ele concretiza o seu existir precederia as possibilidades de determinação de sua essência, mas antes a compreensão de que a essência do ser-aí reside em sua ek-sistência, em sua dinâmica intencional, que o projeta originariamente para junto dos entes, para o mundo como horizonte hermenêutico globalizante, a partir do qual o ser-aí pode concretizar o poder ser que é o dele. Em suma, ao inverter a frase metafísica, Sartre continua, para Heidegger, sem realizar o passo decisivo, sem dar conta da essência existencial do ser-aí. Ora, mas por que estamos propriamente falando sobre isso nesse ponto?

Dissemos acima que a uma contradição performática no cerne de uma psicologia existencial-humanista, assim como de uma psicoterapia existencial-humanista. Agora, depois de analisarmos os problemas intrínsecos às noções de humanismo e existência, podemos fundamentar ainda mais essa posição. Na verdade, uma psicologia humanista não é compatível com o pensamento fenomenológico, porque uma psicologia humanista necessariamente se mostra como metafísica, como hipostasiante, como marcada por posicionamentos ontológicos em geral. Uma psicologia existencial, por sua vez, ao menos em um primeiro momento, também pode padecer de uma inconsistência fundamental, quando pensada em sintonia com o conceito corrente de existência e quando não se toma a fenomenologia como base de sua sustentação. Nesse caso, existencial não se mostra como sinônimo de intencional, mas antes de efetivamente presente. Nesse sentido, o termo existencial também pressupõe neste contexto uma hipostasia do espaço mesmo de sua concretização, o que é incompatível com uma psicologia com bases fenomenológicas. Mas alguém poderia me perguntar agora: qual é a sua própria posição orientadora? A essa pergunta responderia simplesmente: a perspectiva fenomenológico-existencial. Ora, mas se você mesmo trabalha com a perspectiva fenomenológico-existencial, as críticas feitas acima não repercutem sobre a sua posição? Como é que você pode se posicionar aqui de maneira contrária à utilização do termo existencial? Por mais paradoxal que possa parecer, não há aqui nenhuma contradição. A contradição só vem à tona se desconsiderarmos a diferença entre o que Heidegger compreende por ek-sistência e o que a tradição chamou de *existentia*. Existencial, para nós, não possui o sentido de presença efetiva em certo contexto de realidade, mas aponta antes para as possibilidades oriundas da dinâmica *ekstática* originária do ser-aí e para o seu encontro também originário com o mundo como o espaço existencial no qual essa dinâmica concretiza a cada vez o poder-ser que marca o caráter propriamente dito do ser-aí. Pensar em termos fenomenológico-existenciais, em outras palavras, é pensar em sintonia com a essência intencional de

nosso ser, com a supressão de todas as tendências objetivantes, que transformam o ser-aí em uma coisa entre coisas e o ser em um ente entre outros entes. Exatamente isso nos coloca, contudo, em contato com a alternativa de nos confrontarmos com a negatividade estrutural do ser-aí, uma confrontação que não temos como levar adiante no presente trabalho, mas que aponta já para um outro espaço de tematização.⁵

5

Esse tema é central para meu novo livro *O poder da intimidade: princípios fundamentais da análise existencial*, que será publicado pela Editora Via Verita em 2013.

Conclusão

Como vimos no decorrer do presente artigo, há dissonâncias incontestes entre a análise existencial e a psicologia existencial-humanista. Essas dissonâncias partem da presença de um resíduo de concepções metafísicas no interior da ideia mesma de uma psicologia existencial-humanista. Para evidenciarmos tais dissonâncias, reconstruímos a princípio a gênese da análise existencial e mostramos como ela nasceu e se desenvolveu em um contexto no qual não se fazia presente nenhuma articulação com o pensamento humanista. Como tivemos a oportunidade de acompanhar detidamente, a análise existencial emerge antes da percepção, por parte de certos psicoterapeutas e psiquiatras, de insuficiências relativas à psicanálise freudiana e às psicologias científicas do final do século 19 e início do século 20, e foi a partir dessa percepção que ela desenvolveu seu caminho na psicologia contemporânea em sintonia com o projeto fenomenológico de Husserl e, principalmente, Heidegger. Depois dessa reconstrução inicial, evidenciamos as contradições inerentes aos termos existencial e humanista, a fim de demonstrar em que medida a própria junção desses termos se revela problemática em sua fundamentação. Com isso, chegamos ao intuito propriamente dito de nosso artigo: demarcar por contraste o campo de realização de uma psicoterapia efetivamente existencial. O que nos resta agora, tal como indicamos ao final do tópico 2, é explicitar mais detidamente nossa proposta de uma análise existencial. Esse tema, contudo, precisará nos ocupar em um trabalho futuro, para o qual o presente texto se mostra como necessária preparação.

Sobre o artigo

Recebido: 05/05/2012

Aceito: 18/10/2012

Referências bibliográficas

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

FEIJOO, A. M. C. A crise da subjetividade e o despontar das psicologias fenomenológicas. **Psicologia em Estudo**, v.16, n.3, 2011, p. 409-417.

FREIRE, C. E. C. A vontade de fundamentação. **Revista de Daseinsanalyse**. São Paulo, v.2, n.15, 2008, p. 17-29.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GREENING, T. C. (Org.). **Psicologia Existencial-Humanista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

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

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo, em: **Marcas do caminho**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.

HELMHOLZ, H. V. **Scientific Papers**. Bloomington: Lightning Source, 2010.

KIERKEGAARD, S. **O Desespero Humano**. São Paulo: Abril cultural, 1979.

KRISTEVA, J. **Sens et non-sens de la révolte 1 e 2**. Paris: Minui, 1986.

LESSA, J. **O poder da intimidade: princípios fundamentais da análise existencial**. No prelo.

MAY, R. **A descoberta do ser**. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

OLIVEIRA, C. L. M. V. **História da psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2006.

RICOEUR, P. **Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1970.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. 1a. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

SLOTERDIJK, P. **Ira e tempo**. São Paulo: Estação liberdade, 2012.