

A PREOCUPAÇÃO LIBERADORA NO CONTEXTO DA PRÁTICA TERAPÊUTICA

LUIS EDUARDO F. JARDIM

Introdução

O filósofo alemão Martin Heidegger desponta como um dos mais importantes nomes da filosofia ocidental do século XX. Nascido Messkirch em 1889, sua formação acadêmica foi em grande parte financiada pela igreja católica visando prepará-lo para carreira sacerdotal. Posteriormente, se distanciou da igreja por sua filosofia se direcionar para caminhos diferentes.

Ao longo de sua carreira como filósofo, Heidegger nos deixou uma vastíssima obra, em sua maioria, ainda não publicada quando da sua morte em 1976. Sua principal obra surge após um período em que pesava sobre ele uma pressão para que publicasse algum trabalho reconhecido pelo meio acadêmico e, no começo de 1927, surge *Ser e tempo* como edição especial do *Anuário de Pesquisa de Filosofia e Fenomenologia* que, posteriormente, lhe rendeu sua primeira verdadeira cátedra de filosofia.

Nesta obra, Heidegger desenvolve sua ontologia fundamental apresentada pela analítica do ser-aí. *Ser e tempo* figura como uma das obras de maior impacto do século XX e, ainda hoje, possui grande repercussão no meio filosófico. Entretanto, sua influencia não se restringiu ao campo da filosofia. Já no início dos anos 40, no meio psiquiátrico, discussões e questionamentos eclodiam sobre o modelo psicanalítico freudiano. O pensamento técnico de Freud e a teoria sobre o aparelho psíquico não eram mais suficientes para a compreensão de seus pacientes. E nessa época, Ludwig Binswanger foi o pioneiro na tentativa de incorporar a ontologia fundamental à psiquiatria.

Outros médicos e psiquiatras seguiram seus passos, dentre eles Medard Boss merece especial destaque pelo seu empenho no desenvolvimento da *Daseinsanalyse* e pela sua amizade pessoal com Heidegger.

Do contato pessoal entre ambos surgiram inúmeras discussões sobre o existir humano. Posteriormente, essas discussões se estenderam para reuniões-seminários, proferidas por Heidegger, na casa de Boss na Suíça destinadas a grupos de psiquiatras, terapeutas e amigos. A transcrição desses encontros que ocorreram no período entre 1959 e 1969, feita pelo médico psiquiatra e revisada pelo filósofo, deu origem à obra *Seminários de Zollikon*, considerada como um dos principais instrumentos para se pensar a questão da terapia¹ a partir de Heidegger.

Encontramos em *Zollikon* também um questionamento da metapsicologia de Freud e das teorias psicológicas orientadas pelo conceito básico de homem cartesiano e escoradas nos moldes das ciências naturais.

As teorias psicológicas surgem sob a pressão da tradição, porque a tradição nada conhece além do caráter do ser da substancialidade e da objetificação e da coisificação, o que nem sempre precisa ser tão grosseiro como na escolástica, com sua colocação de uma eterna substância da alma.

Psique e psicologia = tentativas de objetivação do homem (Heidegger 2001, p.229)

As maiores contribuições do pensamento heideggeriano para a terapia estão no âmbito da possibilidade de fundamentar uma prática terapêutica que não objetifique e reduza o homem àquilo que é mensurável e calculável; uma terapia que não seja baseada em *fenômenos psíquicos* que estariam contidos dentro de um *aparelho psíquico*. Em Heidegger há uma mudança do paradigma cartesiano do homem e este não mais é visto como *sujeito* de uma relação sujeito-objeto.

Heidegger entende o ente que nós mesmos somos como ser-aí (*Dasein*). Este é o único ente que se comporta com seu próprio ser e que não exprime uma quiddidade como mesa, casa ou cadeira; a “essência” do ser-aí está na existência, isso significa que suas características constitutivas são sempre modos possíveis de ser.

¹ Optei pelo uso do termo *terapia* ao invés de *psicoterapia* para evitar confusões quanto ao conteúdo do texto e as teorizações sobre o aparelho psíquico freudiano.

O ser que está em jogo no ser do ser-aí possui o caráter de ser sempre *meu*. Ser sempre meu é já estar segundo este ou aquele modo. Sendo, o ser-aí já se determina como ente a partir de uma possibilidade que ele é, de modo próprio ou impróprio. Propriedade e impropriedade são dois modos fundamentais de ser e não possuem caráter valorativo. De início e na maior parte das vezes, a impropriedade constitui o modo em que o ser-aí está relativamente à uma possibilidade.

O ser-aí sempre já está inserido em um mundo. Ser-em um mundo não significa que o ser-aí está dentro de um mundo tal qual uma roupa está dentro de um armário, uma cama está contida dentro de um quarto ou um presente está dentro de uma caixa. O ser-aí está inserido em um mundo de significações compartilhadas que abarca as possibilidades de ser a partir das quais este ente se compreende. Em sua constituição fundamental o ser-aí é ser-no-mundo.

Como ser-no-mundo, o ser-aí está sempre junto às “coisas”, às quais se relaciona no modo da ocupação (*Besorgen*). Neste modo, o ser-aí se ocupa com os entes intramundanos em sua instrumentalidade, e nessa relação, o ser-aí está também sempre relativamente aos outros. Reparar um sapato remete à pessoa que o fabricou ou que irá usá-lo; um barco parado no cais pertence à alguém que ali o atracou. Ser-com os outros é constituinte do ser-no-mundo e significa que ser-aí é sempre ser relativamente ao outro.

O ser-aí sempre está-com com os outros de um modo de ou outro na preocupação (*Fürsorge*). Na cotidianidade, na maioria das vezes, o ser-aí se preocupa com o outro de modo a encobrir as diferença entre eles. Denominado como modo deficiente ou indiferente da preocupação, caracteriza-se pelo caráter mediano da convivência de um com o outro.

Heidegger descreve dois modos positivos e extremos da preocupação. O ser-aí pode, na preocupação com o outro, tomar a si as ocupações do outro e retirar lhe a responsabilidade de ser. *Substituindo-o* em suas ocupações, a relação pode adquirir um caráter de dominação ou de dependência. Este modo da preocupação é nomeado de *preocupação substituidora*.

Outro modo positivo da preocupação é a *preocupação liberadora*. O ser-aí que se preocupa com o outro a partir deste modo, não se dispersa nas ocupações do outro e o libera para que assuma sua própria responsabilidade de ser.

Na cotidianidade, o ser-aí, está-com o outro, de início e na maior parte das vezes, de modo mediano. O *quem* do ser-aí na medianidade cotidiana se torna indeterminado. Inserido na multidão, o ser-aí está nivelado com o outro de modo impessoal e decadente. Na decadência, o ser-aí delega sua responsabilidade de ser para a publicidade impessoal, a escolha não é feita por *mim* ou por *ele*, mas pelo *a gente*. Desresponsabilizado de seu poder-ser, quem decide é *ninguém*.

O ser-aí está sempre relativamente ao outro. Assim sendo, podemos dizer que o ser-aí no encontro com o outro, manifesta existencialmente um modo da preocupação se dar. A prática da terapia tem como um dos principais referenciais o encontro entre dois ou mais ser-aí. Mas qual seria o tipo de encontro que ocorre na terapia? Será que podemos pensar a terapia a partir do modo da preocupação que o ser-aí está de início e na maior parte das vezes?

Qual seria, então, a característica do tipo de encontro que ocorre na terapia? Na preocupação liberadora o ser-aí está-com o outro sem se perder e libera este outro para poder-ser de modo próprio. Poderíamos pensar a terapia como um modo existencial desta preocupação se dar?

A terapia é um acontecer ôntico, e como tal, como poderíamos pensar o seu *elo* ôntico até esta liberação para ser-si-mesmo próprio? A propriedade determina-se como uma modificação existencial do impessoal. Esta modificação se cumpre pelo resgate de uma escolha, ou seja, como recuperação de uma escolha. "Recuperar uma escolha significa *escolher uma escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir de si mesmo" (§54, p.53, Trad. Modificada)². Mas o ser-aí precisa do testemunho de um poder-ser si mesmo, que ele já é como possibilidade. Esse testemunho é dado pela *voz da consciência* que se desvela como chamado que dá-se a cumprir no *discurso* silencioso. A consciência conduz o fenômeno para a abertura do ser-aí. A voz silenciosa da consciência que parte do ser-aí para o próprio ser-aí possui o caráter de chamamento para seu poder-ser-si-mesmo próprio e isso no modo da convocação para o seu débito originário.

² As citações de *Ser e tempo* (Heidegger 1998 e 1999) serão indicadas apenas pelo § e pelo número da página. Eventuais modificações no texto da tradução serão indicadas ao final de cada citação.

A compreensão do chamado da consciência se desvela existencialmente como um *querer-ter-consciência*. Isto não significa o querer voluntário de algo, mas prontidão para ouvir o chamado.

A terapia, pensada como uma exemplificação existencial do modo da preocupação que libera o outro para o ser-si-mesmo próprio, não poderia estar onticamente vinculada ao *querer-ter-consciência*?

A proposta do presente trabalho é buscar compreender o aspecto relacional entre paciente e terapeuta na terapia a partir da analítica do ser-aí de Martin Heidegger. O encontro tal como ocorre na terapia, como qualquer outro encontro, está fundamentado no existencial de ser-com do ser-aí. E portanto, pode-se dizer que a relação entre terapeuta e paciente é sempre um modo ôntico de se manifestar a preocupação com o outro. Entretanto, deve haver algo que diferencia o estar-com o outro cotidiano, como se relacionar com alguma pessoa conhecida ou não, e o estar-com o outro na terapia. Na relação terapêutica, há algum diferencial do modo de estar-com o outro que lhe garante que *seja* uma relação de caráter terapêutico. Com este trabalho buscamos compreender a pergunta sobre como se daria, em sua especificidade, a preocupação com os outros que está em jogo na terapia.

Acreditamos que o desenvolvimento desta questão possa esclarecer, bem como levantar, aspectos que sejam importantes no modo de acontecer da relação entre terapeuta e paciente. A clarificação inicial, à luz da obra de Heidegger, do tipo de encontro que ocorre na terapia, abre para uma possível compreensão deste tema e aproxima-nos de um caminho para se pensar uma terapia fundamentada em sua analítica existencial. Deste modo, este trabalho se mostra importante por contribuir para a elucidação das características fundamentais do ser-aí que possibilitam que a terapia possa ocorrer e como estas características se presentificam neste contexto, em outros termos, explicita os alicerces aos quais a prática da terapia está fundamentada de acordo com a compreensão heideggeriana do ser-aí. Compreender o tipo de encontro que ocorre na terapia, a partir da ontologia fundamental heideggeriana, contribui para pensarmos a possibilidade de uma prática terapêutica não fundamentada em *objetificantes* teorias psicológicas.

Este trabalho será elaborado com base na obra de Martin Heidegger, principalmente a partir de *Ser e tempo* [1927] e *Seminários de Zollikon*, e contará também, como suporte, com obras de consagrados comentadores do filósofo alemão.

A apresentação do trabalho será feita em três partes. Na primeira parte, explicitaremos as características cotidianas e medianas do ser-aí decadente e, enquanto ser-no-mundo, seus possíveis modos de estar-com o outro. Na segunda parte, a exposição abordará a angustia como disposição fundamental e a possibilidade existenciária do ser-aí ser-si-mesmo de um modo próprio. Por fim, na terceira parte discutiremos o modo da preocupação com o outro que está em jogo na terapia e seus possíveis desdobramentos na existência do ser-aí.

I – Do ser-com os outros à decadência

O ser-aí, em sua estrutura ontológica fundamental, é ser-no-mundo. Ser-no-mundo, como constituição, determina os modos de ser do ser-aí. Inserido no mundo, o ser-aí já sempre se compreende como o ente que está junto às coisas, com as quais se relaciona no modo cotidiano da *ocupação*. No manuseio dos instrumentos pelo ser-aí em sua ocupação, também “vêm ao seu encontro” os *outros* aos quais esta ação se destina. No ser de qualquer manual é trazido sempre consigo a referência essencial aos possíveis portadores a que este se destina.

Para exemplificar, Heidegger no §26 de *Ser e tempo* utiliza um barco ancorado na praia que traz consigo a referência à pessoa que nele viaja; o campo em que se passeia mostra-se como um campo que pertence a alguém ou mesmo que possui alguém que cuida deste local; um livro sempre traz a referência do livreiro de quem foi comprado ou a referência de quem o presenteou com este livro.

Os outros que assim “vêm ao encontro”, no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros. Este mundo já é previamente sempre o meu (§26, p.169).

Assim como o ser-aí está junto às “coisas”, está também sempre com os outros. O ser-aí, originalmente, já é ser-com os outros. “Ser-em é ser-com os outros” – §26.

O ente com o qual o ser-aí se relaciona a partir da estrutura existencial do ser-com, o qual nos referimos acima como o *outro*, é também um ente dotado do caráter de ser-aí. A estrutura ontológica utilizada para a designação da dimensão de ser-com os outros é a *preocupação (Fürsorge)*.

Como o ser-aí constitui o mundo, o outro ser-aí também constitui o mundo. A co-constituição do mundo liga os diversos ser-aí entre si. Eu sou ser-com outra existência, mas o outro é ser-com minha existência. Só me é possível existir como ser-aí, porque sou com outros existentes (Stein 2002, p.67).

Assim, ser-com os outros sempre quer dizer ser-com os outros em um mundo compartilhado. Mas de qual modo esse ser-aí se encontra no mundo compartilhado? O ser-aí é inelutavelmente lançado em sua existência sem ter decidido sobre isso, lançado em um mundo de significações no qual o ser-aí transita e desvela o mundo como constituição de sentido.

O ser-aí, na *abertura* constitutiva de seu ser, sempre compreende a si e ao outro afinado em uma *disposição de humor*. Lançado, o ser-aí, de imediato, compreende a si mesmo e ao outro, na afinação cotidiana, como entes inseridos no mundo de significações compartilhadas.

O encontro dos outros já se dá sempre no âmbito de uma ‘familiaridade com o mundo’ (*Weltvertrautheit*) constitutiva da compreensão de ser do ser-no-mundo, na concretude das preocupações e ocupações cotidianas compartilhadas (Duarte 2002, p.164).

No modo cotidiano da preocupação, os outros são aqueles em meio aos quais já se está em relação e, na maior parte das vezes, não se diferenciam. Heidegger se refere a este modo de estar com os outros como modos da “deficiência” e “indiferença” da preocupação, descritos genericamente por “ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não se sentir tocado pelos outros” (§26, p.173).

Os modos da preocupação da deficiência e indiferença caracterizam a *convivência* (*Miteinandersein*) cotidiana e mediana de um com outro.

Também esses modos de ser apresentam o caráter de não-surpresa e evidência que convém tanto à coexistência intramundana cotidiana dos outros, como à manualidade do instrumento de que se ocupa no dia-a-dia (§26, p.173, Trad. Modificada).

Estes modos deficientes de ser-com devem ser entendidos existencialmente como modos possíveis da preocupação.

No que concerne aos seus modos positivos, a preocupação possui duas possibilidades extremas. O ser-aí, na relação com o outro, “pode, por assim dizer, retirar o “cuidado” do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *substituindo-o*” (§26, p.173). Neste modo de preocupação retira-se o outro da condição de responsável pela própria existência e se assume as ocupações que competem a ele. A relação pode assumir um caráter de dominação ou mesmo o outro pode tornar-se dependente da dispersão e entrega de suas ocupações, mesmo que de uma forma tácita e encoberta.

Esta denominada *preocupação substituidora* (*Einspringende Fürsorge*) retira o outro de seu “cuidado” e determina a coexistência no mais das vezes. Neste modo da preocupação, abstém-se o outro de sua responsabilidade perante a realização de suas ocupações, retira-lhe a possibilidade de *escolher* a partir de *si mesmo*. Livra-se o outro de sua responsabilidade de ser colocando-se em seu lugar. O outro ser-aí é subtraído de si mesmo e recai em uma posição subjugada. O modo da *preocupação substituidora*, no mais das vezes, diz respeito à ocupação do manual.

Na direção oposta caminha a preocupação que, ao invés de encobrir o ser do outro, “se lhe *antepõe* em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolve-lo como tal” (§26, p.174) de modo autêntico.

Este outro modo de ser-com, em sua essência, refere-se à estrutura do cuidado (*Sorge*) propriamente dita, ou seja, “à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa”, e assim, “ajuda o outro a tornar-se transparente a si mesmo *em* seu cuidado e livre para este” (§26, p.174, Trad. Modificada).

Este modo da preocupação denominada como *preocupação liberadora* (*Vorspringende Fürsorge*) possui o caráter de deixar o outro ser em seu mais próprio poder-ser. Tal como Safranski coloca a questão, “faz parte da propriedade não fazer nem a si mesmo nem ao outro de coisa (*Ding*), de *instrumento* (*Zeug*)”. Esta determinação deve abrir para os outros serem em seu mais próprio poder-ser e para brotar a convivência própria (2000, p.209).

O conceito existencial da anteposição liberadora será retomado mais adiante, em outro capítulo, como ponto principal da clarificação ontológica a qual este trabalho se propõe.

Heidegger afirma em *Ser e tempo* que, dentro de diversas formas mistas, a convivência cotidiana se mantém entre os dois extremos da preocupação positiva, a *substituição dominadora* e a *preocupação liberadora* (§26, p.174).

Na medianidade da convivência cotidiana, a relação com o outro “sempre cuida de uma diferença frente aos outros”. Nas relações, mesmo que não se perceba, o cuidado de delimitar esse intervalo caracterizado pela diferença assume um caráter inquietante à convivência. Deste modo, mesmo que se trate de nivelamento das diferenças, de almejar o lugar que o outro ocupa ou subjugar-lo, sempre se tem esta diferença como referência. Dito existencialmente, Heidegger nomeia este modo de *espaçamento* (*Abständigkeit*) (§27, p.178).

Assim como na ocupação do manual intramundano, o modo de ser do espaçamento se mostra em sua originalidade ontológica e em sua influência e ação quanto menos surpresa causar ao ser-aí cotidiano.

No modo do espaçamento, como existencial constitutivo do ser-com, o ser-aí se entrega à tutela dos outros, renuncia à responsabilidade de ser si mesmo e de arcar com o peso de suas ocupações. Mas na medianidade, a entrega aos outros é sempre entrega a um outro indeterminado, a um ninguém. O ser-aí, sob a tutela dos outros “não é ele próprio que é, os outros lhe tomam o ser” (§27, p.179).

Absorto na relação *impessoal*, “cada um é como o outro”. Nivelado na multidão, qualquer traço particular é encoberto no anonimato coletivo. Imerso na convivência massificada e indiferenciado na cotidianidade, o ser-aí afasta-se de si mesmo, dispersa-se do que lhe é mais próprio. Em outras palavras, abre mão de sua singularidade entregue ao

poder da “multidão”. Na multidão, “o quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*” (§27, p.179).

A convivência *mediana*, promovida pelo *impessoal*, dilui o traço singular do ser-aí no modo de ser dos “outros”. *Nivela* todas as possibilidades de ser e controla exceções que tentem se impor de modo a encobrir qualquer diferença ou expressão própria.

Assim é constituída a *publicidade*. “Esta rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação do ser-aí e do mundo [...] obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e acessível a todos” (§27, p.180, Trad. Modificada).

Compreendendo a si mesmo pelo olhar público – olhar nivelador que percebe o mundo em sua medianidade – o ser-aí se inscreve na cotidianidade de modo *impessoal*. O caráter da impessoalidade cotidiana retira, do ser-aí que nela se apóia, todo encargo e responsabilidade que acarreta da decisão.

No modo de ser impessoal “todo mundo é outro e ninguém é si próprio” – §27. A impessoalidade do mundo público nivelador e familiar conota toda superficialidade e o “conforto” propiciado na acomodação, em que o quem do ser-aí cotidiano é *ninguém*.

Imerso na indeterminação do anonimato impessoal e entregue à tutela dos outros na coexistência mediana, o si mesmo do ser-aí configura um si-mesmo-impessoal. Na coexistência impessoal o ser-aí delega sua responsabilidade ao poder obscuro da publicidade niveladora que encobre todo e qualquer traço da singularidade do ser-aí. Deste modo, a publicidade condiciona na maior parte das vezes a compreensão e interpretação do ser-aí em sua condição de ser-no-mundo.

Para André Duarte:

Na medida em que permanece enfeitado pelo “mundo comum” da coexistência cotidiana ocupada e preocupada, o *Dasein* exime-se continuamente de “vir a si mesmo”, mantendo, assim, encoberta a indeterminação ontológica de sua existência que não pode ser resumida àquilo que já se diz cotidianamente sobre ela na publicidade (2002, p.171).

No §38 de *Ser e tempo*, a respeito do ser-aí cotidiano disperso de si mesmo no mundo das ocupações preocupadas, Heidegger denomina a condição existencial de perder-se na publicidade do impessoal como *decadência* (*Verfallen*).

O modo da decadência (ou *queda*) do ser-aí não exprime um caráter pejorativo do mesmo, mas uma condição existencial positiva em que o ser-aí se encontra primeiramente e na maior parte das vezes perdido de si mesmo na publicidade do impessoal, sempre junto dos entes e no mundo das ocupações. Em sua estrutura ontológica, a decadência significa o “empenhar-se na convivência, na medida em que esta é conduzida pelo falatório, avidez de novidades e a ambigüidade” (§38, p.237, Trad. Modificada).

Sucumbindo à familiaridade com o mundo, a decadência expressa o caráter impróprio do não-ser-si-mesmo. Esquecido do próprio ser-no-mundo, a existência do ser-aí decadente afunda-se na impropriedade.

Aquilo que chamamos de impropriedade do ser-aí experimenta agora, por meio da interpretação da decadência, sua determinação mais forte. A impropriedade não significa algo como um não estar mais no mundo, visto que, por outro lado, ela justamente perfaz um modo característico do ser-no-mundo, aquele que é totalmente absorvido pelo “mundo” e pela coexistência dos outros (§38, p.237, Trad. Modificada).

No âmbito da análise da decadência, “o ser-no-mundo já é em si mesmo tentador” – §38 –, ou seja, o mundo exerce uma sedução tranquilizadora e aquietante, que oferece um acolhimento pacificador ao ser-aí. Esta tranquilidade tentadora do ser-no-mundo, pela interpretação pública, acentua sua condição ou aprisiona o ser-aí na sua decadência e segundo Benedito Nunes, “exprime exemplarmente o movimento incessante da falência humana” (1992, p.104).

Sucumbido à decadência acentuada, o ser-aí se aliena “no mundo que o absorve, [...] cai de si mesmo continuamente e continuamente desmorona” (Nunes,1992, p.105). Em outras palavras, a perda de si mesmo corresponde à *alienação* (*Entfremdung*) que aprisiona em um modo de ser cotidiano impróprio e, assim, imprime uma identidade mundana ao ser-aí cadente.

O caráter da alienação do ser-aí o insere numa condição de *fechamento* para o que lhe é mais próprio, em outras palavras, “força-lhe a impropriedade” como possibilidade tentadora e aprisionante. O ser-aí “se perde de si mesmo, estranhando poder-ser próprio” (p.105).

A “mobilidade” do ser-aí entre o fenômeno da tentação tranqüilizante da alienação que aprisiona caracteriza o modo de ser específico da queda, ou decadência.

Em outras palavras, o “turbilhão” é a mobilidade característica do ente que foi “lançado” (*Geworfenheit*) na agitação da impropriedade regulada pela interpretação pública (Duarte 2002, p.173).

O “turbilhão” caracteriza, assim, o movimento de ser sugado continuamente da condição de ser si mesmo para o impessoal. Existir é desde sempre estar lançado em meio às suas possibilidades e ter de escolher por estar em uma ou outra possibilidade determinada.

O permanecer em lance do estar-lançado caracteriza a *facticidade* (*Faktizität*). “Ter sido lançado no mundo, abandonado e entregue a si mesmo, eis a descrição ontológica do facto. A existência humana define-se para Heidegger por meio dessa facticidade” (Lévinas, p.88).

Até este momento, a descrição feita do ser-aí se deteve aos aspectos relativos à cotidianidade decadente e aos modos que ela faculta. No §9 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a impropriedade é uma possibilidade legítima do ser-aí, mas a propriedade também se constitui como possibilidade fundamental.

Mas sendo a decadência, ou queda, e a perda de si mesmo existenciais constitutivos do ser-aí que já se encontra lançado na cotidianidade, não há como serem eliminados da estrutura existencial do ser-aí. Assim sendo, como poder-se-ia pensar a possibilidade do ser-aí ser de um modo próprio?

O fato de a medianidade constituir o modo em que o ser-aí se encontra na maior parte das vezes seria indicação de que este ente não possa ser apreendido em sua originariedade? Certamente que não. No entanto, permanece a pergunta que busca, na

estrutura existencial do ser-aí, encontrar algo que possibilite que as relações com os entes no mundo possam se dar a partir de si mesmo.

O existir propriamente de modo algum é contraditório à condição existencial da cotidianidade. Não há um modo de ser próprio em que se abstenha do “mundo comum compartilhado para experimentar uma existência impossível, visto que radicalmente isolada dos demais” (Duarte 2002, p.172). Essa afirmação comprova a resposta às acusações de que, em sua analítica existencial, Heidegger teria desenvolvido uma ontologia solipsista do ser próprio. Não há como pensar em propriedade isolada dos outros entes.

A existência *própria* não é algo que paire por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade (§38, p.241).

Mas para se pensar a questão fenomenal da propriedade, é preciso analisar esta modificação existencial do impessoal em sua relação com a disposição fundamental da *angústia*. E esta é a proposta a ser desenvolvida em seguida.

II – Testemunho ôntico de um poder-ser próprio

Nessa etapa do trabalho partiremos da apresentação feita no capítulo anterior para a descrição do ser-aí apreendido em seu modo mais originário e o desvelamento de seu mais próprio poder-ser.

O ser-aí cadente, imerso junto ao mundo das ocupações, desvela o caráter de perda de si mesmo na cotidianidade. No entanto esta perda de si mesmo na decadência se revela como fuga do si mesmo mais próprio, fuga de sua propriedade. “Nessa fuga o ser-aí *não* se coloca diante de si mesmo” (§40, p.247-8, Trad. modificada) e, na tendência decadente, a fuga o conduz para fora do ser-aí.

Na fuga sempre se foge de algo que se caracteriza como ameaçador, mas o que poder-se-ia representar esta ameaça ao ser-aí? A ameaça que permeia o ser-aí na fuga é algo que não pode ser definido, se mostra indeterminado, está em toda parte e ao mesmo tempo está em parte alguma. Não é de um ente intramundano que o ser-aí foge. A ameaça

representada por um ente intramundano, manifesto de modo ameaçador, é da ordem do "temor". No temor o temido é sempre este ou aquele ente determinado que, em sua apreensão, assume o caráter de ameaça. No temor se é retido por aquilo que amedronta e torna-se cada vez mais próximo.

O ser-aí se desvia de si mesmo na decadência. Retira-se de algo que ameaça, no entanto, aquilo que ameaça é um ente que tem o modo de ser de um ente que se retira, isto é, o próprio ser-aí. Sendo assim constituída como fuga de *si mesmo*, não deve ser pensada como fuga de um ente específico temido e amedrontador, mas fuga da ameaça que, em sua essência, é impossível de ser determinada.

A fuga de si mesmo tem sua origem na disposição de humor mais originária do ser-aí: a *angústia*. "*O desvio da decadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor*" (§40, p.249). Na angústia, a ameaça não está em lugar algum, entretanto o ameaçador já esta sempre "presente" ao ser-aí de modo sufocante.

A angústia abre de maneira originária o mundo como mundo. Os entes à mão no mundo circundante perdem sua significância diante da retração de sentido provocada pela angústia.

A familiaridade do ser-aí cotidiano é interrompida pela angústia. O ser-aí é desalojado do lugar já conhecido de segurança e amparo. Na disposição fundamental da angústia perde-se o referencial acolhedor que oferece o respaldo familiar de um "lar". Referência pela qual o ser-aí, na decadência, já compreende a si mesmo e aos outros.

Em outros termos, essa é a disposição afetiva particular em que se suspende a trama total das relações de conformidade significativa e o ser-aí se descobre em seu desamparo fundamental (Heidegger, 1988; apud Duarte, p.175).

A angústia se expressa pelo caráter de *estranheza* (*Unheimlichkeit*) em que o ser-aí não se sente mais em casa. Sacado do lugar comum, ele perde seu referencial mediano de compreensão. Cotidianamente, na angústia se diz que "a gente sente-se estranho". O ser-aí não pode dizer diante de que se está estranho, revelando a essencial impossibilidade de

determinação do ante que... e do por que... nos angustiamos. Entretanto, o ser-aí está estranho relativamente à sua condição decadente no mundo.

A estranheza rompe a familiaridade cotidiana dos entes intramundanos e anuncia na indeterminação do “nada e em parte alguma” o caráter de total insignificância assumida pelo mundo. O que significa que, uma vez que ser-no-mundo é a constituição fundamental do ser-aí, este não pode ser destituído de mundo na estranheza, tampouco possa se pensar em ausência de mundo, mas há a ruptura da rede de significações que compõe seu mundo. Assim, Heidegger afirma que “*aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*” (§40, p.249).

O caráter da estranheza é desvelado propriamente pela disposição fundamental da angústia, que assim, retira o chão habitual e familiar e coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo ante o qual o ser-aí se angustia na angústia pelo seu mais próprio poder-ser.

A angústia mantém aberta a ameaça absoluta de si mesmo que emerge do ser mais próprio e singular do ser-aí. Nela, o ser-aí está *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência, isto é, da sua morte. Morrer não significa o findar das funções biológicas que, não agora, mas em algum dia se realizará. A morte se constitui como a “possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada” – §53 – que deve permanecer sempre como possibilidade e ser suportada como possibilidade possibilitadora de tudo mais.

O ser-aí “morre continuamente durante o tempo em que ainda não deixou de viver” (§52, p.42) de modo que ser relativamente à morte refere-se à antecipação da morte como possibilidade da impossibilidade. Como possibilidade antecipada, a aproximação do ser-para-morte face ao real se mantém tão distante quanto possível.

A antecipação se desvela como possibilidade de compreender seu mais próprio poder-ser. O existir se revela frente ao não-existir.

A morte é a possibilidade *mais própria* do ser-aí. O ser relativamente a essa possibilidade abre ao ser-aí seu *mais próprio* poder-ser, em que sempre está em jogo o próprio ser do ser-aí. Pode-se então revelar para o ser-aí que, na possibilidade privilegiada de si mesmo, permanece arrancado do impessoal, ou seja, antecipando, ele sempre já pode ser arrancado do impessoal. No

entanto, somente a compreensão desse “poder” é que desvela o fato de ela estar perdida na cotidianidade do si-mesmo-impessoal (§53, p.47, Trad. Modificada)

O ser-aí que se esquiva e foge da morte no anonimato da impessoalidade não foge do evento real que um dia se concretizará, mas se desvia de seu ser-possível, da sua possibilidade de ser-outro.

A antecipação angustiada da morte retira o ser-aí da impessoalidade cotidiana e “*reivindica* o ser-aí enquanto singular” – §53. Ela abre para a existência, como possibilidade, a tarefa de si mesmo e rompe com qualquer enrijecimento da existência. O ser-aí *finitizado* é livre para as possibilidades mais próprias no seu reconhecimento como possibilidades *finitas*.

A morte revela que o ser-com os outros fracassa quando se trata de seu mais próprio poder-ser, ou seja, a singularidade naufraga quando buscada com os outros. “O ser-aí só pode ser *propriamente ele mesmo* quando ele mesmo dá a si essa possibilidade” (§53, p.47). Só o próprio ser-aí pode morrer a sua morte, ninguém pode assumir a morte do outro.

O ser-aí singularizado é condição para ser junto a... na ocupação e ser-com os outros na preocupação de modo próprio. “Enquanto possibilidade irremissível, a morte singulariza somente a fim de tomar o ser-aí, enquanto possibilidade insuperável, compreensivo para o poder-ser dos outros, na condição de ser-com” (§53, p.48, Trad. Modificada).

A angústia se angustia *pelo* poder-ser do ser-aí e abre para sua possibilidade mais extrema, a morte. “O ser-para-morte é, essencialmente, angústia” – §53.

A angústia é acesso ao nada, ela manifesta o nada. Mas a angústia não é uma apreensão do nada. O nada não é entificado, tampouco nos é dado como negação do ente. “Na angústia, nada e ente como um todo são simultâneos e reciprocamente remetentes” (Bicca, p.24). Suspenso na angústia, o ser-aí não dispõe mais de seu chão conhecido e se depara com o nada, que revela-se juntamente com e no ente como algo que foge em sua totalidade. Diante da estranheza e da perda de significatividade do mundo, o ser-aí não se sente mais em casa e “o resíduo dessa *epoché* é o ser-aí³ em toda sua nudez” (Bicca, p.24).

³ No texto original, o termo ser-aí está grafado na língua alemã: *Dasein*.

Na cotidianidade, a compreensão decadente da estranheza se dá pelo encobrimento da inospitabilidade. O ser-aí foge deste *não-lugar*, a fuga se caracteriza não por fugir *de* um ente intramundano, mas foge-se *para* um ente afim de que possa retomar a familiaridade tranqüila, esquecido de si nas ocupações no impessoal. Assim, a familiaridade mediana e tranqüilizadora do ser-no-mundo na decadência se revela como modo da estranheza, fenômeno este que deve ser, existencialmente, apreendido como mais originário.

Cotidianamente, o ser-aí foge de sua estranha singularidade como ser-no-mundo fático. Fugir de sua singularidade é fugir de seu mais próprio poder-ser. A singularidade da qual o ser-aí cotidiano foge significa o *outro* de si mesmo, isto é, não um ente determinado que se diferencia do primeiro como um ser-aí distinto ou um outro ente intramundano, mas o outro que ele pode torna-se, outro de si mesmo que ele pode vir-a-ser. Portanto, o desviar-se do ser-aí é um encobrimento de seu poder-ser em sentido próprio, manifesto como a estranha alteridade relativamente ao si-mesmo-impessoal.

A angústia esclarece o próprio poder-ser do ser-aí e descobre o caráter de impropriedade e propriedade como possibilidades fundamentais do ser-aí. Essa última, determina-se como uma modificação existenciária do impessoal. Essa modificação, que se dá pela passagem do si-mesmo-impessoal cotidiano para o ser si mesmo em sentido próprio, cumpre-se como a “recuperação de uma escolha”. O que significa que apenas escolhendo escolher o ser-aí abre para si mesmo seu mais próprio poder-ser. A escolha a que Heidegger se refere não possui indicação alguma quanto aos atos voluntários ou a escolhas de possibilidades mundanas determinadas, mas o que está em jogo é a recuperação para si da possibilidade de escolher.

Perdido de si imerso no impessoal, o ser-aí precisa de um testemunho para o poder-ser si mesmo que, de um modo, ele já sempre é. Esse testemunho é dado pelo fenômeno do *chamado da consciência*, a partir do qual possibilita o reconhecimento e aceitação da estranheza originária do ser-aí, isto é, de sua finitude ontológica.

O chamado atesta e confirma a possibilidade de singularização do ser-aí, se constituindo como um discurso da consciência que se dá no modo do silêncio. Interrompe o “ruído ambíguo e curioso do falatório público” (Duarte, p.178), e convoca o ser-aí, esquecido de si e mergulhado na rede de significação do mundo compartilhado, para a sua propriedade.

“O chamado provém *de* mim e, no entanto, *por sobre* mim” – §57 – de modo que a voz que chama sempre *me* atinge sem intermediações. No entanto, em seu modo de se dar, o chamado não pode ser planejado ou mesmo voluntariamente cumprido por nós. Ele independe de toda espera ou desejo por ele.

O chamamento da consciência alcança o si-mesmo-impessoal do ser-aí que já sempre se compreende a partir da cotidianidade mediana das ocupações e preocupações. A compreensão impessoal de si é rompida e o ser-aí é convocado para a propriedade de si mesmo. “A aclamação do si mesmo no si-mesmo-impessoal não o leva para um interior a fim de se trancar para o ‘mundo exterior’” (§56, p.58-9, Trad. Modificada), entretanto, ela torna o mundo “insignificante” e convoca unicamente para si mesmo, que somente é no modo do ser-no-mundo.

A voz que chama não se caracteriza como familiar para o si-mesmo-impessoal da cotidianidade, é uma voz estranha que, somente afinada pela disposição da angústia, abre para que o ser-aí se projete para seu mais próprio poder-ser. Assim, compreendido existencialmente, o chamado da consciência anuncia a estranheza originária como ameaça à perda de si mesmo no impessoal.

No chamado, *quem* clama é sempre *quem* é aclamado, isto é, o próprio si mesmo do ser-aí, então, não ouvir o chamamento é não ouvir a si mesmo. Pode-se dizer que nas ocupações e preocupações sempre está em jogo um modo de ser relativamente ao chamado.

O chamamento do si-mesmo-impessoal significa conclamar o si mesmo mais próprio para assumir o seu poder-ser e isso enquanto ser-aí, ou seja, enquanto ser-no-mundo das ocupações e ser-com os outros [...] Não se pode e nem se quer fixar no clamado o que sempre se dá, existencialmente, em cada ser-aí, mas sim aquilo que *pertence à condição existencial de possibilidade do poder-ser de fato e existenciário* (§58, p.66-7, Trad. Modificada)

O chamado convoca para a singularidade do poder-ser de cada ser-aí e dá a compreender o débito originário de fundamento que já se é.

O cuidado (*Sorge*), como o ser do ser-aí, compreende em si a facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência. Sendo, o ser-aí já é lançado, entretanto, ser-lançado é não ter decidido por si mesmo a respeito de sua inserção no mundo. Ao ser-aí não pertence a possibilidade de decisão sobre seu próprio fundamento. Lançado em um mundo de significações compartilhadas, o ser-aí jamais pode estar aquém de seu estar-lançado, de modo que não há como recuperar ou se apoderar de seu fundamento. Entretanto, isso não significa que o estar-lançado se caracteriza como algo que factualmente já tenha ocorrido e se desprendido do ser-aí, mas que, sendo, e como cuidado, o ser-aí é sua “facticidade”.

“*Existindo*, o ser-aí é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é” (§58, p.72, Trad. Modificada). O ser-aí nunca pode tomar posse do fundamento, contudo ele somente existe a partir deste e, em seu existir, apenas lhe cabe a *tarefa* de assumir ser-fundamento. Isto é, “sendo, ele ‘é’ o fundamento lançado de si mesmo, mas não pode ter qualquer domínio sobre seu fundo abismal, restando-lhe apenas assumi-lo enquanto tal” (Duarte, p.179-80).

Sendo-fundamento o ser-aí permanece sempre aquém das possibilidades que se projeta e, a partir das quais, já se compreende. Lançado adiante de si mesmo, “ele só é projetando-se em possibilidades nas quais está lançado” (§58, p.72).

Lançado, o ser-aí *não* pode dispor de seu fundamento, bem como dos possíveis que se lhe apresentam no mundo. Cercado por esses “nãos”, escolher uma possibilidade ainda implica em suportar *não* ter escolhido todas as outras.

A estrutura do cuidado, como projeto lançado que decai no mundo, em sua essência, “está totalmente impregnada pelo nada” – §58. Sendo o débito, existencialmente falando, ser-fundamento de um nada, então o ser-aí é e está sempre em débito. “Em outros termos, o ‘nã’ que envolve a existência de parte a parte é constitutivo de seu modo de ser enquanto ‘ser-em-débito’ originário” (Duarte, p.180).

O nada existencial não se refere ao caráter de privação em que falta algo diante de um ideal anteriormente concebido e não atingido. Mas quer dizer apenas que o ser-aí lançado, existindo sempre a partir de seu ser-fundamento, se projeta para o que ele pode ser.

Somente porque o ser-aí, originalmente, é e está em débito, se faz possível que, fechado em si mesmo na decadência, seja convocado à compreender seu débito.

Compreender o chamado é ouvir sua possibilidade mais própria de ser, escolher a si mesmo. Essa escolha não é escolha da consciência, mas sim escolher “ter” consciência enquanto ser-livre para seu mais próprio ser e estar em débito. Isto é, a compreensão do chamado significa *querer-ter-consciência (Gewissen-haben-wollen)*.

Querer-ter-consciência não se refere ao cultivo voluntário do chamado, mas quer dizer “prontidão para ser aclamado” – §58. É a pressuposição existenciária primordial para que, factualmente, o ser-aí possa assumir a falta essencial de consciência.

Enquanto compreender-se no mais próprio poder-ser, querer-ter-consciência abre o ser-aí na estranheza de sua singularização. Uma vez que a estranheza é desvelada pela disposição da angústia, “o querer-ter-consciência torna-se prontidão para a angústia” – §60. Entretanto, o chamado da consciência, que retira o si mesmo da compreensão impessoal, somente clama em seu discurso silencioso. Na medida que o querer-ter-consciência é constituído por compreensão, disposição e discurso, se mostra como um modo da abertura do ser-aí.

A abertura do ser-aí subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em débito mais próprio e pelo discurso enquanto silenciosidade. Chamamos de *resolução (Entschlossenheit)* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio ser-aí, ou seja, *o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio* (§60, p.86, Trad. Modificada).

Ser convocado na perdição do impessoal para o poder-ser próprio do ser-aí pode ser compreendido no modo da resolução. Esta, como abertura privilegiada e *própria*, modifica o desvelar do “mundo” e o modo de estar-com os outros.

A abertura para estar-no-mundo de modo próprio não significa que o ser-aí se desprenda da “realidade” e viva uma propriedade isolada e solta no ar, mas traz o si mesmo para o ser na ocupação do manual e na preocupação com os outros. A resolução libera o ser-aí para seu mundo. Como modo privilegiado da abertura, é a incumbência do ser-aí de abrir-se a si mesmo *para* o aberto.

O ser-aí resoluto, portanto, continua a ter como referência o instituído no impessoal e no mundo, entretanto, a resolução abre a possibilidade de compreensão disto e propicia ao ser-aí “transparência própria” – §60.

Lançado, o ser-aí se projeta em possibilidades fáticas já determinadas e na resolução é posto em jogo seu mais próprio poder-ser. “Resolução não retira da ‘realidade’, mas descobre o possível factualmente, a tal ponto que o apreende como mais próprio poder-ser possível no impessoal” (§60, p.89, Trad. Modificada).

O ser-aí resoluto sempre se encontra em um *instante* (*Augenblick*). Existencialmente fundado na resolução, o instante é o aí que nela se desvela e que o ente existente sempre está.

“O instante é somente pela e na resolução”, de modo que “permanece essencialmente fechado para o impessoal” (§60, p.90, Trad. Modificada).

No querer-ter-consciência se atesta a compreensão adequada do chamado da consciência, que na conclamação do poder-ser, proclama o instante. A resolução já está sempre no instante.

A interpretação existencial que compreende o chamamento enquanto resolução desvela a consciência como modo de ser que se acha no fundamento do ser-aí. É neste modo de ser que a consciência, testemunhando o mais próprio poder-ser, possibilita para si sua existência factual (§60, p.90, Trad. Modificada).

Assim, a resolução, como projetar-se em possibilidades no instante da antecipação angustiada da morte, nos aproxima do sentido ontológico do mais próprio poder-ser todo do ser-aí.

III – Preocupação liberadora e a terapia

A partir da analítica do ser-aí de Martin Heidegger, buscaremos a explicitação do modo de ser-com os outros que fundamenta a terapia.

Inicialmente, para se pensar em terapia, é preciso falar de *encontro*. Independente do modo como a terapia aconteça, ela sempre se dá a partir de um encontro entre duas ou mais pessoas. A terapia não ocorre apenas com uma única pessoa, não se pode pensar em terapia sem que se lide com o estabelecimento de uma relação entre o terapeuta e paciente. Porém, esta relação que estrutura o encontro terapêutico é dotada de peculiaridades que, como veremos adiante, a diferenciam de um encontro cotidiano.

Em sua constituição fundamental, o ser-aí é ser-no-mundo. E como ser-no-mundo, está sempre com os outros. O ser-aí, originalmente, já é ser-com os outros. A preocupação⁴ é a estrutura ontológica utilizada por Heidegger para designar a dimensão existencial do ser-com. No mundo, este ente está a todo o momento relativamente ao outro, ou seja, está de um modo ou de outro na preocupação com os outros ser-aí. O encontro se caracteriza pela relação entre distintos ser-aí, portanto, em seu fundamento, todo encontro é ancorado no existencial ser-com. E deste modo, podemos dizer que a terapia, de imediato, é um modo existenciário da preocupação com o outro se dar no mundo.

Mas, então, o que delinearía a diferença entre o estar-com os outros presentificado na terapia e o estar-com impessoal? Esta diferença não se mostraria também no modo de lidar com as tematizações impessoais do outro? A terapia é um *tipo* de encontro, entretanto, seria apenas mais um encontro como estar com um amigo ou mesmo com uma pessoa desconhecida? Certamente que não. O encontro que caracteriza a terapia não deve ser pensado a partir da estruturação cotidiana e mediana na qual o ser-aí está na maior parte das vezes.

A terapia é primordialmente um cuidar⁵ do outro juntamente com um ser cuidado. Essa afirmação, entretanto, se desdobra em duas perspectivas extremas: do terapeuta, como quem se preocupa cuidando do outro; e do paciente, enquanto ente que é cuidado pelo seu terapeuta. Mas como pensar esse encontro caracterizado essencialmente por um cuidar?

Independente das diversas maneiras que a terapia possa se dar, o terapeuta está sempre *preocupado* com o outro sem se perder impessoalmente nas ocupações dele, tampouco exime seu paciente de assumir a responsabilidade perante seu próprio ser. O terapeuta “zela” sem encobrir a alteridade do outro.

⁴ Vide capítulo II

⁵ *Cuidar e cuidado* aparecem aqui em seu sentido ôntico.

Do ponto de vista de quem é cuidado no encontro terapêutico, o paciente é liberado para poder-ser de modo mais próprio. Ou seja, não se estabelece uma relação em que ele é dominado ou se torna dependente do outro, pelo contrário, ele é convocado a assumir sua condição própria de responsabilidade perante si mesmo.

Para que o encontro descrito acima possa se dar onticamente, já deve haver, na constituição existencial do ser-aí, a condição ontológica prévia para isso. Fundamentalmente, o ser-aí é ser-no-mundo, e isso implica em sempre já ser-em um mundo compartilhado junto às “coisas” na ocupação e sempre já ser-com os outros na preocupação. A terapia existe porque o ser-aí somente é de um modo relativamente ao outro. Isto é, a terapia é uma expressão ôntica de um determinado tipo de preocupação com o outro.

Até este momento esclareceu-se apenas que a terapia é o cuidar do outro no encontro e, como tal, está fundamentada ontologicamente na condição do homem de ser-no-mundo das ocupações e preocupações. Mas dizer que o encontro terapêutico é estruturado a partir das preocupações com o outro ainda não é suficiente para se obter a clareza do tipo de encontro que caracteriza a terapia. Sendo assim, qual especificidade do ser-com estaria em jogo na relação terapêutica?

Retomando a apresentação feita no primeiro capítulo deste trabalho, Heidegger descreve no §26 um modo da preocupação extremo e positivo em que o ser-aí que se preocupa libera o outro para o cuidado dele mesmo. A terapia somente pode ser existencialmente possível porque pertence à constituição ontológica do ser-aí o modo de estar-com o outro da preocupação denominada de *preocupação liberadora*. Neste modo da preocupação o ser-aí antepõe o outro em sua possibilidade existencial de ser para “devolver-lhe” o cuidado (*Sorge*) e para que fique livre para o mesmo.

Cabe a nós lembrar que a preocupação liberadora é um existencial do ser-aí, pertence à sua constituição ontológica. Esse modo da preocupação funda existencialmente a terapia e não se restringe unicamente a esta possibilidade de manifestação existencial. Heidegger, ao longo de sua obra, estava interessado na questão do *sentido do ser* e pouco explorou as inúmeras possibilidades deste modo da preocupação se dar. A terapia se mostra apenas como uma das possíveis exemplificações da preocupação liberadora no plano ôntico. Outro modo possível de manifestação da preocupação que liberta, poderia ser

através de uma amizade, talvez em sua forma mais genuína e rara e com um desdobrar semelhante ao da terapia.

O terapeuta está com seu paciente na preocupação que libera o outro para se apropriar de si mesmo. No §60 de *Ser e tempo*, o autor afirma que o ser-aí resoluto pode vir a tornar-se “consciência” dos outros. Poder ser consciência dos outros não significa livrar o outro de sua responsabilidade de ser ou de seu débito, tampouco significa proporcionar alívio da consciência “leve” ou “pesada” em sentido moral, mas *ajudar* o outro a assumir seu próprio cuidado.

O terapeuta pode vir a ser consciência de seu paciente no âmbito de que o último possa se abrir para sua possibilidade de ser mais próprio. Assim, a relação, para ser considerada terapêutica, deve partir de uma convivência própria em que o ser-aí, do lado de quem se preocupa com o outro, não se desvia de si perdendo-se impessoalmente nas ocupações deste outro tampouco se perdendo em suas próprias ocupações. Esse tipo de convivência somente é possível na propriedade de si mesmo na resolução. Ao terapeuta cabe o problema de estar com seu paciente de modo resoluto, enquanto que o paciente pode, nesta relação, ter desperta em si sua própria consciência.

Simplesmente falar que, na terapia, o paciente pode ter em si desperta sua consciência, ainda não é suficiente para compreender como isso poderia se dar. Juliano Pessanha afirma que:

O analista ou terapeuta, tal como eu vejo, está interessado nesse movimento da singularização positiva, isto é, está interessado em descobrir e em revelar o lugar onde o paciente plantou sua inquietude. Descobrir o lugar onde plantamos nossa inquietude, ou melhor, onde cada um de nós plantou a inquietude, é estar atento às experiências-fundantes (2002, p.86/7) ⁶.

Onde se plantou a inquietude de cada um diz de uma aproximação em relação ao débito originário. Sendo lançado, o ser-aí não pode se apoderar de seu lance, mas apenas de sua condição de ser-fundamento sem que tenha decidido sobre seu lançamento. Ademais, enquanto projetar-se em possibilidades, o ser-aí sempre já escolheu por estar em uma

⁶ Este texto foi lido em uma palestra apresentada na Associação Brasileira de Daseinsanalyse em São Paulo.

determinada possibilidade ou outra, o que implica na recusa existenciária de todas as outras. Esse é o fundamento da possibilidade do nada do ser-aí na decadência. Mas essa dívida originária é cobrada pelo chamado que clama o ser-aí imerso na impessoalidade para se apropriar de sua condição fundamental de ser lançado em um mundo.

E como a terapia, enquanto um acontecer existenciário, poderia estar ligada à apropriação do débito originário, que pertence à estrutura ontológica do ser-aí? Não nos levaria a um equívoco *confundir b* ontologia e práxis? Certamente que sim, no entanto, não seria a ontologia condição fundamental do homem atestada nas manifestações existenciárias?

“A ‘essência’ do ser-aí está em sua existência” – §9. Isso significa que o homem não possui uma essência comum aos outros, a ser apropriada, que denotaria uma quiddidade humana, mas que suas características constitutivas são sempre modos possíveis de ser. “Embora não tendo ele mesmo colocado o fundamento, o ser-aí repousa sobre seu peso que, no humor se revela como carga” (§58, p.72, Trad. Modificada). Repousar no peso de seu *fundamento* diz do ser-aí, enquanto projeto lançado a partir do seu “ser-fundamento (nulo) de um nada” – §58. Em outros termos, sendo, o ser-aí somente pode se apropriar de seu ser-fundamento. Sem dispor de seu lance, resta ao ser-aí estar atento às “experiências-fundantes”, ou seja, assumir sua própria *existência* apoiada em seu fundamento impregnado pelo nada. Por outro lado, o termo *experiência* talvez não seja o mais adequado, pois segundo Pessanha, pressuporia que já houvesse *alguém* que pudesse experimentar algo, quando na verdade ainda se estaria em um momento da “transição eclosiva do ninguém ao alguém” (2002, p.87).

A terapia se dá existencialmente e, como tal, lida com questões existenciárias. Nas sessões terapêuticas, estão em jogo sempre tematizações de questões cotidianas e o terapeuta é aquele cujo olhar-escuta busca compreender os temas trazidos pelo paciente à sessão. Então, como a terapia, por uma via existenciária, poderia liberar o outro para sua propriedade? Isto é, por quais meios ontológicos poder-se-ia compreender a liberação do outro para seu mais próprio poder-ser a partir de uma experiência existenciária? Esta relação em que o ente que se preocupa devolve o outro ao seu próprio cuidado, estaria vinculada com o despertar a consciência do outro?

A consciência revela-se como *testemunho* pertencente ao ser do ser-aí que convoca a si mesmo para a propriedade de seu poder-ser. Na perdição impessoal de si mesmo, o ser-aí é chamado pela voz silenciosa da consciência. Voz que parte de si por sobre si e que, de maneira *não-verbal* diz que “o homem tem que assumir a responsabilidade delegada de existir como fundamento nulo” (Loparic 2003, p.45), isto é, se apropriar de seu débito originário enquanto deixar-ser *sem* fundamento algum e também enquanto não-deixar-ser, na recusa a todas as demais possibilidades quando uma delas é escolhida.

Ouvir a voz que cobra uma dívida é deixar-se atingir por ela. “Só é atingido pela voz quem quer ser resgatado do envolvimento disposicional com o mundo” (p.46), porém, aqui não se trata de um querer no sentido voluntarista comum da palavra. Querer ouvir a voz da consciência diz, originariamente, de uma abertura, disponibilidade para cuidar do ser.

Existencialmente, a *o querer-ter-consciência* é a pressuposição mais originária do ser e estar em débito factual. E, enquanto prontidão para ser aclamado, é a abertura para a voz que convoca à liberdade para poder-ser a partir de seu si mesmo próprio. A compreensão adequada do chamado se atesta nessa abertura que se dá a partir da escolha de si no instante desvelado na resolução. “Trata-se do movimento de retorno a si-mesmo, de um reatamento consigo mesmo. A voz é ouvida, na origem, como *modificação do modo de existir*, não num ato de representar” (p.46/47).

Propriedade de si mesmo nada mais quer dizer além de uma modificação existencial do impessoal, ou seja, é uma apreensão modificada da cotidianidade. Na antecipação da morte, enquanto *singularizadora* do ser-aí, “reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existencial *todo* o ser-aí, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser*” (§53, p.48, Trad. Modificada).

No encontro terapêutico é estabelecida uma relação de não-dominação com o paciente na qual ele pode se responsabilizar pelo seu ser; a terapia lida assim, com a abertura do paciente para ouvir a voz da consciência. Como possibilidade, no processo terapêutico, o paciente abre-se para ouvir o chamado que rompe com o falatório público e clama na silenciosidade, cobrando sua dívida para consigo mesmo. Deste modo, poderíamos dizer que, a terapia libera o outro de modo a que este possa estar de prontidão para o chamamento.

Seguindo o caminho aqui traçado, pensar o encontro terapêutico inegavelmente converge para o querer-ter-consciência, como compreensão do chamado silencioso da consciência. Na terapia, a anteposição do outro em sua possibilidade existenciária de ser, lhe “devolvendo” seu cuidado como tal, pode se dar a partir do querer-ter-consciência no outro, como abertura.

O terapeuta, pode tornar-se “consciência” do paciente, assim, “despertar” no outro sua própria consciência. Despertar no âmbito do desvelamento da consciência no paciente a partir da relação autêntica na preocupação liberadora. Existencialmente, a questão da terapia envolve-se com o querer-ter-consciência na medida em que a liberação prontifica o paciente para ouvir o chamado silencioso que proclama seu poder-ser mais próprio.

Poderíamos assim dizer que na terapia, o paciente se abre para a possibilidade ser de um modo mais próprio. O outro se torna livre na prontidão angustiada para compreender o chamado silencioso que o retira da perdição de si mesmo na publicidade impessoal e decadente. Em outros termos, a terapia caminha de modo a liberar o paciente para a abertura do querer-ter-consciência e a receptividade do chamado da consciência.

Sobre a terapia, Luis Canello afirma que “o caminho da cura é a procura da palavra em sua intimidade” (p.45). Cura⁷ aqui não significa o completo encerramento de um processo em que o ser-á atingiria uma “meta” final de curar-se de algo. O desvelar de algo, implica sempre em outro encobrimento, além de que “nunca estaremos prevenidos contra a manifestação da angústia que se filtra através de nossa experiência da qual queremos fugir e a qual queremos encobrir” (Stein 2000, p.207). Cura, portanto, deve ser entendida como cuidado (*Sorge*).

Assim, ousaria reler a afirmação de Canello como: o caminho do cuidado é a procura da palavra em sua intimidade. Não poderíamos então pensar a intimidade máxima da palavra como o discurso silencioso que parte de si por sobre si? Em outros termos, a voz silenciosa que clama a si mesmo, e somente a si, na imersão mais profunda do impessoal não diria da palavra em sua *intimidade*? Sendo assim, essa *procura* não partiria de uma disponibilidade para a palavra mais íntima? E a disponibilidade então não se aproximaria de uma *prontidão* à este discurso íntimo? Poderíamos compreender sua afirmação deste modo: *o caminho para o cuidado é a prontidão para ouvir a voz da consciência*. Por fim,

⁷ A versão brasileira de *Ser e tempo* optou por traduzir o termo alemão *Sorge* por *Cura* ao invés de *Cuidado*.

sem esquecermos que a prontidão para o chamamento é atestada no querer-ter-consciência, para o paciente, a terapia diz da busca de seu cuidado a partir do querer-ter-consciência.

Cabe a nós esclarecer que a terapia em si não singulariza o ser-aí. A morte, enquanto possibilidade mais própria, irremissível, insuperável e certa, não pode ser assumida por outro. A morte é a possibilidade da impossibilidade que pertence ao ser-aí ele mesmo, e como tal, não pode ser delegada à outrem. Compreendida na antecipação, a morte singulariza o ser-aí em si mesmo. A singularização “revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com os outros fracassa quando se trata de seu mais próprio poder-ser. Assim, o ser-aí só pode ser *propriamente ele mesmo* quando ele mesmo dá a si essa possibilidade” (§53, p.47, Trad. Modificada). O ser-aí é propriamente ele mesmo nas ocupações e preocupações, na medida em que se projeta primariamente para seu poder-ser mais próprio e não para a possibilidade do si-mesmo-impessoal. Portanto, o ser-aí finitizado e singular é condição prévia para ser-junto a... ou ser-com de modo próprio e não o contrário.

O ser-aí que se relaciona com os outros a partir do *fim*, ou seja, singularizado na antecipação de sua morte, elimina o perigo de “não reconhecer ou mal-interpretar as possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar sua existência factual mais própria” (§53, p.48). O ser-aí finitizado torna-se compreensivo para o poder-ser dos outros, na condição de ser-com.

Fundamentado na compreensão do que apresentamos logo acima podemos pensar a terapia como um modo existencial da preocupação liberadora se dar. A terapia não é propriamente o “lugar singularizador” do ser-aí, mas ela libera o paciente para entrar em contato com sua angústia de ser mortal na prontidão para o chamado pelo querer-ter-consciência.

Considerações finais

Este trabalho foi impulsionado por um grande interesse meu pelo estudo da obra de Martin Heidegger. De início, já possuía a idéia de um tema que percorresse a questão da singularização e a propriedade de si mesmo do ser-aí. As primeiras elaborações do tema,

juntamente com as leituras que fazia na época ajudaram a delimitar o direcionamento que tomaria neste texto.

Estabelecer um elo entre ontologia fundamental e a prática da terapia exige um grande cuidado para não colocar em jogo a consistência do texto. Ciente da proximidade dos riscos, busquei esclarecer ao longo do trabalho por qual via percorri a questão.

Este trabalho figura como um apontamento inicial para um caminho do pensar a terapia à luz da ontologia heideggeriana. Muito ainda há para ser pensado e discutido quanto à questão da preocupação liberadora e a terapia, da mesma forma em que aspectos fundamentais constitutivos da existência humana adjacentes à terapia também merecem um estudo aprofundado em relação à temática.

O intuito almejado aqui era o de vislumbrar e compreender a possibilidade de um encontro terapêutico não fundado nos moldes das ciências naturais. O caminho traçado permeia o tema, deixando-o em aberto para futuros estudos e novas colocações a partir da ampliação do conhecimento da obra do filósofo alemão. Assim, não se buscou uma resposta final *definitiva* e *certa* quanto à terapia em geral. Tal tentativa de encerrar a questão, inclusive, deporia contra tudo pelo qual está fundamentado o texto.

Inicialmente, explicitou-se o ser-aí na decadência e as relações impessoais. O ser-aí, em sua constituição fundamental, é sempre com outros e no mais das vezes está-com o outro de modo impessoal. No anonimato do *a gente* o homem se desresponsabiliza perante suas ocupações e seu existir passa a ser ditado pela publicidade impessoal.

Imerso no impessoal, o ser-aí se desvia de si mesmo de modo impróprio e foge *para* um ente. No esquecimento de si mesmo o ser-aí está à deriva das *normas* públicas, caracterizando-se assim, a impropriedade como possibilidade fundamental de poder-ser do ser-aí.

Porém, as relações entre os ser-aí não ocorrem apenas na medianidade, elas podem também se dar de modo próprio. É também possibilidade do ser-aí a propriedade, a qual Heidegger não atribui caráter valorativo em relação à impropriedade. No modo autêntico da preocupação, o ser-aí que se preocupa pode liberar o outro para poder-ser de modo mais próprio.

A partir deste modo de ser-com, pertencente a estrutura fundante do ser-aí, pensamos a terapia como uma exemplificação existenciária da preocupação que liberta o outro para sua alteridade, chamada de *preocupação liberadora*.

O ser-aí resoluto pode tornar-se consciência do outro neste modo da preocupação, e liberar no outro, sua própria consciência. O terapeuta pode estar com seu paciente sem encobrir-lhe sua alteridade e libera-lo, existencialmente, para estar de prontidão para o chamado.

Prontidão para o chamado é manifesta onticamente no querer-ter-consciência. Sem entrar na questão do *fazer* terapêutico, propomos aqui que liberar o outro para ser de um modo próprio, perpassa, no plano ôntico, a questão do querer-ter-consciência. O paciente, na relação com seu terapeuta, pode abrir-se para ouvir a voz do chamado que proclama seu débito perante si mesmo. Responder ao chamado defronta o ser-aí com a angustia de ser mortal e que o *reivindica* enquanto singular.

O ser-aí, de prontidão para ouvir o discurso silencioso da consciência que chama para assumir seu mais próprio poder-ser, é livre para escolher a si ou fugir para um ente intramundano. Mas, relativamente à terapia, poderíamos falar que o único *discurso* envolvido é o discurso silencioso da voz da consciência? E em que medida poderia-se falar em *liberdade* perante as possibilidades em que, sendo, o ser-aí já se compreende nelas? Não estaria assim, a liberdade vinculada à escolha de si mesmo, ou seja, a escolher a escolha?

O caminho aqui percorrido suscita uma série de perguntas quanto à possibilidade prática da terapia. Se o ser-aí, para ser consciência do outro na preocupação liberadora, deve estar de modo resoluto com outro. Logicamente, essa proposição reforça a importância dos terapeutas se submeterem ou já terem passado por um processo de terapia. Entretanto, ser si mesmo de um modo próprio não depende de terapia. Então, seria possível garantir que um terapeuta se relacione com seus pacientes a partir de sua singularidade?

A clarificação do modo do ser-com o outro da terapia comprova a possibilidade de realização de uma prática (existenciária) da terapia não orientada pelo conceito de homem como sujeito da relação com o objeto. O texto abre, assim, para a continuidade da árdua tarefa de elaboração de um fundamento para a terapia, como ciência ôntica, a partir da *analítica do ser-aí*.

Este trabalho buscou apontar para um possível caminho, na ontologia fundamental, para se pensar a terapia. Podemos percorrer mais a fundo esta questão e tentar responder às perguntas que este tema levanta com a ampliação dos estudos da obra de Martin Heidegger, inclusive no segundo momento de sua filosofia, o assim chamado *Heidegger II*.

Bibliografia

- BEAUFRET, J. (1976). *Introdução às filosofias da existência*. Série universidade nº 7. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- BICCA, L. (1999). *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- CANCELLO, L. (1991). *O fio das palavras: um estudo da psicoterapia existencial*. 4ª ed. São Paulo: Summus Editorial.
- CARMAN, T. (2000). “Must we be inauthentic?”; In Wrathall, M e Malpas, J. (orgs.). *Heidegger, Authenticity and Modernity – Essays in honor of Hubert Dreyfuss*. Cambridge: MIT Press.
- DASTUR, F. (2002). *A morte; ensaio sobre a finitude*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- DUARTE, A. (2000). “Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético em Ser e tempo”. *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*, Vol. 2, nº 1. São Paulo: Ed. Educ.
- _____ (2002). “Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo”. *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*, Vol. 4, nº 1. São Paulo: Ed. Educ.
- GAOS, J. (1996). *Introducción a el Ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HAAR, M.. *Heidegger e a essência do Homem*. Coleção Pensamento e Filosofia nº 12. Lisboa: Instituto Piaget.

- HEIDEGGER, M. (1999) [1927]. *Ser e tempo*. Vol. 1. 8ª edição. trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes.
- _____ (1998) [1927]. *Ser e tempo*. Vol. 2. 6ª edição. trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes.
- _____ (1962) [1927]. *Being and Time*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- _____ (2000) [1927]. *El ser y el tiempo*. trad. José Gaos. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1981). *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*: São Paulo: Ed. Moraes.
- _____ (1988). *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffes*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt/M, Klostermann. 2ª ed. apud Duarte, A. (2002).
- _____ (1999a) [1929]. “Que é metafísica?”. In *Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- _____ (2001). *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. São Paulo: Ed. Vozes e EDUC.
- Inwood, M. (2000). *Heidegger: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- _____ (2002). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LÉVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Coleção Pensamento e Filosofia nº 23. Lisboa: Instituto Piaget, 1949.
- LOPARIC, Z (1998). “Psicanálise: Uma leitura heideggeriana”. *Veritas*, vol. 43, nº1, março. Porto Alegre: EDIPUCRS. p.25-41.

- _____ (1990). *Heidegger réu – Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Ed. Papyrus.
- _____ (2003). *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- NUNES, B. (1992). *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Ática.
- _____ (2002). *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- PESSANHA, J. (1999). *Sabedoria do nunca*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- _____ (2000). *Ignorância do sempre*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- _____ (2002). *Certeza do agora*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- PÖEGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Coleção Pensamento e Filosofia nº 77. Lisboa: Instituto Piaget.
- RAMOS, R. (1998). “Ouvir a voz do amigo”. *Veritas*. vol. 43. nº1, março. Porto Alegre: EDIPUCRS. p.43-54.
- SAFRANSKI, R. (2000). *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial.
- STEIN, E. (1976). *Melancolia – ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Ed. Movimento.
- _____ (1988). “Analítica existencial, economia política, economia libidinal”. In *Seis estudos sobre Ser e tempo – Martin Heidegger*. Petrópolis: Ed. Vozes, p.103-130.
- _____ (2000). *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

JARDIM, Luis Eduardo. (2003) “A preocupação liberadora no contexto da prática terapêutica.”
Trabalho de conclusão de curso na PUC-SP. [publicado com autorização do autor]

- _____ (2002). *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1966.
- _____ (2001). *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- STEINER, G. (1999). *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TROTIGNON, P. (1990). *Heidegger*. Lisboa: Edições 70.