

Afeto e cuidado: Uma perspectiva daseinsanalítica¹

Affect and care: A daseinsanalytical perspective

Roberto Novaes de Sá²

Instituto de Psicologia- Universidade Federal Fluminense - UFF

RESUMO

O objetivo de presente artigo é trazer uma reflexão sobre o lugar central da noção heideggeriana de “disposição” (*Befindlichkeit*) para as práticas clínicas daseinsanalíticas. Se o fundamento da daseinsanálise é a compreensão do homem como ser-aí e se, na analítica existencial de Heidegger, essa compreensão só é aberta a partir de disposições afetivas fundamentais, depreende-se que a própria prática daseinsanalítica se dá como atenção apropriativa dessas disposições fundamentais. São esses modos de aberturas, exemplarmente caracterizados pela angústia na obra *Ser e Tempo*, que deixam aparecer as estruturas ontológico-existenciais encobertas pelos sentidos ônticos que regulam de modo impessoal as ocupações cotidianas: a estrutura ontológica do ser-aí como “cuidado” (*Sorge*). A hermenêutica clínica daseinsanalítica se dá, portanto, como preocupação antepositiva na medida em que devolve ao ser-aí sua própria compreensão pré-ontológica já sempre incluída e projetada em todos os comportamentos ôntico-existenciários da vida cotidiana.

PALAVRAS-CHAVE

Afeto; Angústia; Cuidado; Daseinsanálise; Disposição; Inclusão pré-ontológica

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect on the central place of the Heidegger's notion of “state-of-mind” (*Befindlichkeit*) for the clinical daseinsanalytical practices. If the foundation of daseinsanalysis is the understanding of man as being-there and if, in Heidegger's existential analytics, this understanding is only opened from fundamental affective states-of-mind, it follows that the clinical practice of daseinsanalysis itself takes place as appropriative attention to these fundamental attunements. These modes of opening, exemplary characterized by anxiety in the work *Being and Time*, allow the ontological-existential structures to appear hidden by the ontical meanings that impersonally regulate everyday occupations: the ontological structure of the being-there as “care” (*Sorge*). The clinical

¹ O texto original deste artigo foi apresentado oralmente no “III Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Hermenêutica: afeto e cuidado”, promovido pelo Instituto Dasein, na modalidade on-line, em agosto de 2020. A presente versão sofreu alterações e acréscimos.

² E-mail: roberto_novaes@terra.com.br, Orcid: [0000-0003-0716-5927](https://orcid.org/0000-0003-0716-5927)

daseinsanalytical hermeneutics is, therefore, an anti-positive solicitude insofar as it returns to the being-there its own pre-ontological understanding, already included and projected in all existentiell-ontical behaviors of everyday life.

KEYWORDS

Affect; Anxiety; Care; Daseinsanalysis; Ontological inclusions; State-of-mind

AS DISPOSIÇÕES AFETIVAS

Pensar daseinsanaliticamente o afeto requer um exercício fenomenológico de suspensão do nosso modo cotidiano de tomar os fenômenos afetivos como algo que pertence naturalmente à vida interior do sujeito. Pensar o afeto sob a ótica de uma compreensão do homem como ser-no-mundo implica pensá-lo como algo inerente à abertura de mundo e não a uma interioridade subjetiva. O afeto não é uma dimensão da experiência psíquica, mas antes uma dimensão da própria doação dos entes na abertura do mundo. Fenomenologicamente compreendido, nosso modo de ser consiste na mera apreensão daquilo que nos vem ao encontro no mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 33), o que também poderíamos exprimir dizendo que o nosso modo de ser consiste no mero ser tocado pelo ser. Ter mundo significa ser tocado pelos entes, mas, só pode ser tocado pelos entes aquele ente que é antes tocado pelo ser, (sendo assim tocado pelo ser dos entes). Por isso, o que está em questão na analítica da existência humana como ser-aí, como ser-no-mundo, é sempre e essencialmente a questão do ser, e nunca a investigação antropológica ou psicológica do homem como ente intramundano. Assim, a investigação dos fenômenos afetivos nos remete ao próprio modo de doação dos entes em seu ser, ao modo como eles nos tocam e como nos deixamos tocar.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger chega a dizer que “Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor’ (*blossen Stimmung*).” (1989, p. 192). Embora a abertura do ser-aí, o seu “aí”, seja caracterizada a partir de três estruturas existenciais que lhe são ontologicamente e co-originariamente constitutivas, a disposição, a compreensão e o discurso, a disposição afetiva parece assumir aqui, do ponto de vista ontológico-existencial, um caráter ainda mais primordial. O ser-aí já se encontra afetivamente afinado e lançado em seu aí antes de qualquer vontade ou conhecimento em sentido estrito. Ainda que nos apropriemos de um estado de humor, isso sempre se dá a partir de alguma outra afinação humoral, de tal modo que nenhuma abertura volitiva ou intelectual consegue alcançar de modo integral a disposição afetiva que abre o ser-aí em seu estar-lançado no mundo. Esse caráter radicalmente originário da disposição na constituição ontológica do ser-aí confere ao existencial disposição um lugar privilegiado na analítica da existência. Os afetos nunca podem se reduzir a um mero objeto de análise, eles são antes e sempre

determinações essenciais encobertas de qualquer comportamento analítico. Por isso, assumem na analítica existencial uma importância metodológica fundamental. Como diz Heidegger em *Ser e Tempo* (1989, p. 194):

A disposição é um modo existencial básico em que o ser-aí é o seu aí. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza o ser-aí como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura.

Ao contrário do modo da investigação científica moderna, que busca se depurar dos humores para conquistar uma posição afetivamente neutra em relação ao seu objeto de análise, a investigação fenomenológica só é possível quando se deixa guiar por uma disposição afetiva que permita ao ser-aí uma abertura interpretativa originária de si próprio. Ou seja, a interpretação fenomenológica da existência só é possível a partir de modulações afetivas específicas que deixem a descoberto o que os humores cotidianos mantêm no encobrimento. A suposta neutralidade afetiva de uma investigação objetiva é, na verdade, uma afinação que sustenta o desvio do ser-aí com relação ao mistério irreduzível da sua condição essencial de indeterminação. Isso implica, portanto, que a atitude fenomenológica nunca se restringe apenas a uma postura intelectual voluntariamente conduzida, mas depende antes de um acompanhamento atento e apropriativo das modulações afetivas em que os conteúdos fenomenais se mostram e se encobrem. Suspender opiniões e preconceitos cotidianos sobre a existência é suspender certos modos de abertura afetiva e isso só é possível na medida em que essas afinações mesmas possam se deixar abrir a partir de uma disposição mais abrangente ou mais transparente.

Esse papel “metodológico” privilegiado das disposições afetivas na analítica existencial demanda, portanto, um entendimento da diferenciação, feita por Heidegger, entre as disposições cotidianas e as disposições fundamentais. Como vimos, a disposição afetiva abre o ser-aí já lançado em seu aí e, na maioria das vezes, em um modo de esquiva de si mesmo e absorção ao mundo. Afetos cotidianos como o medo e o desejo já abriram o temido e o desejado em seu ser, deixando no encobrimento o contexto de sentido existencial de que eles dependem, como se este contexto fosse um mero conjunto de fatos objetivos. Correlativamente a esta absorção em um mundo tomado como simplesmente subsistente, o ser-aí afinado pelas disposições cotidianas também se toma como um ente intramundano, cujo ser estivesse igualmente determinado por essas condições objetivas. As disposições cotidianas sustentam uma abertura de mundo natural em que somos tocados e demandados pelos entes para uma ocupação e preocupação irrefletidas. Mas, esse decaimento da existência cotidiana no abandono ao mundo e na fuga de si mesma, embora dominado pelas disposições afetivas cotidianas, só é possível porque já está sempre presente de forma constitutiva para o ser-aí uma relação encoberta com outras disposições afetivas fundamentais que o fazem ser tocado previamente por aquilo de que a cotidianidade se esquiva.

A característica essencial das disposições afetivas fundamentais é que elas suspendem a suposta naturalidade em que as disposições cotidianas mantêm a existência absorvida. Se as disposições cotidianas nos impõem ocupações e preocupações que parecem sempre necessárias e urgentes, encobrando nessa lida natural nossas escolhas e possibilidades, as disposições fundamentais, por sua vez, trazem à luz o caráter de “estar sempre em jogo” da existência. Elas deixam aparecer o mundo como abertura histórica de sentido, lançando-nos em uma relação mais própria com a existência e sua finitude, deixando-nos ser tocados pela questão do sentido, pela questão do ser.

Em *Ser e Tempo* é a disposição da angústia que cumpre esse papel privilegiado de permitir ao ser-aí uma abertura mais própria para a analítica da existência. Nas perspectivas psicopatológicas a angústia é caracterizada como um medo sem objeto. Embora as manifestações da corporeidade que acompanham a angústia sejam as mesmas que estão presentes no medo, não sabemos precisar, no caso da angústia, aquilo que tememos. Por isso parece até inapropriado dizer que tememos algo, somos apenas tomados pela angústia que tudo deixa em suspenso. Quando tememos algo, ainda podemos nos ocupar daquilo que tememos e da nossa própria segurança, mas na angústia não sabemos com o que nos ocupar, tudo perde a solidez, tudo parece arbitrário e sem sentido nas referências cotidianas. Somos lançados ante a responsabilidade pelo nosso “aí”. A angústia é a disposição fundamental que propicia uma abertura fenomenológica de estranhamento e suspensão do mundo natural cotidiano.

Em um curso de 1929/30, intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger (2003) atribui um papel análogo à disposição do tédio. Também no tédio propriamente dito não se trata de estar apenas enfadado com uma ocupação específica, é o próprio mundo das ocupações que tem o seu sentido suspenso. Nesse caso, o entediante já não são as coisas mesmas das quais nos ocupamos, mas o nosso próprio estar ocupado junto a elas. Aquilo que nos toca na “temporalidade alongada” do tédio (*Langweile*) é a própria temporalização do existir enquanto liberdade, enquanto o instante em que estão em jogo, a cada vez, as nossas possibilidades próprias de ser. Aqui, o tédio cumpre o papel da disposição fundamental que permite pensar fenomenologicamente a existência.

Também a disposição da serenidade aparece posteriormente na obra de Heidegger (1959), no contexto do seu pensamento sobre a essência da técnica moderna, como uma disposição fundamental. Inspirado pelo sentido da palavra *Gelassenheit* na obra de Mestre Eckhart, Heidegger entende a serenidade como uma espera sem objeto. A serenidade é uma equanimidade da alma, um dizer sim e não simultaneamente ao mundo. Um aguardar que não aguarda por nada e que permanece aberto ao mistério. A serenidade diz “não”, deixando em suspenso o mundo das ocupações, mas, diz simultaneamente “sim”, deixando também em suspenso qualquer oposição reativa a esse mundo que seria ainda algo de que se ocupar. A disposição da serenidade permite, enquanto disposição fundamental, uma abertura para a compreensão da essência da técnica, na medida em que nos deixa ter uma relação mais livre com ela.

Assim como a angústia e o tédio na analítica da existência, a serenidade assume no pensamento sobre a técnica uma importância “metodológica” fundamental.

Vemos, portanto, que na perspectiva fenomenológica de Heidegger a dimensão afetiva da existência não é apenas uma estrutura existencial a ser investigada e conhecida. As disposições afetivas possuem um papel crucial no modo como os fenômenos investigados se abrem à investigação. Por isso, Heidegger fala de sua importância metodológica, embora seja melhor aqui deixar esse termo entre aspas, já que não se trata do entendimento usual específico que a noção de método assumiu nas ciências modernas, mas de um entendimento mais geral que diz respeito ao caminho de uma investigação em direção à proximidade do investigado. A análise da existência tem, portanto, seus momentos privilegiados quando acontece a partir e através das disposições afetivas fundamentais.

O CUIDADO

A noção de cuidado aparece em *Ser e Tempo* como um indicativo formal da essência do ser-aí. O cuidado é a estrutura existencial que integra em uma totalidade as elaborações dos diversos momentos estruturais que se desdobram como elaboração temática da noção de ser-no-mundo. O estar em jogo, a facticidade, o ser-com e o poder-ser da existência estão articulados na noção de cuidado. Se o ser-aí não é senão o mero apreender daquilo que lhe vem ao encontro no mundo, se qualquer objetivação de si mesmo chega sempre depois e é encobridora desse fundamento negativo, podemos dizer que o ser-aí não é senão cuidado. O cuidado tem aqui, portanto, um sentido ontológico: o cuidado é o ser do ser-aí e o ser-aí é mero cuidado do ser. Quando cuidamos dos entes já determinados em seu ser, ou seja, quando cuidamos ônticamente dos entes, nosso cuidado apenas confirma e sustenta, encobrindo, um cuidado mais originário que cuida de deixar aparecer aquilo de que se cuida ou descuida. Em nossas ocupações cotidianas com as coisas e preocupações com os outros, raramente nos voltamos para essa dimensão ontológica mais originária do cuidado. Ao cuidar de um desvalido, estamos motivados pela apreensão de sua carência e nossa ajuda apenas corresponde e ratifica o caráter imediatamente dado de sua natureza carente. Talvez, na maioria das situações cotidianas, esta seja uma atitude plenamente adequada. Mas, há ocasiões em que nosso olhar atravessa a capa de sentido sedimentada pelo mundo comum cotidiano e deixa aparecer possibilidades insuspeitadas. Olhar o modo como se olha e liberar assim outras possibilidades de doação daquilo que se mostra só é possível porque o ser-aí é cuidado em um sentido ontológico.

No âmbito das práticas clínicas inspiradas na analítica da existência, torna-se quase natural a aproximação entre a noção heideggeriana de cuidado e o cuidado psicoterapêutico. No entanto, o cuidado enquanto existencial ontologicamente constitutivo do ser-aí, não seria um comportamento específico, mas o próprio caráter da existência como abertura ao ser dos entes. Já o cuidado psicoterapêutico seria, por sua vez, um comportamento específico de cuidado por um ente, um cuidado ôntico, portanto. Qual, então, a relação entre a psicoterapia e a noção ontológica de cuidado? Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz que o cuidado, enquanto preocupação com o outro,

pode se dar entre duas possibilidades que ele denomina como cuidado substitutivo e cuidado antepositivo. No cuidado substitutivo damos ao outro o que achamos que ele necessita, dizemos ao outro o que é melhor para ele. Essa modalidade recobre a maioria dos comportamentos cotidianos de preocupação e, certamente, grande parte dos comportamentos de cuidado psicoterápico. Já, a preocupação antepositiva se caracteriza por um colocar-se diante do outro para devolvê-lo a si mesmo. Essa formulação estranha em sua aparente simplicidade deve gerar perplexidade se não quisermos entendê-la como um mero abandono negligente do outro a si mesmo. O que significa devolver o outro a si mesmo? Nessa aporia, se o devolvemos a si mesmo, não podemos devolver nada de positivo, pois isso seria uma substituição do outro. O que o cuidado antepositivo devolve é apenas a liberdade, o aberto da existência, devolve o ser-aí ao seu aí. Para isso, é preciso que não se olhe para o outro como alguém já constituído positivamente em seu ser, mas que se olhe para o outro como o mero poder-ser que é a cada vez seu, ainda que absorvido na trama de referências identitárias da cotidianidade impessoal. Esse olhar não impõe ao outro a liberdade como uma virtude ou um comportamento que se deve ter, apenas deixa o outro livre para ser em sua propriedade e improriedade. Seria isso olhar o outro como ser-aí? E, não teria esse olhar como condição de possibilidade a própria apreensão de si mesmo como ser-aí? Mas, Heidegger deixa claro que os dois modos da preocupação não caracterizam possibilidades pontuais excludentes, diz ele (1989, p. 174): “A convivência cotidiana mantém-se entre os dois extremos da preocupação positiva _ a substituição dominadora e a anteposição liberadora _ mostrando inúmeras formas mistas, ...”. Se o cuidado no sentido ontológico é o ser do ser-aí, a distinção entre cuidado ôntico e ontológico não pode ser uma cisão, apenas o ente cuja essência é cuidado do ser pode cuidar onticamente dos entes já constituídos no seu ser. Não haveria sentido em dizer que um sistema de alarme cuidou da casa quando disparou e evitou uma invasão, já que tal sistema não se relaciona com a casa enquanto casa ou com qualquer ente enquanto ente, apenas o ser-aí pode cuidar onticamente dos entes por que o seu ser é cuidado no sentido ontológico. Portanto, a alegação de que o cuidado psicoterápico é um cuidado ôntico não torna menos essencial a sua relação com o cuidado ontológico-existencial que constitui o ser-aí. Todo comportamento ôntico de cuidado em relação aos entes implica um cuidado ontológico, ainda que na maioria das vezes este permaneça encoberto. A questão que se coloca é o quanto a preocupação com o outro se restringe a mera correspondência às referências impessoais do mundo circundante cotidiano ou o quanto ela se apropria da abertura prévia em que deixa o outro aparecer, liberando-o assim para uma apropriação mais singular de suas possibilidades existenciais.

Os comportamentos de cuidado psicoterápico podem assumir as mais variadas formas, daí a dificuldade em definir e limitar o espaço das psicoterapias. Mas, sob a perspectiva daseinsanalítica, poderíamos dizer que a psicoterapia é essencialmente cuidado do outro enquanto cuidado. Ainda que na maioria das vezes isso não necessite ser explicitado conceitualmente nos cuidados psicoterápicos, é essa atenção persistente ao outro como abertura de sentido, como ser-aí, que diferencia a escuta clínica

daseinsanalítica. Comentando o livro de Medard Boss (1983) sobre os fundamentos da medicina e da psicologia, Heidegger (2001, p. 234-7) afirma que atribuir o título de fenomenológico ao método da medicina ou da psicologia não garante que a perspectiva de compreensão se coloque efetivamente sob a experiência do ser-homem como ser-aí. Que a psicoterapia cuide sempre e a cada vez de situações existenciais específicas de sofrimento não está em questão, “Mas a pergunta decisiva é: à luz de qual ser este ente (o homem) é experienciado?” (HEIDEGGER, 2001, p. 235). Comentando ainda uma passagem do mesmo livro em que Boss afirmava que o caminho de pesquisa de uma clínica fenomenológica seria “extremamente simples”, Heidegger mostra que a dimensão ontológica da hermenêutica do ser-aí deve estar de antemão presente na compreensão das manifestações ônticas, como experiência de si mesmo e o do outro enquanto ser-aí e essa compreensão fenomenológica não é algo “extremamente simples” no sentido de um acesso fácil e imediato para o senso comum ou para o olhar científico.

O “deixar” (*Lassen*), isto é, aceitar (*Zulassen*) o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-ser apropriado se este ser, o ser-aí, ficar antes e constantemente à vista; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como ser-aí, como *ek-sistente* e determinar-se toda a realidade humana a partir daí. O eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino (*Einübung*) da experiência de ser homem como ser-aí tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente. [...] Mas o quanto isso é difícil está sendo provado há décadas pela interpretação equivocada do ser-no-mundo como uma ocorrência do ente humano no meio do ente restante em sua totalidade, do “mundo”. (HEIDEGGER, 2001, p. 236)

Se seguirmos estas indicações de Heidegger a Boss, devemos admitir e reforçar que a distinção entre o ôntico e o ontológico jamais pode ser uma separação que justifique à clínica daseinsanalítica um emprego das descrições existenciais do ser-homem, deixando a questão mesma da interpretação do ser homem ao encargo da analítica existencial filosófica. E, ainda, que esta interpretação do ser-homem como ser-aí jamais se reduz a uma mera compreensão intelectual, tratando-se antes de um experienciar a si mesmo e ao outro como ser-aí. Ou seja, em uma compreensão daseinsanalítica da psicoterapia, ser e saber são indissociáveis. A escuta psicoterápica se funda, portanto, em um modo próprio de ser do ser-aí, um modo de apropriação da existência como cuidado. Compreender o clínico como modo de abertura implica compreendê-lo em sua articulação com os existenciais constitutivos do “aí” e, de modo especial, com as disposições afetivas fundamentais que, como vimos, desempenham na analítica um papel de aberturas privilegiadas para uma auto interpretação e apropriação originárias do ser-aí. Somos, assim, remetidos de volta à questão da dimensão afetiva em sua articulação com o cuidado.

AFETO E CUIDADO NA ANÁLISE EXISTENCIAL CLÍNICA

Como vimos no início dessa reflexão, a disposição afetiva não é aqui tratada como um fenômeno pertinente à subjetividade, mas como uma dimensão ontológica da própria abertura de mundo. O ser-aí é apenas o apreender, no sentido do ser tocado, afetado, por aquilo que vem ao seu encontro no mundo. Os diferentes afetos são modulações do modo de presença, modulações do sentido dos entes que nos tocam, incluindo aí nossa própria apreensão de si. O cuidado psicoterápico se realiza essencialmente como escuta clínica. A escuta clínica se funda no ser aberto do ser-aí, no ser tocado. Ela pode ser considerada uma escuta afetiva em duplo sentido: é uma escuta do afeto e através do afeto. Ela busca compreender o modo de afinação do outro a partir de um modo próprio de afinação que possa abrir essa compreensão. Se seguirmos a indicação de Heidegger a Boss de que na *dasein* análise clínica o essencial é que o ser-aí se torne “antes e constantemente à vista”, é preciso, então, buscar a sintonia das disposições afetivas privilegiadas para tal abertura.

Vimos que na analítica de *Ser e Tempo*, a angústia é a disposição fundamental como abertura privilegiada do ser-aí. Evidentemente, em nosso contexto de compreensão, essa afirmação não deve dar margem a um entendimento ingênuo de que o psicoterapeuta deve estar angustiado, no sentido das objetivações psicopatológicas ou do senso comum sobre a angústia, para que tenha uma escuta apropriada. Ao contrário, os fenômenos descritos nessas objetivações da angústia revelam apenas os comportamentos de fuga da angústia, de fechamento, isto é, daquele sofrimento ao qual nos prendemos defensivamente ante a possibilidade de um confronto mais direto com a nossa condição ontológico-existencial. Além disso, não temos, na maioria das vezes, um controle voluntário sobre nossas afinações. Não podemos, à nossa simples vontade, determinar a tonalidade afetiva de nossa escuta. Enquanto cuidado, sempre nos precedemos a nós mesmos na disposição.

Por outro lado, a angústia é considerada na analítica como um existencial, o que significa que ela não é um mero afeto ocasional que podemos ter ou não, mas uma disposição ontologicamente constitutiva do nosso modo de ser. Toda a nossa vida cotidiana, orientada de um modo ou de outro pela busca de familiaridade e segurança, estrutura-se como fuga da angústia. Embora, na maioria das vezes, encoberta, ela acompanha de forma tácita o ser-aí onde quer que ele se abrigue. Não precisamos, então, esperar por uma angústia ocasional para aproveitar a oportunidade de uma abertura privilegiada. Podemos nos dispor para aquilo que a angústia anuncia a cada vez, aqui e agora, embora na maioria das vezes deixemos simplesmente passar como que despercebida essa possibilidade.

Para avançar um pouco mais na compreensão deste papel essencial que os afetos possuem na analítica da existência e na análise existencial, devemos lembrar a diferenciação, enfatizada por Heidegger (2003, § 16) _ em seu curso de 1929/30 intitulado *Os Conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* _ entre o “despertar” (*Weckung*) de uma “tonalidade afetiva” (*Stimmung*) e a sua mera “constatação” (*Feststellung*) ou tomada de consciência (*Bewussthaben*). Diz ele:

Despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente torná-la consciente, à medida que ela estava anteriormente inconsciente. Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la *vir-a-estar desperta*, e, enquanto tal, justamente deixá-la ser. No entanto, quando tornamos consciente uma tonalidade afetiva, a fim de conhecê-la e de especificamente torná-la tão-somente um objeto do saber, alcançamos o contrário de um despertar. Ela é, então, justamente destruída, ou, no mínimo, não é intensificada, mas enfraquecida e transformada. (2003, p. 74)

Tomar consciência de um afeto significa em sentido corrente tomá-lo como objeto de representação consciente e, desse modo, reafirmar nossa posição de sujeito da vontade e do conhecimento, subordinando então o afeto representado à primazia do sujeito. Embora esse suposto controle sobre os afetos seja útil e até necessário em muitas circunstâncias da existência, ele não alcança enquanto abertura as atmosferas afetivas que o envolvem, buscando apenas neutralizá-las. Por outro lado, isso não significa que despertar uma tonalidade afetiva seja se entregar e se deixar atuar cegamente por impulsos afetivos. Trata-se, antes, de acompanhar de modo próprio a abertura tonalizada pela disposição, deixando vir à luz o conteúdo fenomenal que se mostra. Ao invés de representar conscientemente, deixar aparecer o que se apresenta. E o que pode se mostrar no caso das disposições fundamentais, o que pode aí despertar, é o próprio ser-aí.

Retomando, portanto, a indicação de Heidegger a Boss sobre a necessidade de o daseinsanalista pôr o ser-aí à vista antes e constantemente, diz ele: “O eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino (*Einübung*) da experiência de ser homem como ser-aí tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente.” (2001, p. 236). Embora, o texto não nos dê indicações sobre a natureza deste “treino” ou “exercício”, podemos afirmar que ele deve ter relação com a angústia, já que para Heidegger “só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada...” (1989, p. 255). Mais uma vez, faz-se necessário lembrar que isso nada tem a ver com um estreitamento mórbido da existência aos estados patológicos de angústia. A abertura propiciada pela angústia revela ao ser-aí, sem juízos de valor, o fenômeno da queda na impessoalidade cotidiana e o caráter de fuga que domina essa queda. Se essa abertura se dá como auto-apreensão do ser-aí, ela implica em uma modulação da existência como cuidado em sentido próprio. Retirado, pela angústia, do mundo das ocupações e preocupações cotidianas, o ser-aí é singularizado e remetido ao seu poder-ser, à sua co-responsabilidade pelo ser, isto é, o ser-aí assume a existência como cuidado, deixando ser e aceitando o outro como ele se mostra. Não para deixá-lo numa indiferença negligente, mas para devolvê-lo a si mesmo como ser-aí, para devolvê-lo ao seu poder-ser.

Mas, porque só a angústia abre ao ser-aí esta possibilidade se na obra de Heidegger encontramos outras disposições fundamentais, como o tédio e a serenidade? Esta pergunta se encontra de início contaminada por uma compreensão

natural das disposições afetivas como se fossem entidades psicológicas distintas e independentes, subsistindo no interior de uma subjetividade.

É interessante notar que em um texto bem mais tardio, de 1945, “Diálogo num caminho do campo”, Heidegger (1959) nos indica uma relação entre a noção de “serenidade” (*Gelassenheit*), proposta em sua meditação sobre o horizonte histórico da técnica moderna, e a noção de “decisão”² (*Entschlossenheit*), utilizada em *Ser e Tempo*. De acordo com o texto, “decisão”, “[...] tal como é pensada em ‘Ser e Tempo’”, deve se entender como: “o propriamente assumido abrir-se do ser-aí ao aberto” (1959, p. 58). Vale lembrar ainda, para que associação não pareça uma reinterpretação tardia e forçada, que já em *Ser e Tempo* aparece associada ao existencial “de-cisão” uma tonalidade afetiva designada como “equanimidade” (*Gleichmut*)³ (1990, p. 144). Segundo Heidegger (1990), “Este humor (a equanimidade) surge da de-cisão” (1990, p. 144) e não deve ser confundido com a “...indiferença (*Gleichgültigkeit*), que pode acompanhar a sucessão desenfreada de tarefas, ...” (p. 144). Apesar de pontuais essas referências nos levam a pensar que se a decisão surge da angústia, a serenidade pode surgir da decisão, ou, se não quisermos ser tão sistemáticos, podemos dizer ao menos que angústia e serenidade se encontram no instante da de-cisão antecipadora.

O que torna fundamental, no sentido heideggeriano, uma determinada afinação não é o seu “conteúdo” emocional, mas o seu modo de abertura para a totalidade dos entes, o que pode ser entendido como uma certa lucidez ontológica, que, mesmo não elaborada tematicamente, coloca a existência diante de suas questões fundamentais. Todas as disposições afetivas, incluindo aquelas designadas como “cotidianas” em *Ser e Tempo*, podem ser reveladoras dos sentidos que encobrem, mas essa apropriação hermenêutica que traz à luz as estruturas existenciais do ser-aí depende sempre do despertar daquelas disposições fundamentais. O mais importante aqui para o cuidado clínico não é alguma discussão sobre quantas e quais são as disposições afetivas fundamentais e sim a compreensão do tipo de modulação afetiva e, portanto, de abertura ao ser que elas implicam.

Angústia, tédio e serenidade possuem um parentesco ontológico de tal ordem que suas afinações se tornam reciprocamente transparentes entre si. Se o despertar da angústia e do tédio libertam para o deixar-ser, elas aproximam o ser-aí da serenidade. Esta por sua vez, a serenidade, deixa ser a angústia e o tédio como possibilidades próprias do ser-aí. O estar atento e desperto do ser-aí para si mesmo como cuidado é

² As estruturas ontológico-existenciais do ser-aí se articulam reciprocamente de tal modo, que sua compreensão sempre demanda uma visão conjuntural dessa articulação a partir de uma apreensão prévia do sentido ontológico de existência. Não é o objetivo deste texto fazer uma apresentação sistemática dos existenciais elaborados na analítica de *Ser e Tempo*. Basta, para o recorte e os propósitos imediatos do presente artigo, lembrar uma passagem em que Heidegger caracteriza a “decisão” articulada à angústia: “Chamamos de *de-cisão* (*Entschlossenheit*) essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria pre-sença (*Dasein*), ou seja, *o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio.*” (Heidegger, 1990, p. 86)

³ Esse termo empregado por Heidegger é também usado por Meister Eckhart e pode ser aproximado da palavra alemã *Gelicheit*, de uso moderno, e do vocábulo grego *apatheia*. Ver comentário de Reiner Schürmann em: ECKART, 2001, p. 73.

sempre um estar afetivamente disposto em uma abertura ao ser, ao sentido dos entes que ele deixa vir ao encontro.

Outra armadilha em que recorrentemente recaímos é a tendência para idealizarmos essas possibilidades de afinação e cuidado como se fossem estados de consciência privilegiados que alcançamos por esforço e mérito pessoais. Isso nos leva a uma atitude clínica arrogante e substitutiva ou a uma negação dessas possibilidades como algo muito “elevado” para a nossa realidade cotidiana. Podemos pensar o suposto “treino” na experiência de ser homem como ser-aí, como uma insistência da atenção ao sentido. Atenção que se modula continuamente e que seria mais bem compreendida como um ser mais ou menos aberto ao ser, abertura e fechamento não subsistem independentemente.

Essa hermenêutica clínica é, portanto, indissociável de uma abertura atencional afetiva que deixe vir à luz em cada gesto ou palavra o modo de relação da existência com o sentido do ser. Isso nunca deve ser confundido com uma atitude interpretativa que devolve simplesmente ao outro informações sobre si mesmo que ele desconhece. A interpretação clínica daseinsanalítica tem muito mais a natureza de um “apontar”, “mostrar” e explicitar do que de um decifrar, “informar” e “explicar”. Quando sentimos algo que não somos capazes de explicitar o sentido ou que sequer conseguimos nomear, isso não significa que não sabemos em absoluto aquilo de que se trata. Se fosse esse o caso, sequer seríamos acometidos por esse afeto, o mero sentir já significa um ser tocado pelo ser de modo específico. O mero sentir já é, pois, um “saber” sobre a nossa relação com o ser. O “despertar” de uma disposição afetiva só é possível porque ela já traz sempre consigo um sentido tácito de apreensão do que nos vem ao encontro, que pode ser despertado.

Por isso, a daseinsanalista Alice Holzhey-Kunz⁴ (2018, p. 59) utiliza a noção heideggeriana de “inclusões pré-ontológicas” (*vor-ontologischen Einschlüsse*) para articular sua hermenêutica clínica com a compreensão fundamental do ser-aí como relação com o ser, tematizando conceitualmente uma direção clínica característica da daseinsanálise e de certa forma já presente em Binswanger e Medard Boss. A passagem de *Ser e Tempo* a que a autora se refere diz:

Explicitamente ou não, adequadamente ou não, existência é sempre, de algum modo compreendida. Toda compreensão ôntica possui suas “implicações” (*Einschlüsse*; “inclusões”, na tradução do texto de Holzhey-Kunz), mesmo que compreendidas pré-ontologicamente, isto é, de forma não teórica ou temática. Toda questão, ontologicamente explícita, sobre o ser da pre-sença (*Dasein*) já se acha preparada pelo próprio modo de ser da pre-sença. (Heidegger, 1990, p. 105)

No mesmo parágrafo (§ 63) em que fala das inclusões “pré-ontológicas”, Heidegger continua argumentando, mais adiante, sobre a necessidade de que a análise do ser-aí não abandone o solo ôntico da existência: “Sem uma compreensão existenciária, toda análise da existencialidade permanece sem solidez.” (1990, p. 105).

⁴ Para uma apresentação introdutória ao pensamento de Holzhey-Kunz, ver o artigo de Paulo E. R. A. Evangelista, “Sofrer pelo próprio ser: a *Daseinsanalyse* de Alice Holzhey-Kunz e a inclusão pré-ontológica da existência como fundamento do sofrimento existencial”, *Natureza Humana*, vol. 21, n° 1, São Paulo, 2019.

Coloca-nos, então uma pergunta maiêutica, que interessa diretamente à daseinsanálise clínica:

Se, de modo essencial, o ser da pre-sença é poder-ser e ser-livre para as suas possibilidades mais próprias, e se ele só existe na liberdade e na não-liberdade para estas possibilidades, poderá então a interpretação ontológica basear-se em outras possibilidades senão as ônticas (modos de poder-ser) e projetá-las sobre a sua possibilidade ontológica? (1990, p. 105)

De saída, temos a condição cotidiana da existência, que se auto interpreta a partir das referências impessoais do mundo das ocupações. Mas, essa interpretação impessoal não revela diretamente o sentido original da existência, ao contrário, ergue-se como proteção encobridora desse sentido existencial. Se a análise existencial se dá como uma hermenêutica disruptiva desse horizonte impessoal de sentido das ocupações cotidianas, em cuja familiaridade a existência se abriga, o que pode orientá-la contra essa tendência encobridora e contra o risco de interpretações arbitrárias? Se a existência cotidiana se estrutura como encobridora da nossa condição existencial mais própria, é porque ela já sempre sabe o suficiente sobre essa condição para tornar a vida um empenho contínuo em evitar o seu confronto. É esse saber pré-ontológico “implicado” ou “incluído” em todo comportamento cotidiano do ser-aí que deve, portanto, guiar a interpretação daseinsanalítica.

A estrutura de “cuidado” da existência em sua totalidade implica que o ser-aí já sempre “precede-a-si-mesmo”. Isto impõe à fenomenologia hermenêutica o seu caráter de circularidade, já que o sentido elaborado na interpretação já se projetou a partir de uma compreensão pré-ontológica da existência e do ser. Outra implicação, ainda, é que a hermenêutica daseinsanalítica nunca é positiva, no sentido de trazer em sua interpretação algo que já não estivesse “dito” pelo interpretado. Ela é mera explicitação circular do pré-compreendido tacitamente em todo o comportamento existenciário do ser-aí com os outros entes e com si mesmo, ou seja, em todas as ocupações e preocupações cotidianas do ser-aí.

Vemos, assim, porque o cuidado clínico daseinsanalítico é essencialmente “antepositivo”. Embora a preocupação substitutiva também tenha o seu lugar de importância nesta clínica, ela já deve estar sempre subordinada em sua compreensão e escolha a uma “preocupação antepositiva”, correlativa de uma experiência de si e do outro como ser-aí. “Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito ao cuidado propriamente dito, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em seu cuidado, transparente a si mesmo e livre para ele.” (HEIDEGGER, 1989, p. 174). O caráter circular da hermenêutica clínica daseinsanalítica se dá como cuidado antepositivo que busca devolver o outro a si mesmo, no sentido de despertar nas disposições afetivas as compreensões pré-ontológicas que abrem e limitam o seu poder-ser, projetando assim suas possibilidades de satisfação e de sofrimento.

Não se pode, no entanto, derivar desses aspectos “metodológicos” da análise existencial _ o papel privilegiado das disposições fundamentais e a circularidade hermenêutica entre o ôntico e o pré-ontológico _ regras ou imposições técnicas ao exercício ôntico-existencial da clínica. A ideia de “método” aqui diz respeito a um caminho de busca que envolve o modo de ser do próprio buscador e não a um conjunto de procedimentos objetiváveis que podem ser transmitidos a qualquer sujeito por mera informação e treinamento. Ainda assim, isso não significa falta de orientação ou rigor desta perspectiva clínica. Ao contrário, seu rigor está na insistência em deixar despertar as disposições fundamentais e sustentar a atenção ao ser-aí. Torna-se, assim, necessário, mesmo no cuidado substitutivo que também constitui essa clínica, que a análise encontre suas justificativas em uma perspectiva de compreensão do analisando enquanto ser-aí.

As relações de cuidado psicoterápico estão sempre situadas em um horizonte de compreensão afetivamente disposta. A terapia é sempre conduzida por tonalidades afetivas. O modo como as disposições afinam a relação psicoterápica determina o caminho da terapia, pois é nesta atmosfera que os sentidos da existência podem se mostrar e se encobrir. As atmosferas afetivas podem propiciar relações mais livres com a situação existencial ou restringi-las ainda mais. A abertura de tonalização afetiva de uma relação terapêutica nunca pode ser voluntariamente imposta pelos seus participantes, depende sempre de um horizonte existencial em que já nos encontramos jogados. A psicoterapia se dá como um jogo de apropriação hermenêutica do estar em jogo da existência e o modo de jogá-lo é a insistência em uma atitude atencional de despertar das tonalidades afetivas em que estamos sempre jogados.

REFERÊNCIAS

- BOSS, M. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Trad. Stephen Conway e Anne Cleaves. New York: Jason Aronson, 1983.
- EKCHART, M. *Wandering Joy: Meister Eckhart's mystical philosophy*. Trad. Reine Schürmann. Massachusetts: Lindsfarne Books, 2001
- HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Ser e Tempo*, parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- _____. *Ser e Tempo*, parte II. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- _____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanalyse: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e seu tratamento*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 16 de agosto de 2022