PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

LUCAS FRANCIS E SILVA ONG

Crítica da Razão Clínica

Contribuições à daseinsanálise: fundamentação, prática e psicopatologia epocal

Doutorado em Psicologia Clínica

São Paulo
2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

LUCAS FRANCIS E SILVA ONG

Crítica da Razão Clínica

Contribuições à daseinsanálise: fundamentação, prática e psicopatologia epocal

Doutorado em Psicologia Clínica

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica, sob orientação da Prof. Dra. Ida Kublikowski.

São Paulo
2022

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese de Doutorado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura_____

Data_____

*e-mail*_____

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Ong, Lucas Francis e Silva,
Crítica da Razão Clínica — Contribuições à daseinsanálise: fundamentação, prática e psicopatologia epocal. / Lucas Francis e Silva Ong. — São Paulo: (s. n.), 2022. 476p. il ; cm.

Orientadora: Ida Kublikowski.
Tese (Doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica.

1. Daseinsanálise 2. Neoliberalismo 3. Martin Heidegger I. Kublikowski, Ida. II Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. III. Título.

CDD

Lucas Francis e Silva Ong

Crítica da Razão Clínica

Contribuições à daseinsanálise: fundamentação, prática e psicopatologia epocal

BANCA EXAMINADORA:

_____

_____

_____

_____

_____

RESUMO

Há algumas peculiaridades que tornam a daseinsanálise distante de uma psicanálise tradicional. Se a psicanálise opera sobre pressupostos de ordem psíquica, a daseinsanálise opera sobre a suspensão de todos os atributos já atrelados ao humano; não há teoria, mas uma descrição das condições fundamentais da existência, o que é levado a cabo por Heidegger em *Ser e tempo* na analítica do ser-aí. Princípios e sistemas explicativos são, portanto, substituídos pelas condições ontológicas do existir. As condições fundamentais são sempre compreensivamente atualizadas e concretizadas no interior de um mundo fático. Nesse contexto, o objetivo deste trabalho é pensar novos caminhos e desenvolvimentos da daseinsanálise, tanto em sua fundamentação ontológica quanto em sua aplicação clínico-terapêutica, o que será refletido a partir do método fenomenológico. Para acessarmos fenômenos clínicos, deve-se sempre transitar das condições ontológicas às concreções fáticas em uma reconciliação do universal com o particular. A daseinsanálise conquista, aqui, o espaço político, cultural e situacional, devendo operar não exclusivamente sobre a ontologia fundamental, mas nos desdobramentos epocais de nossa situação. A pesquisa foi conduzida em direção a uma ontologia do presente e a uma psicopatologia epocal, passando a pensar a partir de casos clínicos a vinculação entre ontologia fundamental, crítica do presente e singularidade dos casos clínicos.

O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — Brasil (CNPq) e da Fundação São Paulo — FUNDASP — São Paulo, Brasil.

Palavras-chave: daseinsanálise; neoliberalismo; Martin Heidegger.

ABSTRACT

There are some peculiarities that make daseinsanalysis different from traditional psychoanalysis. If psychoanalysis operates on assumptions of a psychic order, daseinsanalysis operates on the suspension of all attributes linked to the human; there is no theory, but a description of the fundamental conditions of existence, which is carried out by Heidegger in *Being and time* in the analytics of being-there. Explanatory principles and systems are, therefore, replaced by ontological conditions of existence. The fundamental conditions are always comprehensively updated and implemented within a factual world. In this context, the objective of the present work is to think about new paths and developments of daseinsanalysis, both in its ontological foundation and in its clinical-therapeutic application, which will be thought from the phenomenological method. Thus, to access clinical phenomena, one must always move from ontological conditions to the factual concretions, in a reconciliation of the universal with the particular. Daseinsanalysis thus conquers the political, cultural and situational space, having to operate not exclusively on the fundamental ontology, but on the epochal developments of our situation. The research is thus conducted towards an ontology of the present and an epochal psychopathology, starting to think from clinical cases on the link between fundamental ontology, criticism of the present and the singularity of the clinical cases. This work was carried out with the support of the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — Brasil (CNPq) and Fundação São Paulo — FUNDASP — São Paulo, Brazil.

Keywords: daseinsanalysis; neoliberalism; Martin Heidegger.

Agradecimentos

Sempre fui curioso. Essa curiosidade me levou a muitas horas de aulas, leituras, estudos e diálogos. O estudo, que começou com Heidegger e a fenomenologia, se expandiu para outros campos: o idealismo alemão de Kant e Hegel, a hermenêutica de Schleiermacher e de Dilthey, a origem da fenomenologia com Husserl, os herdeiros da fenomenologia com Gadamer e com Vattimo, o legado vivo da psicanálise com Freud, Binswanger, Ferenczi, Balint, Klein, Bion, Winnicott, Green e Ogden. Passei também por autores como Nietzsche e Foucault, cujo pensamento genealógico é central aqui. Há também Agamben e Sloterdijk, pensadores contemporâneos centrais para esta pesquisa — devo muito ao estilo do autor de *Crítica da Razão Cínica*, título aqui homenageado. Há ainda os autores contemporâneos, como Svenaeus, Zahavi, Holzhey-Kunz, Ratcliffe, Sass e Kouba, perscrutando novos territórios com uma renovação fenomenológica. Todos estes autores e autoras estão, em maior ou menor escala, presentes nesta pesquisa. É do pensamento deles e delas que essa pesquisa se nutriu. Sou grato e devo muito a eles.

Apesar de tantas leituras, seria injusto não agradecer aqueles que me contaminaram com a curiosidade e com a vitalidade para expandir cada vez mais meu conhecimento. Devo muito a várias pessoas que foram centrais no meu percurso. Se pude trabalhar com muitos autores, foi primeiramente porque muito me foi ensinado, e graças a mestres e mestras que pude conhecer tais pensadores. Foi pela apresentação dos autores, das interpretações deles e do *pathos* pelas ideias que pude fazer esta tese.

Agradeço primeiramente à Profa. Ida Kublikowski, por ter acreditado na minha pesquisa, auxiliado em momentos fundamentais e dado liberdade para eu escrever de acordo com os meus interesses. Mostrou quando expandir as reflexões e quando conter meus ímpetos, auxiliando a simplificar e desembaraçar.

Devo muito também ao Prof. Marcelo Sodelli, que primeiro me acolheu na fenomenologia e me apresentou à temática do uso de drogas. Fiz com ele uma pesquisa de iniciação científica e o meu trabalho de conclusão de curso, o que foi muito importante para aumentar ainda o meu interesse pela fenomenologia, fazendo com que eu continuasse me aprofundando em leituras na área, principalmente em Heidegger e nos seus comentadores.

Em 2011 fiz um curso com o Prof. Marco Antonio Casanova, na Associação Brasileira de Daseinsanálise, sobre o *Contribuições à filosofia*, obra fundamental do

pensamento tardio de Martin Heidegger, o que viria a ser um divisor de águas em meus estudos. Suas inúmeras traduções e vigorosas produções me apresentaram também a Nietzsche, que marcou meu pensamento de forma premente.

Em 2013 fiz mestrado orientado pelo Prof. Luis Claudio Figueiredo, com quem pude aprender psicanálise de uma forma absolutamente nova. Já teria sido um ganho enorme, mas aprendi algo ainda mais valioso: a possibilidade de compreender a psicanálise (e a psicologia) de uma forma inevitavelmente histórica, em um curso dinâmico, que deve ser constantemente atualizado de uma forma na qual tradição e criatividade estão incessantemente articuladas.

Agradeço imensamente ao Alexandre Yamaguti e André História, parceiros de caminhada, por diálogos ricos que forneceram base para martelar e reconstruir. Onde houver estagnação, que não falte guerrilha.

Agradeço ao Prof. Juliano Pessanha, por sua forma poética e viva de fazer filosofia que tanto me influencia.

Agradeço às alunas e aos alunos, com quem pude, em inúmeras situações, descobrir junto. Como diria Guimarães Rosa, *mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende*.

Agradeço aos pacientes, por me possibilitar situações inevitavelmente novas, demandando um incessante crescimento que só é propiciado pela experiência. Se a tese é plural, é porque a clínica é constantemente rica e desafiadora.

À banca, Alexandre Cabral, Ida Cardinalli, Luís Jardim, Maíra Clini e Paulo Evangelista, pela leitura cuidadosa e ricas contribuições.

À Clara, por todo o apoio, capaz de transmitir paz mesmo no meio de uma distopia.

À Marose, que desde os momentos iniciais estimulou meu crescimento e desenvolvimento com amabilidade e generosidade.

A todos e todas, obrigado pelas respostas e pelas perguntas, pelas alianças e pelas suspeitas, pelos fundamentos e pelos abismos.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Saturno devorando um filho 20
Figura 2 — Abordagem 40
Figura 3 — Lutero 45
Figura 4 — Hermes.....46
Figura 5 — Afinação como forma de descerramento do mundo.....66
Figura 6 — Vida e historicidade.....120
Figura 7 — Justitia.....146
Figura 8 — Finitude e negação.....178
Figura 9 — O risco da dependência.....194
Figura 10 — Desamparo.....198
Figura 11 — A Estátua da Liberdade 208
Figura 12 — O pecado da gula 211
Figura 13 — A tríade feudal 214
Figura 14 — O Leviatã 219
Figura 15 — Dissecação pública 221
Figura 16 — Anúncio de venda de escravo 222
Figura 17 — O mercado sempre ganha 238
Figura 18 — A morte de Thatcher? 243
Figura 19 — Desequilíbrios neoliberais 254
Figura 20 — Prioridades neoliberais 261
Figura 21 — Vala de Perus.....267
Figura 22 — A era dos cadáveres rentáveis.....299
Figura 23 — A lógica do livre-mercado 310
Figura 24 — A psiquiatria e a indústria farmacêutica 321
Figura 25 — Publicidade de Serax 332
Figura 26 — A expulsão de Adão e Eva.....334
Figura 27 — Kit médico 361
Figura 28 — Protesto pró-álcool.....363
Figura 29 — Protesto pró-cannabis 363
Figura 30 — Publicidade de bebida energética em campus universitário 372

SUMÁRIO

Parte 1 — Contribuições à daseinsanálise

1) Introdução: Notas Preliminares

1.1) Caminhos acessíveis.....15

1.2) Nós escolásticos.....16

1.3) Crítica da razão-clínica pura.....21

1.4) Roteiro de percurso.....26

2) Trambolhos psíquicos

2.1) Por que daseinsanálise?.....33

2.2) Apresentação histórica.....35

2.3) O problema da produção de hipóstases.....37

2.4) A abordagem.....40

2.5) A crítica atômica de Adolf Grünbaum.....41

3) A Daseinsanálise começa com um método

3.1) *Sola Scriptura*.....44

3.2) A hermenêutica de Friedrich Schleiermacher.....46

3.3) Wilhelm Dilthey e a fundamentação das ciências humanas.....48

3.4) A fenomenologia de Edmund Husserl.....53

3.5) A ontologia fundamental de Martin Heidegger.....59

3.6) Analítica do ser-aí.....62

3.7) Da retração ao emergir.....75

3.8) Legados.....78

4) A gênese da clínica fenomenológica

4.1) Karl Jaspers e a crítica aos modelos finitos.....80

4.2) Ludwig Binswanger e o nascimento da daseinsanálise.....83

4.3) Medard Boss e a ampliação da daseinsanálise.....89

4.4) De lá pra cá: possíveis atualizações à daseinsanálise.....104

4.5) Fenomenologia da enfermidade.....108

5) Contribuições à fundamentação da daseinsanálise: ontologia fundamental e enraizamento histórico

5.1) O erro-regra de Max van Manen.....114

5.2) Psicologia como construção.....117

5.3) Da universalidade à historicidade.....120

5.4) Do ressentimento à fusão.....123

5.5) Uma psicologia ontologicamente dimensionada.....126

6) Contribuições à prática da daseinsanálise: a terapêutica

6.1) Contenção e serenidade.....128

6.1.1) A elasticidade da técnica.....128

6.1.2) O risco da vontade de verdade..... 132

6.1.3) O abster-se fenomenológico e o comprometimento hermenêutico.....135

6.1.4) A compreensão finita de Wilfred Bion.....138

6.1.5) Contenção.....141

6.1.6) Serenidade.....143

6.1.7) Injustiça epistêmica.....145

6.1.8) Frantz Fanon e o reconhecimento do outro.....153

6.1.9) Fenomenologia, deuses e anjos.....158

6.2) Destruição e confrontação.....162

6.2.1) Interpretação e resistência.....162

6.2.2) Destruição e confrontação.....165

6.2.3) Confrontos freudo-heideggerianos.....167

6.2.4) Pegando caminhos inesperados.....170

6.3) Continência.....179

6.3.1) A caminho da continência.....179

6.3.2) Nobjetos.....184

6.3.3) À flor da pele.....189

6.3.4) Riscos da continência.....194

6.3.5) Eu sou a orelha perdida do Van Gogh.....196

Parte 2 — Psicopatologia epocal: os transtornos neoliberais

7) Crítica do presente neoliberal

7.1) É possível falar do presente?.....200
7.2) A caminho da liberdade.....206
7.3) Liberdade.....207
7.4) Ontoteologia e liberdade.....209
7.5) A liberdade feudal.....214
7.6) A liberdade no absolutismo.....216
7.7) Iluminismo e liberalismo clássico.....220
7.8) Preâmbulo neoliberal: o darwinismo social de Herbert Spencer.....226
7.9) O neoliberalismo.....232
7.10) Implementação do neoliberalismo.....238
7.11) Das inevitáveis relações de poder.....243

8) A razão neoliberal é uma razão cínica

8.1) Cinismos.....251
8.2) Thatcher, a cínica.....255
8.3) Reagan, o cínico.....257
8.4) Até tu, Hayek?!.....262
8.5) Cinismo neoliberal tupiniquim.....264
8.6) Cinismo neoliberal.....266
8.7) Cinismo nosso de cada dia.....268

9) Vontade de poder como vontade de render

9.1) O mundo de Friedrich Nietzsche.....270
9.2) A moral metafísica.....272
9.3) A vontade de poder.....274
9.4) Vontade de poder como expressão da técnica.....279
9.5) Vontade de render como técnica neoliberal.....288

9.6) Vontade de poder no ser-aí empresarial.....294
9.7) O que é tolice para os últimos homens? 300

10) Do bem-estar material às psicopatologias neoliberais

10.1) Bem-estar material.....302
10.2) Penúria e tédio no bem-estar material.....311
10.3) Felicidade: a alma do negócio.....316
10.4) Neoliberalismo: ser (ainda) como correção.....323
10.5) As psicopatologias neoliberais.....326

11) Da pressão à depressão

11.1) Nostalgia do Éden.....333
11.2) Liberdade disciplinada.....336
11.3) Horizonte e desencaixe.....340
11.4) Diálogo com Freud.....343
11.5) Depressão x Eros.....348
11.6) Renúncia do 11.....350

12) Uso de drogas: compulsão como tamponamento

12.1) O sobrevivente beberrão.....360
12.2) Políticas econômicas e restrição.....363
12.3) Gestão empresarial de si e uso de drogas.....367
12.4) Usos de drogas no nosso aí.....371
12.5) 50 tons de abuso.....377

13) Transtornos de ansiedade: vontade compulsória de render

13.1) A atenção empreendedora de Israel Kirzner.....384
13.2) Caso clínico: Do gozo do outro à insuficiência de si.....390

14) Terapêutica dos não bem-vindos

14.1) Singularidades situadas.....410
14.2) Herdeiro do desgosto.....412
14.3) Um novo ciclo.....424

14.4) Discussão clínica.....428
14.5) Terapia como oásis.....432
14.6) O papel da daseinsanálise.....435

15) Conclusões provisórias

15.1) A alegoria do pombo.....437
15.2) A fenomenologia é um método que some no uso.....440
15.3) Pandemia e neoliberalismo.....442
15.4) Capitalismo da informação.....446
15.5) Circularidade entre universal histórico e singularidade clínica.....449
15.6) A terapêutica do consumar (*vollbringen*).....452
15.7) Você precisa mudar a tua clínica.....453

16) Referências.....459

Parte 1 — Contribuições à daseinsanálise

1) Introdução: Notas Preliminares

1.1) Caminhos acessíveis

"Só a natureza é divina, e ela não é divina...
Se falo dela como de um ente
É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens
Que dá personalidade às cousas,
E impõe nome às cousas."

(Fernando Pessoa)

A filosofia é, na maior parte das vezes, algo de difícil acesso. Como a religião antes da Reforma Protestante, o pensamento filosófico é muitas vezes um produto elitizado e burocraticamente estilizado. Correntemente, no contexto acadêmico atual, mantém-se propositalmente um hermetismo exatamente para privar o acesso de alguns leitores, e isso se dá de forma intencional por alguns motivos: 1) para elitizar o conhecimento e manter o saber em poucas e seletas mãos; 2) porque sempre é feito assim e em geral as pessoas tendem a repetir padrões sem críticas ou questionamentos; 3) para se eximir da responsabilidade de produzir algo novo, evitando estar sujeito a críticas.

Temos muitas vezes a pressuposição de que o que é difícil e inacessível é bom e profundo, como se sempre o difícil fosse bom, e como se o fácil e direto fosse tosco. Há na academia uma enorme prevalência de pedantismo desnecessário, teses repetidas que encontram algo o qual se buscava desde o início e revisões preguiçosas que só reafirmam o caráter arremedado do meio universitário. Inventam-se teses que são comprovadas no interior da mesma tese. Criam-se hipóteses que são confirmadas com desdobramentos posteriores da mesma e inicial hipótese. Revisam-se um tema já

revisado inúmeras vezes e que ainda será incontáveis vezes revisado sem qualquer comprometimento com a relevância ou a implicação que aquela pesquisa pode ter.

Tentando resistir às automações acadêmicas, este escrito não está sendo realizado apenas pelos motivos acadêmicos usuais, como busca de publicação e ampliação de currículo, mas por um sincero interesse de que seja produzido algo relevante e novo no interior da psicologia fenomenológica. Por mais que esteja imerso na lógica acadêmica, procuro flexibilizar o padrão formal quando necessário.

Visando um estilo que busca fluidez, articular parte e todo é essencial à tese: pensar a ontologia envolve desdobrá-la em seus acontecimentos ônticos mais diversos. É necessário transitar da filosofia ontológica às mais diversas esferas ulteriores, como acontecimentos epocais, elementos históricos, determinações fáticas e, por fim, à microesfera terapêutica, à singularidade dos casos clínicos.

É objetivo deste trabalho refletir sobre possíveis contribuições à fundamentação e prática da daseinsanálise. Para isso, penso ser necessário não ficar restrito à ontologia fundamental, mas extrapolá-la aos mais diversos acontecimentos ônticos, vinculando a psicopatologia ao horizonte histórico contemporâneo, que é descrito a partir da política econômica neoliberal.

1.2) Nós escolásticos

> *"Acreditar é mais fácil do que pensar. Daí que existem muito mais crentes do que pensadores."*
>
> (Bruce Calvert)

> *"Amo Cristo, mas os cristãos são tão diferentes de Cristo."*
>
> (Mahatma Gandhi)

Muito do que é pensado, escrito e praticado na psicologia acontece embasado no pensamento de um autor específico. É hábito comum, ao lidarmos com a dúvida frente a algum fenômeno, recorrermos a algum pensamento que nos auxilie a ver aquilo que está diante dos nossos olhos. É algo usual, ao longo de anos de estudo de algum

autor ou teoria, criarmos uma certa relação afetiva com seu pensamento e, não raras vezes, até mesmo com a figura pessoal do autor. Mais: é fácil observar uma certa fidelidade, na qual o mundo e as coisas são explicados unilateralmente a partir de uma determinada e delimitada lógica de pensamento. Aquilo que uma vez ajudara a ver os fenômenos se torna enrijecido e passa a ser uma postura limitadora. Em suma, fé! Podemos apontar a mesma coisa no interior de todas as teorias e correntes de pensamento na psicologia que, por mais críticas e questionadoras que sejam em sua origem, seus leitores e seguidores tendem a enrijecê-las em doutrinas e posturas religiosas, fazendo uso pernicioso daquilo que eles julgam puro e casto, ainda que em sua origem tenha sido inovador e subversivo. Deixa-se de pensar e passa-se a crer.

Observamos aqui o mesmo problema em um lugar que é ainda mais improvável: na filosofia de Heidegger. Seu pensamento aponta para a existência de fundamentos sempre e a cada vez históricos, em uma impossibilidade de equiparar o ser a algo estanque e universal: todo fundamento é historicamente erigido, ele expõe a impossibilidade de pensar um fundamento atemporal, seja Deus, razão ou qualquer outro pilar de algum horizonte hermenêutico específico. Ironicamente é fácil observar o pensamento dogmático-heideggeriano que observamos nas demais correntes psicológicas, por mais que, curiosamente, Heidegger utilize um método que ele próprio chamou de *destruição*. A corrente heideggeriana pode interpretar tudo o que existe a partir da ontologia fundamental e não ver o chão em que pisa, não pensar o nosso enraizamento no horizonte pós-moderno no qual nos encontramos.

Observamos aqui um problema sério no interior do pensamento e práticas psicológicas: a fé. Assume-se um papel dogmático e fiel, e não se lê nada além daquilo que já foi assimilado. Há bíblias psicológicas em Jung, em Freud, em Skinner, em Heidegger, entre outros. Há lacanianos que não leem Freud e se restringem aos seminários de Lacan como se fossem entidades desprovidas de maturação histórica, ou seja, tratam a psicanálise como um pensamento atemporal, ignorando o seu caráter histórico. Há analistas do comportamento que não leem o positivismo e os seus desdobramentos pragmáticos, nem se interessam pelo contexto de surgimento, por seu horizonte possibilitador ou pelo positivismo lógico. Há heideggerianos que ignoram autores imprescindíveis para se compreender Heidegger, tais como Husserl e Dilthey, para citar apenas os inevitáveis.

Qualquer pensamento não dogmático necessita de pluralidade e diálogo histórico. A psicologia como ciência hoje se configura em diferentes bolhas nas quais

uma não dialoga com a outra e, portanto, a roda é inventada a cada dia. “Eureka!” ou seria “Aleluia!”? É necessária autonomia de um autor se quisermos lê-lo de forma acurada. É necessário reconstruir o caminho de pensamento de um autor se quisermos lê-lo e compreendê-lo minimamente. E isso exige a suspensão da fidelidade, a abertura para se debruçar em mais autores. Do interior da fenomenologia, no entanto, me vi cada vez mais cativado por outras linhas de pensamento, por exemplo, a psicanálise. Como diz Sloterdijk (2006/2009, p.63-64), "o filósofo desconstrutor corre sempre o risco de se apaixonar pelos objetos da desconstrução — eis a contratransferência na relação pós-metafísica".

O objetivo aqui não é fazer uma crítica generalizada à institucionalização[1] da psicologia. Podemos, no entanto, pensar as vantagens e as desvantagens dessa apropriação feita pelas instituições. A difusão e popularização do saber parece ser uma clara vantagem, mas podemos questionar o quanto a instituição cria forças conservadoras de manutenção de um produto que rechaça todo e qualquer tipo de dinamismo do próprio pensar, por mais que ele seja essencialmente histórico, como no caso da daseinsanálise. Creio que uma enorme tarefa é fazer com que esses espaços sejam maximamente democráticos, possibilitando o crescimento e a expansão do próprio pensar, não a sua retenção e o encapsulamento em doutrinas atemporais monetizáveis.

Este escrito parte do livre-pensar. Autores aqui trabalham para nós, e não o contrário. Tenho como objetivo romper com a dependência que adora e cultua um pensamento a partir de uma dedicação crente e dogmática. É possível pensar sem uma fé cega. Parto da premissa que é possível assumir e rejeitar ideias de um mesmo autor. Por mais que sejam utilizados ideias e pensamentos, a postura é aberta, autônoma e livre; a fé aqui é abandonada quando ela deixa de fazer sentido. Nada mais honesto e democrático do que a autonomia aplicada ao pensamento. Nada mais sensato do que ter elogios e críticas ao mesmo pensador.

Desde Kant, Deus se encontra nos domínios da teologia, e a ciência pode operar em seus domínios de forma livre e desimpedida. Deus deixa de ser fundamento inconcusso para todo e qualquer saber. Conseguimos nós, agora, deixar de lado também

[1] Esta parte específica é inspirada no trabalho de Mezan (2006) e em sua lúcida posição sobre as instituições de ensino na psicologia clínica contemporânea. O livro possui muitas outras qualidades, como a honestidade do pensamento que não rechaça, mas ouve, acolhe e discute os limites da psicologia.

a fé? Conseguimos nós, emancipados de posturas dependentes, nos livrarmos de mais uma sombra de Deus?

> Novas lutas — Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos — uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. — Quanto a nós — nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, 1882/2001p. 126)

Figura 1 — Saturno devorando um filho



Saturno devorando um filho (1819-1823, Francisco de Goya). Cronos, invejando o poder do pai Urano, em uma emboscada o castra e toma o seu lugar. Temendo que o mesmo acontecesse a ele, Cronos passa a devorar cada filho que nasce. Fincado e viciado no tempo do poder, Cronos é a figura máxima do ressentimento e de tudo aquilo que, quando nega a espontaneidade criativa da vida, se repete — se cronifica. Há na psicologia a possibilidade de sermos engolidos pelas ideias dos mestres que nos precedem e se configuram em certezas indubitáveis. Fonte: Wikipedia.

1.3) Crítica da razão-clínica pura

"Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas."
(Immanuel Kant)

O pensamento crítico de Kant (1781/2010) buscou romper com o dogmatismo que operava a partir de uma análise pura de conceitos. A lógica aristotélica, pensada e aplicada no interior do pensamento escolástico, acabou por ser utilizada no argumento ontológico, uma estratégia argumentativa que visava provar a existência de Deus. Essa forma de pensar popularizada por Anselmo (1076/1973) ainda está presente no pensamento moderno de Descartes (1641/1983) em sua *Quinta Meditação*.

Por mais que o argumento ontológico seja lógico e encadeado, ele pode ser aplicado a qualquer área do saber? Até onde o saber humano pode ir? Kant (1781/2010, p. 507) é crítico do argumento ontológico e de sua forma de proceder. Inspirado, mas não restrito ao empirismo e ao racionalismo, ele pensará os limites do conhecimento humano, ou seja, como e através do que o conhecimento deve operar. Crítica, aqui, é o oposto do dogmatismo que simplesmente faz uso de crenças e premissas sem um questionamento prévio: a crítica é um salutar autoexame da razão. É realizada, a partir dela, uma reflexão dos limites do ser humano e do seu saber. Não há, aqui, a delimitação de um novo objeto de estudo, mas é colocado em jogo o próprio procedimento do pensamento.

Kant (1781/2010) critica tanto a ingenuidade empirista, quanto o dogmatismo racionalista. Há, na forma de operar do argumento ontológico, uma saturação dos limites nos quais a razão pode atuar, buscando se apoiar além da sensibilidade. Nesse sentido, a metafísica não pode ser elevada ao estatuto de ciência, uma vez que ela se orienta a partir de puros conceitos. Provar a existência de Deus e a eternidade da alma não são temas concernentes ao estatuto científico, ainda que vez ou outra a razão seja conduzida indevidamente para além de seus limites. Nesses casos, a razão deve, por meio de uma autocrítica, voltar ao âmbito no qual ela pode agir de forma segura e profícua.

A solução kantiana é aceitar a humanidade em suas características mortais, finitas, sensíveis e terrenas: ao humano, um ente imperfeitamente racional e inevitavelmente dotado de um corpo físico, resta a intuição empírica. A sensibilidade

ao mesmo tempo possibilita e limita o conhecimento humano. “Toda a ignorância ou diz respeito às coisas ou à determinação e aos limites do meu conhecimento” (KANT, 1781/2010, p. 608).

Assim, o conhecimento começa na experiência, ainda que não derive todo dele, e acaba no entendimento racional. Logo, o entendimento não é puro e restrito a uma análise lógica de conceitos, uma vez que ele precisa de dados da sensibilidade para operar.

> Todos os nossos conhecimentos, porém, residem no conjunto de toda experiência possível, e a verdade transcendental, que precede e possibilita toda a verdade empírica, consiste na relação universal a esta experiência (KANT, 1781/2010, p. 187).

Conceitos puros que não se iniciam da experiência humana são conceitos problemáticos (*problematischer Begriffe*) no interior do pensamento racional, sendo necessário escapar deles, por mais que naturalmente sejamos atraídos por eles e seduzidos a operar através deles: “é, abuso dar-lhe o valor de órganon para um uso geral e ilimitado (KANT, 1871/2010, p. 96).

Assim como a psicologia contemporânea tende a cair em armadilhas teóricas e empiristas, a daseinsanálise corre o risco de permanecer no interior de tematizações ontológicas puras, incidindo em condições similares ao racionalismo denunciado por Kant:

> Uma hipótese *transcendental*, na qual se utilizaria uma simples ideia da razão para explicar coisas naturais, não seria por isso explicação alguma, pois aquilo que não se compreende suficientemente por princípios empíricos conhecidos seria explicado por algo de que nada se compreende. Assim, o princípio de uma tal hipótese serviria propriamente apenas para contentar a razão e não para fazer progredir o uso do entendimento relativamente aos objetos (KANT, 1781/2010, p. 617).

Parece haver uma distância enorme entre o que fazemos e o que relatamos sobre o que fazemos no interior da clínica fenomenológica. Essa distância pode se dar por vários motivos: apego aos argumentos ontológico-fundamentais, dificuldade de nomeação das experiências abissais, tentativa de se esconder dos olhares julgadores dos outros, distância entre a ontologia filosófica e a imprevisível clínica real... Talvez haja um pouco de tudo, o que pode se manifestar em um “princípio da razão preguiçosa”

(KANT, 1781/2010, p. 617). Muitos entre nós são ótimos em responder perguntas sobre detalhes e pormenores filosóficos; no entanto, quando se chega no bê-á-bá da clínica, é comum uma enorme falta de desenvoltura ou até mesmo uma paralisia diante das situações reais. Correntemente observa-se daseinsanalistas que, nos desafios da clínica real, curiosamente recorrem às explicações e técnicas de outras abordagens renegadas como psicologistas, metapsicológicas ou explicativas, ou seja, não fenomenológicas. Certas técnicas terapêuticas são incriminadas até serem necessárias. A clínica fenomenológica, em seu apelo mais racional puro do que clínico-aplicado, propicia o surgimento de teóricos tradicionais enrustidos que parecem ter receio ou vergonha de falar o que fazem em seus consultórios. É curioso que o sigilo possa beneficiar mais os clínicos que os próprios pacientes.

Diferentemente da psicanálise, que surge da clínica do Dr. Freud, a daseinsanálise tem uma forte influência filosófica: o termo *Dasein* já indica a origem fenomenológica, desenvolvida pelo matemático Husserl e pelo Herr Professor Heidegger de forma apartada de qualquer experiência clínica. Dessa forma, se a psicanálise está vulnerável a construções teóricas que se reduzem ao nível ôntico, gerando hipóstases sujeitas à descontextualização histórica, generalizações forçadas e interpretações violentas, a daseinsanálise corre o risco de ser inundada por conceitos filosóficos e se manter distante e apartada da clínica. Os argumentos ontológicos tendem a "redundar em oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se quiser" (KANT, 1781/2010, p. 95).

É comum a literatura da daseinsanálise, ainda que filosoficamente consistente, ser incompatível com a clínica em suas manifestações fáticas. Em congressos e outros encontros acadêmicos, a maior parte das palestras é restrita ao âmbito filosófico, deixando de fora discussões que abarquem a clínica de carne e osso, em suas dificuldades e desafios, obstáculos e embaraços, mesmo quando feita por clínicos e terapeutas. Após o distanciamento com os fenômenos clínicos, uma prática terapêutica filosoficamente embasada precisa reconquistar algo que nunca deveria ter perdido: a própria clínica. O esforço fenomenológico, em uma crítica da razão clínica, é efetivar um retorno à clínica, discutindo a ontologia no interior de determinada epocalidade, e não a ontologia em-si, apartada de qualquer fenomenalidade. Desdobrando a ontologia em historicidades específicas, podemos pensar em terapêuticas situadas, como atendimentos com pessoas que sofrem de luto em épocas da patologizacao do luto ou pessoas que não são reconhecidas em sua orientação sexual em um contexto

heteronormativo. Uma razão ontológica pura parece estar mais vulnerável a invisibilizar estas condições epocais. A crítica da razão clínica busca desdobrar a ontologia nos mais diversos fenômenos históricos relevantes e inevitavelmente presentes na clínica. Dos incontáveis recortes possíveis, o foco será a razão neoliberal e as implicações existenciais de nosso ser-aí.

A razão clínica, nesse mesmo movimento kantiano, começa no pensamento ontológico e acaba no interior do consultório: sai da pureza filosófica e alcança as suas manifestações clínicas singulares e irredutíveis. Ela se desenlaça de um puro filosofar e visa uma fundamentação psicoterapêutica.

> A simples forma do conhecimento, por mais que concorde com as leis lógicas, é de longe insuficiente para constituir a verdade material (objetiva) do conhecimento (KANT, 1781/2010, p. 96).

Ainda que de início possamos tematizar um ser-aí ontologicamente indeterminado, nunca lidamos com um ser-aí, lidamos com Joana, Fabrício, Paula ou Renato, crianças, adolescentes, adultos e idosos, enlutados por morte, ansiosos com o trabalho, desorientados com uma demissão. Nunca lidamos apenas com psicopatologias, transtornos psiquiátricos ou quadros diagnósticos, mas com pessoas que, dentre muitas coisas, também sofrem psiquicamente. É necessário fugir dos conceitos filosóficos puros e enxertar carne histórica, familiar e pessoal. A ontologia é boa se nos facilita a ver os fenômenos, ou seja, os pacientes eles mesmos, suas existências e suas histórias. Se ficamos no interior da ontologia em-si, perdemos o que mais nos interessa. Na ontologia pura, nos cegamos aos desdobramentos ônticos nos quais estamos inseridos, dos quais padecemos, que orientam, normatizam e restringem a nossa existência cotidiana.

A crítica da razão clínica considera, inicialmente, que há uma descontinuidade entre o pensamento ontológico e a prática clínica viva. Não há uma coincidência uníssona do filosofar ontológico e do clinicar ôntico, mas sim um desencontro. É nesse desencontro que a razão clínica acontece não como uma obrigatoriedade de escolha de um dos lados, mas como necessidade de formar diálogos, desdobrando o ontológico até acessar as suas manifestações ônticas mais relevantes. Como Green (2010/2018) nos ensina, o ideal é um equilíbrio sensato entre teoria e clínica, ou seja, um “pensamento clínico”. Observamos nessa expressão que há uma conjunção entre contemplação e práxis, teoria e aplicação, que se refere a um modo específico de racionalidade e surge

da experiência clínica. Creio que esse movimento pode nos ser útil, uma vez que a crítica da razão clínica é o esforço de ultrapassar a ontologia fundamental e acessar as suas manifestações sociais, culturais, políticas e econômicas, alcançando as nuances singulares clínicas. Ontologia é caminho, não chegada.

A clínica pode ser auxiliada pelo pensamento heideggeriano? Creio que sim. Mas quando se restringe ao puro pensar fenomenológico, não é mais clínica. A daseinsanálise precisa estreitar a sua relação com a práxis. Precisamos tornar compatíveis o nosso clinicar e o que falamos sobre o nosso clinicar. Um dos caminhos é explorar a ontologia desdobrando-a em acontecimentos epocais e nos fenômenos clínicos historicamente situados. Em minha dissertação de mestrado discorri sobre o abuso de drogas como fenômeno típico da Modernidade consumada, compreendendo o fenômeno em um contexto histórico mais amplo. Primeiro descrevi o mundo contemporâneo para depois pensar o uso de drogas nesse horizonte originário. Na presente tese penso a racionalidade neoliberal, como diagnóstico do mundo contemporâneo, para depois refletir sobre as subsequentes implicações psicopatológicas. Muitos outros temas podem ser compreendidos a partir de um circuito que perpassa a ontologia fundamental, acessando a crítica do presente e as manifestações clínicas irredutíveis e singulares. Os fenômenos históricos e a singularidade clínica podem ser elementos de segunda ordem no interior do campo ontológico-fundamental, mas para a clínica é o ponto nevrálgico. A crítica da razão clínica deve percorrer um circuito indispensável: a ontologia fundamental necessita se desdobrar em uma crítica do presente que elucide a nossa situação histórica, possibilitando, dessa forma, pensar uma psicopatologia epocal, ou seja, a descrição dos transtornos fundamentais de nosso tempo. Assim podemos pensar o ser-terapeuta nesse contexto utilizando o que temos de mais rico: a experiência clínica.

Copérnico questionou o geocentrismo: não é a Terra que é o centro, mas é o sol que possui os demais astros em sua órbita. O pensamento kantiano fez algo similar: o foco filosófico se deslocou dos objetos para o sujeito que conhece os objetos. Mais do que as coisas, passamos a tematizar como representamos as coisas. O que proponho aqui é uma nova inversão: a clínica pode dar mais atenção aos fenômenos históricos e à singularidade clínica, rompendo com a exclusividade filosófica, ontológica e fundamental. Na daseinsanálise, a ontologia nos é profícua se ela nos conduz ao campo histórico, à uma crítica do presente, rumo a um diagnóstico do nosso solo contemporâneo e aos incontáveis e irredutíveis modos de ser que atendemos a cada vez

em nossos consultórios. Para a pessoa negra que sofre racismo e traz essa temática para sua terapia, citando apenas um exemplo comum do horizonte brasileiro, é possível interpretar com vistas à dimensão ontológica, mas é um desatino ficar restrito a ela e perder toda a herança de mais de trezentos anos de escravidão, herança essa que se manifesta nas formas de exclusão, marginalização, desigualdade e violência. Parece-me indispensável à razão clínica não nos cegarmos à historicidade dos fenômenos contemporâneos.

A presente tese tem como objetivo contribuir à daseinsanálise. A razão clínica, portanto, é uma fundamentação de uma psicoterapia daseinsanalítica. Para isso, contrário à tendência que aparta os fenômenos de seu mundo, creio ser relevante pensar a ontologia fundamental extrapolada aos acontecimentos históricos, utilizando a razão neoliberal como desdobramento possível, compreendendo as condições psicopatológicas como oriundas de um determinado horizonte epocal. Mais do que extrapolar a ontologia aos acontecimentos históricos contemporâneos, alcançaremos como tais fenômenos aparecem no interior da clínica. Assim, a tese é desenvolvida em uma trama que envolve de forma indissociável a correlação originária entre ontologia fundamental, o horizonte histórico atual, os modos neoliberais de padecimento do ser-aí e a clínica psicológica.

1.4) Roteiro de percurso

Crítica da razão clínica: o que esta obra quer? A tese central deste trabalho é inspirada na *Crítica da razão pura* de Kant: indagar-se a respeito da delimitação do pensar clínico daseinsanalítico. Se Kant estabeleceu um novo limite a partir do qual a razão deveria operar para produzir ciência, o pensar clínico e psicoterapêutico também é delimitado em um novo circuito: parte da ontologia fundamental, mas não se restringe a ela, alcançando assim os acontecimentos históricos específicos. Heidegger (1927/2012) nos ensina em *Ser e tempo*, dialogando com Dilthey e Husserl, que fenômenos são historicamente constituídos. Dessa forma, é necessário sempre pensar no mundo para se pensar as patologias históricas que se dão no interior desse campo epocal. Nesse sentido, psicopatologias são inevitavelmente históricas. O método fenomenológico nos é útil aqui para reduzir a chance de cairmos em construções atemporais, metapsicológicas ou a-históricas, nos conduzindo para uma reflexão

hermenêutica e histórica. Interpretar fenômenos tidos como “psíquicos”, “mentais”, “psicológicos” ou “psicopatológicos” é incidir em hipóstases, ceder à vontade de verdade que imediatamente recorre a explicações causais (DILTHEY, 1894/2011) que amputam o fenômeno de seu mundo originário. De forma simples, o argumento central deste trabalho é: os fenômenos relevantes à psicologia são historicamente constituídos, sendo necessário voltar nossa atenção mais à exterioridade epocal do que à interioridade psíquica (ou qualquer outra forma de abordar os fenômenos que ignore o campo histórico originário que circunda o que tematizamos). Atenção: reconduzir todo e qualquer fenômeno à analítica do ser-aí e às condições fundamentais do existir, ignorando a epocalidade própria do fenômeno, é reincidir no mesmo erro da teoria explicativa e da construção de hipóstases. A daseinsanálise deve ser pensada historicamente enraizada, da ontologia filosófica à aplicação clínica.

A fenomenologia de Husserl nos redireciona não apenas ao fenômeno que se mostra, mas aos elementos que condicionam o aparecimento do fenômeno. Na fenomenologia hermenêutica de Heidegger o fenômeno não é apenas intencionalmente manifestado, mas historicamente constituído. Isso nos permite a seguinte ligação com a psicologia: para tematizar fenômenos psíquicos, precisamos explicitar as condições históricas, políticas, econômicas e sociais que possibilitam o aparecimento e vigência destes fenômenos. Considerando o humano como ser-aí, um ente ontologicamente indeterminado, é necessário que exista um horizonte de sentido que dê alguma referência. Ontologicamente indeterminados, somos originariamente possibilidade de ser. O mundo é um campo de sentido correlato ao existir. Para pensar uma psicopatologia, devemos considerar antes de tudo os preconceitos do nosso mundo, para que possamos compreender mais amplamente e não simplesmente assumir as doenças como desvios ou desequilíbrios neuro-cerebrais. Busco tematizar as condições históricas que possibilitam a manifestação de determinadas condições tidas como patológicas.

A partir de uma inspiração crítica kantiana, e considerando os avanços heideggerianos que situam os fenômenos sempre imersos em campos históricos, passarei a pensar tanto a psicologia, quanto os fenômenos psicopatológicos como historicamente constituídos. Daseinsanálise, em meu entender, é levar à psicologia esse enxerto heideggeriano: a originariedade histórica.

Como pensar os fenômenos psíquicos ou clínicos como históricos? De que maneira uma daseinsanálise deve proceder? A minha proposta é que ela deve se colocar

na condição de uma prática inexoravelmente epocal, marcada e inserida em um determinado horizonte, do qual herda pressupostos, preconceitos e formas específicas de operar. Ao tematizar os fenômenos, os compreende sempre em mundo no qual estão inseridos, em uma descrição que toma, por exemplo, os transtornos alimentares não a partir de mecanismos intrapsíquicos ou comportamentais, mas como manifestações de certa configuração de mundo que possui elementos centrais para tal manifestação, como a associação da beleza à magreza. Todos os gestos, dos mais singelos aos mais excêntricos, são possibilitados pelo mundo como repertório de significados. Assim, é necessário que transitemos da ontologia às manifestações históricas do ser, ou seja, desdobrando a crítica do presente nos fenômenos particulares, psicopatologias que se manifestam singularmente nos casos clínicos. Ressalto que todos os estudos de caso aqui contidos são de processos analíticos já encerrados e foram devidamente autorizados por um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e validados pelo parecer do Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-SP.

Para pensar os fenômenos como inexoravelmente históricos, trago aqui o neoliberalismo como uma das marcas de nosso tempo presente. A partir dele podemos entender de que maneira uma forma de estruturar a economia afeta a todos nós, gerando uma nova racionalidade pautada em produtividade, performance e rendimento, o que me parece central para pensar transtornos como as crises de ansiedade, hiperatividade e *burnout*. O neoliberalismo aqui pensado é apenas uma das formas dentre muitas possíveis de desdobrar a ontologia no presente. Há ainda outras possibilidades análogas, em acontecimentos globalmente válidos ou localmente circunscritos. Poderíamos mencionar fenômenos singulares a partir de acontecimentos também relevantes, como a Revolução Industrial, a Grande Recessão ou a Pandemia de Covid-19. A escolha foi pelo capitalismo em sua atual modulação neoliberal. O relevante aqui é desdobrar a ontologia em historicidades específicas, não perdendo de vista que cada singularidade clínica se encontra imersa em um campo histórico, integrando as manifestações singulares a um universal histórico. Toda singularidade não é única por um núcleo duro interior e solipsista, mas por uma modulação inédita de um estar-no-mundo e absorvido por dinâmicas impessoais. Pensar na singularidade não é focar um recorte individual do todo, mas compreender hermeneuticamente a sua relação com o mundo e com os outros.

A daseinsanálise nos exige que cumpramos um circuito: a ontologia deve sair da pretensão atemporal e ser desdobrada em um diagnóstico contemporâneo. Após isso,

deve-se acessar como essa época se desdobra em uma singularidade irredutível nos casos clínicos, alcançando também a árdua tarefa de ser terapeuta.

A partir de uma crítica da razão clínica, procuro pensar três esferas da daseinsanálise. *Primeiro*: ela começa na filosofia com uma ontologia fundamental e com uma analítica da existência humana. Todo e qualquer tema não deve ser simplesmente acatado de acordo com a forma tradicional e normativa de abordar, mas a própria forma de interpelar um fenômeno deve ser também colocada em questão. O ser-aí, ontologicamente indeterminado, também não deve ser reduzido ou naturalizado em qualquer definição, mas compreendido historicamente. *Segundo*: se o ser-aí é marcado por uma nadidade, ele necessita do mundo como correlato intencional do existir para ganhar qualquer referência histórica de ser. A suspensão de hipóstases nos leva a recontextualizar os fenômenos, compreendendo-os em sua historicidade mais própria na qual eles estão originariamente inseridos. É uma tarefa da daseinsanálise, portanto, perpassar uma crítica do presente, efetuar um diagnóstico do nosso mundo que possibilite pensar o horizonte mais amplo dos temas relevantes à psicologia, como as mais diversas psicopatologias. Assim é possível integrar a parte fenomênica ao todo histórico, ou seja, reconciliar a singularidade clínica a uma descrição que delineie os elementos históricos que condicionam o aparecimento do fenômeno estudado. Nesse sentido, a lógica diagnóstica não é intrapsíquica, mas histórica e existencial. *Terceiro*: é preciso abranger a terapêutica do interior da clínica viva, ou seja, a atuação clínica, considerando a singularidade irredutível de cada paciente e a atuação clínica do analista. Na maior parte das vezes falta tematizar a clínica do interior do espaço clínico, abrangendo uma terapêutica que se desdobre de uma psicologia ontologicamente consciente. Esta tese procura perpassar todos estes pontos, ainda que não necessariamente nessa ordem. É através desses três pontos que busco efetuar o meu objetivo central: apresentar contribuições à daseinsanálise.

Visando responder ao objetivo proposto, organizei a tese em duas partes e 15 capítulos. A primeira parte, “Contribuições à daseinsanálise”, tem como foco contribuições gerais à fundamentação e prática da daseinsanálise como inexoravelmente históricas. A segunda parte, “Psicopatologia epocal e os transtornos neoliberais”, parte da necessidade de um diagnóstico do presente para tematizar de forma histórica os fenômenos psicopatológicos fundamentais fáticos de nosso tempo. A escolha de tematização é a racionalidade neoliberal como elemento histórico que estrutura a cotidianidade da nossa situação contemporânea.

No capítulo 1, “Introdução: notas preliminares”, vemos como operamos a partir de forma não dogmática ou obtusa para avançar no nosso objetivo: desdobrar a psicologia em manifestações históricas, tematizando fenômenos historicamente situados. Buscando diálogos com autores da tradição filosófica, psicológica e econômica, desdobrando os acontecimentos de mundo em acontecimentos reais e casos clínicos, procuro sempre sair da aridez filosófica para pensar o presente e a clínica.

No capítulo 2, “Trambolhos psíquicos”, tematizo algumas das armadilhas que podemos nos deparar em nossa psicologia contemporânea. Creio que tais armadilhas sejam a sedução de explicar, ou seja, tematizar fenômenos sem mundo, desprovidos da historicidade que dá corpo e manifestabilidade a eles. Com uma crítica à abordagem que tudo explica, utilizo autores como Husserl e Grünbaum para mostrar formas de criticar a psicologia em uma manifestação cega à historicidade dos fenômenos clínicos.

No capítulo 3, “A daseinsanálise começa com um método”, a partir de uma breve revisão da história da fenomenologia hermenêutica, passando por Schleiermacher, Dilthey, Husserl e Heidegger, busco apontar como esse método pode nos auxiliar a escapar de uma psicologia que perde a historicidade como campo relevante aos fenômenos psicopatológicos e clínicos.

No capítulo 4, “A gênese da clínica fenomenológica”, retomo como a fenomenologia começou a ser utilizada por autores do campo psi. Tento tematizar, a partir de Jaspers, Binswanger, Boss e outros autores contemporâneos como a fenomenologia foi sendo colocada de formas diferentes na psiquiatria e na psicologia, gerando o termo “daseinsanálise”, em uma clara junção do *Dasein* heideggeriano com a análise freudiana.

O capítulo 5, “Contribuições à fundamentação da daseinsanálise: ontologia fundamental e enraizamento histórico”, contém algumas ideias do que compreendo ser a daseinsanálise: uma psicologia que jamais perde de vista a necessidade de tematizar os fenômenos historicamente. Com a ajuda de Zahavi, Nietzsche, Heidegger e Gadamer, passamos a pensar a psicologia e as suas teorias como manifestações históricas. Se o ser-aí é um ente marcado originariamente pelo seu aí, é necessário jamais perder de vista a constituição do aí para se refletir sobre os mais diversos fenômenos. Podemos ir ainda além: a nossa forma de tematizar os fenômenos também é constitutivamente marcada pela historicidade à qual pertencemos.

O capítulo 6, “Contribuições à prática da daseinsanálise: a terapêutica”, tem como foco uma complementação do capítulo 5. Se a daseinsanálise tem um interesse

também prático, devemos ir além de uma tematização ontologicamente pura e acessar as manifestações clínicas. Pensar uma daseinsanálise é efetuar a circularidade entre ontologia fundamental, crítica do presente e singularidade clínica. É preciso pensar uma terapêutica, ou seja, num modo de agir no interior da clínica. O campo clínico, o agir terapêutico e o trato com os pacientes reais são a maior riqueza que o profissional psi possui, e isso não deve ser ignorado no interior de uma daseinsanálise. Para tal objetivo, busco diálogos com Freud, Ferenczi, Bion, Nietzsche, Fanon, Fricker e Sloterdijk, sempre dimensionando os temas para o interior da fenomenologia hermenêutica heideggeriana.

O capítulo 7, "Crítica do presente neoliberal", tem como função iniciar a segunda parte da tese. Seguindo a intuição heideggeriana que é preciso pensar no aí para tematizar de forma rigorosa o ser-aí, descrevo o nosso horizonte histórico marcado pela razão neoliberal, um elemento que julgo central para pensar as psicopatologias que se manifestam atualmente. Começo assim a tarefa de expor como é preciso pensar o presente para pensar as psicopatologias desse tempo. Resgato autores da tradição liberal clássica, como Adam Smith, e economistas da escola austríaca, como von Mises e Hayek, para tematizar o neoliberalismo.

O capítulo 8, "A razão neoliberal é uma razão cínica", amplia a descrição do horizonte neoliberal a partir de um elemento, o cinismo. A partir de diálogos com Sloterdijk e Safatle, viso expor como estilos de vida pautados na autoexploração e no consumo se tornam manifestações comumente observadas na contemporaneidade.

O capítulo 9, "Vontade de poder como vontade de render", auxiliado por Nietzsche e Heidegger, descreve como a razão neoliberal se manifesta na forma da busca pela produtividade e pelo rendimento que visa superar os estágios já alcançados, erigindo, assim, uma nova normatividade: o imperativo de rendimento, da alta performance e da incessante produtividade.

O capítulo 10, "Do bem-estar material às psicopatologias neoliberais", começo a pensar as implicações psicológicas ao nosso ser-aí por estarmos imersos em uma racionalidade neoliberal a partir de temas como o consumo e a medicalização. Em diálogos com Watters e outros críticos da atual edição do DSM, construo um diálogo entre a racionalidade neoliberal e o aparecimento de determinadas psicopatologias. A ontologia fundamental que nos conduziu a uma crítica do presente começa a se desdobrar em uma psicopatologia epocal.

No capítulo 11, “Da pressão à depressão”, reflito sobre as psicopatologias específicas como expressão do nosso tempo. Utilizando um caso clínico e diálogos com Freud e Han, a depressão é caracterizada como um dos principais modos de ser que contrastam com a normatividade neoliberal da vontade de render.

O capítulo 12, “Uso de drogas: compulsão como tamponamento”, insere o uso de drogas como prótese química que visa um ajuste no mundo neoliberal, seja aumentando a produtividade, seja aliviando a frustração de uma vida que produz aquém do que é impessoalmente esperado. Pensando as políticas restritivas e o cuidado de si como gestão, o uso de drogas é tematizado a partir de um caso clínico que exemplifica a lógica da droga no nosso mundo: a produção de efeitos psicoativos benéficos.

O capítulo 13, “Transtornos de ansiedade: vontade compulsória de render”, descreve a razão neoliberal a partir de Israel Kirzner, e de como ele caracteriza a importância da postura empreendedora. A partir dessa postura, explicito a partir de um caso clínico o lado não glamoroso da atividade empresarial: as crises de ansiedade.

O capítulo 14, “Terapêutica dos não bem-vindos”, explicita como certas condições humanas se dão por lapsos de cuidado, rupturas repentinas ou fatalidades irremediáveis. Utilizando um caso clínico e diálogos com autores da psicanálise como Ferenczi e Balint, discorro a respeito do lugar da daseinsanálise como filha de uma escola filosófica (fenomenologia) e de uma prática clínica (psicanálise).

O capítulo 15, “Conclusões provisórias”, retoma temas e questões desenvolvidos ao longo da tese, resgatando a tese central: a necessidade de desdobrar a ontologia fundamental em acontecimentos históricos. O daseinsanalista, assim, é um interlocutor do mundo, não busca mais a validade universal a partir de uma metapsicologia, mas é um hermeneuta dos fenômenos: os pensa como situados em um campo histórico que determina sua manifestação. Com uma crítica do presente, torna-se possível tematizar os fenômenos psicopatológicos e nossa própria forma de pensar como pertencentes de um certo horizonte histórico. O fenômeno, nós mesmos e nossa forma de interpretar somos todos historicamente situados.

2) Trambolhos Psíquicos

2.1) Por que Daseinsanálise?

Frequentemente falo de daseinsanálise para algumas pessoas, é raro alguém já ter ouvido falar sobre ela. Defendo essa possibilidade clínica que, a meu ver, ainda possui uma chance e um longo caminho para se situar minimamente como uma prática consistente. Como, portanto, defender a daseinsanálise? Algumas pessoas pensam que isso é algo improvável ou impossível, frente à dificuldade de transpor o pensamento heideggeriano para uma prática clínica. Outros pensam que isso é algo desnecessário, uma vez que já contamos com inúmeras práticas psi, sejam as psicodinâmicas, pragmáticas, corporais. A presente tese discorrerá sobre caminhos possíveis da daseinsanálise, sobre uma fundamentação ontológica que parte do pensamento de Heidegger, mas que não abandona os desdobramentos práticos de uma disciplina que é essencialmente clínica, expandindo, assim, com reflexões oriundas da própria práxis psicoterapêutica.

Tania Gergel (2012) apresenta uma das críticas mais lúcidas quanto ao papel da fenomenologia no interior das práticas da saúde. Segundo ela, ao pensar a intersecção da fenomenologia em práticas como a psicologia e a medicina, observa-se recorrentemente o problema de pensar se há de fato algum diferencial ou exclusividade, uma vez que em diversos aspectos a prática fenomenológica se resume a um conjunto de ideias que são base fundante para conclusões que muitas outras práticas não fenomenológicas já alcançaram. Onde está, portanto, a originalidade ou exclusividade da fenomenologia? Onde há um efetivo rompimento com outras práticas que supostamente se movimentam de forma ingênua no interior das ciências ônticas sem um discernimento lúcido entre ser e ente? Na prática, qual a diferença efetiva entre a daseinsanálise e as demais abordagens que se movimentam predominantemente no domínio ôntico?

O problema apresentado por Gergel pode ser respondido inicialmente com um esboço: a problematização da daseinsanálise não implica numa recusa dela ou de outras práticas com fundamentação fenomenológica, mas sim o rompimento com a postura sectária e não dialógica dos fenomenólogos. Isso possibilita uma maior integração dos

avanços da psicologia nas mais diversas áreas, ainda que esses temas possam ser ontologicamente compreendidos e remodulados no interior da ontologia fundamental.

Creio que a daseinsanálise tenha sua relevância. Ainda que sua gênese se dê a partir de críticas à psicanálise, não a considero uma prática oposta, penso que ela pode se nutrir muito desta rica fonte. No entanto, acredito haver diferenças que marcam uma nova prática, uma forma inovadora de se pensar a clínica. Existe toda uma nova estrutura que valida um novo termo: daseinsanálise.

O primeiro ponto aponta para o pensamento heideggeriano que, impulsionado pela crítica kantiana, se desvencilha de um pensamento científico e ôntico. Enquanto teorias se orientam do interior de uma ciência (natural ou humana), a daseinsanálise abrange de forma detida e atenciosa a dimensão ontológica. Ontologia, aqui, aponta a princípio para *Ser e tempo*. É necessário que pensemos a partir de uma ontologia fundamental. Partindo da diferença entre ser e ente, devemos sempre partir da finitude dos fundamentos — eles são históricos. Fundamentos históricos tendem a não se apresentar como históricos, mas a se mostrar a nós, existentes, como únicos, atemporais, e é exatamente isso que devemos questionar. Nenhum fundamento deve ser aceito de forma incondicional e impensada, uma vez que uma ontologia fundamental rompe com a tendência de pensar os mais diversos domínios científicos sem questionar o fundamento histórico que os possibilita. Assim, a daseinsanálise não explica onticamente o que o humano é, partindo de domínios prévios e historicamente debitários (ainda que jamais se revelem enquanto históricos), mas explicita as condições ontológicas que possibilitam que ele ganhe toda e qualquer concretude ôntica. Heidegger aponta para o caráter originário do ser-aí, ou seja, aquilo que se dá no início e o acompanha sempre, condições de possibilidade para sua vigência.

Segundo, a condição ontológica inexorável do ser-aí é sua nadidade, ou seja, a incapacidade de fixação do ser-aí em uma figura teórica, antropológica, biológica etc. O ser-aí humano é ontologicamente constituído por um caráter negativo que recusa toda e qualquer definição última, ou seja, toda determinação essencial, pulsional ou quiditativa. Se o ser-aí humano é sempre interpretado de formas distintas, dependendo de seu contexto histórico, faz parte de sua condição ontológica a indeterminação, ou seja, uma nadidade originária. A daseinsanálise, portanto, sempre suspende toda e qualquer essencialidade humana, ela independe de qualquer campo ôntico-regional — não nega as ciências ônticas, mas não opera de forma exclusiva a partir do interior delas.

Terceiro, a daseinsanálise opera, a partir da nadidade e indeterminação ontológicas, em um preenchimento histórico. A ontologia fundamental sem a descrição do aí é vazia, descrição do aí sem ontologia é cega**.** A nadidade será sempre uma condição ontológica que acompanhará o ser-aí; no entanto, ele será sempre faticamente absorvido em pré-conceitos do mundo, em relações de poder que disciplinam, orientam, doutrinam, dominam, domesticam. A nadidade, ainda que constitutiva e originária, é dissimulada a cada contexto histórico, ou seja, o ser-aí deve ser sempre descrito a partir de seu mundo, das vicissitudes de seu acontecimento de ser e de sua historicidade.

Toda interpretação do ser-aí, a partir da daseinsanálise, se coloca como parte integrante da questão, isto é, se insere no círculo hermenêutico. O ser-aí que interroga, por exemplo, sobre uma certa psicopatologia contemporânea, está no horizonte normativo que, por seus próprios pré-conceitos históricos, delimita o que é saudável e doentio. A maneira de levantar a pergunta também é debitária da historicidade. Toda interpretação é histórica e derivada dos pré-conceitos que o mundo já nos lega. Todo interrogador está inserido em um horizonte histórico que condiciona como ele pergunta e como ele responde. A daseinsanálise possui consciência histórica, ou, noutras palavras, se situa em um horizonte prévio de ser.

É óbvio que o pensamento heideggeriano é bem mais complexo que isso, mas creio que seja um início de validação do porquê da relevância da daseinsanálise como prática clínica diferencial: diferença ontológica e ontologia fundamental, nadidade, suspensão radical de todo e qualquer a priori humano, pertencimento histórico, imersão em pré-conceitos e em relações de poder. A partir disso, será pensada também uma terapêutica, ou seja, uma fundamentação prática clínica, para que concretamente saiamos de um pensar filosófico e adentremos em um cuidar terapêutico. Assim, uma boa parte dessa tese será dedicada a fazer um diagnóstico do mundo contemporâneo, nos conduzindo às psicopatologias que emergem desse horizonte, possibilitando, assim, pensar formas de enfrentamento.

2.2) Apresentação histórica

A psicologia é um termo vivo que possui inúmeras manifestações ao longo da história humana. Psiquê (Ψυχή), no grego antigo, quer dizer "sopro", algo sem forma, sem conteúdo fixado, sem determinação específica. O corpo, a nossa dimensão

material, precisaria ser soprada, animada para ganhar vida. Assim, psiquê pode ser tida também como o sopro da alma. Acreditava-se que, quando uma pessoa morria, a psiquê (alma) deixava o corpo e rumava em direção ao Reino de Hades, o mundo inferior dos mortos.

Com o advento e consolidação do cristianismo, a alma é incorporada pela dinâmica de salvação ou castigo eterno. Dimensão imortal do humano, a alma é aquilo que permanece após o perecimento físico, portanto, o que pode ser salvo. A redenção se dá com a renúncia do corpo, em uma libertação da vida de erros sensuais e pecados concupiscentes, culpas corporais e desvios espirituais.

No Renascimento a alma passa a ser tematizada de formas menos dogmáticas, e, nesse momento, surge o termo "psicologia" em um sentido mais moderno e menos medieval. Com os avanços cartesianos, a alma vai se convertendo em uma entidade racional, enquanto o corpo, responsável pela sensibilidade, seria um entrave para um entendimento preciso e inequívoco das coisas. O advento da Modernidade é o passaporte para um viés científico, e não religioso da alma, ainda que predominantemente restrito ao caráter racional e iluminista.

É com Freud que a psicologia alcança o modelo contemporâneo de ciência da saúde e tratamento psicoterapêutico. A psicanálise é inovadora em diversas frentes, ela se subdivide em 1) um método de investigação, que pretende descobrir conteúdos inconscientes, uma vez que a razão cartesiana é redimensionada como apenas uma pequena parcela da psique; 2) uma teoria que explicita, ao molde explicativo das ciências naturais, o funcionamento psíquico; 3) uma prática clínica, pois possui uma terapêutica, com modelos específicos para fazer o inconsciente falar e se desvelar, tratando as doenças da alma de cada paciente.

Ludwig Binswanger, ao criar a daseinsanálise, buscava refundar a metapsicologia freudiana em fundamentos originários da existência. A fenomenologia, nesse início, ficou restrita a modos diagnósticos diferenciais, não mais balizados nas ciências naturais, como a medicina ou a biologia, tampouco nos processos intrapsíquicos, psicodinâmicos ou mentais. Ao pensar o indivíduo como ser-aí, retiramos a possibilidade essencialista de definir o humano, colocando-o como um ente ontologicamente indeterminado. Assim, em uma análise das condições originárias que possibilitam as mais diversas concreções ônticas, históricas e individuais, Binswanger vê em Heidegger uma forma de não pensar o humano a partir da tradição psiquiátrica vigente. Creio que hoje, em meio a uma interpretação do transtorno mental como

desequilíbrio cerebral, o discernimento ontológico heideggeriano é ainda atual e relevante. Medard Boss, também crítico da psicanálise freudiana, viu na daseinsanálise uma forma de ampliar o pensamento clínico ao modelo psicoterapêutico, modulando a análise teórico-psicanalítica em uma análise ontológico-existencial. As bases para isso não seriam apenas as explicações mecanicistas e psicodinâmicas, mas a própria análise do ser-aí, ou seja, uma descrição das condições fundamentais do existir humano, se configurando como uma ciência ontologicamente lúcida, implicando, assim, consciência histórica. A consciência histórica, possibilitada com o passo inicial da ontologia fundamental, nos fornece importantes instrumentos críticos, o que nos possibilita uma reflexão sobre os movimentos contemporâneos de nossa própria cultura:

> Vitalidade desespiritualizada invadiu como uma imagem enganosa de saúde o mercado psicoterapêutico. Em vista dessas tendências, creio não ser supérfluo ressaltar que a psicoterapia implica, desde sempre, um posicionamento em relação ao niilismo vitalista dominante. Os psicoterapeutas que merecem ser chamados assim deveriam resistir às tentações da psicologia dos autômatos e à tendência da cultura de massa para o esvaziamento do mundo interior em todas as suas manifestações. Todo encontro terapêutico com o outro é uma prova da possibilidade de animação dos indivíduos por meio de seu convite para uma psicoesfera ampliada (SLOTERDIJK, 2017/2019, p. 230)

Um dos principais esforços de uma daseinsanálise, pensada a partir dessa breve descrição, é a luta contra a produção e replicação de hipóstases.

2.3) O problema da produção de hipóstases

Podemos apontar como um dos problemas centrais do pensamento psicológico e do conhecimento em geral a produção e utilização de hipóstases. Do grego antigo, *hypóstasys (*ὑπόστᾰσις) é um termo que designa uma personificação acidental e inferior de uma divindade por outra mais importante. A palavra foi assimilada pela filosofia e passou a designar a passagem de uma relação contingencial a uma substância. O comportamento hipostasiante correntemente transmuta uma descrição empírica em uma teoria universal necessária. Em suma, hipóstase é a passagem do ser (verbo) a qualquer substantivação derivada, ainda que precipitada. Hipóstase é tudo aquilo que é

enunciado e apartado de um horizonte de emergência e aparecimento. Assim, a hipóstase é uma verdade sem mundo, sem contexto, sem tempo e sem espaço. Ela é uma alma penada buscando carne histórica. Somente rompendo a hipóstase possibilitamos que o fenômeno se realoque em seu tempo e espaço, em seu contexto mais próprio no qual ele está desde sempre imerso.

Ao observarmos, por exemplo, um comportamento mais passivo da mulher em relação ao do homem, podemos hipostasiar a mulher como um gênero passivo. Se o fazemos, desconsideramos uma influência histórica e cultural na passagem da observação à dedução que substancializa a postura feminina em geral. Atribuir passividade à mulher implica um pensar atemporal e universalizante, que desconsidera elementos históricos, como o machismo, assim como singularidades individuais, concernentes a cada mulher: "Poderíamos pensar na feminilidade como caracterizada psicologicamente pela preferência por metas passivas" (FREUD, 1933/2010, p. 268). Notem como certas hipóstases podem incomodar, destoando de nossa epocalidade atual.

Os prejuízos das hipóstases não se restringem apenas a um âmbito filosófico, teórico e contemplativo. As hipóstases muitas vezes operam na manutenção de determinadas relações de poder, tal como visto no exemplo acima. Em outro exemplo, se hipostasiamos determinada etnia como indisciplinada, abrem-se as portas para justificativas de imposição de maior controle disciplinar sobre ela. Se outra etnia é vista como violenta e hostil, justifica investidas violentas preventivas, que anteciparam um possível ataque. As hipóstases estão sempre alocadas em determinado eixo político-social, no qual se observam inevitavelmente relações de poder.

Nesse ponto, Freud altera a hipóstase, mas perpetua as mesmas relações de domínio e subjugação da mulher ao longo de toda a cultura ocidental. Desde os tempos mais primordiais a mulher era vista como faltante e derivada (tal como ilustra a figura da costela de Adão):

> Que a mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação."(I Timóteo 2: 11 a 15)

Em Freud, independente da hipóstase utilizada, sendo psicanalítica ou biológica, a relação de poder é mantida, a mulher permanece subjugada, como pontua Kehl (2016). De forma crítica e resumida, no pensamento psicanalítico tradicional as características psíquicas femininas são deficitárias em relação ao homem:

> Ao descrever no que se transforma a mulher que renuncia, primeiro à masculinidade, depois ao amor incestuoso pelo pai, em consequência não da angústia, mas da decepção, Freud se refere ao "alto grau de narcisismo", à vaidade excessiva (já que a beleza é uma das poucas compensações fálicas da mulher), ao pudor, que seria por excelência feminino (aqui me parece que Freud tentou dar consistência científica à tradição fundada pelo pensamento de Rousseau), em função do horror que a castração produz. Ele se refere também às "baixas aquisições sublimatórias das mulheres", que só contribuíram para a civilização com as atividades de tecer e fiar panos para esconder sua falta; o "pouco senso de justiça" e os "interesses sociais fracos", consequência da falha na formação do supereu nas mulheres, menos rigoroso e menos abstrato do que nos homens em função da ausência da angústia de castração (KEHL, 2016, p. 174)

O trecho acima explicita de forma resumida e sintética não apenas o lugar da mulher na psicanálise freudiana, mas também o potencial da psicanálise (e da teoria) de se desatualizar. Ao ver uma mulher histórica, a mulher vienense vitoriana, Freud julgou ter visto a essência da feminilidade, produzindo imediatamente hipóstases sobre o feminino. Somado a isto tudo, Freud, com pretensão de dar à psicanálise a confiabilidade de uma ciência natural (*Naturwissenschaft*), trabalha através do modelo metodológico explicativo, recortando fenômenos de seu campo histórico e buscando conexões causais que elucidem o ser do fenômeno.

Observamos em Freud, utilizando apenas um exemplo, a hipóstase da mulher com sua vagina (tida como um pênis amputado), em implicações psíquicas ulteriores que a transformam em um ser faltante e diminuído em relação aos homens. Freud ter pensado e escrito tais coisas no começo do século XX já é discutível, mas é ainda pior quando analistas atuais replicam fielmente tais hipóstases em uma clara metapsicologia do ressentimento. Creio que a psicologia se torna mais poderosa quanto mais ela se liberta de hipóstases, ou seja, quando ela acessa o fenômeno fazendo-o se mostrar por si, e não violentando-o, inferindo, abordando.

2.4) A abordagem

Figura 2 — Abordagem



Fotografia de uma abordagem policial. Fonte: Portal Roma News e Agência Pará.

"Abordagem teórica" se refere a uma série de pressupostos conceituais, tais como concepção do humano, de mundo e de ciência, cujo valor repousa na capacidade de nortear a prática clínica, uma vez que ela auxilia o terapeuta a constituir sua técnica e identidade. Abordagem teórica, assim, é a maneira através da qual um assunto é compreendido, a forma a partir da qual nos aproximamos de um tema.

Abordagem, fora desse sentido teórico, se refere a uma aproximação de pessoas e coisas, ou, mais precisamente, o modo como determinada pessoa se aproxima de outra. O modelo que utilizarei aqui não é uma abordagem psicológica específica, mas a abordagem policial como o paradigma clínico tradicional.

A abordagem policial possui muito em comum com a clínica psicológica e os modelos mais variados de psicoterapia. O procedimento consiste em uma busca por possíveis crimes, na qual policiais se aproximam de indivíduos e averiguam se eles são possíveis infratores ou criminosos. A abordagem policial age a partir da suspeita. Tal como o vendedor que aborda o cliente distraído ou o navio pirata que aborda uma outra embarcação que será pilhada, a abordagem pode ser extremamente invasiva e violenta.

O policial que efetuará uma abordagem pode já se aproximar de alguns indivíduos com algumas suspeitas, ou seja, ideias prévias, por exemplo, que eles portam drogas. A abordagem não se dá de forma curiosa e neutra, mas na maior parte das vezes

já trata os abordados como se eles estivessem traficando drogas e portando armas. Há um caráter violador, no qual os policiais buscam algo que eles já imaginavam, havendo ou não as drogas, existindo provas ou não. A suspeita prévia condiciona a ação. O tratamento muitas vezes é dado desde o começo como se eles fossem usuários ou traficantes, como se já escondessem drogas. Em muitas ocasiões, quando os policiais não encontram as drogas buscadas, evidências são plantadas, comprovando a hipótese inicial de forma forçada.

A teoria psicológica, um saber que também é prático, pode ter muitas similaridades com a abordagem policial. Com um saber prévio, o terapeuta pode buscar no paciente exatamente aquilo que ele já conhece da teoria, ou seja, o seu conceito do humano e do mundo. O tratamento dado já é estabelecido como se a pessoa ali fosse um diagnóstico ou um transtorno. Muitas vezes o que orienta a compreensão do paciente não é o próprio paciente, mas a abordagem teórica, o que configura uma violência epistêmica, uma interpretação invasiva que faz sentido apenas ao terapeuta. Assim, ele procura e encontra o que já buscava. O terapeuta possui hipóteses que não se comprovam, podendo, no entanto, usar desdobramentos da própria teoria como evidência comprobatória e, não raras vezes, evidências são plantadas, conceitos e juízos teóricos são enxertados de forma exógena ao caso, comprovando no desfecho os preconceitos teóricos e hipotéticos iniciais. Suspeita, invasão violenta e comprovação da suspeita: eis o *modus operandi* da abordagem que impede a mostração do fenômeno.

2.5) A crítica atômica de Adolf Grünbaum

Um dos principais críticos da psicanálise é Adolf Grünbaum (1923-2018). Competente filósofo da ciência, teceu severas e contundentes críticas à psicanálise, abrangendo tanto a teoria, quanto a aplicação clínica. Suas críticas são bem mais fundamentadas e construídas de modo mais inteligente do que muitas das atuais, como as formuladas de forma polêmica e sensacionalista por Meyer (2005) e Onfray (2010). Segundo Mezan (2006),

> A crítica de Grünbaum à psicanálise não é somente mais cáustica e contundente que as emanadas do positivismo lógico e de Popper. É também mais grave, porque não visa como aquelas a enquadrá-la numa definição abstrata de ciência (da qual, em ambos os casos, ela

> estaria muito distante), mas *a aniquilar a crença na validade do método clínico para produzir conhecimento*.

Mas qual é o argumento de Grünbaum (1984)? O autor questiona, a partir da filosofia da ciência, se a psicanálise pode, de fato, fornecer aos pacientes uma interpretação correta sobre as origens inconscientes das psiconeuroses. Assim, se o método interpretativo é questionável, todo o tratamento subsequente apoiado nas interpretações também se torna duvidoso. Contra a tentativa de Freud de construir uma ciência natural (*Naturwissenschaft*), Grünbaum denuncia a psicanálise como uma possível pseudociência.

Segundo ele, o método de associação livre e a escuta flutuante do psicanalista são apenas aparentemente bem-sucedidos, pois operam através da sugestão. Se a psicanálise possui uma teoria metapsicológica e o analista se encontra munido desse modelo teórico, as palavras do paciente estão sempre balizadas em um modelo psicanalítico. A associação livre, assim, não é livre, mas enviesada: por mais que o paciente fale livremente, a interpretação clínica se encontra teoricamente agrilhoada a construções prévias. Abusando da vulnerabilidade e fragilidade do paciente adoecido, o analista acaba forçando suas interpretações através da sugestão:

> Suas crenças são bastante maleáveis. Assim, com bastante frequência os pacientes afirmam confirmar as interpretações etiológicas e diversas atribuições causais feitas por seus analistas. (...) tais supostas confirmações podem ser explicadas de forma justificada pela conformidade doutrinária bem atestada dos pacientes com as expectativas teóricas sutilmente comunicadas da figura de autoridade de cura a quem eles recorreram em busca de ajuda. (GRÜNBAUM, 1985, p. 31)

O argumento de Grünbaum cai como uma bomba atômica, explodindo tudo e todos: mas não são todas as práticas clínicas teoricamente embasadas potencialmente problemáticas? Não são as teorias clínicas projeções dos analistas teóricos nos pacientes, das formas mais sutis às mais violentas? Vamos ampliar a crítica com uma ajuda hermenêutica: o próprio Grünbaum não produz a sua crítica de acordo com um modelo científico enviesado, marcado inevitavelmente por premissas inexoravelmente históricas? Não somos todos nós enviesados pelas noções mais básicas de nosso mundo, do que é "ciência", por exemplo? Não estamos viciados nas mesmas sugestões e

circuitos-fechados históricos? Creio que Grünbaum desconhecia a amplitude de sua crítica, cabendo às outras linhas psicológicas e até mesmo à sua própria crítica.

Independente das respostas à crítica, da validade da psicanálise e das práticas clínicas em geral, a crítica de Grünbaum é lapidar e atual: todos nós, terapeutas, podemos escorregar e cair no erro apontado pelo filósofo da ciência em qualquer instante. Muitos terapeutas veem apenas os processos psíquicos, os mecanismos de defesa, a economia libidinal, e acabam por perder exatamente o mais importante, o relato clínico e a relação de carne e osso ali presente. O método de associação livre ou qualquer outro modelo de escuta pode se ver cerceada e aprisionada teoricamente.

Podemos, claro, objetar que as críticas são injustas, o tratamento dado à psicanálise é restrito a uma prática e teoria antiquadas e ultrapassadas, e que, assim, Grünbaum está desatualizado, ainda que novas críticas à psicanálise possam sempre ser realizadas. Mas a possibilidade apontada por ele não pode ser atualizada nos analistas mais conservadores, replicadores de Freud e de seus problemas? Não há até hoje aqueles que fazem Grünbaum atual com suas interpretações violentas e técnica enrijecida? A atualidade da crítica não pode ser expandida para todas as práticas psi? A psicanálise avançou muito em mais de um século de história e de constante expansão. Nesse sentido, ainda que suas críticas caduquem, não há ainda os analistas fiéis que fazem com que as críticas permaneçam vivas e relevantes? Mesmo generalizante, a crítica de Grünbaum é relevante, porque individualmente nós podemos cair (e ocasionalmente caímos) naquilo antes denunciado. Grünbaum nos aponta um risco possível, não um risco universal e necessário. Podemos aprender muito com a psicanálise, inclusive com as críticas tecidas contra ela, pois muitas delas podem ser destinadas igualmente a terapeutas de outras linhas.

Os fenomenólogos são fiéis ao fenômeno? Ou será que já se filiaram a autores e suas ideias, o que acaba condicionando a interpretação do fenômeno de forma a dissimular a autodação (*Selbsgegebenheit*) do fenômeno, de acordo com a crítica de Grünbaum? Vê-se o fenômeno, ou a teoria do autor, seja ela metapsicológica, lacaniana, junguiana e, por que não, heideggeriana. E mais: será que todo psicanalista, junguiano ou behaviorista está impossibilitado, a priori, de ver o fenômeno, por não terem conhecimento de Husserl e Heidegger?

Como Gendlin (1979, p. 52) pontua de forma lúcida,

> Muitos pacientes vão à psicoterapia por muitos anos, várias vezes por semana, sem muito efeito. Esses casos de falha são encontrados em todos os métodos de terapia, e casos de sucesso também são encontrados em todos os métodos. A diferença não é o método terapêutico em si, mas o processo experiencial.

Enfim, a habilidade de fazer aparecer e ver o fenômeno está condicionada ao conhecimento acadêmico de alguns autores pontuais? Assim, os únicos bons terapeutas seriam os fenomenólogos, e todos os outros à deriva nos consultórios, impossibilitados de ver o fenômeno, tendem a mais atrapalhar do que ajudar? Esse pensamento, quando existe, tende a superestimar a fenomenologia e a sua aplicação clínica. Algo idêntico acontece no interior de todas as escolas de pensamento que podem se achar mais relevantes que as demais. O diálogo começa quando descemos dessa possibilidade onipotente. Apenas dessa forma escapamos da crítica de Grünbaum. Como pontua Kochelman (1987, p. 32),

> Costuma-se dizer que a psicologia fenomenológica e hermenêutica deve eliminar todas as formas de psicologia empírica. Que essa noção é uma interpretação errônea flagrante da intenção genuína desses autores pode ser mostrado facilmente. Em primeiro lugar, nenhum fenomenólogo de destaque jamais fez essa afirmação. Pelo contrário, todos eles argumentaram explicitamente que o que chamamos de "psicologia" é um complexo de várias disciplinas, cada uma com seus próprios métodos típicos: a psicologia empírica usa métodos empíricos, a fenomenologia eidética emprega métodos descritivos e a fenomenologia hermenêutica usa métodos interpretativos.

3) A Daseinsanálise começa com um método

3.1) *Sola Scriptura*

O final da Idade Média e o início da Idade Moderna são profundamente marcados pela fé cristã, e quem detinha seu monopólio era a instituição da Igreja Católica. A vida cotidiana, a vida religiosa, as ciências, a sexualidade e a arte eram controladas e ditadas pelos sacerdotes cristãos. Conduzido pela pergunta, "Quem tem a última palavra — a Igreja ou a Escritura?", Lutero foi o grande crítico do poder eclesiástico consolidado na Idade Média. Questionando a Igreja e a tradição religiosa, Lutero estimulou um retorno às sagradas escrituras, cujo olhar desatento foi

gradativamente sendo desviado, transformando a fé cristã em negócio, interesses e autoritarismo. "Só as escrituras" (*Sola Scriptura*) é o lema que reconduz o olhar ao que mais importa: a palavra de Deus.

Tal como a recondução do olhar às escrituras, penso ser necessário um método que reconduza o nosso olhar clínico ao que interessa: os elementos do mundo que são condição de possibilidade para o aparecimento de determinado fenômeno. A daseinsanálise pode se beneficiar da crítica da razão clínica, se situando na vinculação da descrição do nosso tempo e da singularidade clínica. Esse capítulo começa a tematizar o método que pensa essa vinculação entre a parte clínica singular e o todo epocal, possibilitando que a daseinsanálise seja delimitada em um novo circuito: transita da ontologia fundamental às formas ônticas históricas.

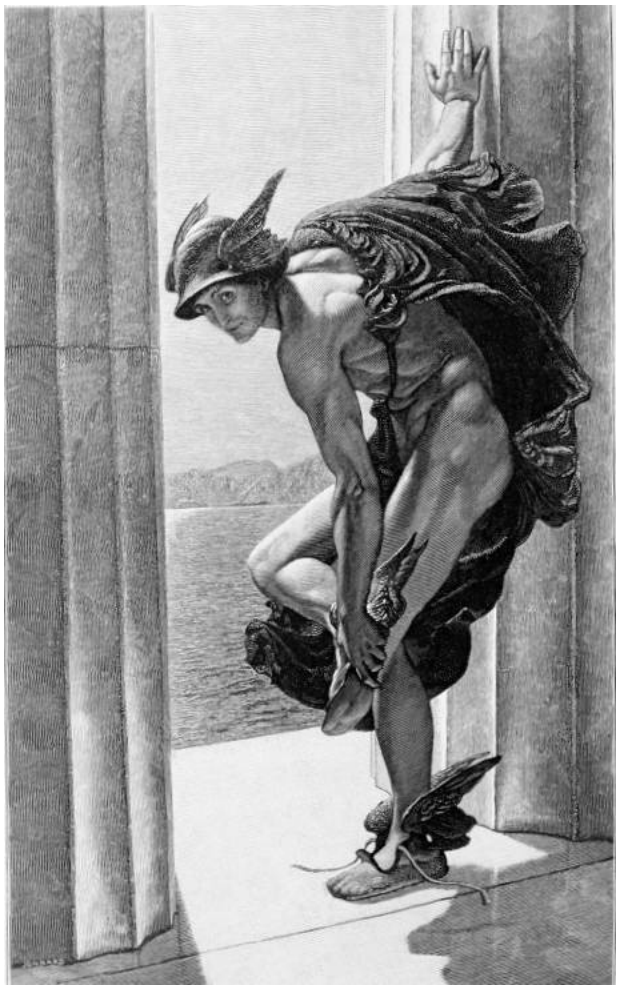
Figura 3 — Lutero



Lutero e suas teses (Ferdinand Pauwels, 1872). A pintura retrata Lutero pregando na porta de uma igreja um documento que ficou conhecido como "95 teses", escrito precursor da Reforma Protestante, que criticava, entre tantas coisas, a venda de indulgências. Fonte: Wikimedia Commons

3.2) A hermenêutica de Friedrich Schleiermacher

Figura 4 — Hermes



Hermes (W. B. Richmond, 1886). O mensageiro dos deuses era responsável por mediar a comunicação entre divinos e mortais. Fonte: Wellcome Collection

Hermenêutica é um substantivo grego originado de *hermeneutes* (ἑρμηνευτής), que significa "intérprete", do verbo *hermeneuein*, "interpretar". Em sua origem grega, a interpretação se dava referente às mensagens dos deuses que transcendiam a compreensibilidade humana. No Renascimento, a hermenêutica é retomada enquanto interpretação de textos religiosos da tradição cristã.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) é um dos autores centrais para a hermenêutica moderna. Teólogo e filósofo, Schleiermacher buscou a consolidação de um procedimento para interpretar textos clássicos. Se Kant pensou a necessidade de compreender aquele que conhece (e suas faculdades mentais) antes de conhecer as coisas, Schleiermacher fará algo muito parecido na interpretação de textos antigos: será

necessário compreender aquele que escreveu para compreender o seu legado deixado. Assim, a hermenêutica busca minimizar a distância entre leitor e autor (PEREIRA, 2012). Como o próprio filósofo define, “a hermenêutica é a arte de descobrir os pensamentos de um autor, de um ponto de vista necessário, a partir de sua exposição” (SCHLEIERMACHER, 1829/2012, p. 30).

Mas qual o procedimento interpretativo hermenêutico? Interpretar um texto, para Schleiermacher, envolve operar em duas frentes: o nível gramatical, formado por uma semântica comum; e o nível psicológico, configurado por singularidade e individualidade. A interpretação gramatical busca investigar a linguagem do autor e a forma a partir da qual ela é empregada. Assim, é necessário considerar tanto a semântica, quanto o contexto mais amplo no qual cada elemento significativo se dá. A interpretação psicológica busca acessar as motivações do autor que são centrais para a produção do texto. O que o autor queria dizer? Quais seus objetivos? Para quem ele escrevia? Todas essas perguntas pertencem à interpretação psicológica, que visava compreender aquele que escreveu o texto.

Há aqui um círculo: a parte só se manifesta a partir de um todo, e o todo depende de partes singulares para se manifestar. Schleiermacher discorreu sobre a relação entre o universal e o particular. Segundo o teólogo, o universal não aparece por si próprio, autônomo de qualquer outro elemento, uma vez que ele depende de formas particulares de aparição. O particular, por sua vez, manifesta em si a presença do universal que possibilita cada singularidade. Como diz Ruedell (2012), a linguagem é condição de possibilidade de toda ação e pensamento humanos, mas ela somente se constitui e se mantém mediante o concurso de projetos singulares de sentido.

O hermeneuta, assim, deve partir da parte e a atrelar ao todo, e vincular o todo às suas partes, ou seja, pensar como o texto possui motivações e intenções do autor, assim como descrever a linguagem e semântica por ele utilizada. O intérprete em busca de sentido é a configuração de uma relação entre humanos ligados por uma linguagem comum. Se onde há humanidade, há a possibilidade de mal-entendidos (GADAMER, 1960/2005), a hermenêutica é a tentativa de dissipação dos mal-entendidos, no reconhecimento da alteridade, ainda que unidos por uma linguagem comum possível. Segundo Schleiermacher, seguindo os princípios da hermenêutica,

> a mais alta completude da interpretação consistiria em compreender um autor melhor do que ele de si mesmo pode dar conta, então,

> certamente não se poderia querer dizer senão isso; e nós possuímos em nossa literatura uma quantidade não insignificante de trabalhos críticos que trabalharam neste sentido com bons resultados. (SCHLEIERMACHER, 1829/2012, p. 42)

O filósofo, tomado pelo otimismo iluminista, acreditava na possibilidade de compreender corretamente a ideia de um texto por meio de um retorno até o seu momento de produção, em uma recondução à individualidade criadora que possibilitou a obra. A compreensão da individualidade daria acesso à manifestação do todo.

> Para cada articulação encadeada de frases efetiva há, de algum modo, um conceito principal que a domina ou, como nós exprimimos, uma palavra para este, porém, isso pode ser inteiramente diferente conforme o gênero da obra; e a essa palavra, assim como às palavras particulares nas frases particulares, seu sentido completamente determinado [não pode ser atribuído corretamente] se não for lido na sua correlação com as outras palavras semelhantes, isto é, cada articulação de frases, seja ela grande ou pequena, apenas pode ser corretamente compreendida a partir do todo ao qual ela pertence. E, agora, como todo menor e condicionado por um maior que, por sua vez, é também um menor, segue-se obviamente que também o particular apenas pode ser completamente compreendido através do todo. (SCHLEIERMACHER, 1829/2012, p. 49)

Assim, como Ruedell (2012) afirma, a hermenêutica consiste em uma constante tarefa de se pôr em movimento, a caminho do sentido originário, através da linguagem e da verdade, sem a pretensão de plenitude ou totalidade. A hermenêutica proposta por Schleiermacher opera articulando parte e todo em uma circularidade profícua; nela, o saber não se esgota e é sempre provisório. Esse movimento de articular parte e todo será central ao objetivo central da tese: pensar a daseinsanálise delimitando-a como uma prática histórica que precisa pensar o mundo (todo) para compreender as psicopatologias (parte) de seu tempo.

3.3) Wilhelm Dilthey e a fundamentação das ciências humanas

Filho de um teólogo da Igreja Reformada, Dilthey estudou Teologia na Universidade de Heidelberg e Filosofia na Universidade de Berlim. Pensador de erudição impressionante, estudou profundamente a história da filosofia, teologia, literatura, sociologia e psicologia. Sua fluência híbrida (teologia e filosofia) possibilitou

o alargamento dos domínios da hermenêutica. Se Schleiermacher focava a interpretação de textos sagrados, Dilthey ampliou a finalidade da hermenêutica, visando uma fundamentação das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Esse foi seu grande objetivo.

Por que Dilthey resolveu trabalhar com o domínio científico? Qual crítica ele tinha em relação às ciências humanas? Sua crítica reconduz ao processo de saída de uma metafísica pautada em dogmas religiosos, na qual "a ciência humana como um todo em si conexo é um componente fundado em Deus, necessário e eterno da ordem do mundo" (DILTHEY, 1883/2010, p. 367). Conforme a ciência se autonomiza dos dogmas religiosos, um novo modelo científico torna-se necessário. A dissolução de uma ciência fundada sobre verdades bíblicas abre espaço para o desenvolvimento das ciências naturais. Torna-se possível, agora, pensar no interior da biologia, da anatomia, da física e de outras disciplinas de forma autônoma e independente da teologia cristã. Assim ele descreve a saída do período metafísico para o período científico-natural:

> Se, então, dessa forma, a moderna ciência da natureza dissolveu até o seu cerne mais próprio toda a metafísica exposta até aqui das formas substanciais e das essencialidades psíquicas, um cerne que é constituído pela causa espiritual una do mundo, então surge a pergunta: no que ela a dissolveu? O que a decomposição das formas compostas da natureza coloca no lugar dessas *formae substabtiales*, que tinham sido outrora o objeto de uma concepção e de uma remissão descritivas a essencialidades que se assemelhavam a espíritos? Diz-se com certeza: uma nova metafísica. (DILTHEY, 1883/2010, p. 416)

Dilthey é crítico da metafísica constituída de entidades e dimensões suprassensíveis, mas é igualmente crítico com a moderna ciência da natureza, uma vez que as ciências naturais, herdeiras e substitutas da velha metafísica, oferecem um modelo completamente novo: a explicação (*Erklären*). Quais os elementos constitutivos da explicação e quais os seus limites? Qual crítica Dilthey tinha a esse modelo?

Dilthey descreve a explicação como o procedimento das ciências naturais que seleciona determinado fenômeno a ser estudado, isolando-o do contexto no qual está inserido e buscando as conexões causais que elucidam sua manifestação. Explicar um fenômeno é recortá-lo, segregá-lo e desvendar seu ser a partir de causalidades. Tal como um cirurgião operando um joelho, situação na qual o todo do corpo do paciente é coberto, deixando visível somente a parte a ser manipulada, a explicação trabalha apenas com o foco de pesquisa, o objeto ou fenômeno a ser estudado, buscando um

modelo elucidativo pautado em cadeias causais. Com a derrocada metafísica e a crise científica que se vê sem a possibilidade de elementos transcendentais (Deus) para sua manutenção, o modelo explicativo se torna a única possibilidade considerada e aceita. O que foi uma solução para a saída metafísica se torna também um problema metodológico, uma vez que a explicação acaba sendo conduzida para as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). A explicação não é em si um problema, mas sim a unilateralidade que a considera a única possibilidade.

Dilthey vê problemas nas ciências humanas serem fundamentadas da mesma forma que as ciências naturais. A explicação pode funcionar bem nas ciências naturais, mas seria ela compatível e rigorosa para pensar as ciências humanas? O mesmo método explicativo que serve para a física e para química é também válido para fenômenos sociais, antropológicos e teológicos? Dilthey pensou a posição do conhecimento humano em relação à conexão da realidade efetiva histórico-social (DILTHEY, 1883/2010, p. 50). A humanidade possui cultura, historicidade, hábitos e padrões que podem variar radicalmente de acordo com a época e o espaço no qual está inserida. Esses conteúdos são relevantes para a manifestação dos fenômenos humanos? Os conteúdos históricos são levados em conta na explicação? Ou são eles apartados e desprezados? Eis as perguntas que direcionam a crítica às ciências humanas fundamentadas a partir da explicação.

A explicação é funcional para trabalharmos com elementos naturais. A gravidade, por exemplo, na Terra é invariável. A força que atrai dois corpos, um em direção ao outro, age da mesma forma no Brasil, no Japão, na Rússia ou em uma tribo indígena. Independe se é um país capitalista ou socialista, cristão ou muçulmano, industrial ou feudal. A chuva se desloca de cima para baixo. As coisas continuam caindo invariavelmente. Isso também vale para a erosão das rochas e o comportamento de caça dos leões. Os elementos naturais possuem uma invariabilidade espaço-temporal. Explicar, ou seja, recortar o fenômeno e buscar um modelo causal, se mostra compatível com as ciências naturais, uma vez que não há variações históricas, culturais ou espaço-temporais. A mesma coisa não acontece no interior das ciências humanas, e é exatamente esse problema que Dilthey denuncia.

Seria possível pensar no comportamento sexual humano o abstraindo do todo histórico-cultural no qual ele está inserido? Como pensar, por exemplo, a moral sexual dissociada da religião ou da cultura? Como discorrer sobre os padrões estéticos de beleza apartados de horizontes de sentido que orientam previamente o que é belo e o

que é feio? Como seria possível desenvolver algum conhecimento sobre fenômenos humanos que ganham concretude somente em determinada época se abstraímos o fenômeno e perdemos o todo contextual que possibilita sua aparição? Dilthey enraizou o humano no campo histórico e, assim, apontou a necessidade de pensar um método que não seccione, mas que reconstrua a formação espaço-temporal do fenômeno que só pode ganhar voz em determinada cultura. Esse modelo é a compreensão (*Verstehen*). Inspirado na hermenêutica de Schleiermacher, o fenômeno (parte) deve ser sempre pensado a partir de um mundo histórico (todo). Há um alargamento dos campos e domínios da hermenêutica que se distancia das interpretações religiosas e se aproxima do campo científico-filosófico. A interpretação de textos sagrados é ampliada e alcança a fundamentação das ciências humanas.

Compreender, para Dilthey, é a possibilidade de reconhecer-se no outro, é a capacidade humana de se colocar no lugar daquele que diz algo: "a compreensão é um encontro do eu no tu" (DILTHEY,1910/2006, p. 168). É exatamente tal capacidade de sair de nossas intuições particulares mais próprias e imediatas para acessar como o outro vê o mundo, uma vez que há uma comum-unidade histórica que possibilita o reencontro.

Compreender é romper com o procedimento explicativo de seccionar o fenômeno e interpelá-lo buscando conexões causais. É necessário ir até o outro, compreendê-lo em seu lugar originário. Compreender é não retirar e tomar para si, mas ir até o local no qual o fenômeno se dá e aprender a vê-lo sempre em seu nexo mais amplo e originário, em sua integralidade e complexidade espaço-temporal. Se a explicação opera um recorte a-histórico, a compreensão descreve o fenômeno imerso em seu nexo vital como expressão de uma determinada visão de mundo. Fenômenos humanos possuem sempre pertencimento cultural, heranças da tradição e moldura histórica. A compreensão busca exatamente dar voz a esses elementos que são desprezados no modelo explicativo.

Assim Dilthey (1910/2006, p. 19) agrupa e delineia as ciências humanas da seguinte maneira:

> Parto do estado do conjunto abrangente de fatos que constitui a base sólida de toda a reflexão sobre as ciências humanas. Ao lado das ciências naturais, e partindo das tarefas da própria vida, desenvolveu-se por si mesmo e de maneira espontânea um grupo de conhecimentos ligados uns aos outros por meio da comunhão de seu objeto. Tais ciências são a história, as ciências econômica e jurídica e a ciência do

> Estado, a ciência da religião, o estudo da literatura e da poesia, da arquitetura e da música, das visões de mundo e dos sistemas filosóficos e, por fim, a psicologia.

Com elas, o filósofo visa fornecer uma fundamentação diferente oferecendo um novo método, na qual a compreensão será utilizada como "faculdade do homem de conhecer a si mesmo tanto quanto a sociedade e a história criadas por ele" (DILTHEY, 1883/2010, p. 139). Sem o modelo compreensivo, as ciências humanas ficam deficitárias de uma consciência sobre a relação de suas verdades com a realidade efetiva.

Um exemplo de ciência compreensiva está em seu livro *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (DILTHEY, 1894/2011), no qual ele busca construir uma psicologia historicamente fundamentada, e não com uma base naturalista, orgânica ou positivista. O modelo pode ser extrapolado para todas as ciências humanas carentes de fundamentação histórica. Sem a compreensão, as ciências humanas lidam com "abstrações mortas", uma vez que a filosofia do espírito humano isolada é um "fantasma" (DILTHEY, 1883/2010, p. 136). Pensar, por exemplo, uma causalidade do fenômeno dos transtornos alimentares e desconsiderar os elementos históricos que possibilitam tais fenômenos (por exemplo, a valorização de um padrão estético magro) é perder elementos vitais do nexo histórico, operando causalidade em uma abstração fantasiosa.

Como diz o velho dito popular: "Freud explica". Mas se explicar é interpelar algum acontecimento teoricamente desconsiderando a origem e o contexto do acontecimento, e se esse é o procedimento usual no interior da psicologia, vemos pouco o acontecimento e muito nossas próprias hipóteses e teorias: “A psicologia explicativa só pode alcançar sua meta por meio de uma união de hipóteses” (DILTHEY, 1894/2011, p. 24). Se utilizamos a metapsicologia freudiana, uma teoria que é fruto de uma certa época histórica, para explicar fenômenos distantes de seu horizonte histórico originário, utilizamos um procedimento explicativo que submete o fenômeno isolado "sem a base de alguma visão panorâmica" (DILTHEY, 1894/2011, p. 32), ou seja, desconsiderando os elementos históricos do mundo no qual ele está inserido. Logo, o que está em jogo para Dilthey

> é tornar-se livre por meio do conhecimento conceitual e reconduzir toda metafísica filosófica ao trabalho da própria vida na formação de

> pensamentos. No entanto a estrutura antinômica das visões de mundo não daria com isso senão uma expressão verdadeira ao caráter plurifacetado da própria vida (GADAMER, 1995/2009).

Dilthey formulou um modelo novo para trabalhar no interior das ciências humanas, rompendo, assim, com o modo unitário das ciências naturais e com sua univocidade. Ao pensar o espaço da vida sempre configurado em determinadas composições históricas e pertencentes a certa visão de mundo, o filósofo devolve ao pensamento não apenas a possibilidade de se pensar a historicidade dos acontecimentos em geral, mas a possibilidade da multiplicidade da vida do espírito, na qual o relativismo não é um entrave ao conhecimento científico, mas sua possibilidade mais fecunda. Pluralidade interpretativa não é sintoma, é vitalidade. Se com Schleiermacher pudemos pensar a parte imersa em um todo, é possível pensar em Dilthey uma fundamentação histórica da ciência humana. Creio que a daseinsanálise pode ganhar muito com a hermenêutica diltheyana: fenômenos devem ser compreendidos, ou seja, reinseridos ao todo histórico originário, não apartados e seccionados. Psicopatologias, assim, devem ser tematizadas junto dos elementos centrais que condicionam seu aparecer. No termo daseinsanálise o prefixo “da”, traduzido do alemão, significa “aí”. Pensar o ser-aí como ser-no-mundo envolve descrever o mundo no qual ele se encontra. Nesse sentido, as formas de desvio da norma, como os transtornos psíquicos e as psicopatologias, devem ser compreendidas com vistas ao seu horizonte de aparição.

3.4) A fenomenologia de Edmund Husserl

Comecemos com uma pequena anedota: Mario Prata é um escritor, dramaturgo e novelista brasileiro. Em mais de 50 anos de escrita, tem no currículo mais de três mil crônicas e cerca de oitenta títulos, incluindo romances, contos, roteiros e peças teatrais. Na carreira, recebeu diversos prêmios nacionais e estrangeiros, com obras reconhecidas no cinema, literatura, teatro e televisão. Escritor consagrado, seus textos são recorrentemente utilizados nos vestibulares, suas crônicas ou trechos de livros são usualmente aplicados para testar a interpretação de texto dos vestibulandos. Certo dia, Mario Prata resolveu fazer algo inusitado: pegou as provas para tentar responder as perguntas sobre seus textos: "Resolvi fazer as provas de interpretação de meus textos e não passei em nenhuma. Não entendi nada." A anedota nos diz muito do cientificismo,

intelectualismo e pedantismo que nos distanciam da coisa-mesma. Em diversas situações, quanto mais calculamos, menos vemos.

Para começar a falar do pensamento husserliano, podemos nos voltar ao legado deixado pelo idealismo alemão. Kant (1781/2010) efetivou significativos avanços ao deslocar o campo do conhecimento científico das coisas em-si para aquele que conhece. A chamada inversão copernicana conduzida pelo idealismo alemão desde a *Crítica da razão pura* talvez seja um dos passos mais maduros da filosofia moderna em direção do desprendimento científico das bases medievais realistas, de uma ontoteologia pautada na figura de Deus como fundamento inconcusso. Esse avanço, no entanto, também nos legou um desafio: superar o psicologismo que tende a ser recorrente no interior do campo científico. O foco do idealismo ser voltado àquele que conhece as coisas também pode gerar problemas, em uma sobrecarga e supervalorização do intelecto daquele que conhece. Husserl inicialmente se movimenta nas soluções e nos problemas legados pelo idealismo.

O psicologismo é a tendência de pressupor que processos mentais e psicológicos são capazes de absorver, fundar e sintetizar o conhecimento científico (lógica e matemática, por exemplo) em seus diversos desdobramentos e disciplinas. Tal tendência parte da premissa herdada do idealismo alemão de que os fenômenos podem ser entendidos através do estudo psicológico do desenvolvimento dos processos mentais. A centralidade que Kant dá ao sujeito cognoscente transforma a psicologia em uma disciplina central na explicação de fenômenos, sejam eles atrelados ou não à constituição psíquica. Há no psicologismo, portanto, a supervalorização e saturação dos processos internos humanos para a explicação de fenômenos diversos. Assim, o psicologismo opera uma recondução de todo princípio lógico às leis mentais, condições supostamente estruturantes de nossas representações psíquicas. Há aqui um tipo de naturalismo pautado no estudo das experiências mentais, no qual a consciência humana é estruturada sobre bases psicofísicas.

Edmund Husserl (1859-1938) diagnosticou a tendência psicologista no interior da ciência e tentou oferecer um modo de resolver os problemas deixados por ela, como a naturalização da consciência e a extrapolação dos processos mentais para âmbitos indevidos, assim como a redução da lógica aos processos psíquicos. Husserl denunciou que a relação com as coisas e com o mundo não é originariamente empírica.

Segundo Zahavi (2015), o erro fundamental do psicologismo é não distinguir claramente o que é 1) o objeto e 2) o ato do conhecimento. Há, assim, uma clara

distinção entre o ato temporal do conhecer e a natureza ideal atemporal, distinção que o psicologismo ignora e, portanto, incide em erros. No conhecimento é necessário diferenciar as condições objetivas, cujos princípios fundamentais estruturam e possibilitam todo e qualquer conhecimento científico, e as condições subjetivas, que precisam ser preenchidas para o conhecimento se efetivar. Verdades e leis objetivas só podem ser conhecidas a partir de desdobramentos subjetivos. Husserl tentará expor exatamente essa correlação entre objetividade e subjetividade na produção de conhecimento. Assim diz Husserl (1900/1975, p. 13) em *Investigações Lógicas*:

> Todo pensar, e sobretudo todo pensar e conhecer teóricos, perfaz-se em certos atos que surgem em conexão com a fala em que se exprimem. Nesses atos está a fonte das unidades de validade, que estão perante aquele que pensa, como objetos do pensamento e do conhecimento, como suas leis e princípios explicativos, ou como teorias e ciências que lhes dizem respeito. Portanto, é também nesses atos que está a fonte das respectivas ideias gerais e puras, cujas conexões regidas por leis ideais a lógica pura quer explicitar, e cuja elucidação a crítica do conhecimento pretende levar a cabo.

Na luta contra o psicologismo, Husserl tentará buscar uma fundamentação científica sem fazer uso de uma naturalização da consciência; ele deslocará a atenção dos objetos aos atos de consciência que acessam os objetos. Para isso, ele retoma o conceito "intencionalidade".

A intencionalidade é um conceito escolástico utilizado por Franz Brentano, professor de Husserl e de Freud, e designa uma subcategoria dentro da filosofia medieval para definir o estatuto da consciência que é dirigida e direcionada para algo. Husserl utilizará o termo intencionalidade para descrever o caráter aberto e correlacionado da consciência. Se Descartes (1641/1983) descobriu a consciência humana (com a famosa frase “penso, logo existo”), ele logo a substancializou e a isolou. Ao julgar que o pensamento é determinante para inferir a existência daquele que pensa, tal ação reflexiva é a condição fundante da existência, e se a consciência pensa, ela existe em si mesma, independente de qualquer objeto, pessoa ou relação. De forma resumida, Descartes foi responsável por identificar o Eu moderno, assim como também foi o responsável por sua substancialização.

Husserl pensou a consciência em seu caráter intencional, ou seja, não isolada e autossuficiente, mas sempre atrelada a outra coisa. Como diz Coelho (2002), entre consciência e objeto não há um abismo intransponível, ou a necessidade de uma

consciência que constitua seus objetos, ou ainda de objetos que constituam uma consciência; há a intencionalidade, que é um movimento em direção aos objetos, e objetos que se mostram, que se colocam enquanto intencionais a essa consciência. Uma das melhores descrições do caráter intencional da consciência foi feita por Sartre (1947/2005), que a descreve como uma explosão, uma expulsão, um estouro para fora de si e para junto das coisas. Impossibilitada de ficar em si, ela está sempre correlacionada com as coisas fora dela.

Fenomenologia, como Husserl nos ensina, não é simplesmente a descrição dos fenômenos tal como se mostram desprovidos de qualquer elemento transcendental, ou o acesso às experiências subjetivas de determinada pessoa, mas envolve também a descrição dos elementos que possibilitam algo aparecer à consciência em seu caráter intencional. Isso implica uma tematização da consciência que conhece.

A noção de intencionalidade atrelada à consciência efetua a diferenciação entre a coisa percebida e o ato de perceber que conduz até ela. Mediado pela consciência intencional, "o objeto não é efetivamente dado, isto é, ele não é pleno e totalmente dado como aquele que ele mesmo é" (HUSSERL, 1900/1975, p. 52). Abrem-se, assim, ligadas ao objeto percebido, diversas possíveis aparições do objeto, uma vez que são vinculadas ao ato do perceber. A consciência que viabiliza o aparecimento do objeto o faz sempre a partir de seu caráter perspectivista (ZAHAVI, 2015, p. 25), rompendo, assim, com a abordagem empírica e natural.

> Se a percepção fosse sempre o que pretende ser, isto é, a apresentação efetiva e genuína do próprio objeto, para cada objeto só haveria uma única percepção, visto que a essência peculiar da percepção se esgotaria nessa apresentação. (HUSSERL, 1900/1975, p. 53)

Assim, o rompimento com o naturalismo implica pluralidade:

> pode haver um número infinito de imagens de uma mesma coisa, e desta maneira, fica determinada por sua vez a possibilidade de cadeias infinitas de identificações que não tendem para nenhuma meta cognitiva. (HUSSERL, 1900/1975, p. 59)

Husserl indica que não é possível o acesso ao objeto de uma posição neutra ou isenta, uma vez que são sempre mediados pelos atos de consciência. Se há um sombreamento captativo do objeto inerente a todo ato intencional, há diversas percepções relativas ao mesmo objeto em uma corrente contínua de preenchimento.

(HUSSERL, 1900/1975, p. 52). Dessa forma, a evidência fenomenológica é consciência da vivência originária, e é concebida pela própria dação[2] (*Gegebenheit*) das coisas elas próprias. A evidência é constituída pela presencização dos objetos que se produzem na consciência intencional. Há, na evidência, dação das coisas elas próprias (*Selbsgebung*) (CASTILHO, 2015).

Podemos agora perguntar: no que consiste o método fenomenológico? No clássico *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, no §27 Husserl (1913/2014, p. 73) descreve a atitude natural sendo constituída pela crença em uma realidade autônoma da consciência e da experiência. Essa postura é determinante tanto no saber científico-natural e positivista, quanto no dia a dia, em meio a ações frívolas e cotidianas. Husserl denuncia o caráter dogmático e, portanto, problemático da ciência contemporânea, o que acaba acarretando um método míope para as questões originárias e fundamentais. O método fenomenológico é exatamente a saída adotada por Husserl: abster-se do dogmatismo usual para efetuar um retorno às dações originárias, ou seja, uma volta às coisas mesmas. A atitude natural é a crença inquestionável da percepção do mundo tal como eu o vejo, é a compreensão tácita implícita que ignora a si mesma. Há uma ingenuidade acerca da realidade do mundo que esconde a sua própria participação no mundo como consciência intencional doadora de sentido. A fenomenologia agirá contra essa atitude natural.

Em *A ideia da fenomenologia*, Husserl (1907/2014, p. 22), descreveu a necessidade de "exclusão de todas as posições transcendentes", ou seja, efetivar um retorno aos conteúdos já correlacionados e percebidos pela consciência intencional. A atitude natural científica estava tão habituada a ver os processos mentais e as entidades transcendentes supostamente lapidares para o aparecimento dos fenômenos que a fenomenologia se torna necessária. É um aprendizado de ver o que aparece, uma recondução do olhar à coisa mesma que foi paulatinamente soterrada pelo naturalismo e pelo psicologismo.

Ao longo dos anos, as críticas de Husserl se tornaram mais consistentes e as soluções mais elaboradas. No §32 do *Ideias*, ele apresenta uma caracterização mais madura da Epoché. Segundo ele,

[2] Dação (*Gegebenheit*) é um termo que deriva do verbo "dar" (*geben*). Se refere à tendência de autorrevelação dos entes.

> Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural. Colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente "para nós aí", "a nosso dispor", e que continuará sempre aí como "efetividade" para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. (...) efetuo a ἐποχή fenomenológica, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal. Tiro, pois, de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense lhes fazer: eu não faço absolutamente uso algum de suas validades. (HUSSERL, 1913/2014, p. 81)

Observamos uma concepção mais elaborada do que a visão usual de que uma epoché consiste em suspender os juízos e conceitos referentes a algum fenômeno específico. Efetuar uma redução fenomenológica não é apenas suspender preconceitos morais sobre algo. É preciso suspender a crença natural de que algo seja a partir de si mesmo. Retirar o transcendente de circuito não implica negar todo e qualquer conhecimento transcendente, mas retirar a posição tácita de considerá-lo como a única via possível de conhecimento, e mais, reconecta o conhecimento às intuições originárias (ANDRADE, 2013).

Zahavi (2019), no entanto, lucidamente denuncia que não é necessário que o método fenomenológico esteja fundado na *epoché* ou na redução transcendental, uma vez que não são centrais e lapidares para a fenomenologia como um todo. A função desses procedimentos e seu contexto de criação permanecem em geral obscuros e desconhecidos para analistas clínicos que enunciam que a fenomenologia se manifesta a partir e exclusivamente delas.

> A afirmação de que precisamos da epoché de modo a observar nossa experiência interna é incorreta não apenas por sugerir que a atitude fenomenológica deveria envolver tal reorientação em direção à experiência interna, mas também por propor que algo como a epoché deveria ser necessária para tal reorientação. A afirmação de que nós precisamos da epoché para colocar entre parênteses quaisquer crenças, opiniões ou noções preconcebidas sobre o fenômeno que está sendo pesquisado é igualmente incorreta, no que ela combina a contribuição específica da epoché (suspender a tese geral da atitude natural) com uma rejeição mais geral da especulação e da explicação, em favor da descrição. (ZAHAVI, 2019, p. 338)

Em suma, a fenomenologia tem como proposta suspender hipóstases, possibilitando o aparecer do que permanece longe do campo de visão: os dados das

nossas intuições originárias. Fazer fenomenologia é uma atitude antinatural que reaprende a ver os fenômenos a partir de sua própria dação, possibilitando, assim, tanto a superação do psicologismo quanto a fundamentação de uma ciência rigorosa. Expus a *epoché* como algo que se dá no interior do pensamento do Husserl. Não penso, no entanto, que devemos nos restringir a ela — muito menos a Husserl ou qualquer outro autor. A fenomenologia tem sido fonte de inspiração para uma vasta gama de disciplinas, muitas delas a utilizam de forma profícua ignorando a *epoché* ou uma postura meramente descritiva. Usar a fenomenologia apenas como acesso às vivências dos pacientes é ignorar a riqueza do pensamento filosófico que pode ir muito além. A pergunta que devemos fazer não é "como utilizar a *epoché* na clínica psicológica?", mas "como a fenomenologia pode nos ser útil no interior da psicologia?".

3.5) A ontologia fundamental de Martin Heidegger

O pensamento heideggeriano é marcado por apropriações da tradição, ainda que cada um desses elementos seja redimensionado nas intuições fundamentais do filósofo. O jovem Heidegger, criado e educado em uma tradição católica, renunciou a vida de seminarista e enveredou pelo caminho da filosofia. Anos depois, aluno de Husserl, utilizou a fenomenologia de seu mestre para articulá-la à hermenêutica de Dilthey, pensadores que, em vida, eram tidos como rivais acadêmicos. Heidegger também se apropriou de ideias provenientes das doutrinas existencialistas (ainda que ele próprio não se denomine existencialista) e se moveu em um incessante diálogo com os gregos, mas conduzindo o pensamento a partir de um novo fio condutor: o esquecimento do ser. Apropriado da escolástica, do idealismo, da fenomenologia, da hermenêutica, do existencialismo e da tradição metafísica, seu pensamento possui suas próprias vicissitudes, não se deixando encaixar em nenhuma dessas escolas anteriores, ainda que seja profundamente marcado por elas.

Heidegger nos é importante em mais de um ponto. Primeiro, a sua ontologia fundamental nos ensina a questionar todo posicionamento ontológico regional como derivado, erigido sobre um fundamento de ser que se manifesta a partir de um jogo de desvelamento e retração. Movimentamo-nos sempre a partir de compreensões de ser e somos condicionados pela historicidade. Além disso, Heidegger desenvolveu uma analítica do ser-aí, pensando as condições de possibilidade da existência humana, se

desprendendo de domínios ônticos que sempre já discorrem e explicam dimensões humanas a partir de alguma ontologia regional. O filósofo é um pensador originário, pois não busca invalidar as ciências ônticas, mas visa desocultar aquilo que as possibilita. São fundamentais para esta tese, assim, a ontologia fundamental, a fenomenologia hermenêutica e a analítica do ser-aí presentes em *Ser e tempo*.

Ser e tempo começa resgatando um problema central e não resolvido da tradição filosófica: o sentido do ser. A questão é lapidar para avançar no projeto de uma ontologia fundamental, que tenha como objetivo alcançar uma compreensão de ser que não seja derivada das ontologias regionais, mas que esteja na base de toda ontologia regional. Deslocando o campo temático da fenomenologia para o ser, a fenomenologia é redimensionada enquanto ontologia. Heidegger começou discorrendo sobre a multiplicidade das significações do ser. A metafísica é aqui interpretada como a história do esquecimento do ser, na qual a ontologia que pensa o ser é a cada vez interpretada a partir de um domínio ôntico. O ser como conceito mais geral, o ser como indefinível, o ser como conceito tácito, evidente e autocompreensivo são definições descritas por Heidegger na condição de sentidos correntes, válidos e operados do interior do nosso senso-comum. O autor procura, no entanto, trazer à tona uma pergunta que possibilite acessar dimensões ainda não acessíveis e não alcançadas pela tradição metafísica acerca da questão do ser.

Seu objetivo não era corrigir ou pensar modificações no interior de cada uma das ontologias da tradição do pensamento ocidental, mas pensar as condições de possibilidade da existência das ontologias mais diversas.

> Por isso, a questão-do-ser tem por meta não só uma condição a priori da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam. *Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental.* (HEIDEGGER, 1927/2012, p. 57, grifo do autor)

Heidegger não se colocou completamente contrário aos fundamentos, mas os delimitou enquanto históricos. Cada um desses fundamentos epocais foi tematizado como determinação do ser do ente na totalidade, o que implica romper com a tendência

de pensar os entes do interior de uma pré-tematização. Heidegger dá um passo atrás, pensando a origem dos fundamentos. Ao longo da tradição filosófica, cada fundamento de ser não foi tematizado a partir de sua determinação histórica, mas foi entificado. A tradição filosófica acabou por esquecer o ser como fundamento histórico, ou seja, baseava sua experiência imediata em certeza natural, ignorando a historicidade dos fundamentos, que eram vistos como absolutos.

As ciências não têm acesso à sua própria essência, uma vez que ignoram o elemento organizador que as possibilita; elas já sempre partem de uma tematização prévia do objeto, mas não investigam a estrutura prévia que já delimita o ver, o perguntar e o investigar. É necessário certo esforço em romper com a ingenuidade natural para acessar essa dimensão que permanece, na maior parte das vezes, velada.

A ingenuidade da tradição filosófica foi, portanto, tomar cada fundamento histórico como um princípio natural. O fundamento histórico (ser) tomava o lugar de uma simples coisa a ser tematizada como outras tantas coisas, e não era tido como um elemento estruturante que jamais se confundia com uma simples coisa, mas que fundava uma certa compreensão das coisas. A diferença fundamental entre o ser e o ente, Heidegger denominou como diferença ontológica. O tempo é exatamente o horizonte a partir do qual os fundamentos históricos de ser se dão. Eis a proveniência do título *Ser e tempo*. Para avançar no projeto de uma ontologia fundamental é necessário se desembaraçar do engessamento da tradição filosófica que acabou soterrando o caminho para a questão do ser, e sempre tematizando o ser do interior dos preconceitos epocais. É necessário um método que rompa e libere o acesso a esse pensar originário. Heidegger elabora, com esse fim, a destruição.

A destruição da história da ontologia aponta para a necessidade de possibilitar a manifestação do elemento organizador que determina o ser do ente em sua totalidade, aquilo que condiciona o que julgamos normal e anormal, verdade e mentira, certo e errado, ou seja, onde a normatividade do mundo se assenta, orientando nossas experiências mais corriqueiras e imediatas, inclusive os domínios prévios dos quais partimos no conhecimento científico. Assim como Husserl, Heidegger não vê a relação com as coisas resumidas a uma empiria. Todo conhecimento empírico está absolutamente imerso e fundado em uma dimensão compreensiva, tal como apontava Dilthey (1983/2010). A tarefa de *Ser e tempo* é fazer aparecer, considerando a diferença ontológica, o elemento organizador velado. Torna-se necessária uma apropriação positiva de nossa própria tradição filosófica, que desvele aquilo que foi sendo

paulatinamente soterrado e esquecido. Tal apropriação do passado, que o faz aparecer em suas estruturas fundamentais, se chama destruição, que é definida pelo autor em sua preleção chamada *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

> Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção redutiva do ser, uma destruição, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados com vistas às fontes das quais eles são hauridos. É só por meio da destruição que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos. (HEIDEGGER, 1975/2012, p. 39)

A ontologia passa necessariamente pela compreensão do ser. Considerando a diferença ontológica, e partindo para o desvelamento do elemento estruturante organizador, a ontologia fundamental passa pela analítica do ser-aí, um ente marcado por finitude e temporalidade, um ente que compreende e que está aberto aos sentidos de ser.

3.6) Analítica do ser-aí

Em seu *Discurso sobre a dignididade do homem*, Pico della Mirandola (1496/2008), pensador renascentista, discorre sobre a criação e a constituição do humano. Em um movimento típico da época, o antropocentrismo, o ser humano passa a ocupar um lugar central no cosmos. Segundo o autor, o humano possui uma distinção em relação às outras criações de Deus: enquanto os animais agem conforme a natureza que lhes foi concedida, somente o humano pode ser artífice de si mesmo, constituindo-se a partir da liberdade para modelar-se. Por ser a criação mais digna, é o único que pode traçar seu próprio destino, algo vetado aos animais. Ao criar o humano, Deus o deixou carente de atributos essenciais. Nessa hierarquia cosmológica, o humano é um ente emancipado de seu Criador, uma vez que, desprovido de uma natureza específica, pode transformar-se no que quiser, guiando-se pelas decisões próprias possibilitadas pelo livre-arbítrio. O humano, em sua natureza incompleta, é livre para se autoguiar e autocriar, se perder e se achar, errar e se redimir.

Mais de quatro séculos depois, Heidegger continuou pensando a constituição humana na esteira do pensamento fenomenológico e hermenêutico. Similar a Pico della

Mirandola, Heidegger pensou o humano desprovido de naturezas e essências internas que orientem seu ser. Sua constituição não é marcada por um atributo positivo, que garanta uma certa forma determinada de ser. Sua constituição, ao contrário, é marcada por uma nadidade (*Nichtigkeit*). Não há compatibilidade do ser-aí com o absoluto. Assim,

> A "*essência"* do ser-aí *reside em sua existência*. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, "propriedades" subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele "aspecto", mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso.[3] (HEIDEGGER, 1927/2012, p. 139-141)

Heidegger não está trabalhando com mais uma "noção de homem", mas está discorrendo sobre as condições de possibilidade para que possamos ter as mais diversas noções de homem. Ser-aí não é um termo que descreve alguma determinação histórica, cultural, biológica ou antropológica do humano, mas é um termo que inicialmente aponta para a impossibilidade de fixação da essência humana em uma figura determinada. Sendo um ente diferencial, o ser-aí é ontologicamente indeterminado. Seu ser está em jogo, e ele se comporta em relação ao seu próprio ser.

A descrição, no entanto, permanece insuficiente. Se o ser-aí é marcado por uma nadidade originária, de onde ele recebe as suas possibilidades de ser? Como seus modos de ser são de fato concretizados? Como um ser-aí ontologicamente indeterminado ultrapassa a indefinição e pode se dizer engenheiro, tímido ou honesto? Como são criadas as identidades de ser em um ente marcado por nadidade? A resposta, no entanto, não está no interior do ser-aí, uma vez que, como nulidade, não há um dentro; a resposta aponta diretamente para o mundo fático.

O ser-aí não é marcado por uma vida e escolhas livres de jugo, uma vez que ele é sempre aí. Seu espaço de realização é fundante, uma vez que carrega as determinações históricas que são centrais em um ente marcado por nadidade. Existindo, o ser-aí é o seu "aí" (idem, p. 407). Só podemos nos assumir como pessoas de determinado gênero, que torcem para determinado time, que possuem certa profissão e assumem ter certas características pessoais porque o mundo oferece cada uma dessas possibilidades como realizáveis. Cada modo de ser do ser-aí foi possibilitado pelo seu mundo fático, uma vez que, em si mesmo, ele não é nada.

---

[3] Tradução alterada.

> A possibilidade como existencial não significa o poder-ser flutuante no sentido da "indiferença do arbítrio". O ser-aí, como o que essencialmente pode ser encontrado, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as aprenda, quer não.[4] (idem, p. 409)

Vemos a conjunção de alguns autores aqui já citados: a consciência intencional de Husserl, como um movimento para fora de si, está sempre no interior de um espaço fático constituído historicamente, nos remetendo à compreensão de Dilthey. Desse modo, o ser-aí, ontologicamente indeterminado, está sempre no interior de um espaço que já carrega uma série de significações (o valor do dinheiro e a precificação das coisas, formas de se alimentar, modelos de beleza). Por mais que o ser-aí não possua nenhuma natureza interna, ele está sempre sujeito a ser absorvido pelo seu mundo fático. A indeterminação do ser-aí é obscurecida por essa domesticação, no qual ele é tragado para as atividades cotidianas e compartilhadas de seu mundo histórico.

A compreensão (*Verstehen*) pensada por Dilthey é aqui incorporada por Heidegger com uma diferença: ela não é mais uma capacidade que é levada a cabo em um momento ou outro, mas o ser-aí humano é sempre a partir da compreensão, uma vez que ele está sempre no interior de um mundo histórico, absorvido e cotidianizado. O ser-aí não possui compreensão, ele é através dela. Heidegger muitas vezes age como um Rei Midas da Ontologia — tudo o que toca se transforma em ontológico –, e ocorre exatamente isso na compreensão: ela se desprende do contexto diltheyano e se transforma em condição fundamental da existência. Existir, assim, é estar no interior de um horizonte compreensivamente descerrado que sempre carrega inúmeros preconceitos que condicionam comportamentos e as interpretações do que vemos e experimentamos. Se "a substância do homem é a existência" (idem, p. 589), o ser-aí está sempre fora de si, junto das coisas, sendo-no-mundo. A compreensão só pode se dar descerrando mundos históricos porque o ser-aí já não está encerrado em determinações essenciais. Não há normalidade ou normatividade no ser-aí; no entanto, mundos históricos são normativos, e do interior deles tendemos a pensar a partir dos formatos normativos e naturalizantes que são compartilhados, por mais bizarros e estranhos que sejam. Quem vive o bizarro, normal lhe parece.

[4] Tradução alterada.

Talvez um dia pensemos o quanto é estranha a nossa relação monetária com tudo o que existe (com a água, que possui um preço por litro, com a terra, que possui um preço por metro quadrado), como se pudéssemos automaticamente precificar todo recurso natural, assim como o esforço e o suor do artesão. Possivelmente um dia olharemos para trás e estranharemos a nossa atual vontade de consumir: comprar roupas que não usamos, e comer comida que nos empanturra muito além da satisfação, ter bens consumíveis apenas para ostentar e exibir aos outros, em um gozo que vem unicamente da competição, pois consumir solitária e secretamente parece não fazer nenhum sentido. Somos todos compreensivamente sugados para o cerne mais íntimo dessas tendências tão estranhas, mas tão familiares.

A forma através da qual interpretamos um fenômeno como a chuva, por exemplo, é absolutamente diversa, dependendo do contexto no qual a chuva cai, alternando radicalmente como descerramos o fenômeno — seja entendendo a chuva como algo mítico-sagrado ou como científico-natural, seja agradecendo aos deuses pela dádiva divina, ou nos sentindo aliviados pois as reservas hídricas estão sendo abastecidas. Eis a diversidade histórica possibilitada pelo descerramento compreensivo do mundo. A forma do ser-aí interpretar o casamento, citando um exemplo relacional, não é atemporal, mas sempre e a cada vez histórica. As coisas que imediatamente pensamos quando nos são ditas palavras como "amor", "felicidade", "trabalho", "Deus" e "ciência" explicitam que estamos no interior de concepções específicas e epocais de cada uma dessas palavras, uma vez que nos apontam para coisas remetidas ao nosso horizonte histórico aberto pela compreensão. Um homem medieval, um indígena americano e um astrofísico atual pensariam coisas absolutamente diversas, uma vez que se remeteriam a mundos diversos.

Além da compreensão, há ainda outros fundamentos existenciais que estruturam o existir humano, ou seja, que são condições ontológicas do ser-aí. Uma delas é a disposição (*Befindlichkeit*). Um ente marcado por nadidade necessita de um mundo fático para ganhar qualquer orientação. Os modos de ser do ser-aí são sempre e a cada vez possibilitados pelo horizonte no qual ele se encontra. A disposição aponta para a forma a partir da qual o mundo fático é descerrado: "a disposição é um modo existencial fundamental em que o ser-aí é o seu ‘aí’" (idem, p. 397). Assim, ela se torna uma estrutura ontológica, que possibilita e modula a abertura do mundo naquilo que usualmente chamamos de afetos e sentimentos. Não estamos simplesmente no interior do mundo a partir de um olhar neutro e imparcial, mas estamos sempre já afinados em

determinado afeto. O ser-aí, portanto, descerra o mundo disposto em afinações (*Stimmungen*).

Os afetos e os sentimentos, que muitas vezes foram relegados e desprezados ao longo da tradição metafísica que priorizou a razão em detrimento das paixões, na analítica existencial possuem um papel estrutural, uma vez que o mundo é descerrado por um ser-aí disposto em afinações. Nesse sentido, o mundo e as coisas deviam ser abordados de forma neutra, não-passional e não afetada. A ira e o amor, por exemplo, nos cegariam para o que deveria ser visto de forma objetiva, desvirtuariam nosso olhar objetivo e preciso para a verdade. Heidegger, no entanto, apontou que as afinações são constitutivas no descerramento do mundo. Só há verdade a partir das afinações, todo desvelamento é afetivo.

Figura 5 — Afinação como forma de descerramento do mundo



Quadrinho de Armandinho (2015). Fonte: https://tirasarmandinho.tumblr.com

Quais são os motivos que levam Heidegger a não usar os termos sentimentos ou emoções? Enquanto os sentimentos ocupam a interioridade, as afinações são mais pertinentes em um ente marcado por nadidade e, portanto, de uma ausência de uma interioridade.

> A afinação já abriu cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para... O estar afinado não se relaciona de pronto com o psíquico, não é nenhum estado interno que de modo enigmático se exterioriza para ir colorir coisas e pessoas lá fora. Nisto se mostra o *segundo* caráter-de-essência da disposição. Ela é um modo existencial fundamental de abertura *com igual originariedade* de mundo, ser-aí-com e existência, porque esta é ela mesma essencialmente ser-no-mundo. (idem, p. 391)

Afinações são, assim, formas de descerramento do mundo — estão dentro, estão fora e ocupam todo o espaço existencial. As coisas já se abrem a partir de certa afinação e não são algo interno que em algum momento se exterioriza. Utilizemos um exemplo clínico. Certo paciente um dia me contou, feliz da vida, que comprara um apartamento. Após trabalhar muito e juntar uma quantia razoável, pôde finalmente concretizar o sonho da casa própria. O que aparentemente era algo positivo, acabou se transformando em incômodo: seu pai, possivelmente descontente com a saída do filho de casa, acusou-o de que ele comprou um apartamento demasiadamente pequeno apenas para ele não poder ir visitá-lo. Imediatamente a relação com o apartamento mudou. Sentia-se preso, claustrofóbico, como se assumisse o lado do pai, que logo era convertido em uma não-aceitação do espaço. O apartamento afinava-se a partir da culpa, em paredes que o engoliam, o corpo incorporava a culpa, em uma tensão constante no pescoço, o que lhe gerou uma dor cervical contínua que não passava com nenhum analgésico. Em suas relações sexuais na casa nova, frequentemente não conseguia ter uma ereção, e, quando tinha, constantemente tinha problemas para atingir o orgasmo, como se o prazer naquele apartamento fosse algo proibido. Não há um momento em que o paciente esteja aí neutro e de forma não afetiva, e após isso as coisas passam a ganhar certo contorno afetivo porque ele "contaminaria" o exterior com o seu sentimento interior. O mundo é sempre já descerrado a partir de formas afinadas. O apartamento, que era descerrado a partir da esperança, da autonomia e do orgulho da aquisição, após a fatídica conversa com o pai se tornou um espaço descerrado por culpa e ingratidão. O espaço fisicamente era o mesmo: a metragem, a mobília, o valor, a decoração. A forma de descerramento, através de uma disposição afinada, mudou radicalmente o estar-aí.

Além da compreensão, que torna o ser-aí um ente sempre em situação histórica, e a disposição, que descerra a situação histórica a partir de afinações, há ainda o discurso (*Rede*), que é a própria "articulação da compreensibilidade" (idem, p. 455). Articulado com igual originariedade à compreensão e à disposição, o discurso surge de forma codependente com o horizonte histórico que é descerrado de forma afinada. Assim, "a compreensibilidade da disposição do ser-no-mundo exprime-se como discurso"[5] (idem, p. 455).

Heidegger pensa a linguagem e o discurso de forma diferente da tradição. Tal como sentimentos são incompatíveis com um ente nulo que não tem uma separação

[5] Tradução alterada.

definida e explícita entre interior e exterior, a linguagem também não pode ser uma simples expressão daquilo que se passa internamente no sujeito.

> O ser-aí se expressa, não porque esteja de início encapsulado como um "interno" que se contrapõe a um externo, mas porque, como ser-no-mundo, ele, compreendendo, já está "fora." [6] (idem, p. 457-459)

O que é, então, o discurso? Ele não é um comportamento linguístico, cognitivo, mental ou de qualquer outra área proveniente das ciências ou de ontologias ônticas; o discurso é uma condição de possibilidade do existir humano. O ser-aí fala não porque está ensimesmado, dentro de sua pessoa, e em um momento escolhido ele vai para fora de si e expressa o que foi internamente pensado: está sempre aí-fora, no-mundo, junto das coisas e dos outros. O discurso são as palavras que o mundo já articulou, o ser-aí só fala porque já descerrou seu aí de forma compreensiva. "Só quem já compreende pode ouvir" [7] (idem, p. 463), ou seja, só ouvimos (*hören*) palavras, e não sons, e conseguimos nos situar entre elas porque pertencemos (*gehören*) a um horizonte prévio de sentido. Só podemos falar porque um horizonte pleno de sentido já se abriu. Até quando não entendemos algo, é o nosso horizonte que possibilita que possamos ter a abertura da possibilidade do não-entendimento e da dúvida.

Partir de um ente marcado por nadidade abre uma série de implicações: é necessário redimensionar uma série de capacidades, atributos e vicissitudes humanas que foram pensadas a partir de um paradigma internalista, racional e naturalista. A nadidade, dessa forma, abriu caminho para a historicidade do aí, uma vez que, apenas um ente ontologicamente indeterminado poderia estar aberto para ser absorvido por diferentes mundos históricos. Aquilo que chamamos de "cultura" só pode acontecer porque o humano não possui uma essência ou natureza que já delimite e formate sua forma de ser e agir. Se o ser-aí é nadidade, ele é possibilidade de ser, só assim pode ser tragado e integrado em um mundo cultural. Se houvesse uma essência interna, o ser-aí estaria fechado a mundos históricos e possibilidades culturais. Não há comportamento medieval das pulgas, moral sexual dos pombos, história da religião dos golfinhos e hábitos alimentares dos sanguessugas. Por mais inteligentes que sejam os animais, apenas o ser-aí, um ente negativo, está aberto à historicidade do espaço existencial. Apenas o ser-aí possui história da religião, da sexualidade, da alimentação e do

[6] Tradução alterada.
[7] Tradução alterada.

conhecimento, e todas essas áreas vão mudando drasticamente de tempos em tempos. Sempre que há uma mudança radical em que o todo é reinterpretado há um novo fundamento de ser.

Um ente ontologicamente indeterminado é constituído por cuidado (*Sorge*). Um ente negativo nunca chega propriamente a se constituir, não acessa finalmente uma dimensão que anule ou reverta a nadidade ontológica, e por isso nunca chega a assumir determinações finais de si. Essa incompletude abre a tarefa de ter-de-ser. Responsável pelo seu próprio ser, o ser-aí é essencialmente cuidado. No espaço de jogo do existir, o ele se realiza sempre no tempo finito de ser. Cada modo de ser é um modo possível, provisório e finito. O ser-aí é o ente furado em que vazou o absoluto e sobrou a finitude. Possibilidades nunca podem ser alçadas como essencialmente necessárias. Impossibilitado de ser o passado, em uma configuração do já sido, ou o presente, numa fixação da espontaneidade, o ser-aí é marcado por uma primazia do tempo futuro: como projeto, ele antecipa a si mesmo.

A nadidade do ser-aí nos conduz, assim, à antecipação de si mesmo, uma vez que ele não pode coincidir com seu próprio ser, o que geraria um contrassenso com a sua essência nula. Dessa maneira, o ser-aí, ontologicamente indeterminado, é essencialmente cuidado (*Sorge*). Ele é responsável pelo próprio ser e antecipa a si mesmo. Todos temos de dar conta de nosso próprio existir. O cuidado, no entanto, não possui um único modo de realização. A forma mais imediata do cuidado é imprópria, ou seja, o ser-aí de início e no mais das vezes se encontra absorvido pela dinâmica do mundo, ocupado em meio aos entes intramundanos que vêm ao encontro como instrumentos de uso. "O impessoal é um existencial e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do ser-aí"[8] (idem, p. 371).

Estamos na maior parte do tempo lavando a louça, dirigindo, assistindo uma aula, tomando um café, lidando com a família, em suma, nos ocupando de entes do interior do mundo que nos vêm ao encontro. O cuidado se dá, na maior parte das vezes, de forma inquestionada e não reflexiva. Em geral, não assumimos a nossa própria existência de forma pensada e tematizada, mas o cuidado é realizado a partir de uma absorção cotidiana em atos e afazeres automáticos no interior da lógica da ocupação (*Besorgen*): "o ser-aí, de pronto e no mais das vezes, é junto ao 'mundo' da ocupação.

[8] Tradução alterada.

Esse absorver-se junto a... tem usualmente o caráter do estar-perdido na publicidade do impessoal" (idem, p. 493).[9]

Usualmente o ser-aí está imerso na lógica impensada e operativa de uma existência prática. No interior da existência cotidiana, estamos imersos em meio a instrumentos (*Zeug*), ou seja, utensílios, trecos, coisas de uso, nunca com objetos teoricamente apreendidos ou cerebralmente tematizados. Os instrumentos são caracterizados por um "retraimento em sua utilizabilidade" (idem, p. 215): quanto menos eles aparecem, mais funcionais e operativos são. Percebemos a meia no sapato quando ela molha e ensopa, ou quando escorrega para dentro do calçado, gerando desconforto. Notamos os óculos quando eles embaçam, quando caem ou quando o seu grau não é mais suficiente. Tomamos consciência do controle remoto quando a sua pilha está fraca e o seu alcance se torna limitado. Cada instrumento, em seu uso funcional e bem-sucedido, se retrai no uso. Quanto mais eficientes, mais invisíveis, menos os percebemos, e eles somem no uso. No problema, eles despontam e se tornam visíveis em seu defeito.

Como diz Heidegger, "denominamos instrumento o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se" (idem, p. 211). Apreendemos as coisas com as mãos, com os dedos, com o tato, não exclusivamente com a mente ou com a cognição, como nos indica a tradição racionalista. Uma criança pequena, por exemplo, não pega um celular e pensa sobre seu funcionamento, sobre o modelo ou sobre o aplicativo, ela simplesmente tecla e manuseia de acordo com o que observa, seu digitar é manual, não cerebral, e é pela manualidade como caractere do existir cotidiano que há crianças que ainda não falam, mas já teclam e se entretêm no meio digital. Não parece casual que em alemão celular seja *Handy*: ele é, de fato, um mundo acessível com as mãos. Assim, Heidegger desenvolve a intencionalidade husserliana em um já estar junto das coisas de uso, o mundo é descerrado não de forma contemplativo-teórica, mas prático-manual. "O ser-aí de pronto e no mais das vezes entende-se a partir de seu mundo e o ser-aí-com dos outros vem de encontro, de muitas maneiras, a partir da manualidade do-interior-do-mundo"[10] (idem, p. 347).

Se levamos em conta a existência como insistência no desvelamento do ser viabilizada pela compreensão, na maior parte do tempo ela é absorvida nos afazeres em

[9] Tradução alterada.
[10] Tradução alterada.

modos de ser cotidianos, ou seja, ela se encontra alienada de sua própria nadidade. Em geral o ser-aí se encontra com seu próprio ser (nadidade e cuidado) encoberto, em uma postura errante que desvia de si e decai nos preconceitos e demandas do mundo.

A cotidianidade do ser-aí e o esquecimento do ser, ou seja, a absorção em atividades instrumentalizadas em uma alienação de si mesmo e a não percepção da historicidade dos fundamentos são absolutamente pertinentes para tematizar o desenraizamento do ser-aí de si mesmo. A coexistência dos seres-aí é regida por uma noção tácita e velada, em uma indissociação entre o eu e o nós, entre o singular e o grupo. No interior da cotidianidade, o cada-um já se diluiu no a gente (*das man*). Há no ser-aí uma tendência ao encobrimento, uma fuga de si, da dissimulação da nadidade e da desoneração do cuidado que o fazem decair na lógica da ocupação, dos instrumentos de uso e de modos impróprios de ser. Assim, "no decair, é de si mesmo que o ser-aí se desvia"[11] (idem, p. 519).

O ser-aí, como ente nulo, não está fadado a ser absorvido ininterruptamente pelo ritmo do mundo: há rupturas possíveis. Em *Ser e tempo*, a ruptura com a cotidianidade absorvente do mundo pode se dar com a angústia, o momento em que há a explicitação da condição originária do ser-aí. Foi Kierkegaard (1844/2010) quem primeiro pensou a angústia como condição fundamental da existência humana, uma vez que se refere à própria liberdade humana consumada na pecabilidade instaurada pelo pecado original. Portanto, a angústia não possui um objeto específico, mas manifesta o nada, a liberdade que nos conduz à inevitável escolha frente ao indefinido. Heidegger verá na angústia não apenas um estado que vez ou outra acontece, mas um existencial, uma condição ontológica do ser-aí. Heidegger, assim como fez com a compreensão de Dilthey, tornará a angústia uma determinação ontológica. Somos sempre na angústia, uma vez que somos sempre a partir do nada que somos, nada esse que é aplacado e dissimulado através dos modos de ser cotidianos que colocam a angústia em um estado não manifesto de dormência.

> Como ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele é entregue também à responsabilidade de já ter sido sempre encontrado — encontrado em um encontrar-se que ao invés de surgir de uma busca direta surge de uma fuga (idem, p. 387).

[11] Tradução alterada.

Enquanto estamos no interior da lógica da ocupação, ocupados em meio a entes intramundanos que vêm ao nosso encontro como instrumentos de uso em contextos prático-operativos, a angústia hiberna. A ocupação junto aos entes dopa a angústia. Dessa forma, "o impessoal alivia assim, a cada vez, o respectivo ser-aí em sua cotidianidade"[12] (idem, p. 367). A angústia surge quando a nadidade do ser-aí é rememorada, em uma quebra dos usuais mecanismos de distanciamento daquilo que originariamente se é.

Nesse sentido, a angústia não é uma simples afinação entre outras, pois ela é uma afinação fundamental, uma vez que rearticula o ser-aí com a nadidade que é a dele, o que permanece velada na maior parte das vezes em uma vida ocupada e manualizada. A angústia põe em fuga o ser do ente em sua totalidade, ou seja, conforme revela a nadidade do ser-aí, ela evidencia a superficialidade e fragilidade das determinações impessoais nas quais nos movemos na lógica cotidiana de mil ocupações. Na angústia a existência manifesta o seu caráter abissal.

Perante a angústia, o ser-aí deixa de ser "mais um" na massa impessoal e se singulariza como si-mesmo. A singularização retira o ser-aí de seu usual estar decaído nos sentidos impessoais do mundo. Angustiado, o ser-aí é convocado a experimentar a sua constituição originariamente indeterminada: "ser adiantado em relação a si — sendo já em um mundo — como ser junto a ente do interior-do-mundo" (idem, p. 563), ou seja, um existente que é essencialmente cuidado, jogado e compreendido num mundo, na ocupação em meio a sentidos impessoais já cristalizados. A voz da consciência suspende as mil vozes do mundo, os mandos e desmandos, as instruções e as proibições, os modismos e as reprovações, o normal e o anormal — a voz da consciência fala o que? Nada. Não fala nada porque ela fala o silêncio da nadidade originária que o ser-aí na maior parte das vezes luta para dissimular e esquecer. A voz da consciência cala o barulho do mundo, interrompe as mil vozes e ocupações indistintas e manifesta o nada.

Assim o ser-aí se encontra: entre familiaridade e estranheza, entre sentidos impessoais e o nada originário, entre afinações cotidianas que o liga aos entes e a afinação fundamental da angústia que suspende a ocupação.

> O ocupar-se já é cada vez como ele é, sobre o fundamento de uma confiante familiaridade com o mundo. Nessa confiança, o ser-aí pode

[12] Tradução alterada.

> se perder no vir-de-encontro do que é interior-ao-mundo e ser por ele absorvido.[13] (idem, p. 231)

A existência, uma condição irrevogável e irremovível, é marcada por nadidade, ou seja, é ontologicamente indeterminada, sendo aberta compreensivamente às épocas históricas. Por mais que seja possibilidade, ela sempre se realiza no interior de mundos históricos que a absorve e a aliena de sua própria condição. Nas afinações cotidianas somos assimilados ao ritmo do mundo, a nadidade é dissimulada, a existência é tocada melódica e consonantemente ao longo de uma harmonia cadenciada em compasso 4/4. No despertar da angústia, o que é sempre uma possibilidade existencial, a existência revela seu caráter nulo que se encontrava tamponado pelas ocupações cotidianas: na afinação fundamental da angústia a existência é tocada a partir de uma melodia dissonante e fora do tempo. As coisas ficam estranhas, eu me sinto estranho, porque o mundo é descerrado a partir da minha própria estranheza originária. Eu me singularizo da melodia do mundo: num choque harmônico angustiante, eu desafino.

O astronauta soviético Yuri Gagarin foi o primeiro homem a ser lançado no espaço, em 12 de abril de 1961. Enquanto dava a sua única volta em órbita da Terra, Gagarin exclamou emocionado: "A Terra é azul! Como é maravilhosa. Ela é incrível!". A música *From Gagarin's point of view*, da banda Esbjörn Svensson Trio, descreve a experiência do primeiro homem a sair do Planeta Terra e viajar pelo Espaço. Deve ser um sentimento indescritível poder observar a Terra à distância. A grande esfera telúrica, a nossa imensidão azul, em contraste com o Espaço, a totalidade negra, o infinito abissal, mistério inesgotável. A música alterna entre a contemplação maravilhada da beleza terrestre vista de fora, e a própria percepção aterrorizada de estar fora, no enigmático e obscuro Espaço exterior. Sua alternância entre leveza apolínea na contemplação da beleza descomunal da Terra e a tensão dionisíaca do pavor de estar fora marca a melodia da música, que oscila entre harmonia e dissonância, familiaridade e estranheza, casa e abismo. Na composição, a afinação cotidiana e a afinação fundamental se fazem presentes. A experiência de Gagarin representada na música de Svensson apenas explicita os dois polos da existência do ser-aí: a familiaridade da dissimulação e a estranheza da revelação originária, a tranquilidade da casa e o horror do abismo. Por mais que estejamos imersos nas nossas ocupações mais imediatas e

[13] Tradução alterada.

sugados pelo furacão de demandas e obrigações, estamos sempre sujeitos à irrupção do caráter mais monstruoso e extraordinário.

Na singularização, e essa é a tese central de *Ser e tempo*, é possível o ser-aí ganhar certa distância dos sentidos cristalizados do aí. Se no mais das vezes a existência do ser-aí é marcada por "distanciamento, mediania e nivelamento" (idem, p. 367), possibilitando um modo de ser impróprio e absorvido em dinâmicas impessoais, um ser-aí singularizado "contamina" o mundo com sua nadidade revelada, instaurando um vir-a-ser histórico no que estava estagnado e estabilizado. Assim, a estável historicidade do mundo, estruturada em épocas delimitadas em compreensões de ser, depende das crises nadificantes do ser-aí para ser rearticulada. Já no final da década de 1920, em sua preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger focou não na angústia como afinação fundamental, mas no tédio, uma afinação fundamental fática, ou seja, do nosso tempo histórico. Na década de 1930, o filósofo pensou em temas que não tinham relevância no interior da ontologia fundamental. A arte, por exemplo, foi um tema que apareceu em diversos textos. Nas décadas que se seguiram, Heidegger refletiu sobre temas como a técnica moderna e a linguagem, evidenciando uma clara distância com o projeto *Ser e tempo*. A tentativa de pensar a historicidade do mundo como acontecimento de ser, ou seja, que ela seria rearticulada a partir da temporalidade do ser-aí singularizado, acaba por dar lugar a um pensar que situa a historicidade do ser a partir de seu próprio acontecer, ou seja, como envio (*Geschick*) histórico da essenciação do seer (*Seyn*). O pensamento heideggeriano que abandona o projeto de *Ser e tempo* e busca pensar o ser de outras formas será mais bem trabalhado em capítulos posteriores. O foco aqui é ontologia fundamental que, através de uma fenomenologia hermenêutica, pensa as condições fundamentais da existência em uma analítica do ser-aí. Com o método filosófico aqui citado, a psicologia pode se esquivar de naturalizar trambolhos psíquicos como resoluções atemporais ou essenciais. É possível também escapar de uma tematização que descreve condições contemporâneas ignorando a epocalidade específica que as tornam possíveis. Nesse caso, ficamos equipados do método necessário para pensar a constituição da daseinsanálise marcada pela descrição histórica do mundo. Se o humano é marcado por nadidade, ele só pode ser compreendido historicamente, logo, psicopatologias só podem ser pensadas a partir de condições historicamente erigidas. Descrevo aqui os fenômenos psicopatológicos ao seu horizonte originário de manifestação, articulando o ser-aí com uma descrição fática do aí no qual

ele se encontra. Nesse movimento, os transtornos contemporâneos serão compreendidos à luz da razão neoliberal.

3.7) Da retração ao emergir

A analítica do ser-aí se encontra no interior de um projeto mais amplo. Seria redutor caracterizar Heidegger como humanista ou existencialista. Ele rechaçou (1947/1983) essas definições, já que não via seu pensamento cerceado dentro desses limites exclusivamente antropológicos. Ainda que tenha se apropriado de elementos existencialistas, seu raio ontologizador subverte elementos da tradição que são incorporados ao projeto heideggeriano de forma radicalizada.

A ontologia fundamental de *Ser e tempo* tem como objetivo central pensar a questão do ser. A analítica do ser-aí se encontra como meio para tal, na qual as situações-limite são lapidares, uma vez que os processos singularizantes angustiam e retiram o ser-aí de sua existência ocupada, revelando o caráter nulo e indeterminado da existência. Singularizado, o ser-aí poderia supostamente rearticular ser, ou seja, os fundamentos históricos que descerram o ser do ente em sua totalidade. O mesmo projeto, que depende de uma afinação fundamental como elemento desarticulador de uma tradição absorvente e alienante, é mantido no livro *Conceitos fundamentais da metafísica* (1929/2003). Nessa preleção a afinação fundamental não é a angústia, mas o tédio, uma afinação fundamental epocal. Em ambos, e é isso o que nos importa, Heidegger está interessado em como nos encontramos absorvidos e tomados, ocupados e decaídos na tradição de nosso mundo, e através das afinações fundamentais ele pensa a possibilidade de distanciarmo-nos dela, ainda que por um momento.

O primeiro equívoco que podemos apontar de uma psicoterapia que use o pensamento heideggeriano é reproduzir a intenção singularizante sem uma apuração cuidadosa do quanto isso é possível e desejável. Heidegger parte da ocupação para, a partir daí, pensar a saída dela. O foco dele é a reconquista de sua própria nadidade como condição existencial. Transpor tal foco para a clínica como um a priori terapêutico é um erro nosso, não da analítica do ser-aí. Muitas pessoas, e o consultório de psicologia é um lugar rico para observar isso, não estão apenas nos extremos da existência descritos por Heidegger, na absorção cotidiana ou na solidão da angústia, mas em seu

incomensurável intermédio, nas absorções estranhas e desconexas, em cotidianos bizarros e doentios.

Pacientes com TOC (transtorno obsessivo compulsivo) estão incessantemente ocupados e junto aos entes que vêm de encontro: lavando as mãos, organizando a mesa, trancando a casa, checando dezenas de vezes se o fogão está desligado. No transtorno, o mundo é descerrado a partir de uma esfera amedrontadora, no qual algum controle deve ser mantido por meio de rituais que cotidianamente soam desnecessários, anormais e bizarros. Há ainda os casos das existências que, por qualquer motivo, parecem permanecer fora de uma coexistência (*Mit-Dasein*) cotidiana, ou, ao menos, em uma coexistência bem pouco usual, nos quais atos comuns como ir à padaria para comprar pão, fazer uma pergunta na sala de aula ou escolher e vestir a própria roupa tornam-se atos inacessíveis. Um caso de autismo severo pode apresentar graus de comprometimento na comunicação verbal e na interação social, num aparente desinteresse pelo mundo circundante e pelas outras pessoas. Em alguns casos, não se observa a ocupação junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro como instrumentos de uso, porém, há movimentos repetitivos e sem qualquer funcionalidade operativo-prática. O cuidado (*Sorge*) pelo próprio ser parece ser muito limitado em uma vida que depende de outro ser-aí para as tarefas mais básicas e simplórias.

Aqui temos uma dissonância entre os interesses filosóficos e os clínicos. Uma terapêutica que faz uso da filosofia de Heidegger deveria começar com tal discernimento: onde acaba filosofia e onde começa a clínica psicológica? Como trabalhar com um caso de TOC ou de autismo? Parece-me infrutífero transpor a busca pela singularização existencial e apropriação de si-mesmo em casos em que a conquista do espaço compartilhado e a imersão em uma cotidianidade ainda não foi efetuada, ou foi efetuada de forma excêntrica e nada familiar. Já no início da clínica fenomenológica com Binswanger (1956/1977), em sua rotina de cuidado com pacientes psiquiátricos internados por patologias graves, ele percebeu que a saúde é a possibilidade de trânsito no impessoal (*das man*). Afinal, só pode sair quem já entrou, só se singulariza quem já se perdeu e decaiu no aí. Mas o que acontece com aqueles que sequer entraram? Onde estão aqueles que desencaixam?

Heidegger pensou a saída dos compartilhamentos tácitos e dos discursos que desenrolam sempre a partir do que já fora falado; para o filósofo, a interrupção da ocupação cotidiana que sempre já está junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro como utensílios. Nesse sentido, a singularização do ser-aí está a serviço do

projeto de *Ser e tempo*, mas qual a pertinência em pacientes em que a existência cotidiana é descerrada por afinações cotidianas (junto aos entes) de receio e desalento? Ou qual o seu papel em casos em que a entrada no mundo parece ter sido feita de forma parca e deficitária? O mundo é essa trama de sentidos sedimentados, mas em cada ser-aí esses preconceitos fáticos devem ser mostrados e novamente sedimentados. Se Heidegger pode pensar a saída da absorção já pressupondo a entrada, e isso não é um problema para a ontologia fundamental, nós, clínicos, que constantemente atendemos pessoas que não se adequam a uma normalidade tacitamente compartilhada, não podemos nos dar esse luxo.

Como podemos então pensar *Ser e tempo* como um caminho, e não como obra finalizada? Como utilizar *Ser e tempo* de uma forma na qual não façamos transposições forçadas e indevidas, gerando terapêuticas artificiais e violentas? Sem dúvida a psicanálise, ao longo de sua existência de mais de um século, discorreu de muitas formas sobre a entrada no mundo. Freud (1914/2010), em *Introdução ao narcisismo*, utilizou a economia libidinal para pensar o investimento narcísico que retira o bebê de um autoerotismo e o abre ao hétero-erotismo (aos outros, às coisas). Ferenczi (1929/1964), influenciado pela segunda teoria pulsional, pensou a autodestrutividade em crianças não bem-vindas e deficitariamente acolhidas que deixam-se morrer. Um dos mais proeminentes, Winnicott (1964/2016), pensou a necessidade de uma "mãe suficientemente boa", alguém que apresente o mundo pré-existente, que ofereça constância e sustentação, em suma, que efetue as boas-vindas ao recém-chegado. Como podemos pensar a entrada sem depender dos pressupostos psicanalíticos? Há caminhos possíveis sem hipóstases?

Transitando da analítica existencial à esferologia de Peter Sloterdijk, o ser-aí só se conquista como um si-mesmo se ele é acolhido em uma bolha imunológica protetora, que o separa do monstruoso exterior. Antes de ek-sistir no fora, ele é acolhido em uma esfera interior, seja o útero materno que o nutre e o isola de infecções, o colo parental que o alimenta e o ampara ou o berço que o cerca e o protege. O dar-se do ser-aí, o existir fora de si, no-mundo, junto das coisas, em um desenvolvimento hermenêutico da intencionalidade husserliana, depende de uma nutrição num espaço esférico interior. Se em *Ser e tempo* Heidegger (1927\2012) se move nas condições de possibilidade da existência humana, no *Esferas I*, publicado 71 anos após a analítica existencial, Sloterdijk (1998/2016) pensa as condições de possibilidade da entrada no espaço exterior compartilhado. Heidegger descreveu o caráter de jogado (*Geworfenheit*) do

ser-aí, que é lançado em um aí, em uma família, em uma cultura, em preconceitos fáticos que ele não escolhe. O mundo, no entanto, não é compreendido de forma instintiva ou natural, é necessário certo acolhimento que apresente o mundo àquele que chega. Muitas das patologias que conhecemos são consequências de uma dejecção sem acolhimento posterior, ou seja, um ser-aí que é jogado (*Geworfenheit*) e não é segurado (*holding*).

Ser-aí é ser-em-esferas, ou seja, é habitar um espaço compartilhado de ressonância, uma esfera que nos anima e nos protege das ameaças exteriores. Sem a mínima solidariedade com o bebê que acaba de chegar ao mundo, ele morre, tal como Ferenczi (1929/1964) inovadoramente pontuou em seu texto *A criança não bem-vinda e sua pulsão de morte*. Todo e qualquer humano, se assim que nasce é entregue à sua própria sorte, não conquista o mundo como possibilidade compreensiva, não há descerramento. Só conquistamos a nossa individualidade, um si-mesmo próprio que pode se angustiar e se singularizar pois somos animados e vitalizados no interior de esferas empáticas e cooperativas. Fica claro aqui o diálogo com a analítica do ser-aí, de Heidegger, e com a teoria psicanalítica do narcisismo, pensada inicialmente por Freud. Sloterdijk elabora uma teoria processual da animação, ou seja, do ato de soprar num mero corpo a alma que o vivifica. Heidegger trabalha com o ser-aí já animado e com o espaço exterior já conquistado, com os sentidos impessoais já colonizados. A psicologia retorna à sua origem, como sopro da alma. A partir daí, Heidegger pensa a possibilidade do retorno da estranheza originária. Sloterdijk foca um momento anterior: a possibilidade da entrada, da animação, da mediação do sopro que preenche um e que aos poucos é transferido a outro.

3.8) Legados

Heidegger nos deixa respostas, tarefas e, enfim, caminhos. Seu pensamento nos ajuda a prevenir a queda em algumas armadilhas metafísica, metapsicológicas e teórico-explicativas. Não é apenas a analítica do ser-aí que pode nos ser útil. Creio que o pensamento heideggeriano como um todo pode ser rico para a clínica da daseinsanálise. Como uma ciência ôntica esclarecida, a daseinsanálise não pode começar sem questionar os preconceitos nos quais ela se apoia, seus domínios e sua área pré-delimitada. Não podemos simplesmente operar do interior dos referidos domínios

ônticos, mas é preciso buscar uma fundamentação ontológica, ou seja, as condições originárias que possibilitam as mais diversas possibilidades históricas. Assim, termos como “razão”, “psíquico” ou “saúde” não podem ser aceitos sem um exame cuidadoso sobre as origens e pressupostos que os alicerçam. Cada conceito deve sempre ser demarcado como historicamente constituído. Em uma fenomenologia hermenêutica, os fenômenos sempre se dão em um horizonte compreensivo prévio e serão sempre interpretados à luz de um fundamento epocal. Deve-se, portanto, operar através da consciência histórica (GADAMER, 1963/1998), do interior de compreensões de ser que orientam o nosso ver, o nosso agir e o nosso interpretar.

Outra implicação clínica, considerando o pensamento heideggeriano, é pensar o humano como ser-aí, ou seja, desatrelar toda determinação essencial ou natural, caracterizando-o como ontologicamente indeterminado, ainda que sempre compreensivamente situado, em modulações que variam da familiaridade cotidiana à estranheza originária. Pensar o ser-aí é pensar o aí no qual ele se realiza. Aquilo que consideramos saúde e doença, bom e mau, correto e subversivo depende do que o nosso horizonte histórico carrega e absorve como possibilidades concretizadas e atualizadas. Trabalhar com o ser-no-mundo implica não perder o mundo como correlato do existir, a dimensão a partir da qual toda modalidade de ser é possibilitada. Pensar a condição do ser-aí em teorias e abordagens que pensam a interioridade profunda e desconsideram as variações históricas e culturais é perder o ser-aí como um ente negativo que se realiza compreensivamente, ou seja, no interior de mundos históricos. Uma psicopatologia contemporânea depende de um diagnóstico do mundo contemporâneo. A daseinsanálise perpassa alguns elementos do pensamento heideggeriano que são centrais para sua fundamentação clínica: 1) a ontologia fundamental, 2) a analítica do ser-aí e 3) crítica do presente.

Começamos a tese tematizando o quanto a daseinsanálise corre o risco de permanecer presa a uma exclusividade ontológica e filosófica, apenas incidindo em outro tipo de miopia fenomênica. Contra a ingenuidade hermenêutica, é necessária a consciência histórica, isto é, perceber que fenômenos são sempre historicamente condicionados. Veremos a seguir como a fenomenologia hermenêutica vai aos poucos penetrando na psiquiatria e na psicologia, possibilitando não apenas uma suspensão de hipóstases, mas uma compreensão do humano que não o isola do seu horizonte de sentido, pensando-o sempre alocado, saudável ou doente, em uma compreensão de ser.

Passaremos a pensar os transtornos e enfermidades como historicamente condicionados.

4) A gênese da clínica fenomenológica

4.1) Karl Jaspers e a crítica aos modelos finitos

Graduado em medicina, Karl Jaspers (1883-1969) trabalhou no hospital psiquiátrico de Heidelberg. Insatisfeito com os procedimentos-padrão para a descrição e tratamento dos psiquicamente adoecidos, utilizou a fenomenologia para pensar novos modelos médicos. Seus pontos de vista podem ser vistos no livro *Psicopatologia geral* (1913/2000), um volumoso compêndio que se tornou um clássico no diagnóstico das doenças mentais. Nele se encontra uma primeira descrição sistemática dos fenômenos psicopatológicos. O livro de Jaspers se contrapõe aos modelos teóricos vigentes no começo do século XX, tal como a psicanálise. Leitor voraz de filosofia, seu conhecimento da tradição filosófica era impressionante, o que fazia dele um médico absolutamente diferencial, uma vez que podia contar com uma crítica epistemológica que em geral os médicos e outros profissionais da época não dispunham.

A postura de Jaspers não era de explicar, no sentido de Dilthey, os transtornos observados, assim como não desenvolveu uma terapêutica específica para cada caso, mas ele concentrou seus esforços em uma minuciosa e atenta descrição fenomenológica da manifestação dos sintomas clínicos. Sua crítica metodológica, influenciada pela vanguarda filosófica, o conduziu a uma alteração na forma de analisar e descrever os fenômenos clínicos. Leitor de autores contemporâneos como Nietzsche, Husserl e Dilthey, Jaspers criticou convincentemente o uso de teorias com cadeias causais finitas para explicar o humano, um ente que não poderia ser esgotado por cadeias causais de nenhum tipo, por mais complexas e convincentes que fossem. Eis aqui uma descrição da humanidade que não a caracteriza a partir de um domínio específico, como o biológico ou o psíquico — segundo Jaspers, o humano se encontra em um domínio diferencial em relação aos animais, e por isso os humanos possuem adoecimentos psíquicos que estão vetados aos animais.

> O animal tem seu destino natural que se cumpre automaticamente pelas leis da natureza. O homem, além disso, possui um destino cujo cumprimento é entregue a ele mesmo. (...) O conceito de enfermidade mental, porém, recebe no homem uma dimensão inteiramente nova. O não ser acabado, o ser aberto e livre, a possibilidade ilimitada constitui para o homem fundamento de doença. Em comparação com os animais, é para ele vitalmente impossível uma perfeição originária. (JASPERS, 1913/2000, p. 19-20)

Podemos observar aqui influências de Nietzsche no pensamento de Jaspers. Eis uma dimensão no humano que não pode ser esgotada ou plenamente esclarecida. Se podemos lidar com as coisas a partir de um caráter causal e explicativo, o humano possui algo inesgotável: há nele uma "escuridão infinita" (JASPERS, 1913/2000, p. 58). Por sua característica que o diferencia dos demais entes, o humano, marcado por liberdade e abertura, está sempre vulnerável a perceber-se a partir de sua infinitude modal. Em seu caráter nu e cru, sem as habituais defesas e distrações o humano está vulnerável às situações-limite (*Grenzsituazionen*).

Na situações-limite, a normalidade tácita da existência, com seus circuitos operacionalizantes, cai por terra. A vida passa a ser experimentada sem os usuais abrigos, proteções e defesas. O humano se vê sem esteio, pois encontra limites intransponíveis, como a culpa e a morte. São as situações contra as quais não podemos nada, a existência empírica se vê impedida, cerceada e limitada, pois não há nenhum absoluto indubitável. No labirinto sem saída das incertezas incontornáveis, a existência é revelada em sua inquietude (JASPERS, 1919/1963). É considerando o existir marcado por infinitude que Jaspers pensará a sua *Psicopatologia geral*. Considerando a infinitude inesgotável humana, ele rechaçou as defesas e explicações que visam controle e fuga da inquietude. Tais interpretações reduzem a existência humana.

> Querer reduzir a vida psíquica a alguns axiomas universais e assim dominá-la em princípio é um falso propósito, por ser impossível. As ideias teóricas de que fazemos uso e que possuem uma semelhança formal com as teorias das ciências naturais não são senão tentativas (hipóteses) para fins de conhecimentos bem delimitados e não para o conhecimento da alma no seu todo. Um preconceito teórico prejudicará sempre a compreensão dos fatos. Ver-se-ão sempre os dados estabelecidos dentro do esquema da teoria. Só interessa o que tem valor para ela e a confirma. Não se percebe o que não se relacionar com a teoria. O que depõe contra ela é transformado em encoberto. Vê-se a realidade com os olhos da teoria. Será, portanto, nossa tarefa constante aprender a abstrair sempre dos preconceitos

> teóricos, que sempre atuam em nós. Exercitar-nos em colher puramente os dados. (JASPERS, 1913/2000, p. 29)

A teoria com seus axiomas, cadeias causais limitadas e explicações pré-delineadas são sempre limitadas e falseadoras, segundo Jaspers, uma vez que desconsideram a infinitude e sombreamento constitutivo da existência. Não há ponto compatível entre o humano infinito e a teoria finita. Contrário a teorias atemporais ou absolutizantes, Jaspers buscará fazer uma descrição fenomenológica do caso clínico, ou seja, da experiência tal qual aparece, tal qual manifestada. A generalização, no caso humano, é um fator redutor a ser evitado.

> Quando inadvertidamente uma explicação teórica escolhe os seus recursos de maneira que a combinação dos fatores e das possibilidades de variação a seu dispor possibilita apreender todo e qualquer caso, a ponto de nenhum caso não poder jamais refutar a teoria, é que se caiu vítima da infinidade. Da infinidade, que tudo explica e por isso mesmo não explica nada, através de um jogo que, em quaisquer combinações, sempre se repete. Uma teoria precisa, de início, encontra dificuldade. Há realidades que a contradizem. Constroem-se então teorias auxiliares que explicam a nova situação, até que, num limite talvez determinável, se façam tantas pressuposições que todas as possibilidades imagináveis estejam explicadas a priori. É de fato o destino de todas as teorias, que por algum tempo se impuseram, caírem nesta mágica estonteante, onde tudo e por isso nada se explica (JASPERS, 1913/2000, p. 29)

Nesse sentido, devemos não apenas evitar o reducionismo teórico, que vê o caso clínico de forma enviesada e buscando aquilo que já se encontra presente na teoria, como profecias autorrealizadoras, devemos também lutar contra todo e qualquer fanatismo ou fidelidade de pensamento, teórico ou de qualquer outro tipo:

> Desde o início, o presente livro é inimigo declarado de todos os fanatismos que, de acordo com uma tendência humana de se fazer valer, procura tornar absoluta uma concepção. (...) A atitude fundamental deste livro é, por conseguinte, combater todas as generalizações absolutas, evidenciar as infinidades, fazer ver as obscuridades — mas, por outro lado, reconhecer toda experiência verdadeira, aprendê-la segundo sua própria maneira, compreender e assimilar todo saber possível e atribuir-lhe um lugar, o mais possível natural, na estrutura dos métodos. (JASPERS, 1913/2000, p. 49-50)

A obra de Jaspers é relevante em muitos sentidos. Seu pensamento filosófico é inovador e tem elementos que vão influenciar grandes filósofos, como Heidegger, que

foi profundamente inspirado pela descrição das situações-limite. Seu trabalho perscrutou uma nova área a ser explorada e que deve ainda ser desenvolvida: a crítica à psicologia tradicional e a contribuição da fenomenologia nas possíveis soluções. Se as críticas aos modelos teóricos finitos permanecem ainda atuais, creio que a solução possa ir muito além da descrição fenomenológica apresentada por Jaspers há mais de cem anos. Como diz Dastur e Cabestan (2015 p. 61), a fenomenologia não ocupa um lugar privilegiado no *Psicopatologia geral*, é apenas um método entre outros, cuja ferramenta é a compreensão e, notadamente, a capacidade do observador se colocar no lugar do outro. A noção de compreensão é ainda isenta de densidade ontológica, permanecendo uma capacidade psicológica, tal qual Dilthey a pensou.

4.2) Ludwig Binswanger e o nascimento da daseinsanálise

Assim como Jaspers, Ludwig Binswanger (1881-1966) tinha formação em medicina e especialização em psiquiatria. Descendente de uma família tradicional de psiquiatras suíços, foi o diretor da área médica do Sanatório de Kreuzlingen de 1911 a 1956. Conheceu Freud em 1907, com quem aprofundou seus conhecimentos em psicanálise. Mantiveram amizade até a morte de Freud, em 1939[14]. Insatisfeito com a psicanálise tradicional, Binswanger pensou a daseinsanálise, uma psiquiatria que não partisse nem de uma redução do humano ao biológico, nem de uma sistematização intrapsíquica que explicasse os fenômenos psicopatológicos, mas um modelo que partisse de uma noção do humano como ser-aí. Médico atento e pensador competente, dono de uma erudição impressionante, é louvável sua iniciativa de ler Heidegger de forma autodidata e pensar as implicações para uma fundamentação mais rigorosa da psiquiatria. Nesse momento inicial, a daseinsanálise começou como uma forma de pesquisa e de descrição de fenômenos psiquiátricos, mas ainda não era um modelo psicoterapêutico.

A daseinsanálise de Binswanger não parte de uma noção normativa do humano, a partir da qual podemos delimitar aquilo que é doentio e saudável, mas de um horizonte normativo no qual o humano pode se encaixar ou destoar. Para isso, é

[14] Sua trajetória na psicanálise está descrita no texto *Meu caminho até Freud* (BINSWANGER, 1957/2013).

utilizada a analítica existencial de *Ser e tempo*, na qual o ser-aí é tematizado em meio a entes intramundanos que aparecem enquanto utensílios de uso destinados a um para-que. Em meio à ocupação cotidiana, o ser-aí se vê absorvido pelas dinâmicas existenciais fáticas, a existência em geral se encontra nivelada no faz-se assim, come-se assim, trabalha-se assim, morre-se assim. Binswanger tematizou a saúde exatamente atrelada à possibilidade de trânsito e fluência no interior da dinâmica impessoal normativa. Diretor do Sanatório de Kreuzlingen por quarenta e cinco anos, Binswanger viu inúmeros casos nos quais a adesão ao mundo compartilhado e à dinâmica impessoal não eram uma capacidade, mas uma impossibilidade. A partir de inúmeros casos de esquizofrenia, Binswanger viu que a descrição da dinâmica de absorção do ser-aí em atividades tácitas e automáticas e imerso na lógica da ocupação em meio a entes intramundanos que vêm ao encontro não era algo espontâneo, mas uma árdua conquista — conquista essa que ele via diretamente não realizada, mas malograda. A entrada, permanência e fluência nos sentidos impessoais do mundo é uma impossibilidade para muitos pacientes.

Um dos casos descritos no clássico *Três formas da existência malograda* (BINSWANGER, 1956/1977, p. 51) é de um pai que dá à filha com câncer um presente inusitado: um caixão — debaixo da árvore de Natal jaz o presente mórbido, e um pai que não via inadequação alguma no presente. O que torna isso tudo uma coisa bizarra e cruel? O que faz com que esse senhor possa ser interpretado como estranho e excêntrico, e a atitude como, na melhor das hipóteses, insensível? A interpretação de Binswanger não é de uma psiquiatria fundada em normatividades interiores do humano, mas na analítica existencial heideggeriana. Algo idêntico acontece na precisa e acurada descrição do *Caso Suzanne Urban* (BINSWANGER, 1952/2012), na qual é analisado o delírio esquizofrênico a partir do estar-no-mundo. A normatividade pertence ao contexto histórico em que o paciente se movimenta, não à dimensão psíquica ou biológica, explicitando a influência heideggeriana que rompia com a tradição psiquiátrica usual. Escapa-se do mecanicismo intrapsíquico e acessa-se uma psicopatologia hermenêutico-existencial.

No lugar do caixão, há inúmeros presentes que seriam compatíveis: um ursinho, uma bicicleta, uma boneca, chocolates. Há também presentes que não seriam adequados: um facão, um carro, livros incompatíveis com a idade, uma garrafa de vinho. Há ainda os objetos que poderiam ser vistos como bizarramente mórbidos: o cadáver de um cachorrinho, uma orelha, um caixão. Contudo, o que delimita a

normalidade e o caráter desviante de cada ação não é exatamente uma característica intrapsíquica ou algum atributo biológico ou neuronal, mas a adaptação a uma dinâmica da ocupação, em meio a utensílios com um para-que, que vem ao nosso encontro no seio de um horizonte significativo. Eis aqui uma psiquiatria não intrapsíquica ou biológica, mas existencial-hermenêutica. O que torna o caixão inadequado e, portanto, a ação do pai bizarra, é exatamente a disparidade com o contexto significativo, uma vez que "o excêntrico carece de circunvisão organizadora" (BINSWANGER, 1956/1977, p. 56).

Como afirma Reis (2010), mundo, no sentido heideggeriano, é um tecido de relações que são finalizadas em possibilidades existenciais impessoalmente estabilizadas, sendo dotado de uma função horizontal de descobrimento. Essa estabilidade dos sentidos pode ser vista como natural ou normal. O ser-aí é sempre jogado e absorvido no interior do aí, tomado pela normatividade do mundo no qual ele se encontra, mundo esse que ele não escolheu. Não escolhemos se nascemos no interior de um mundo medieval ou industrial, liberal ou escravista, isolado ou globalizado. Somos sempre no-mundo, absorvidos pela lógica e semântica dos nossos mundos, e Binswanger vê como problemático o desajustamento com o mundo, estruturado por seu respectivo conjunto de significados cristalizados e estabilizados. Para Binswanger (1956/1977, p. 75),

> só se pode falar em excentricidade quando algo que "no fundo" nos é comum, que nós todos visamos em comum, no qual pois é possível uma participação em comum, se converte por sua perseguição pertinazmente consequente em consequência penosa ou inconsequência.

Em suma, Binswanger não analisa os pacientes simplesmente a partir de categorias do interior de um mundo fático específico, como psicótico ou deprimido, mas pensa o encaixe ou desencaixe do paciente no interior da normatividade fática do mundo compartilhado. Onde houver normalidade histórica, existirá a possibilidade de, em alguma medida, encontrar ajuste e desencaixe. Assim, não podemos trazer à tona simplesmente conceitos universais de saúde e doença, como se houvesse algo intrapsiquicamente ou subjetivamente que garantisse isso, uma vez que a normalidade fática pode variar radicalmente a cada época histórica. Binswanger, lendo *Ser e tempo* de forma muito perspicaz, percebe que a analítica existencial pode ser útil enquanto modelo de descrição da dinâmica de desencaixe de um mundo normativo-histórico.

O que é doença, para Binswanger? Difícil definir comportamentos atemporalmente doentios em um ente ontologicamente indeterminado e historicamente situado. Podemos, no entanto, partir do horizonte fático para descrever o desencaixe de entes que surgem à mão absolutamente fora de um espectro considerado normal. Estamos aqui diante de uma nova razão diagnóstica, estruturada fundamentalmente na analítica do ser-aí. O mundo, em vez de familiar e acolhedor, aparece no mais das vezes a partir da dissonância e da estranheza. Como diz o próprio Jürg Zünd, um dos pacientes esquizofrênicos institucionalizados de Binswanger (1956/1977, p. 130), "desviaram-me do trampolim da vida normal". O ser-aí, enquanto modalidade excêntrica ou dissonante com o mundo compartilhado, possibilita o encontro do ente à mão a partir da distorção e da falta de familiaridade. A mundanidade do ser-aí excêntrico, em meio a um pertencimento estranho, está suficientemente distante do "ajustamento" ou da "adequação" (idem, p. 81). A familiaridade cotidiana que absorve o ser-aí e o condiciona ao ritmo do mundo simplesmente não acontece. A impessoalidade do "se faz assim" não ganha penetrância no excêntrico. Isolando-se, misturando-se bizarramente ou esforçando herculeamente para mimetizar comportamentos adequados de terceiros, a experiência-base é da estranheza e do desterro (*Unheimliche*) para muitas pessoas. Vigora uma

> impossibilidade de lançar raízes em qualquer um de seus "mundos" e de se sentir "em casa". Desse modo, o poder da confiança no mundo-comum e no mundo ambiente foi suplantado pelo poder do medo, da dúvida e do desespero. (idem, p. 178)

É exatamente para a compreensão singular do desencaixe que Binswanger, inspirado pelo texto *Sobre a essência do fundamento*, falará de projeto-de-mundo. Composto de dois termos centrais do vocabulário heideggeriano, "projeto" e "mundo", o psiquiatra começa a transitar de uma análise da existência em geral para pensar a especificidade dos pacientes singulares.

O termo "projeto" (*Entwurf*) designa o caráter de jogado do ser-aí, em um horizonte fático que ele não escolhe ou define. A facticidade corresponde aos elementos do mundo contra os quais nós não temos nenhum controle ou possibilidade de alteração, como estarmos em um contexto no qual as coisas são precificadas e compráveis. O termo "mundo" aponta para as possibilidades existenciais estabilizadas no seio do aí, sendo o próprio horizonte no qual os entes se manifestam a partir de um determinado sentido de ser. Projeto-de-mundo é o termo que Binswanger utiliza para auxiliar a

compreender o *modus* da absorção de algum paciente específico, uma vez que, no interior do mundo, os entes surgem a partir de uma significatividade estranha, de tonalidade afetivas pouco usuais ou inóspitas, o paciente sente-se, muitas vezes, estranho e desterrado. Muitos pacientes descrevem o próprio existir não a partir da familiaridade cotidiana do existir absorvido em dinâmicas impessoais, mas de um estar no mundo incômodo, inóspito, fora dos jogos e convenções usuais no qual o mundo oficial acontece.

Kouba (2015, p. 29) diz que para Binswanger o comportamento sem sentido não deve ser simplesmente considerado como um sintoma patológico, uma vez que, a partir da ideia de projeto-de-mundo, ele deve ser levado à luz em si mesmo:

> deixamos, tanto quanto possível, não só que os excêntricos tomem a palavra, mas também procuramos compreendê-los a partir de seu próprio ser-aí e de seu próprio mundo. (BINSWANGER, 1956/1977, p. 82)

Nesse movimento fenomenológico de não simplesmente interpretar ou definir os sintomas dos pacientes em termos ou categorias psicodinâmicas ou psiquiátricas, podemos também pensar os sonhos como manifestações de uma modalidade de ser-no-mundo. Segundo Dastur e Cabestan (2015), para Binswanger (1930/2013) o sonho não é um domínio particular apartado do estado habitual de vigília, mas uma modalidade particular de ser-no-mundo, também marcado por compreensão, disposição e discurso. O mundo é descerrado da mesma forma através de afinações. No sonho, assim como na vida desperta, o mundo munda. Rompe-se, com uma ajuda fenomenológica (BINSWANGER, 1922/2013), a distinção entre realidade e fantasia, uma vez que os sonhos são descritos como vivências intencionais da mesma forma que qualquer outro dado supostamente real. "O sonho é da ordem do acontecimento, e não da ficção" (Idem, p. 77) e, portanto, fornece dados para melhor compreendermos e acessarmos o projeto-de-mundo dos pacientes.

Nesse sentido, a ideia de projeto-de-mundo não aponta para algo geral a todo ser-aí, mas como cada ser-aí, em sua singularidade, articula de forma específica os elementos compreensivamente descerrados do horizonte compartilhado. Uma descrição adequada de um paciente é fundamentada sobre uma compreensão fenomenológica que se dá a partir da história de vida do indivíduo em seu mundo. Dessa forma, sintomas não se mostram na forma de respostas, mas na forma de perguntas para

conhecer o que efetivamente importa. Aqui há o caráter comum e amplo do horizonte histórico e seus preconceitos fáticos tácita e coletivamente aceitos, e a singularidade de um ente ontologicamente indeterminado que articula os elementos históricos em um *modus* específico de absorção. Há, portanto, a articulação entre geral e particular que pensa uma psicopatologia não normativa. Mais que isso: um pensamento ontologicamente dimensionado é desdobrado em atualizações ônticas a partir de casos clínicos.

Há, no entanto, problemas na interpretação que Binswanger tem de Heidegger. Compreensível, considerando se tratar de um médico que lia filosofia. Se até hoje temos problemas nas leituras fenomenológicas, ainda mais considerando um autor difícil como Heidegger, na época de Binswanger essas incompreensões eram inevitáveis. Penso ser injusto, apesar dos deslizes, não considerar a rica contribuição de Binswanger. Creio, no entanto, que seja proveitoso falarmos ao menos da discordância de Binswanger e de Heidegger quanto ao amor.

Segundo Dastur e Cabestan (2015), Binswanger acredita que Heidegger não chegou a dar lugar ao amor em sua concepção ser-com. O erro de interpretação de Binswanger consiste em pensar que o ser-aí parte do isolamento para apenas posteriormente estar com o outro. Assim, o estatuto do amor, no pensamento de Binswanger, é um a priori, diferindo de Heidegger, que incluiria o amor como uma modalidade do ser-com. Em suma, em Binswanger o amor seria condição de possibilidade para a abertura do ser-aí ao ser. Por mais que possamos apontar um erro de interpretação de Binswanger, ele aponta para algo mais que relevante: o *modus* de entrada no mundo. Binswanger parece ver que a responsabilidade do ser-aí consigo mesmo deve ser complementada com a nostridade, uma unidade originária que não pode ser derivada do si-mesmo, e que é condição de possibilidade de toda ipseidade. Evidentemente que esse deslize ontológico não passou batido. Foi duramente criticado, inclusive pelo próprio Heidegger.

Por mais que possamos apontar o deslize na compreensão de Binswanger, ele aponta para algo primordial à clínica: o acesso ao mundo compartilhado não é gratuito ou natural, muito precisa acontecer para ingressarmos no compartilhamento de sentidos e no acordo tácito de ações cotidianamente aceitas e impensadamente desempenhadas. Toda a descrição da mundaneidade do mundo presente e *Ser e tempo* precisa de um complemento que podia não ser relevante para Heidegger, mas é para nós, clínicos. Como chegamos ao mundo? De que maneira adentramos e conquistamos a

possibilidade de absorção nos sentidos impessoais? O que acontece quando isso não é minimamente cumprido?

Sloterdijk, 56 anos depois de Binswanger, parece retomar esse tema ao pensar uma genealogia das boas-vindas em seu livro *Esferas — Vol 1 — Bolhas*. Nessa obra, Sloterdijk (1998/2016, p. 89) pensa as "invasões vantajosas" que são realizadas na microesfera, essa "gruta amorosa". Ao invés do amor, no entanto, ele pensará uma esfera de ressonância diádica, sendo o amor um dos afetos envolvidos na animação do recém-chegado. Como podemos ver, muito do que está contido na daseinsanálise de Binswanger pode ser ampliado e desenvolvido.

Penso em dois motivos fundamentais para o rompimento entre Binswanger e Heidegger. Primeiro, que Binswanger utilizou primordialmente *Ser e tempo* para uma análise de uma nova razão diagnóstica não mais pautada nos elementos tradicionais da psicanálise e da psiquiatria, enquanto Heidegger já estava interessado em temas comuns da viragem, como a técnica moderna, gerando um descompasso temático. O segundo motivo são os deslizes ontológicos de Binswanger e sua confusão envolvendo o amor no interior da analítica do ser-aí. Só podemos lamentar, já que uma parceria entre um clínico do calibre de Binswanger e um filósofo com a envergadura do Heidegger teria potencial para gerar obras importantes na intersecção psicologia-fenomenologia.

4.3) Medard Boss e a ampliação da daseinsanálise

Além de Binswanger, Medard Boss (1903-1990) é uma figura central na constituição da daseinsanálise. Se em Binswanger o termo era remetido mais a um modelo de pensamento diagnóstico diferencial, não fundamentado predominantemente em disciplinas ônticas, como a psicanálise ou a biologia, e sim amparado na ontologia fundamental heideggeriana, em Boss a daseinsanálise é elevada a um modelo terapêutico. Binswanger (1935/2001) chegou a tematizar a terapia, embora esta nunca tenha sido o seu foco principal, enquanto Boss deu atenção mais pormenorizada ao tema.

Formado em medicina, Boss se especializou em psiquiatria. Em Viena, enquanto estudava medicina, se aproximou da psicanálise e foi analisando de Freud. Quando voltou à Suíça, continuou sua análise com o psicanalista Hans Behn Eschenburg e trabalhou no hospital Burghölzli, sob a supervisão do conhecido Eugen

Bleuler. Após essas experiências, resolveu entrar no Instituto Psicanalítico de Berlin, e teve colegas como Otto Fenichel, Kurt Goldstein e Wilhelm Reich. Mais tarde, pôde trabalhar com Ernest Jones no hospital National Hospital for Nervous Diseases, em Londres, e participou de encontros com Carl Gustav Jung sobre Psicologia Analítica. Nessa breve síntese de algumas das experiências profissionais de Boss, podemos identificar uma enorme proximidade com a tradição psicanalítica, assim como formas de pensamento dissidentes, ainda que todos tenham, em maior ou menor grau, bebido e se nutrido da psicanálise freudiana tradicional.

Um dos pontos cruciais de sua vida aconteceu quando ele já tinha passado dos 40 anos de idade, enquanto servia no exército suíço durante a Segunda Guerra Mundial. Chegou às suas mãos um exemplar de *Ser e tempo*, o que fez Boss começar um interessado estudo sobre a obra. Após a guerra, Boss entrou em contato com Heidegger, na Alemanha, iniciando uma amizade. Boss via no pensamento heideggeriano a possibilidade de reformular a psicologia tradicional em vias mais rigorosas, uma vez que acreditava que a medicina e a psicologia modernas estavam fundamentadas sobre pressupostos cartesianos, orgânicos ou psicanalíticos, o que poderia gerar uma forma de compreensão restrita e circunscrita ao modelo das ciências naturais. Assim, ele efetuou uma renovação da daseinsanálise, utilizando seu conhecimento e experiência psicanalíticos para ir além deles. Nutriu-se da psicanálise, não se considerando um dissidente, embora não se restringisse a ela, principalmente com as críticas desenvolvidas a partir das leituras dos textos de Heidegger. Do encontro de Boss com Heidegger, discípulo e mestre, há o livro *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 1987/2001), compilado de encontros filosóficos sediados na casa de Boss entre 1959 e 1969, nos quais participaram interessados no diálogo entre filosofia e psiquiatria. Heidegger parecia interessado em difundir seu pensamento para além dos círculos acadêmico-filosóficos.

Podemos perceber que Boss incessantemente se moveu a partir de duas grandes motivações: uma fundamentação existencial da medicina e uma fundamentação daseinsanalítica da clínica psicológica. Crítico da psicologia e da medicina estruturadas sobre as ciências positivas, acredita que "as ciências naturais nada podem fazer a não ser calcular" (BOSS, 1971/1979, p. 207). Em diálogos freudo-heideggerianos, combatendo as concepções organicistas biologizantes e teórico-pulsionais, há a tentativa de repensar as implicações epistemológicas e práticas de uma nova modalidade clínica ontologicamente consciente. Segundo ele,

> uma base existencial para a medicina nos permite atacar com sucesso a imprecisão e mistificação não científica que cerca muitos dos conceitos-padrão da ciência moderna da cura. Acima de tudo, nossa estrutura pode fornecer determinações rigorosas e concretas do ser humano para preencher o vácuo em torno das noções cada vez mais populares de uma medicina totalizante e uma unidade de corpo, mente e espírito. A totalidade e inteireza do homem, que uma medicina total tenta apreender, e a unidade de sua existência são, primeiro, capazes de caracterização decisiva em termos dos existenciais descritos acima. (BOSS, 1971/1979, p. 125)

A medicina, ainda de acordo com Boss, exige que rompamos com uma noção exclusivamente biológica do corpo. Uma fratura, por exemplo, nunca está encerrada em um osso rompido e em um membro imobilizado, uma vez que há uma série de condições subsequentes que podem ser interpretadas de formas radicalmente distintas. No *Esboço Fundamental de Medicina e Psicologia*, ele utiliza o exemplo de uma pessoa que fratura uma perna: "a restrição dos movimentos físicos não foi o único resultado da fratura da perna. Afetou também toda a sua relação com o mundo, toda a forma como ela existia" (BOSS, 1971/1979, p. 187).

Podemos pensar ainda outras fraturas: pessoas diferentes que quebram o mesmo dedo da mão podem experienciar coisas muito variadas. Uma é pianista, e conta com o dedo para tocar e espairecer; outra é metalúrgica, e utiliza o dedo para manusear o maquinário e prover seu sustento, e uma última pessoa é um adolescente que faz uso de jogos eletrônicos, nos quais socializa com seus amigos enquanto joga. A primeira pessoa perde a possibilidade de tocar o instrumento e se entreter a cada nota tocada, perde a possibilidade de praticar, se aprimorar e, assim, acaba enferrujando musicalmente enquanto a tala imobiliza o dedo. Talvez se entristeça com isso. A segunda, ao ser impedida de trabalhar, se vê privada de seu sustento: preocupações relativas às contas começam a emergir, o que pode gerar atritos familiares e conjugais em uma eventual contenção de gastos. A terceira, ao se ver incapacitada de operar um controle de videogame ou um teclado do computador, torna-se mais solitária, uma vez que é impedida de jogar e conversar com os amigos. O dedo quebrado nunca é simplesmente a ruptura óssea ou uma lesão musculoesquelética encerrada em si devido às diversas implicações existenciais que ele pode gerar. Há rompimentos muito maiores do que apenas do corpo biofísico. É preciso pensar na existência de um ser-aí imerso

em contextos utensiliares com instrumentos de uso que vêm ao encontro, quanto sua rotina é alterada e quais as afinações envolvidas no descerramento do mundo cotidiano.

> Os métodos de pesquisa científico-naturais alcançam seus objetos de estudo apenas em relação a suas estruturas mensuráveis e calculáveis, ou seja, apenas em relação a seus processos quimofísicos e suas composições ciberneticamente quantificáveis. (BOSS, 1971/1979, p. 33)

Assim, impulsionado tanto pela analítica existencial quanto pelas descrições heideggerianas que tematizam a técnica moderna, Boss percebe que há elementos existenciais em cada condição patológica; a interpretação técnica do corpo e da vida é limitada e cega para uma série de condições originadas no contexto contemporâneo. A manipulação conduzida pela eficácia e pelo desempenho não implica necessariamente uma compreensão acurada ou precisa das coisas, pelo contrário, pode deixar inúmeros elementos relevantes de fora:

> A interpretação cibernética do homem é fruto legítimo da mentalidade científico-natural. Assim, considera as afiliações entre os sistemas eletroquímicos e os sistemas de informação apenas mais uma relação de causa-efeito. Mas o novo vocabulário da teoria da informação doma e minimiza o vácuo intrigante e inquietante que é fundamentalmente inerente ao princípio de causalidade. Causalidade significa redução à legitimidade puramente formal da sucessão temporal. As relações causais entre os sistemas, em si mesmas escuras e vazias, parecem mais humanas e acessíveis quando são reescritas para a teoria da informação como "retransmissão de mensagem" ou "transferência de símbolo", como "escrita molecular" ou "tradução". Mas, de fato, não há nos processos de informação do cérebro nenhum traço de mensagem, retransmissão, símbolo, script ou linguagem encontrada como tal (BOSS, 1971/1979, p. 28)

A compreensão de Boss da medicina envolve o resgate da intersecção entre corpo, mente e espírito, cindido artificialmente pela filosofia cartesiana. Um movimento similar é realizado com a psicologia, e as construções a serem criticadas não serão apenas as científico-naturais, como a biologia e a física, como também a própria tradição psicológica. O caminho de Boss para a fundamentação daseinsanalítica da psicologia é partir de Freud e inserir uma crítica fenomenológica, o que nos conduz à uma amputação metapsicológica:

> A inadequação do modelo libidinal original de Freud não escapou à atenção de muitos teóricos modernos, mesmo aqueles dentro do grupo psicanalítico, e os melhores entre eles trabalharam com um senso de urgência para transformá-lo. (BOSS, 1971/1979, p. 65)

Ele ainda complementa:

> do ponto de vista dos fenômenos da existência humana, não há absolutamente nenhuma necessidade ou motivo para postular um inconsciente psíquico. (BOSS, 1971/1979, p. 137)

Ao prescindir das teorias pulsionais freudianas, Boss estruturou uma psicologia sem instâncias psíquicas, ou seja, recorreu à ontologia fundamental para pensar as condições de possibilidade do existir humano. Contra a tendência teorizante e inevitavelmente hipotética, "a daseinsanálise admite todos os fenômenos em seus próprios termos" (BOSS, 1957/1963, p. 236), ou seja, "aos fenômenos mesmos", "às coisas mesmas", "aos pacientes mesmos", "aos relatos clínicos mesmos".

O capítulo 8 do *Grundriß der Medizin und der Psychologie* (*Esboço Fundamental de Medicina e Psicologia*) (BOSS, 1971/1979) nos conduz através dessa alteração, uma vez que nos convida a pensar a psique como ser-no-mundo, suprimindo uma teoria das partes psíquicas e acessando a totalidade existencial. Não é casual que o *Esboço* trate simultaneamente da psique e da medicina: não é uma pretensão dupla, mas ambas disciplinas fazem parte do mesmo projeto de pensar o humano a partir de sua totalidade. Isso exige que suspendamos hipóstases do interior de disciplinas ônticas:

> Qualquer visão geral do estado da psicologia moderna deixa claro que até mesmo os psicólogos mais jovens, que também abandonaram a abordagem psicanalítica — mas não a científica natural — estão sujeitos à acusação de dar muito pouca atenção às suposições por trás de sua metodologia e, portanto, respeitando insuficientemente as limitações que essas suposições impõem. Pois se Freud se apoderou da noção de um inconsciente psíquico para escapar da prova das partes improváveis de sua teoria, há psicólogos de outra convicção científica natural hoje em dia que empregam a técnica duvidosa chamada enterrar a cabeça na areia. Eles são os psicólogos não treinados em medicina que se refugiam na neurologia sempre que os fenômenos do comportamento humano os apresentam com alguma dificuldade. Esses psicólogos estão obviamente sujeitos às mesmas críticas que aplicamos anteriormente aos representantes da teoria somática da psique. Não importa quão numerosas ou diversas as descobertas da neurologia possam se tornar, elas nunca serão capazes de tornar compreensível uma parte do comportamento humano. (BOSS, 1971/1979, p. 67)

A partir dessa lógica, a ideia de consciência é pensada como uma existência no seio do aberto, o que nos remete à ideia heideggeriana de "clareira" (*Lichtung*) do ser, o espaço de iluminação em meio a um velamento abissal. O inconsciente é pensado como encobrimento, ou seja, conteúdos que permanecem recalcados em âmbito freudiano serão redimensionados como algo dissimulado e obscurecido em uma dinâmica de velamento e revelação. A teoria pulsional, marcada pela economia libidinal, é interpretada a partir do caráter de jogado (*Geworfenheit*), e que descerra compreensivamente o mundo fático a partir de relações prático-operativas em meio a objetos que se abrem como instrumentos (*Zeug*) de uso em um mundo circundante (*Umwelt*). Apesar da nítida influência de Freud, Boss não deixa de ser ácido: “a daseinsanálise permite ao praticante dispensar as tediosas acrobacias intelectuais necessárias pela teoria psicanalítica” (BOSS, 1957/1963, p. 234).

Em suma, as instâncias psíquicas são pensadas a partir da totalidade existencial do ser-aí, e, portanto, as doenças (psíquicas ou orgânicas) não podem ser niveladas como geradoras da mesma experiência. Elas devem ser indagadas a partir de sua particularidade vivencial, ou seja, "como" cada ser-aí descerra e vive o mundo a partir dela:

> Todas essas questões postuladas pela psicologia, como uma "psique", ou o "mecanismo psíquico", ou "a consciência", ou "a alma", ou o "ego" com todas as suas funções cognitivas — cada vez mais elaborado pela Psicologia do Ego moderna — devem permanecer caixas pretas psicológicas, por assim dizer. Nesse aspecto fundamental, tudo está fadado a ser questionável e duvidoso na ciência psicológica. (BOSS, 1957/1963, p. 82.)

A psicologia, dessa maneira, é redimensionada em uma descrição ontológico-existencial, e não teórica, pulsional ou libidinal.

> O fenômeno em si deve ter precedência sobre qualquer investigação das origens. Isso se aplica não apenas à área particular da teoria psicanalítica, mas a todo pensamento médico. É dever particular da orientação fenomenológica esclarecer os significados essenciais inerentes ao próprio objeto de investigação. O seguinte esboço de uma patologia geral que é adequadamente humana, fenomenológica e científica se baseia em uma compreensão que define a pessoa doente de acordo com sua natureza como ser humano, como Dasein, como existência. Nossos primeiros passos em direção a uma patologia daseinsanalítica geral são, portanto, direcionados às

> limitações de potencialidades que afetam os traços existenciais que a medicina considera mais essenciais. (BOSS, 1971/1979, p. 196)

Interpretação fenomenológica de sonhos

Boss dedicou certa atenção à interpretação dos sonhos. Influenciado por Freud e pela obra inaugural da psicanálise, Boss não concordou com a forma de interpretar conteúdos oníricos provenientes da psicanálise tradicional, ou seja, a partir de uma teoria pulsional. Para ele, só podemos sonhar porque antes já existimos como sonhadores. Os sonhos são, nesse sentido, uma continuidade do estar-desperto, ainda que o aí se articule de uma outra forma, em uma espacialidade e temporalidade diversas. No sonho, ainda estamos aí: existimos em meio a entes intramundanos que vêm ao encontro, estamos dispostos em afinações, articulados pelo discurso e descerrando o mundo, ou seja, existimos, somos-aí.

Em diálogo com outros autores que discutem a interpretação dos sonhos, incluindo alguns da tradição fenomenológica, tais como Rollo May e Detlev von Uslar, Boss (1975/1979) criticou que até mesmo pesquisadores que tem a intenção de interpretar sonhos a partir do método fenomenológico acabam caindo em alguma teoria da psique, sobre mecânicas interiores ou processos mentais. Interpretar, a partir dessas teorias psicológicas tradicionais, envolve algo como acessar a psique profunda que permanece obscura na vida desperta, isto é, um procedimento muito próximo do modelo freudiano que busca tornar conscientes os conteúdos inconscientes. Se pensamos o sonho como uma forma de ser-no-mundo, o sonho pode nos dizer muito sobre a existência como um todo, não apenas sobre os conteúdos latentes uma vez reprimidos e que ganham uma possibilidade de retorno no interior da vida onírica.

Boss não pretende, através de um modelo interpretativo, acessar a dimensão intrapsíquica ou dos conteúdos recalcados, mas acessar a existência mesma a partir de uma nova perspectiva. Não é a vida inconsciente que deve ser acessada, mas a própria existência, ainda que através de perspectivas oníricas.

> Nas mãos de um terapeuta experiente, os sonhos são amiúde claramente apropriados para alertar o paciente em seu estado desperto mais perceptivo, a um significado idêntico de possibilidade de viver irrealizadas na sua própria existência. Isto ajuda o paciente a clarificar a sua relação com sua maneira de viver desperta e,

> consequentemente, também a relação consigo próprio e com o mundo que o cerca. (BOSS, 1975/1979, p. 204)

Ainda que tenha rompido com a explicação freudiana tradicional, Boss continua se inspirando em elementos da interpretação freudiana, como pode ser visto em algumas técnicas, como pedir para o paciente repetir o relato de um sonho ou investigar a continuidade de determinado afeto que descerra mundo. Assim diz Freud: "a análise nos mostra que o material de representações passou por deslocamentos e substituições, ao passo que os afetos permaneceram inalterados" (FREUD, 1900/2001, p. 397).

Boss parece levar essa dica para sua interpretação daseinsanalítica dos sonhos, ainda que a ajustando a uma compreensão fenomenológica, que suspende os tradicionais métodos e suposições psicanalíticos:

> Devemos primeiro considerar exatamente para que fenômenos a existência do sonhador está aberta a ponto de terem penetrado no sonho e se manifestado à luz da sua compreensão. Isto por sua vez, nos conta quais os fenômenos que não são acessíveis à percepção no estado de sonhar, ou, em outras palavras, para a entrada de que fenômenos a existência do sonhador ainda está fechada. Como segundo passo, precisamos determinar como o sonhador se conduz em relação ao que lhe é revelado no seu mundo onírico, particularmente a afinação que determina essa forma de se comportar. (BOSS, 1975/1979, p. 41)

Inspirado por Freud e crítico da metapsicologia freudiana, Boss buscou fornecer um novo modelo interpretativo dos sonhos. Se a dinâmica intrapsíquica de conteúdos reprimidos que ganham vazão nos sonhos é um modelo incompatível com a analítica existencial, há ainda a possibilidade de operar a interpretação através dos afetos que descerram o mundo, buscando, assim, modalidades de ser-no-mundo que possibilitem uma maior compreensão da existência como um todo. É curioso que nesse ponto podemos nos inspirar em Descartes (1641/1983): se ele pensou a matemática como a via segura para o conhecimento racional, uma vez que, em sonho ou na vida desperta, a matemática é exata e confiável, na interpretação dos sonhos os afetos são uma via segura, uma vez que as afinações (*Stimmungen*) são formas de descerramento do aí, seja na vida desperta, seja no sonho. Ambas as vidas são marcadas pelo caráter intencional da consciência, no qual o descerramento é realizado a partir da disposição, da compreensão e do discurso.

Se Husserl pensou um retorno às coisas mesmas, poderíamos pensar, na interpretação fenomenológica dos sonhos, em um retorno ao sonho mesmo. O afeto seria um dos elementos centrais para pensar o descerramento do mundo onírico, e se Freud já tinha descoberto essa possibilidade, Boss parece endossar, dando mais atenção a esse aspecto. Sua interpretação, no entanto, não está imune à produção de hipóstases, ou seja, a construções que se encontram além do campo de mostração do sonho mesmo. Simultaneamente à suspensão das hipóstases freudianas, ele parece produzir hipóstases referentes aos sonhos com ameaças e com perda de dentes:

> Nos pesadelos infantis com animais ferozes, assaltantes ou incêndios devastadores, que de vez em quando perturbam as noites de praticamente todas as crianças, estas temem a destruição de sua situação humana, deles já conhecida. (BOSS, 1962/1975, p. 27)

> Através da experiência de perder um dente no estado de sonho a pessoa percebe o significado de desistir dos meios até então usados de apreensão do mundo, em qualquer sentido deste termo. Portanto, esse tipo de sonho geralmente ocorre no ponto durante uma análise quando o paciente está mudando de sua antiga maneira de ver o mundo para uma nova com suas percepções. Em suma, pode-se dizer que os sonhos de perder dentes pertencem ao contexto de uma visão de mundo em mudança. (BOSS, 1957/1963, p. 267)

A doença restringe, a terapia liberta

Segundo Holzhey-Kunz (2018, p. 38), o impulso da psicoterapia daseinsanalítica pensada por Boss emergiu, por um lado, da determinação da essência do ser-aí enquanto "abertura patente e liberdade", e, por outro, da compreensão do sofrimento psíquico como um ficar aquém das próprias possibilidades de um comportamento aberto e livre com as coisas e com o mundo. A meta da psicoterapia, portanto, só pode consistir em resgatar e impulsionar a autonomia e a liberdade.

> A terapia daseinsanalítica pode curar pacientes que sofrem de psiconeurose, neuroses de caráter e perversões porque essas pessoas podem, com um analista adequada e terapeuticamente ativo, aprender a viver vidas com propósito de total autonomia e liberdade. (BOSS, 1971/1979, p. 278)

Até mesmo se tratando de psicopatologias graves, como a esquizofrenia, Boss opera a psicoterapia daseinsanalítica visando o resgate e ampliação da fluidez, nesse

caso perante um mundo que parece engolfar e devorar em cada elemento que se abre de uma maneira não familiar. O descerramento do aí é feito a partir de afinações nada familiares, em uma impossibilidade de participar da normatividade cotidiana tacitamente compartilhada:

> Uma visão daseinsanalítica da existência do esquizofrênico revela que ele é incapaz de sustentar ou manter aquele reino mundano aberto da habilidade de perceber da maneira que os seres humanos saudáveis o fazem. Nem ao encontrar, nem ao confrontar os seus semelhantes e as coisas que constituem o mundo da experiência, são capazes de manter a postura livre característica de pessoas saudáveis e relacionamentos saudáveis. É essa falta de liberdade e abertura com relação ao que é encontrado que demonstra uma perturbação fundamental na própria existência do esquizofrênico, e não alguma diminuição postulada de processos de pensamento ou associações presumidas. (BOSS, 1971/1979, p. 225)

Observamos um diálogo direto entre Boss e a analítica existencial. No esquizofrênico, a conquista do mundo impessoalmente compartilhado não acontece. A operatividade dos instrumentos de uso que vêm ao encontro a partir de seu caráter contextual simplesmente está fechada para a existência deslocada que percebe as coisas a partir de minúcias que impossibilitam uma absorção. É preciso reduzir esse caráter estrangeiro e estranho da existência esquizofrênica. No caso Dra. Cobbling, do livro *Psicanálise e daseinsanálise* (BOSS, 1957/1963), o autor da obra acolhe a paciente que se encontra em uma relação de inospitalidade com o mundo, com as coisas e com o próprio corpo. O analista oferece uma postura continente maternal, dando-lhe mamadeira, o que nos relembra de não só de Balint e Winnicott, mas também de Klein, em uma técnica terapêutica que oferece um peito bom para ser introjetado, com um leite não tóxico, mas nutritivo. Assim, em âmbito de setting terapêutico e de manejo clínico, não podemos apontar diferenças gritantes entre a daseinsanálise e a psicanálise, ainda que sua fundamentação não seja metapsicológica, mas ontológico-fundamental.

> Uma terapia Daseinsanalítica busca primeiro preservar o paciente esquizofrênico de um envolvimento excessivo e destrutivo com o mundo, para que ele possa atingir uma modulação de um si-mesmo autêntico e, lentamente, avançar para possibilidades mais ricas, mais livres e maduras de perceber e responder como ser-no-mundo. (BOSS, 1971/1979, p. 254)

A esquizofrenia não é a única patologia descrita por Boss que opera através de uma perda de liberdade. Há os estados de mania e os estados melancólicos que atuam, da mesma maneira, a partir de uma perda da liberdade:

> No estado maníaco, os pacientes têm disponível como seu mundo apenas o reino mais estreito do tempo-espaço. Eles não conhecem nenhum encontro livre e aberto com os fenômenos de seu mundo (...) A disposição melancólica é também um modo de cumprir a afinação existencial que envolve a redução da abertura perceptiva e da capacidade de resposta ao destino do que é encontrado (BOSS, 1971/1979, p. 218-219)

Há nos dois trechos acima a descrição existencial de modos-de-ser restritos a partir de dinâmicas maníaca e melancólica. Podemos pensar o quanto a restrição é, de fato, a causa do sofrimento psíquico, assim como questionar se a saída para uma vida saudável é uma terapia que liberta o paciente para suas potencialidades, resgatando a descrição heideggeriana do ser-aí como poder-ser. Primeiro: todos nós não estamos no estado maníaco, segundo essa lógica de décadas atrás? Como alguém dos anos 1970 veria a sociedade atual, de 2020, presos a usos compulsivos de *smartphones*? Como eles julgariam a nossa tendência à atividade, ao trabalho, à performance e à produtividade? Não se encaixaria aqui, na nossa condição atual, o estado de mania descrito na década em que Boss escreveu o *Esboço Fundamental de Medicina e Psiquiatria*? Em minha dissertação de mestrado (ONG, 2016), citei a defesa maníaca descrita por Winnicott (1935/1993) quase cem anos antes, e questionei se não somos todos maníacos hoje. O ritmo do mundo não é uma corrida entre velocistas, no qual ganha quem for mais rápido? Em muitos momentos a descrição de Boss permanece restrito à ontologia fundamental, ou seja, em uma descrição das condições originárias e atemporais do humano, ignorando qualquer aspecto específico de nossa época histórica.

Boss, ainda que faça alguns diagnósticos epocais e se inspire no pensamento tardio heideggeriano, não deixa de pensar a clínica a partir de construções que parecem não se remeter a nenhum tempo específico, mas a uma dimensão atemporal:

> Mas, uma psicoterapia baseada em compreensões adequadas da condição humana básica, tem amiúde recursos para romper este círculo vicioso. Nela pode acontecer que os pacientes se libertem para seu próprio estar-culpado, e que experimentem isto realmente como

> um estar chamado, sem angústia, feliz e sensato, para o existir, como o âmbito de claridade do mundo. (BOSS, 1962/1975, p. 46)

Assim, para ele a psicoterapia visa, de forma geral, aumentar as possibilidades existenciais do analisando, ao gerar maior liberdade de escolha. Por conseguinte, ela amplia a espontaneidade do ser-aí em relação com os outros e com as coisas.

> Uma pessoa saudável pode, em grande medida, decidir se deve se engajar na afinação atual dominante em sua existência e escolher como irá ou não se conduzir em relação ao que lhe aparece nesta afinação. Pacientes afetivamente incontinentes ou lábeis perderam essa liberdade de escolha (BOSS, 1971/1979, p. 217)

Um heterossexual, restrito de ter prazer com pessoas do mesmo sexo, se encontra na mesma descrição de Boss? Alguém que vive para trabalhar, e só vê sentido em gastar seu tempo no trabalho, restrito de usufruir de outros momentos de prazer, cabe na descrição da doença psíquica como restrição? Nesse sentido, apenas a restrição parece não bastar para descrever a condição psicopatológica. É necessário pensar as situações epocais específicas, possibilitando acessar as existências que ali vivem, bem como as suas patologias fundamentais. Como diz Han (2010/2015, p. 7), "cada época possui suas enfermidades fundamentais". Mais importante do que pensar em âmbito atemporal a restrição e a liberdade, é pensar as condições históricas de cada adoecimento. É preciso complementar a ontologia fundamental com uma ontologia do presente. A ontologia fundamental sem a descrição do aí é vazia, ao passo que a descrição do aí sem ontologia é cega. A partir de uma crítica da razão clínica, será evidenciado o ponto cego de ficar restrito apenas ao âmbito ontológico, perdendo de vistas as mais diversas concreções ônticas. Pensar fenomenologicamente envolve transcender a pura ontologia e acessar a descrição do aí, e é nesse circuito ontológico-epocal que a restrição deve ser inserida e contextualizada. Podemos utilizar a ontologia para ouvir fenômenos que geram intenso sofrimento psíquico, como transfobia, pessoas restritas de serem reconhecidas em seu gênero. Na segunda parte desta tese, buscando desdobrar a ontologia em acontecimentos contemporâneos, o foco será a epocalidade neoliberal, em sua normatividade específica que preconiza performance e rendimento.

Ontologia do presente

Binswanger tomou como base para a sua daseinsanálise o pensamento heideggeriano presente em *Ser e tempo*, fundamentalmente a analítica existencial, ainda que ele tenha lido e se inspirado em outras preleções do filósofo alemão. Boss, em contrapartida, descobriu *Ser e tempo* já na década de 1940, e teve contato com Heidegger após a viragem do pensamento, efetivada ao longo da década de 1930. Isso marcou profundamente como Boss leu e utilizou Heidegger. Se Binswanger utilizou a ontologia fundamental e a descrição do estar-no-mundo em afinações familiares como uma cotidianidade que alguns pacientes graves não conseguiam acessar, Boss será direcionado por Heidegger para pensar a epocalidade dos transtornos psíquicos, ou seja, uma ontologia do presente que atrelava as manifestações psicopatológicas ao acontecimento técnico de ser. Resumindo, podemos apontar uma diferença marcante entre a daseinsanálise de Binswanger e a de Boss: esse último parece estar bem mais propenso a pensar a condição contemporânea. O diagnóstico contemporâneo que Heidegger desenvolve a partir das descrições da verdade técnica parece induzir Boss a pensar a especificidade dos adoecimentos psíquicos e existenciais da contemporaneidade. Binswanger, com outros focos, parece explorar pouco a relação entre psicopatologia e epocalidade.

Na *Magnun Opus* de Boss, *Esboço Fundamental de Medicina e Psicologia*, em sua edição original, o subtítulo[15] já dá indicações de um texto que perpassa um diagnóstico da situação contemporânea e de suas psicopatologias típicas. Portanto, já está na capa e no título do livro a pretensão de pensar a sociedade industrial, assim como suas formas mais incidentes de adoecimento. Podemos acusar aqui a influência e direcionamento do próprio Heidegger que, a partir da viragem em seu pensamento ocorrida ao longo da década de 1930, passou a pensar técnica moderna como horizonte histórico do ser-aí. Há, no entanto, uma forma de proceder que nos remete diretamente a *Ser e tempo*: a necessidade de pensar o aí para pensar o ser-aí, assim como uma

[15] O subtítulo no alemão é: *Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft* (Traduzido como *Abordagens para uma fisiologia fenomenológica, psicologia, patologia, terapia e uma medicina preventiva na sociedade industrial moderna*).

descrição da existência marcada ontologicamente (e atemporalmente) por angústia (*Angst*) e culpa (*Schuld*).

O fato de Boss estar em relação direta com Heidegger ao mesmo tempo que ele desenvolve as descrições da verdade técnica fazem com que o primeiro acabe sendo influenciado e conduzido a escrever, por exemplo, sobre as neuroses do tédio, uma afinação fundamental fática, própria do nosso contexto histórico:

> Hoje, todavia, angústia e culpa ameaçam se esconder mais e mais sob a fachada fria e lisa de um tédio vazio e por traz da muralha gélida de sentimentos desolados de completa insensatez da vida. Em todo caso, o número crescente daqueles doentes que só sabem se queixar da insensatez vazia e tediosa de suas existências, não deixa mais dúvida em nenhum médico psiquiatra de que o quadro patológico, que poderia ser chamado neurose do tédio, ou neurose do vazio, é a forma de neurose do futuro imediato (BOSS, 1962/1975, p. 17).

Observamos a utilização das ideias presentes na preleção *Conceitos fundamentais da metafísica — mundo, finitude e solidão* (HEIDEGGER, 1929/2003), na qual Heidegger começou a pensar a afinação fática (epocal) do tédio, e não simplesmente a afinação fundamental (e, portanto, atemporal) da angústia. Ainda que a relação entre epocalidade e psicopatologia seja explorada por Boss, os desenvolvimentos são sucintos. Refletir sobre a sociedade e as patologias possibilitadas dos contextos industriais parece algo muito sensato; Boss, no entanto, desenvolve essa relação apenas nas partes finais de seu livro, e no restante do livro há passagens sucintas e pontuais sobre neuroses do tédio e do vazio. Não há um tratamento minucioso ou pormenorizado do tema.

Um dos motivos que nos conduz a pensar a necessidade de continuar o projeto de uma ontologia do presente para acessar uma psicopatologia epocal, com suas nuances econômicas e políticas, é a mudança no cenário contemporâneo. Desde as décadas em que Boss produziu e publicou, houve o advento do neoliberalismo, a revolução cibernética, o fim da Guerra Fria, a crise financeira em 2008 e a Pandemia de Covid-19, citando apenas alguns exemplos que modificaram de forma premente o nosso espaço existencial. Enquanto Boss, um médico suíço, via uma perspectiva otimista em âmbitos científico e econômico, a situação contemporânea é bem diferente da vislumbrada por ele, como as seguintes passagens evidenciam. A primeira citação mostra o quanto o otimismo científico foi atropelado pelo consumismo e por um

subsequente descaso com o meio ambiente, gerando incontáveis riscos ambientais e impactos sociais:

> É certo que a ciência moderna conseguiu dominar em grande escala as epidemias bacterianas que antigamente dizimavam os povos. Provavelmente a técnica, quase toda poderosa, também acabará com o atual perigo da poluição da água, do ar e da terra. (BOSS, 1962/1975, p. 7)

Infelizmente, Boss não podia estar mais errado. A segunda passagem ignora o quanto a razão neoliberal, mesmo com a revolução cibernética, não exige menos trabalho, mas preconiza cada vez mais produtividade e eficácia, sendo a gênese de uma série de novas psicopatologias:

> Uma das conquistas mais positivas da sociedade industrial moderna, a até então desconhecida quantidade de tempo disponível fora do horário de trabalho. É chamado de "tempo de recreação". Em um futuro previsível, a maioria das pessoas terá acesso a mais horas de recreação do que no trabalho em escritórios e fábricas. Alguns chefes de indústria já estão pensando seriamente em pagar à maioria de seus funcionários para não comparecer ao trabalho. (idem, 1971/1979, p. 291)

A terceira e última citação exibe a dificuldade de tematizar de forma ampla a complexidade da situação atual, sendo necessária uma descrição mais consistente dos fenômenos existenciais, tais como a marginalização social e o vício (dependência):

> Um rápido aumento do crime e do vício, embora muito lamentado atualmente, é, no entanto, a reação inevitável aos crescentes crimes perpetrados na alma humana pelo espírito apoteosizado da tecnologia. O vício, qualquer que seja a sua forma, sempre foi uma busca desesperada, em um caminho falso e sem esperança, pela realização de uma liberdade humana. (idem, 1971/1979, p. 283)

Assim, é tarefa dos clínicos contemporâneos não apenas continuar o trabalho que Boss começou em parceria com Heidegger, como também atualizar a crítica da razão histórica para um pensar que alcance não apenas a verdade técnica, tal como designada por Heidegger, mas as nuances político-econômicas típicas de nosso acontecimento histórico. Qual a relação do advento e predomínio dos *smartphones* e a nossa saúde mental? Qual impacto eles têm sobre a maior incidência das crises de ansiedade? Qual a implicação entre redes sociais e autoestima? Qual a política-

econômica vigente e as formas de trabalho? Pensar a clínica exige abdicar o puro pensar o ser e acessar os diversos desdobramentos históricos e culturais que marcam a nossa cotidianidade contemporânea. É nessa necessidade de atualização que esse trabalho se movimenta: uma ontologia do presente que discuta a relação entre psicopatologia e a racionalidade neoliberal.

4.4) De lá pra cá: possíveis atualizações à daseinsanálise

Ludwig Binswanger, fundador da daseinsanálise, morreu em 1966, um pouco depois da IBM produzir o primeiro chip de computador. Apenas 3 anos após a sua morte, em 1969, o primeiro email da história foi enviado para um outro computador localizado em uma área diferente. Nesse mesmo ano, através da missão Apollo 11, Neil Armstrong foi o primeiro homem a pisar na lua. Medard Boss, um dos principais expoentes da psicoterapia daseinsanalítica, morreu em 1990, um ano depois da queda do Muro de Berlim, no ano da retirada da homossexualidade da Classificação Internacional de Doenças (OMS) e do lançamento do Telescópio Hubble ao espaço. Em 2021, mais de 3 décadas após a morte do discípulo de Heidegger, a NASA mandou a sonda Perseverance para Marte e, após o advento da pandemia de Covid-19, muitas das atividades (estudantis, profissionais e sociais) foram transferidas para a modalidade remota, fruto dos desdobramentos contemporâneos do chip e do e-mail citados acima. Considerando o tempo passado até hoje, é necessário pensar a continuidade da daseinsanálise. Parece inevitável efetivar atualizações do pensamento e da clínica: não apenas há novos pensadores da corrente fenomenológica, há também todo um novo horizonte que origina uma série de condições tipicamente modernas a serem tematizadas, descritas e tratadas. O próprio Freud se dispôs a pensar os novos caminhos da terapia psicanalítica:

> Como sabem, nunca nos gabamos da completude e inteireza de nosso saber e de nossa capacidade; estamos prontos, agora não menos que antes, a admitir as imperfeições de nosso conhecimento, aprender novas coisas e mudar em nossos procedimentos o que puder ser melhorado. (FREUD, 1919/2010, p. 280)

Creio que essa mesma disponibilidade às possíveis atualizações deva estar presente em nosso pensar fenomenológico. Necessitamos estar abertos às

manifestações do ser do ente como um todo e pensar a sua relevância às nossas tematizações clínicas, sejam elas diagnósticas, metodológicas ou terapêuticas.

De lá pra cá, um dos herdeiros diretos da daseinsanálise desenvolvida por Binswanger e ampliada por Boss é Gion Condrau (1919-2006). Formado em medicina, especializou-se em psiquiatria, neurologia e psicoterapia, e tinha interesse em diálogos com a psicologia, sociologia e filosofia. Fez uma especialização em psicologia analítica e psicoterapia de orientação junguiana, e também trabalhou com Medard Boss até 1990. Para os muitos que, como eu, se perguntam quem foram os integrantes dos famosos Seminários de Zollikon, Condrau foi um deles. Apesar de ter uma produção ampla, infelizmente há pouquíssimo acesso às suas obras no Brasil, muito menos com traduções para o português.

Outro relevante representante da escola fenomenológica no interior da psiquiatria é Arthur Tatossian (1929-1995), cujos temas centrais foram as diversas formas do adoecimento psíquico, assim como as várias formas de práticas psicoterapêuticas e psiquiátricas. Um de seus livros mais famosos é o clássico *Fenomenologia das psicoses* (TATOSSIAN, 1979/2006). Inspirado por autores da fenomenologia, pode-se ver sobretudo um fio condutor husserliano em seu pensamento. Na psiquiatria, parece ser profundamente influenciado por Jaspers e, principalmente, por Binswanger, que o despertou para a possibilidade de uma psiquiatria daseinsanalítica. Suas volumosas obras perpassam áreas como psicopatologia, psicologia, filosofia e neurologia.

Kimura Bin (1931-) é um psiquiatra japonês, um dos mais proeminentes da tradição fenomenológica japonesa. Formado em medicina pela Universidade de Kyoto, descobriu o pensamento clínico de Binswanger e Weizsäcker, o que o fez se interessar por autores da filosofia como Husserl e Heidegger. Com uma interessante visão da esquizofrenia (BIN, 1998), passou a estudar a fundo essa patologia, interpretando-a como uma condição derivada de uma determinada configuração relacional, o que ele chama de *aïda* (BIN, 2003), o senso de abertura para o mundo, para si e para com os outros. Há, assim, um contraste com as usuais interpretações biológica e psicodinâmica da esquizofrenia. Mais que um autor de escritos inteligentes, Bin efetiva um diálogo entre o pensar oriental e o ocidental, integrando elementos do Zen Budismo aos da filosofia europeia.

Alice Holzhey-Kunz (1943-) possivelmente é a maior representante da daseinsanálise hoje em atividade. Estudou história e filosofia em Zurique, obteve seu

título de doutoramento em 1971 com uma tese sobre o lembrar e o esquecer. Logo após, se formou como psicoterapeuta no Instituto de Daseinsanálise de Zurique. Diferente de Boss, de diversos outros daseinsanalistas e de outros clínicos de orientação fenomenológica, Holzhey-Kunz não pensa a daseinsanálise em oposição à psicanálise, mas como uma forma de expandi-la. A psicoterapia daseinsanalítica, assim, perpassa não apenas uma atenciosa investigação das experiências traumáticas e individuais, mas também engloba uma descrição das condições ontológicas do ser-aí humano, em uma clara caracterização da psicoterapia baseada na psicanálise freudiana e na analítica existencial heideggeriana (HOLZHEY-KUNZ, 2018). Em constante diálogo com autores da filosofia (Kierkegaard, Heidegger, Gadamer, Nietzsche, Sartre) e clínicos da psicanálise (Freud, Bion, Balint, Kernberg, Laplanche), a aurora caracteriza a daseinsanálise como uma forma de psicanálise: uma psicanálise daseinsanalítica. Acredito que esta caracterização e delimitação oferece à daseinsanálise diálogos profícuos e uma fundamentação clínica vinculada à práxis, coerente à crítica da razão clínica aqui presente. Sigo a mesma caracterização: penso a daseinsanálise como uma psicanálise ontologicamente consciente.

Cabe ainda citar o nome de Louis Sass (1949-). Professor de psicologia clínica na Rutgers University, especializado em psicopatologias graves, filosofia, psicologia e artes. É autor de um dos principais livros de psicopatologia fenomenológica, *Loucura e modernismo*. Nele, Sass (SASS, 1992, p. 370) expõe de forma inovadora e primorosa a correlação entre os transtornos psicóticos e os elementos contemporâneos modernos e pós-modernos (que ele julga exacerbações de elementos tipicamente modernos), utilizando a arte como forma de expressão da época e dos transtornos mentais. Em outras palavras, o autor interpreta hermeneuticamente a psicose com vistas ao nosso horizonte moderno:

> A cultura europeia nos últimos três séculos ou mais tem sido cada vez mais dominada pelo individualismo e subjetivismo, pelo racionalismo e relativismo, e um novo tipo de personagem passou a dominar no século XX: o "homem psicológico", que está "empenhado na conquista de sua vida interior" e abraça o ideal de “salvação por meio da manipulação autocontemplativa". (...) Se esquizoides e esquizofrênicos, como outros seres humanos, estão sujeitos às influências de seu meio social, não é difícil ver como uma série de seus traços centrais (a interioridade antissocial, a falta de espontaneidade, o distanciamento da emoção, o híper-abstrato, a deliberação ansiosa, o deslize cognitivo e autoestima vulnerável, por exemplo) podem ser exageros das tendências fomentadas por esta

> civilização. Sua cultura interiorizante é certamente muito diferente da que é encontrada nas sociedades tribais tradicionais, do tipo em que as psicoses transitórias ou histéricas são mais comuns e a privacidade, a interioridade e o esforço individualista não são enfatizados. (SASS, 1992, p. 370)

Em um trabalho similar, Sass (1994) indica a articulação entre loucura e Modernidade, noutras palavras, a imbricação entre uma condição do ser-aí com um aí específico. Em que medida as várias manifestações da loucura e da Modernidade se entrelaçam? Em meio ao crescente urbanismo e à industrialização, as condições da vida moderna, em sua complexidade, parecem se submeter a requisições cognitivas potencialmente conflitivas e desorientadas. Em meio a uma crescente necessidade de responsabilidade individual, condições psicopatológicas, como a psicose, parecem ser privilegiadas. Resgatando Heidegger, será que o desenraizamento da normalidade cotidiana é reflexo de uma época de desenraizamento na pertença do ser? A sociedade que preconiza individualidade, ou seja, a sociedade moderna na esteira da tradição cartesiana e kantiana, não acaba possibilitando mais casos de psicose, em comparação com sociedades tribais e outros formatos nos quais o senso-coletivo é predominante? Os temas de Sass são centrais, pois questionam a atualidade e seu entrelaçamento com alguns transtornos, como a esquizofrenia. Se mundos são históricos, isto é, sempre erigidos sobre preconceitos, e que o estranhamento e desencaixe são sempre desdobramentos possíveis no interior de um horizonte histórico de sentido, a Modernidade não teria elementos que possibilitassem maior incidência do desencaixe que se manifesta como psicose?

Elementos como isolamento social, achatamento ou afastamento emocional, intensa autoconsciência, sensação de divisão interna e perda da espontaneidade parecem confluir para um aumento da esquizofrenia nos tempos atuais. Se a loucura é um fenômeno historicamente condicionado, deve ser analisado de forma fenomenológico-hermenêutica, e não teórico-atemporal. É exatamente isso que Sass emprega por meio de um incessante e rico diálogo com as artes.

Em outros trabalhos, Sass (1990, 2003) e Parnas e Sass (2003) descrevem o adoecimento, mais precisamente a esquizofrenia, de forma similar. Ela é tematizada atrelada à falha na normalidade da existência cotidiana imersa em atividades tácitas e operativas em meio a entes intramundanos que somem no uso. Perde-se aquilo que Husserl chamou de atitude natural, pois tudo aparece a partir de uma estranheza deslocada, ou seja, em uma atmosfera antinatural. Ao invés de um sentido constante de

coerência e coesão, cenas e objetos se manifestam a partir de uma fragmentação bizarra e insólita. Tais experiências são geralmente desconfortáveis, marcadas pela trava existencial de simplesmente ser no fluxo contínuo de atividades mundanas em meio a instrumentos à mão que somem no uso — no lugar disso há uma hiper-reflexividade, um estado de fascinação desconcertante em meio a experiências incognoscíveis e intrusivamente penetrantes. Loucura e civilização, portanto, não são em absoluto antitéticos: a loucura não é o afastamento da realidade, mas uma modalidade específica de um contato estranhamente penetrante com a realidade, uma forma não familiar de absorção histórica.

Assim como Holzhey-Kunz, Sass também é uma referência importante para o presente trabalho: ambos visam romper com um naturalismo que se reduz ao biológico. Nesta tese o modernismo será tematizado a partir da racionalidade neoliberal; mantém-se, no entanto, o mesmo gesto de Sass: pensar o presente para discorrer sobre as patologias do presente, ou seja, uma hermenêutica do nosso tempo. É objetivo nosso explorar com mais cuidado a historicidade do mundo para pensar as condições tidas como psicopatológicas que se dão no interior desse campo epocal.

4.5) Fenomenologia da enfermidade

Antes de prosseguirmos, creio que seja merecido citar brevemente como o adoecimento é pensado atualmente a partir da fenomenologia. Autores como Havi Carel e Fredrik Svenaeus não são necessariamente da área psi, muito menos daseinsanalistas, mas desenvolvem reflexões interessantes sobre o adoecimento a partir de uma influência fenomenológica. Acredito que podemos traçar ricos diálogos com os autores e com a temática, ainda que o foco de ambos muitas vezes se restrinja à enfermidade física.

Carel (2016), em seu livro *Fenomenologia da enfermidade*, trabalha o tema de forma inteligente. Ela afirma que o estar-enfermo implica uma alteração do ser-no-mundo, sendo necessário pensar, a partir de Merleau-Ponty, não o ter-corpo, mas o ser-corpo. É central partir da doença na condição de forma de corporificação, utilizando a fenomenologia como acesso à experiência relatada em primeira pessoa. A enfermidade, fenomenologicamente compreendida, funciona como uma *epoché*, uma vez que rompe

com a normalidade cotidiana na qual estamos imersos na maior parte das vezes com utensílios que somem no uso. Estar-enfermo impõe compulsoriamente uma alteração do ser-no-mundo, quebrando a normalidade anterior na qual a corporeidade se dava de forma que sua funcionalidade operativa sumisse no uso. Na enfermidade, diferente do utensílio (*Zeug*) descrito em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 1927/2012), o corpo aparece: ele dói, ele trava, ele impede ações cotidianas, ele é um obstáculo.

Outro autor que trabalha de forma interessante o tema, com certa similaridade a Carel, é Svenaeus. Ele possui uma qualidade rara: simultaneamente à sistematização de um conhecimento, Svenaeus põe imediatamente à prova o que ele acabara de erigir, em uma postura crítica com seu próprio pensar, fazendo com que se possa ir mais longe do que a maioria que trabalha de forma dogmática e inquestionada.

Se o ser-aí é marcado por indeterminação e, portanto, toda determinação sempre se concretiza no tempo finito de ser, cada modalidade de ser é experimentada como finita. No fluxo da existência o ser-aí deve dar conta de si em suas possibilidades imprevistas, sendo a enfermidade uma das possibilidades mais viáveis de perda da familiaridade cotidiana. Svenaeus explora tal condição de estar-enfermo em seu livro *Bioética fenomenológica*. Nessa obra, Svenaeus (2018, p. 20) concebe a dor não apenas na condição de uma sensação, mas na de uma afinação (*mood*), ou seja, uma forma de descerramento do mundo como um todo. O aí é descerrado a partir de uma maneira sofrida. Por conseguinte, o estar-enfermo altera o estar-no-mundo, não apenas certa particularidade física, aspecto pessoal ou dimensão profissional, e sim a totalidade, isto é, a condição de existente que descerra o mundo.

Muitas vezes o estar-enfermo rompe com a naturalidade da vida cotidiana, a existência se abre como estranha, bizarra e desterrada (*unheimlich*). Svenaeus (2000a) pensa a enfermidade e o desterro (*Unheimliche*) a partir de Freud e Heidegger. Estar doente significa experimentar uma sensação constante de ruptura intrusiva no estar-no-mundo. A medicina e a psicologia abrangeriam, assim, não apenas as ciências da biologia e da patologia, mas também a arte de proporcionar ao paciente um caminho para sentir-se em casa. Assim diz ele:

> É tentador interpretar a famosa oposição de autenticidade e inautenticidade como uma diferença entre saúde e doença, pelo menos quando se considera a saúde mental ou a 'saúde' de uma cultura; e, como veremos, alguns intérpretes de fato o fizeram. Mas não acho que essa seja uma abordagem atraente, pelo menos não se

> se pretende preservar os significados normais e cotidianos dos termos "saudável" e "doente" (SVENAEUS, 2000c, p. 90).

Ele ainda complementa:

> Saúde deve ser entendida como um estar em casa que impede que o não estar no mundo se manifeste. O não estar em casa, condição básica e necessária da existência humana, relacionada com a nossa finitude e dependência do outro e da alteridade, é, na doença, trazido à atenção e transformado em um sem-casa pervasivo. Uma das duas estruturas de existência a priori — não estar em casa e estar em casa — prevalece sobre a outra: o desterro assume o controle de nosso ser-no-mundo (SVENAEUS, 2000c, p. 93)

De forma lúcida, Svenaeus rompe com um *cliché* que é repetido de forma ininterrupta na tradição que importa o método fenomenológico para o interior de práticas clínicas e terapêuticas. O autor interpreta o estar-enfermo não a partir do estado de impropriedade, como descrito por Heidegger (1927/2012) em *Ser e tempo*, mas a partir de afinações que rompem com o estado de absorção e de lida com o mundo no qual as coisas vêm ao encontro como instrumentos de uso que somem no uso. Svenaeus (2000b) diz que o corpo vivido está significativamente envolvido na doença, pois é vivenciado como estranho, como um "utensílio quebrado", o que pode originar desamparo, resistência e descontrole. O corpo, no entanto, não é mero utensílio substituível, mas está inexoravelmente ligado ao existir e ao descerramento do mundo. A modalidade enferma pode aparecer na forma de uma alteração da familiaridade cotidiana, assim, a experiência pode ser a do desterro (*Unheimlich*).

> o estar-no-mundo-da-doença pouco familiar é caracterizado por uma mudança fatal nas estruturas de significado, não apenas do mundo, mas de si mesmo. Embora eu e o mundo estejam sempre interligados de forma sintética por meio do ser-no-mundo de si, ainda é possível fazer uma distinção entre a pessoa e o mundo que ela habita. Desta forma, é possível distinguir entre uma falta de moradia mais geral de estar-no-mundo, que é meramente devido a rupturas no padrão de ferramenta "externa", e o desterro da doença, que é sempre acompanhada por uma fatal mudança na estrutura de significado de si mesmo. (SVENAEUS, 2000c, p. 117)

Alguns casos de doença mental parecem exibir o desterro que não está ligado principalmente ao corpo na condição de algo estranho. Esta é de fato a razão pela qual as chamamos de doenças "mentais" e não "somáticas". Em suma, a saúde, para

Svenaeus, não é o estado de propriedade, mas um descerramento de mundo a partir de afinações familiares:

> Minha afirmação aqui é que todas as formas de sentir da doença podem ser mais bem entendidas como formas pouco familiares de estar no mundo. Mas o desterro não é um aspecto mais geral da existência humana que é vivenciado em muitos tipos diferentes de situações, e não exclusivamente na doença? E a falta de homogeneidade que se experimenta ao se perder na mata, por exemplo? Esta sintonização é certamente incomum e misteriosa, mas a pessoa perdida dificilmente pode ser chamada de doente. Assim como no caso, explorado acima, do cansaço ao levantar da cama pela manhã, acho que esse contra-exemplo pode ser respondido com uma referência ao caráter duradouro de um estado de ânimo enfermo. Sentir-se desorientado por estar-no-mundo acontece regularmente na exploração de novos territórios (geográficos e temáticos) e é, de fato, parte de um estar-no-mundo saudável, a pessoa interessada em aprender coisas novas que ele não controla inicialmente. (...) Estar permanentemente perdido 'na floresta' — isto é, no mundo — significaria, no entanto, na maioria dos casos, doença. (SVENAEUS, 2000c, p. 116)

Svenaeus nos deixa alguns indicativos para pensar o cuidado ôntico com os enfermos. Em um ser-aí que perdeu a capacidade de estar-aí de forma familiar e fluida, o profissional da saúde pode auxiliar biologicamente e existencialmente, uma vez que devolver a familiaridade envolve bem mais do que apenas um trato orgânico. Como afirma Svenaeus (2000b), recuperar a familiaridade com o mundo para os doentes crônicos e deficientes tende a ser um processo longo e difícil. É um processo que geralmente requer auxílio profissional. No entanto, ele pode também contar com ajuda profissional e leiga. Antes de tudo configura-se uma questão de a própria pessoa se ajustar ativamente a uma nova forma de estar no mundo. O objetivo da medicina aqui ao encontrar os adoecidos e os cronicamente enfermos deve ser o de trazer o paciente de volta à sua familiaridade cotidiana — isto é, à saúde, se assemelhando ao pensamento de Binswanger, que pensa o tratamento clínico em sua possibilidade de devolver o trânsito ao domínio do impessoal na absorção cotidiana marcada pela familiaridade. “Voltar” a ter familiaridade não significa “para trás”, mas seguir em frente, para uma forma nova e diferente forma de ser-no-mundo que reestabeleça sentido no ou após o adoecimento.

Caracterizar a saúde e o estar-enfermo, seguindo o fio-condutor proposto por Svenaeus, não implica pensar uma como contraposta e excludente da outra. Os

elementos ontológicos utilizados também não o são: mesmo o ser-aí absorvido e cotidianizado encontra em si e em sua possibilitação ontológica a possibilidade de angustiar-se, de experimentar o desterro oriundo da nadidade originária que se é, ainda que na maior parte das vezes ela permaneça dissimulada e dormente.

> Saúde e doença fenomenologicamente devem ser vistas como fenômenos graduais, uma vez que tanto a familiaridade quanto a estranheza estão sempre presentes em algum grau em nosso ser-no-mundo. (...) Nenhuma enfermidade é grave o suficiente para erradicar toda a sensação de estar em casa no corpo e no mundo. No fundo, sempre permanece meu corpo e meu mundo, não importa o quão estranho o ser-em se torne. (SVENAEUS, 2000c, p. 118)

Podemos pensar, dessa forma, em tons de familiaridade e tons de estranheza. Em *Ser e tempo* Heidegger parece não abordar esses estados intermediários, o que não é necessariamente um problema para sua ontologia fundamental. Para a psicologia e medicina, é comum que em diversos casos eles coabitem a mesma existência. Pacientes que se sentem à vontade para exercer a maternidade, embora estranhem a vida amorosa, ou que toleram revisar uma pilha interminável de relatórios, mas que surtam em um engarrafamento, ou ainda que são submissos aos pais e não questionam suas exigências, mas não se ajustam minimamente às regras de determinado esporte. Dessa forma, Svenaeus parece ser mais preciso e coerente com a clínica médica e psicológica do que grande parte das interpretações que se restringem à oposição excludente propriedade-impropriedade. Cabe ao médico ou profissional da área psi acessar como o ser-no-mundo foi alterado, ou seja, como o paciente passa a descerrar o mundo, quais privações e demais implicações se fazem presentes.

> Compreender na medicina do ponto de vista do médico ou de algum outro integrante do corpo clínico significa ser compreensivo, o que implica a tentativa de se colocar na situação do paciente. Essa situação é sempre a situação de um determinado indivíduo experimentando um tipo particular de falta de familiaridade em seu ser-no-mundo. Assim, a história do paciente — narrativa — da doença passa a ser parte central do encontro, oferecendo o melhor caminho para um conhecimento particular. (...) Este diálogo é marcado por diferentes tipos de sintonizações que são compartilhadas em vários graus na reunião — falta de familiaridade, desespero, urgência de ajuda, confiança, esperança, etc. — que refletem a assimetria e estranhamento básicos que devem ser superados na reunião. Essa ponte se dá por meio de uma espécie de empatia — ser compreensivo — mas a empatia não exclui uma distância crítica produtiva pela qual a compreensão do médico (e do paciente) assume

> um novo caráter positivo marcado pelo horizonte profissional portador de seu tipo específico de perícia médica e objetivo. O encontro entre médico e paciente como fusão de seus horizontes mundanos comporta, assim, uma produtiva diferença de perspectivas que se preserva no próprio encontro dos horizontes, que consequentemente permanecem distintos, embora unidos. (SVENAEUS, 2000c, p. 164)

É evidente, no entanto, que em muitos casos é impossível devolver a familiaridade uma vez vivida ao paciente.

> Mas a familiaridade também pode, em vários casos, ser uma meta impossível de atingir plenamente. Se o retorno ao ser-no-mundo familiar — ser saudável como o analisei — é difícil de imaginar, os médicos e as demais profissões da clínica devem, no entanto, se esforçar para ir o mais longe possível nessa direção. É assim que o objetivo da medicina deve ser entendido — como um ideal que se almeja, mas nem sempre totalmente acessível. (SVENAEUS, 2000c, p. 159)

Quando a devolução de certa familiaridade é tarefa impossível, cabe a nós, analistas, oferecer uma esfera de ressonância, tal qual descrito por Sloterdijk (1998/2016), em que possibilitamos que a experiência de desterro possa ser reconhecida. Frente ao monstruoso, poder reconhecer a imersão na estranheza, e que a suspensão da familiaridade não é qualquer coisa. Poder reconhecer e nomear o monstruoso muitas vezes é o que temos de possibilidade.

Em contraposição à fenomenologia da enfermidade de Carel e Svenaeus, Sholl (2015) traz algumas críticas. A primeira dela se refere ao fato de que a fenomenologia muitas vezes ignora a complexidade do naturalismo que ele visa evitar ou suspender, incindindo na falácia do espantalho (*strawman fallacy*). Em resumo, o fenomenólogo muitas vezes ignora a posição do adversário (naturalismo), substituindo-o por uma versão erroneamente distorcida ou ingenuamente simplificada. Aliás, a crítica de Sholl é mais abrangente: se levarmos a suspeita de falácia do espantalho para os supostos adversários contemporâneos da psicologia fenomenológica, será que sobra algum? Dos inúmeros opositores, talvez restem apenas diálogos. A segunda crítica é igualmente relevante e contundente: a fenomenologia correntemente precisa fazer uso de elementos normativos externos à compreensão em primeira pessoa, como a ideia de um corpo que, no estado de saúde, se retrai em seu funcionamento bem-sucedido. Por mais que possua evidente correlação com a noção heideggeriana de instrumentos, há também uma proximidade com o senso-comum sobre a normalidade. Segundo Reis

(2016), torna-se ainda mais problemática quando a referência em primeira pessoa a essa vivência "normal" é utilizada para inferir uma característica típica dessa experiência.

Há aparentemente um conflito entre a tentativa de compreensão do estar-enfermo humano e a forma de operar fenomenológica em primeira pessoa, que supostamente conduz sua investigação com o foco na primeira pessoa e vez ou outra precisa contar com elementos da terceira pessoa. Fica evidente, na crítica contundente de Sholl, a pouca clareza da delimitação do espaço e tarefa da fenomenologia quando se pretende tematizar a enfermidade. Parece ser um caminho rico se a caracterização fenomenológica da enfermidade puder nos ajudar a pensar os transtornos mentais como tipos específicos do estar-enfermo. A crítica do Sholl, longe de invalidar o pensamento fenomenológico, nos auxilia a criar menos espantalhos, o que ajuda a dialogar melhor com algumas áreas e delimitar melhor os limites e o alcance do pensamento fenomenológico aplicado à psicologia.

Na próxima parte nos deteremos com calma em uma fundamentação da daseinsanálise que não seja restrita a concepções filosóficas, sejam elas fenomenológicas, ontológicas ou de qualquer outra ordem. Na daseinsanálise é necessário desdobrar a ontologia: precisamos ir para o mundo concreto em que estamos. A fundamentação daseinsanalítica deve sair da pureza ontológica e acessar uma descrição dos elementos históricos imprescindíveis à tematização dos fenômenos. A razão clínica passa necessariamente por uma crítica do presente.

5) Contribuições à fundamentação da daseinsanálise

5.1) O erro-regra de Max van Manen

Antes de prosseguirmos, creio que possamos fazer um rápido adendo sobre a transposição da fenomenologia às práticas ônticas, já que a presente pesquisa se move no interior da psicologia clínica. Um dos autores que é especializado em práticas fenomenologicamente fundadas chama-se Max van Manen, autor de um extenso e completo livro sobre práticas fenomenológicas. A obra apresenta ideias relevantes, assim como uma ótima revisão do pensamento fenomenológico, incluindo autores que na maior parte das vezes permanecem não tematizados.

Max van Manen é um acadêmico canadense especializado em pesquisa fenomenológica. É autor de um número considerável de obras e artigos que auxiliam a transposição do método fenomenológico para a prática. Nesse sentido, parece que o autor trará incontáveis contribuições a esta pesquisa, uma vez que se pretende refletir sobre o uso da fenomenologia e a possibilidade da clínica fenomenológica. O autor tem enorme cuidado em tematizar as várias vertentes fenomenológicas, começando com a tradição filosófica precedente com Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche, desenvolvendo a tradição fenomenológica com Husserl, Scheler, Stein, Heidegger e Patočka, pensando a continuidade da tradição fenomenológica em seus herdeiros como Levinas, Sartre, Beauvoir, Gadamer, Ricoeur e Derrida. Ele não se restringe aos precursores, e alcança os contemporâneos e vivos como Agamben e Figal, e reflete sobre os desdobramentos da fenomenologia na pedagogia, medicina, psicologia e pediatria na atualidade. O objetivo é louvável, uma vez que essa transposição da filosofia à clínica em geral é obscura e pouco tematizada. O trabalho, no entanto, pode e deve ser continuado pelos profissionais e estudiosos de fenomenologia das mais diversas esferas, com conhecimentos que apenas os profissionais de cada área possuem.

Segundo van Manen (2014), nossas ações são condicionadas em hábitos, rotinas, memórias, fazemos coisas em resposta aos rituais situacionais em que nos encontramos. O termo ser-no-mundo explicita o horizonte prévio semântico no qual sempre nos movimentamos, agimos e sentimos. Nos campos da pedagogia, psicologia e enfermagem, a dominância do pensamento calculador é tão forte que é praticamente impossível oferecer alternativas que não se encaixem nesse modelo prático já sedimentado em nosso mundo, considerando a verdade técnica na qual estamos todos inseridos e absorvidos. A fenomenologia pode, no entanto, reverberar em nós se tomarmos os indicativos formais dos textos como possibilidades existenciais próprias, e não como meros conceitos distantes de nossa vida e de nossa prática.

Sem dúvida, van Manen traz contribuições relevantes, mas creio que o mais relevante não seja os acertos, mas o seu erro — acredito que o tematizando podemos crescer muito com ele. Van Manen acaba fazendo uma leitura segmentada do Husserl, em alguns momentos até superficial, como se o interesse central do Husserl fosse as experiências subjetivas, e não o aparecimento da coisa mesma em uma dinâmica de autodação (*Selbstgegebenheit*). Assim, é pintada uma fenomenologia como se fosse um método específico que desse voz às vivências subjetivas pessoais. Claro que a fenomenologia não é contra a particularidade ou contra a singularidade, no entanto, os

interesses iniciais no nascimento da fenomenologia e a luta contra o psicologismo são bem distintos do que van Manen em geral descreve. Van Manen é bem-sucedido em descrever procedimentos subjetivos — porém, atrelar a partir daí necessariamente um modelo fenomenológico é precipitado.

O autor afirma várias vezes ao longo do livro e outros artigos que a fenomenologia é o estudo do significado vivido de uma experiência. A tarefa da fenomenologia, assim, é descrever como experimentamos o mundo pré-reflexivamente, antes de qualquer classificação ou teorização:

> É aqui que podemos ser infectados pelo pathos que impulsiona o pensamento fenomenológico e que torna o "pensamento" um engajamento tão atraente na exploração do significado vivido da vida e existência humana. (VAN MANEN, 2014, p. 24)
>
> A fenomenologia hermenêutica é um método de reflexão abstêmia sobre as estruturas básicas da experiência vivida da existência humana. (idem, p. 26)
>
> A fenomenologia é mais adequada para investigar os aspectos de significado de termos que se correlacionam claramente com a experiência vivida. (idem, p. 44)
>
> Para fazer fenomenologia, deve-se sempre começar com a experiência vivida. (idem, p. 127)

Apesar de ser uma afirmação comumente ouvida e amplamente disseminada, a fenomenologia é mais do que isso. A leitura de van Manen é central para nós, e não por seu acerto, mas porque seu equívoco é repetido *ad infinitum* de forma ampla e generalizada por todos nós, psicólogos influenciados pela fenomenologia. Grande parte disso se dá por conta de leituras da tradição fenomenológica feitas de forma superficial, ou ignorando o contexto originário de formulação do método fenomenológico — algo como um problema hermenêutico na leitura da fenomenologia (ironia do destino!). Se o autor, acadêmico, erudito e com obras traduzidas e lidas ao redor do mundo pode cometer esse equívoco, o que acontece conosco, fenomenólogos médios? Em quais buracos caímos?

Eis a lição que podemos tirar do erro-regra de van Manen: a fenomenologia não precisa ficar restrita a um meio de acesso à experiência humana vivida, e muito menos a origem da fenomenologia se dá com esse objetivo. A fenomenologia, aplicada em áreas práticas, pode ser bem mais irrigada que uma forma de acesso e descrição de

aspectos subjetivos. Para tal, convenhamos, não precisamos de fenomenologia. Gendlin (1979, p. 58) diz que

> tem havido uma tendência para a psicologia fenomenológica cair nas descrições do que é óbvio em si mesmo e não precisa ser levantado, não precisa da fenomenologia. (...) Os fenomenólogos se sentiram compelidos a insistir apenas no valor aparente das experiências humanas, uma visão irremediavelmente inadequada, ou — quando exposto a ela — caem no outro extremo e não conseguem encontrar uma saída para aceitar uma ou outra teoria psicológica.

Zahavi (2019), em um artigo que trata especificamente de van Manen, tece críticas que vão na mesma direção e complementa:

> Não é por acaso que muitos dos principais expoentes da psicologia fenomenológica clássica e da psiquiatria adotaram uma abordagem bastante heterodoxa da fenomenologia. Acho que eles estavam certos em fazer isso. Deixe-me ser ainda mais provocativo. Enfermeiros, fisioterapeutas, psicólogos, educadores, psiquiatras, antropólogos, etc. que desejam recorrer à fenomenologia devem olhar para ela não como um método estrito, mas como uma atitude de mente aberta e um conjunto de ferramentas teóricas que pode ser usado em conjunto com uma variedade de métodos

5.2) Psicologia como construção

Segundo Feuerbach, a religião é, no fundo, antropologia. Deus e deuses são projeções humanas, uma vez que a humanidade, em sua infinidade cultural, projeta em suas divindades os seus desejos e ideais mais elevados. Ciente de sua incompletude, finitude e limitação, a humanidade projeta em uma entidade divina seus anseios mais profundos — infinitude, perfeição, amor e bondade, como um receptáculo de todas as resoluções das aflições humanas. A religião é, nesse sentido, um fenômeno que se relaciona e é originado diretamente da dependência do humano, frente ao existir que pode ser doloroso, angustiante e tenebroso. Assim, a teologia é, no fundo, uma derivação antropológica. Segundo Feuerbach (1851/2009, p. 37), “o sentimento de dependência é a base da religião”. Frágil, carente de algo que lhe dê sentido, o humano se agarra às suas imaginações criativas que dão ordem a um caos insuportável. “O homem transforma em Deus ou numa essência divina tudo aquilo de que sua vida

depende, porque sua vida é para ele uma essência divina, um homem divino" (idem, p. 68).

Os deuses são, portanto, criações da fantasia, mas criações da fantasia que estão intimamente relacionadas com o sentimento de dependência, com a penúria humana, com o egoísmo. Eles são criações da fantasia; e são ao mesmo tempo entidades de sentimento, criações da afetividade e em especial do medo e da esperança. O humano crê em deuses não só porque ele possui fantasias e sentimentos, mas também porque ele tem o instinto de ser feliz.

Creio que as teorias psicológicas devam ser interpretadas da mesma forma que Feuerbach interpretou a religião. Tal como para Feuerbach "as coisas na teologia não são pensadas e desejadas porque elas existem, mas elas existem porque são pensadas e desejadas" (idem, p. 136), as teorias não existem porque elas são realidades em-si que são descobertas, mas elas existem porque são pensadas, desejadas. As teorias existem porque, no escuro da clínica, no desamparo do analista e na linha de frente do sofrimento psíquico, dependemos profundamente delas.

Quando há só medo frente ao desconhecido, Deus e teorias são criados. Quando faltam palavras, Deus dá nome. Quando faltam referências, a teoria direciona a compreensão e indica uma técnica. A função, nesse sentido, é idêntica. Deuses e teorias, no entanto, são inexoravelmente históricos. Há incontáveis compreensões de Deus, tal como Feuerbach nos demonstra, ainda que tratemos do mesmo Deus judaico-cristão; também há inúmeras compreensões de Freud, ainda que tratemos do mesmo homem, o pai da psicanálise. No fundo, isso ocorre porque as religiões e teorias são hermenêuticas — elas se dão no interior de um determinado horizonte histórico que determina de forma incisiva sua manifestação e vigência.

> Eu só sou o que sou enquanto filho do século XIX, enquanto apenas parte da natureza como ela se apresenta neste século; porque também a natureza se modifica, por isso todo século tem sua própria doença, e eu não apareci neste século por minha própria vontade. Mas eu não posso separar minha vontade da essência deste século, assim como não posso imaginar-me como um ser que existe fora dele, independente dele; eu estou comprometido com esta sorte ou destino, com esta necessidade de ser um membro desta época, querendo ou não, consciente disto ou não (...) E mesmo que me transporte para Atenas em pensamento, não saio de meu século, de minha essência, o que é impossível; porque só penso nessa Atenas de acordo com minha imaginação, no sentido de meu século; ela é apenas um reflexo de minha própria essência, porque toda época só vê o passado com suas próprias lentes. (idem, p. 186-187)

O trecho escrito em 1851 é surpreendente! Antecipa a hermenêutica que virá a se consolidar em Dilthey nos anos seguintes, denunciando o caráter histórico até mesmo do que é tido como natureza — não nos esqueçamos que Freud tinha como objetivo a produção de uma metapsicologia no campo das ciências naturais. As teorias, assim como todo conhecimento, estão imediata e inevitavelmente condicionadas pelos horizontes históricos nos quais elas aparecem. É tarefa, como Feuerbach nos ensina, pensar as religiões como manifestações históricas, e podemos aplicar o mesmo princípio à psicologia: teorias e conhecimentos psi são condicionados pelo tempo histórico — podem, portanto, por mais consistentes e bem-elaboradas que sejam, caducar. Precisam ser sempre pensadas de forma atual. A psicologia é pensamento em trânsito. A adoração de autores é, portanto, adoração de múmias. O pensamento que Feuerbach nos lega é vivo, crítico, corrosivo: devemos fazer com que o pensador/teórico nos auxilie na clínica, não que a clínica gire em torno da teoria. Devemos parar de julgar como resistência tudo aquilo que não sai conforme o que gostaríamos: mais do que resistência do paciente, pode perfeitamente ser (e usualmente são) projeções teóricas do analista. O narcisismo pode perfeitamente estar fora do divã, e frequentemente vir da poltrona do analista. Os limites da análise não devem focar apenas o paciente, mas devem abranger também o analista.

Qual é, portanto, o lugar da teoria? Qual a relevância das construções ônticas no interior da psicologia? A primeira resposta a ser esboçada aqui é também de Feuerbach, (idem, p. 205): “a religião é poesia, um Deus é um ser poético”. Se Deus é um ente imaginário, uma entidade da fantasia, Deus e deuses são produções, construções — são poesia. Feuerbach não é contra a poesia, mas contra a prosa vulgar, ou seja, contra o enrijecimento, a universalização e a idolatria. Em suma, teorias são como poesia: criações epocais que possuem íntima relação com as demandas históricas do ser-aí em questão. Creio que a saída para a salvação das teorias não seja nada muito original, uma vez que já foi apontada por Feuerbach: teorias devem ser construções históricas, devem permanecer construções históricas e estar abertas à atualização. São sempre teorias *on the road*, que devem correr na velocidade em que o mundo gira.

5.3) Da universalidade à historicidade

Figura 6 — Vida e historicidade



As três fases da vida e a morte (1510), de Hans Baldung Grien. Fonte: Wikipedia

Na preleção *Introdução à filosofia*, Heidegger (1929/2009) diz que "ser homem já significa filosofar". O humano está sempre alocado em um mundo histórico, pré-configurado em compreensões de ser, ou seja, em fundamentos epocais que condicionam a existência. Por mais que não saiba, e em geral não sabe, o humano é sempre a partir de um horizonte filosófico, no sentido de que seu horizonte do existir já é marcado por determinações históricas, o que constitui certa normatividade de ser. Existir é ser em um campo filosófico por excelência, assim, somos todos filosofantes.

A psicologia é filosófica, ainda que sem plena clareza de todos os elementos históricos envolvidos em cada teorização. Seu pensar e seus pensadores estão sempre situados em determinado horizonte doador de sentido, horizonte esse situado num campo espaço-temporal que parece ser determinante na produção do saber psicanalítico. Nesse sentido, o complexo de Édipo se desvanece enquanto teoria sexista, uma vez que o mundo muda e a teoria se torna desatualizada. Por mais que se trabalhe com uma metapsicologia, temos a cada vez uma construção histórica de quadros e condições psicopatológicas. Toda metapsicologia, por mais que pretenda ser *meta*, cedo ou tarde acaba se mostrando inexoravelmente histórica, em sua gradativa

desatualização. Portanto, quanto mais a psicologia é aberta a atualizações, mais ela é pertinente e coerente. Quanto mais dogmática, mais ela deixa de ser ciência, teoria ou disciplina para se tornar religião, no pior sentido do termo.

Nietzsche (1874/2003) denomina essa postura rigidamente fiel de doença histórica. Segundo ele, "o excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como de um alimento poderoso". A crítica é atual no caso da psicanálise, uma vez que muitos analistas se engendram na tradição psicanalítica como forma de louvor teórico, e não questionam conclusões duvidosas ou uma possível continuidade inovadora, utilizando o passado psicanalítico como base impulsionadora rumo a um possível futuro inovador e criativo. O passado não impulsiona nada novo, mas fecha o futuro.

A psicologia enquanto propriedade da humanidade está imune à interrupção a-histórica. Por mais ressentidos e fiéis que os analistas contemporâneos sejam, há sempre aqueles que corroem as estruturas estáveis e desconexas com a nossa era. Há sempre aqueles que questionam e não se apegam à tradição psicanalítica iniciada por Freud, mas que usam o passado para alcançar estágios novos do que a psicologia pode ser. No rompimento com o dogmatismo e com a fidelidade, a psicologia possui uma vida própria. O risco é de nós, analistas, ignorarmos a vida da psicologia e passarmos a projetar a teoria em cada paciente que se deita no divã. Sim, às vezes os analistas são os mais resistentes, presos à compulsão à repetição teórica.

O fato de Freud ter nascido no século XIX, ser homem e ter seu falo em alta conta não possui nenhuma influência na teoria por ele desenvolvida, na qual o pênis, e não a vagina, é o elemento central de uma série de condições psíquicas? O fato de Klein pensar no papel dos seios em um momento inicial da vida não possui nenhuma relação com o fato dela ter sido mulher e mãe? Winnicott ter produzido e insistido na relevância do papel materno não possui nenhuma relação com a época em que ele viveu, um pós-guerra repleto de órfãos e crianças desalojadas? As teorias edipianas de cada autor parecem possuir direta relação com várias esferas não metapsicológicas, mas pessoais, contingenciais, empíricas, históricas e relacionais. A multiplicidade religiosa e teórica acompanha a multiplicidade humana. Uma constante evidente na tradição psicanalítica da situação edipiana é a possibilidade e, em alguns casos, a urgência de atualização. Se não somos um estranho tipo de hegelianos, não precisamos crer que a psicologia alcançará um estágio absoluto e definitivo.

No interior de mais de um século de psicanálise, o complexo de Édipo não simplesmente se desvanece, como Löwald (1980) pontua: ele se revela enquanto historicamente condicionado. Se o sexismo enquanto pilar estruturante acaba por ser gradativamente desmontado, o caráter histórico presente torna-se cada vez mais visível. Logo, a essência da psicanálise não é simplesmente alguma construção teórica específica ou muito menos um conjunto de hipóstases, mas exatamente a possibilidade e necessidade de atualização. Assim como o mundo muda, a psicologia precisa mudar junto.

> Se a produção psicanalítica contemporânea não puder acompanhar esses deslocamentos, a psicanálise deixará de fazer sentido. A psicanálise nasceu para dar voz ao emergente, não para corroborar a tradição. (KEHL, 2016, p. 211)

A psicologia poderia ser mais íntima do pensamento de Nietzsche, na tentativa de se distanciar de produções hipostasiantes. O filólogo, distante de qualquer interesse pela prática clínica, discorre sobre o papel do passado em sua *Segunda consideração intempestiva — da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Nela, Nietzsche (1873/2003) descreve o risco de o passado tornar-se enrijecedor para tudo o que vem após ele.

> Como as cidades desmoronam e parecem desertos como um terremoto, e o homem tremendo e fugidio constrói sua casa sobre o solo vulcânico, assim também a própria vida sucumbe em si e torna-se fraca e desalentada quando *o tremor de terra conceitual* que estimula a ciência retira do homem o fundamento de toda a sua segurança e tranquilidade, a crença no que perdura e eterniza. Será então que a vida deve dominar o conhecimento, a ciência, ou será que o conhecimento deve dominar a vida? Qual destes dois poderes é o mais elevado e decisivo? Ninguém duvidará: a vida é a mais elevada, o poder dominante, pois um conhecer que aniquila a vida aniquilaria ao mesmo tempo a si mesmo.

A psicologia, portanto, deve usar a história para se rearticular com o constante processo de ajustes, atualizações e aprimoramentos dela mesma. Se o mundo muda, e com isso emergem condições e adoecimentos inéditos, o pensar clínico deve acompanhar a vida, e não simplesmente ajustar os pacientes à teoria uma vez consolidada. A postura teoricamente rígida harmoniza perfeitamente com um lapso de confiança e falta de autonomia do analista, em uma compulsão à repetição teórica que

ignora o que é fenomenologicamente observado. Nessa lógica, a psicologia que ignora seu potencial de expansão, usando as palavras de Nietzsche, aniquila a si mesma. Deixa de ser método e passa a ser culto. Abandona as perguntas e projeta respostas.

5.4) Do ressentimento à fusão

Nietzsche pensou o ressentimento em inúmeros aforismos. Creio que aqui seja relevante retomar o ressentimento especificamente como uma das posturas que repete e se enreda em teorias já cristalizadas e, possivelmente, já descontextualizadas. O ressentimento pode negar a vida em seu caráter de vir-a-ser, se fixando em estados temporários e efêmeros, impondo-lhes eternidade ou atualidade. Teoricamente engessado, um clínico pode sofrer, ressentir-se. Rememora o passado frente à não-aceitação do presente, ou seja, nega o tempo em sua constituição mais própria.

A figura do ressentido é exatamente aquela que não consegue acompanhar o ritmo do tempo. O constante e incessante fluxo temporal da vida é torturante. Para o ressentido, tudo o que não é familiar soa como ameaça, e não como uma novidade atraente. Em situações novas, ele paralisa. Atemorizado, reage mecanicamente; com algum esforço, repete ações uma vez espontâneas, porém, que no afeto ressentido tornam-se repetições não criativas.

Frente a um mundo novo, que em geral é visto como ameaça, o ressentido torna-se fóbico. Todos os elementos novos soam complicados, pesados, gerando medo e pavor. O esforço para aceitar e se ajustar soa incomensurável, inviável. Desprovido de flexibilidade histórica, o ressentido se fecha a qualquer espontaneidade e repete neuroticamente os atos instaurados e já conhecidos. Impossibilitado e censurado em seu desajuste, os sentimentos não podem ser simplesmente vomitados ou descarregados — acabam permanecendo em posse unicamente daquele que os sente: não digerindo-os, acaba os re-sentindo. Descontextualizado e preso em suas insistentes repetições, o ressentido sofre de cólera enclausurada em suas entranhas. Incapaz de se ajustar ao mundo ou à situação atual, o ressentido engole a seco a cólera que não pode ser digerida. A cólera, por sua vez, torna-se venenosa, apodrece mais a cada dia que a vingança não foi possível.

Em suma, o ressentimento é uma negação do presente, uma impossibilidade de perdão, de ajuste e de aceitação. Frustração, cólera e vingança são elementos bem

típicos do ressentido que insistentemente revive, ressente e rememora, muito nega e pouco inova. O ressentido é inábil para se adaptar à transitoriedade que transforma identidade em diferença, familiaridade em estranheza, mesmice em alteridade. E no descompasso entre o ressentido e o seu tempo, há um sentimento de nostalgia, uma fantasia mirabolante de um tempo remoto bom e ideal, no qual encontrava abrigo e pertencimento, sincronia e harmonia. O incesto aqui pode ser com a mãe, com Freud ou com qualquer outro passado significativo. Não raras vezes o grande interesse do ressentido é voltar para esse mundo incestuoso, ainda que não passe de um devaneio fantasioso da negação do hoje, do novo e de tudo aquilo que gera desencaixe e sentimento de não-pertencimento. Tudo isso soa intolerável. Na fantasia do ressentido, há uma possível volta ao útero materno ou à Viena vitoriana. É desse modo que vive o ressentido: num desmantelamento do hoje em nome de uma fantasia do ontem. Assim também vivem os clínicos ressentidos: na fantasia teórica, negando a efetividade premente de seu próprio tempo, do chão em que pisa, do ar que ele respira e dos outros que ele encontra.

Para Gadamer (1960/2005), todo intérprete que quer compreender um texto ou um documento do passado se dirige para uma determinada tradição. É tarefa da interpretação (hermenêutica) tomar consciência dos elementos dessa tradição que influenciam toda a compreensão. Eis a consciência histórica. Se Freud descobriu o inconsciente enquanto instância intrapsíquica, Gadamer denunciou a inconsciência histórica enquanto problema da interpretação.

Para Gadamer, não há a possibilidade de uma compreensão pura ou de um acesso livre e desimpedido de preconceitos. Há sempre horizontes de sentido que viabilizam não só a escrita de um texto, mas também a interpretação do mesmo texto, que pode se dar milênios depois de sua produção. Logo, a reconstrução objetiva, exata e fiel das motivações e interesses do autor nem sempre é clara, e na maior parte das vezes se mostra vedada. A interpretação de textos está, portanto, sempre condicionada por pré-juízos históricos, ou seja, sentidos fáticos que estruturam a nossa vida cotidiana.

A mudança do papel feminino na sociedade, que atualiza um novo significado do que é ser mulher atualmente, está em nós inculcado de tal forma a ponto de não podemos simplesmente abandonar a vida do espírito atual e simplesmente ler Freud de forma estanque e atemporal. Interpretar Freud é exatamente nos conectarmos não só com o tempo de Freud, mas com o nosso, e, por meio desse contraste, o passado se funde ao presente. Há uma fusão de horizontes históricos, na qual vemos o que o texto

nos oferece e o que podemos utilizar dele considerando o nosso contexto histórico atual. Eis uma boa alternativa ao problema que Nietzsche explicitou: na fusão de horizontes ouvimos o passado enquanto construção histórica, o situamos em seu lugar, mas não nos tornamos fiéis (incesto) a ele. Emerge, desse modo, a introdução da consciência histórica (1963/2006) como pilar necessário da produção científica:

> Assim, conscientizar-se desse pressuposto pertence à honestidade do pensamento. É uma nova consciência crítica que a partir daí deve acompanhar todo o filosofar responsável, colocando os costumes de linguagem e de pensamento que se formam para o indivíduo na comunicação com o seu mundo circundante diante do fórum da tradição histórica, da qual todos nós fazemos parte. (GADAMER, 1960/2005, p. 33)

Uma interpretação de Freud que se dê através da fusão de horizontes proposta por Gadamer substitui o modelo metodológico tradicional da explicação das coisas que, isolando fenômenos, opera produzindo hipóstases. Freud usou tal modelo explicativo, o que acabou por gerar elementos problemáticos nas suas teorias. A interpretação hermenêutica assume a própria condição do intérprete como histórico e situado historicamente, portanto, trazendo a centralidade e incontornabilidade da historicidade na compreensão.

Enfim, a psicanálise possui vida própria que, em seu fluxo, é uma linha biográfica em aberto, que é efetivada quanto mais compreendermos e aceitarmos que as gerações futuras lerão Freud diferente dele e de nós. Toda interpretação de Freud mostra-se finita, logo, aceitemos que há interpretações que podem caducar e perder seu sentido. No entanto, cada fase da psicanálise, por mais que já ultrapassada e considerada retrógrada, faz parte da historicidade da psicanálise, não havendo a formatação atual sem as fases precedentes. Contrário à postura ressentida dos que são mais freudianos do que o próprio Freud, é possível compreender um texto a partir da fusão de horizontes.

> O que descrevi como fusão de horizontes representa a forma como essa unidade se realiza. Esta não permite ao intérprete falar de um sentido originário de uma obra sem que na compreensão mesma já não esteja sempre implicado o sentido próprio do intérprete. (...) A elaboração do horizonte histórico de um texto já é sempre uma fusão de horizontes. (GADAMER, 1986/2011, p. 541)

Temos sempre que nos lembrar que Freud, antes da psicanálise existir, não era um psicanalista, mas um clínico curioso: via fenômenos que julgava mais complexos

que a resposta científica naturalizante utilizada até então, e dava voz aos fenômenos por meio de resposta de etimologia psíquica, já que esses eram inexplicáveis pelo organicismo biológico. Freud, de início, não se contentou com as respostas vigentes, ou seja, uma redução do corpo e de todos os transtornos aos elementos orgânicos. Se buscarmos as suas intuições originárias, fugimos de um pensamento religioso e estimulamos um pensar crítico, resgataremos a atenção ao novo e emergente. Mais que responder metapsicologicamente, ele deu voz aos fenômenos que ninguém notava. O pai da psicanálise, insatisfeito com a tradição médica, estava aberto aos sentidos de seu horizonte histórico. Nós também estamos? Lemos, questionamos e atualizamos (fusão de horizontes)? Ou rezamos e dizemos amém ao já estabelecido (ressentimento)? A própria hipóstase do que é a psicanálise deve ser suspendida. A psicanálise é o que conseguirmos fazer com ela. É mais do que o que sua tradição nos legou, é o que o nosso mundo abre como possibilidade. Creio que a daseinsanálise seja um dos caminhos possíveis.

5.5) Uma psicologia ontologicamente dimensionada

As ontologias regionais sempre se movimentam no interior de uma certa delimitação prévia de seu objeto de estudo. Quando pensamos em psicologia, por exemplo, algumas palavras nos vêm à cabeça: mente, Freud, terapia, saúde mental, comportamento. Somos, nesse sentido, sempre pré-orientados por uma semântica prévia e por um campo pré-delimitado. Se fôssemos falar de psicologia em outros períodos, como na Idade Média, ou na Pré-História, estaríamos muito distantes de uma disciplina autônoma que se debruça sobre o comportamento humano e seus processos mentais.

Quando operamos do interior da psicologia contemporânea, dificilmente pensamos na historicidade do termo. No geral, somos tragados para o interior de uma disciplina que já parte dos usuais domínios da psique: comportamento humano, mecanismo psíquico, processos mentais, conteúdos inconscientes e todos os outros termos que nos remetem à nossa disciplina em sua formatação atual. Dificilmente isso envolve tematizar a história da psicologia, quando a psique era alma, a animação do corpo, e não algo cientificamente tematizável, ou quando os seus domínios eram indissociáveis da teologia cristã, de uma alma moralmente edificada. Por mais que

possamos pensar a partir de uma diversidade e uma fragmentação epistemológica e metodológica, tendemos a nos movimentar sobre o campo psicológico legado pelo nosso tempo.

A presente tese parte da ontologia fundamental como possibilidade de fugir de naturalizações derivadas da cegueira histórica. Os trambolhos psíquicos não são simples atributos desnecessários do que chamamos “psique”, pois são manifestações históricas de uma certa época. É necessário, assim, conceber a psicologia sempre historicamente situada para que possamos explicitar o nosso horizonte como condição originária de nosso pensar. As descrições de nossa época neoliberal estão no interior desse projeto fenomenológico hermenêutico que reflete sobre os fenômenos situados em determinada época.

A daseinsanálise começa com uma suspeita: não acatamos um tema sem um questionamento crítico antes. No nosso caso, a psicologia não pode ser assumida simplesmente como "ciência da mente" sem uma avaliação mais cuidadosa de seu objeto de estudo. É necessário entender a psicologia como uma ontologia regional historicamente constituída. Marcada de forma profunda pelo pensamento cartesiano e da fundação do ego como consciência, positivada pela tradição positivista e delimitada como algo manipulável (por vezes até mensurável), a psique pensada por Freud é suscetível a ser tematizada como uma ciência natural — não é casual que Freud tenha utilizado diversos termos da física e da química (condensação, deslocamento, sublimação) para se referir a processos psíquicos. Não é casual também que a psicologia, em suas modulações atuais, vem se formatando a partir de seu caráter mais funcional, em uma disciplina pragmática quase autônoma de qualquer pensamento teórico, em ações clínicas que visam alcançar os fins e metas previamente estabelecidos. A daseinsanálise começa com a perda da ingenuidade ontológica, na qual pensamos a psicologia sempre em suas manifestações históricas; ela não só questiona os pressupostos a partir dos quais nossa disciplina se manifesta, mas os trata como historicamente construídos. Toda concreção ôntica só pode ser compreendida com vistas à sua condição de possibilidade ontológica. Eis a dupla responsabilidade: 1) considerar a ontologia como condição originária dos fenômenos ônticos; 2) não perder a complexidade e a singularidade com a amplitude ontológica.

Percorremos até agora um caminho que criticou posturas que desatrelam o fenômeno do seu mundo histórico no qual ele sempre se encontra. Vimos como mesmo a daseinsanálise, fenomenologicamente embasada, pode saturar a ontologia e cair em

uma ingenuidade hermenêutica. A historicidade do mundo, a crítica do presente e uma psicopatologia epocal se fazem necessárias, em oposição à ontologização exclusiva que nivela todos os fenômenos. Na próxima parte, busco pensar posturas clínicas compatíveis com a tradição fenomenológica, ainda que não tenham nascido do pensamento filosófico, mas da prática clínica. Refletir a respeito da daseinsanálise envolve a necessidade de desdobrar a ontologia fundamental para uma crítica do presente, considerando os fenômenos como inexoravelmente históricos. A daseinsanálise, no entanto, não é uma corrente filosófica, é também uma prática clínica, ainda que filosoficamente embasada. Agora é necessário, portanto, expandir a fundamentação histórica da daseinsanálise para uma fundamentação também clínica e terapêutica.

6) Contribuições à prática da daseinsanálise: a terapêutica

6.1) Contenção e serenidade

6.1.1) A elasticidade da técnica

A elasticidade da técnica terapêutica não nasceu com a daseinsanálise. Sua tradição remete à psicanálise e foi bem discutida na década de 1920. Creio, assim, que seria injusto nos apropriarmos dela e omitir nosso débito a Sándor Ferenczi, um dos clínicos que primeiro pensou os limites da técnica terapêutica tradicional.

Por mais que tenha sido sempre um atento leitor de Freud, e que tenha tentado manter certa proximidade com o mestre, Ferenczi tinha um pensamento muito mais desimpedido. Como Heidegger e outros grandes pensadores, Freud também tinha um ego grande demais, e era grande também a sua capacidade de romper com pensadores que discordavam e que não se submetiam como meros alunos. As ideias de Ferenczi, em relação à psicanálise do mestre Freud, podem ser vistas como complementares, de forma alguma são um enfrentamento ou oposição; no entanto, parece que Freud não viu dessa forma, o que gerou um distanciamento.

Se Freud foi o grande responsável pela criação da psicanálise, Ferenczi foi um dos pioneiros na expansão da chamada técnica psicanalítica. O procedimento padrão de

Freud de enfrentamento das resistências e ajuste do eu (*Ich*) ao senso de realidade foi pensado de forma inteligente por Ferenczi, que não simplesmente a operacionalizou e a expandiu, mas pensou em quais contextos e de quais formas isso seria suficiente e adequado. Segundo Coelho Junior (2004), Ferenczi sugeriu ser possível reconhecer conteúdos psíquicos inconscientemente patogênicos, de períodos muito precoces e que nunca foram conscientes (ou pré-conscientes), e que teriam sua origem no que ele denomina "período dos 'gestos incoordenados' ou dos 'gestos mágicos', portanto da época anterior à compreensão verbal". Há, assim, condições psíquicas que não se desenvolvem devido a um trauma e subsequente defesa psíquica. O processo de repressão de determinado conteúdo pode gerar uma situação precoce de passivação do psiquismo, e o indivíduo pode possuir uma vitalidade apática e inapetente.

Como Figueiredo e Coelho Junior (2018) discutem as duas matrizes do pensamento psicanalítico, há uma matriz freudo-kleiniana, configurada em um adoecimento por ativação, em um psiquismo centrado nos mecanismos de defesa diante das angústias, e uma matriz ferencziana, constituída por adoecimentos por passivação, centrados na agonia diante de estados psíquicos mortíferos, estabelecidos em traumas muito precoces. A matriz ferencziana será brilhantemente expandida e continuada por autores como Balint e Winnicott.

O descobrimento de uma nova etiologia do adoecimento nos conduz a um inevitável questionamento da adequação de uma técnica de enfrentamento das resistências ativas, elucidando exatamente que algumas das inúmeras condições psicopatológicas podem não ser compatíveis com o método tradicional freudiano. É nesse contexto que Ferenczi sugere uma expansão da técnica psicanalítica. Como ele mesmo diz de maneira extremamente lúcida na seguinte passagem:

> Preconizei maior elasticidade, eventualmente mesmo às custas das nossas teorias (que não são, por certo, imutáveis, ainda que constituam instrumentos provisoriamente utilizáveis) (FERENCZI, 1930/2011, p.66).

Assim, Ferenczi começou a pensar a postura clínica e a disponibilidade do terapeuta para adotar modelos novos e paradigmas originais. A postura rígida e inflexível, que pode ser arraigada em modelos prévios e restrita a poucos casos, é capaz de se renovar e de se tornar mais flexível e elástica. Segundo ele, "nada de mais nocivo em análise do que uma atitude de professor ou mesmo de médico autoritário”

(FERENCZI, 1928/2011, p. 36). Ou seja, o foco deixa de ser apenas as resistências que vêm do paciente, deslocando-se também para as resistências técnicas que são provenientes do próprio clínico. A postura clínica deve ser, portanto, reflexiva, autocrítica, e deve colocar o nosso raciocínio e a nossa técnica em questão, recusando simplesmente operar o que já fora instituído: "A modéstia do analista não é, portanto, uma atitude aprendida, mas a expressão da aceitação dos limites de nosso saber" (idem, p. 36).

A humildade do analista é uma condição de possibilidade necessária para a flexibilidade técnica. A vaidade e o apego a técnicas já pré-estabelecidas, porém incompatíveis com os casos, impossibilitam uma relação de disponibilidade com a singularidade clínica: "o fanatismo da interpretação faz parte das doenças de infância do analista" (idem, p.38). Em muitos momentos, e todos nós estamos sujeitos a isso, o embate se dá na universalidade da técnica e da teoria *versus* a singularidade do caso clínico, ou da identidade do analista *versus* a demanda do paciente. Assim, segundo o psicanalista, "a posição analítica não exige apenas do médico o rigoroso controle do seu próprio narcisismo, mas também a vigilância aguda das diversas reações afetivas" (idem, p. 37). O autor ainda complementa:

> Aceito fazer minha a expressão "elasticidade da técnica analítica" forjada por um paciente. É necessário, como uma tira elástica, ceder às tendências do paciente, mas sem abandonar a tração na direção de suas próprias opiniões, enquanto a falta de consistência de um ou outra dessas posições não estiver plenamente provada. (FERENCZI, 1928/2011, p. 36-37)

Balint (1968/2014, p. 34), aluno de Ferenczi, expande o pensamento da técnica elástica endossando a crítica a uma técnica enrijecida e obtusa:

> (...) alguns analistas chegaram à ideia da "técnica correta", isto é, de uma que é correta para todos os pacientes e analistas, independentemente de sua individualidade. Se nossa linha de pensamento for válida, a "técnica correta" é uma quimera, uma fantástica compilação de fragmentos incompatíveis da realidade.

Fédida (1988) consegue ir além. Considerando o elemento inequivocamente pessoal do clínico, em uma ausência de neutralidade como proposta em uma psicanálise tradicional, ele aponta a pessoalidade do analista como algo a ser considerado na terapêutica, propondo que o profissional mantenha a sua análise pessoal para que se

possa conhecer seus próprios funcionamentos. Uma evidência do caráter pessoal na terapêutica é a dificuldade de reconhecer e identificar uma identidade técnica no interior de uma mesma escola de pensamento clínico. Os membros de uma mesma linha, na maior parte das vezes, ainda que norteados e identificados pelo mesmo pensador, podem se ver com atuações radicalmente distintas e ações que seriam impensadas por colegas próximos e teoricamente afinados. Vemos, aqui, a necessidade de ampliar o pensamento de Ferenczi, amplificando a flexibilidade da técnica para que alcance as vicissitudes de cada analista. As regras e instruções clínicas possuem valor relativo, também deve-se ouvir e considerar a personalidade técnica de cada analista.

Em diálogo com Fenichel, pensando uma terapêutica elástica em diversos pontos, Fédida (idem, p. 103) diz: "Tudo é permitido com a única condição de que se saiba por que". Podemos até pensar que a frase é uma simplificação vulgar da elasticidade técnica pensada por Ferenczi, mas isso não desonera que o analista reflita sobre a sua técnica e sobre a sua clínica enquanto uma tarefa pessoal e intransferível. Se o cuidado (*Sorge*) pensado por Heidegger (1927/2012) com a própria existência se dá a partir de uma culpa originária que o transforma em responsável pelo próprio ser, a sua terapêutica também pertence a mesma lógica: sua construção deve se dar em uma modulação singular da tradição legada e aprendida. Muito se pensou a singularização do paciente perante uma tradição que o absorve, utilizando a hermenêutica da facticidade pensada em *Ser e tempo*. Ótimo, mas e o analista? Não é um ser-aí? Não se encontra absorvido em uma tradição teórica, psicológica e com uma terapêutica já consagrada? Antes de sermos terapeutas, somos também ser-aí, nossa prática clínica está igualmente em jogo. Enquanto clínicos, nossa terapêutica, tal como a existência, também será uma tarefa intransferível. Podemos estar absorvidos por uma tradição teórica, decaídos em modos-de-ser legados pelo passado, em uma terapêutica que é assumida de forma inquestionada, ou podemos pensar em modulações terapêuticas compatíveis com a nossa individualidade, com o nosso tempo e com os pacientes.

Adotar uma técnica elástica me parece ser uma das atitudes incontornáveis do daseinsanalista. A partir disso precisamos avançar: em quais modalidades podemos nos desdobrar? Quais as possibilidades da terapêutica?

6.1.2) O risco da vontade de verdade

A postura de contenção e serenidade é aqui inspirada, refletida e desenvolvida a partir daquilo que Freud denominou abstinência. Partimos dele, embora não nos restrinjamos ao autor. Buscaremos desenvolver a ideia a partir de autores da tradição fenomenológica. Figueiredo (2014) aponta que a abstinência é um dos vértices analíticos, que implica o analista no caso clínico em uma postura de disponibilidade e reserva, implicação e abstinência. O método de associação livre, a atenção flutuante e a postura abstinente afinam os ouvidos a uma escuta atenta às manifestações inconscientes fundamentais no processo analítico. Laplanche e Pontalis (1967/1998) apontam que a abstinência é um princípio central do processo analítico no qual o tratamento é feito evitando, como for possível, satisfações substitutivas dos sintomas dos pacientes. Em outras palavras, o analista não simplesmente adere de forma impensada e inquestionada aos desejos e demandas do paciente, assumindo o papel que é imposto e permanecendo em uma postura comedida. Nem toda demanda, pedido ou requisição deve ser acatada.

A postura contida e serena do analista aqui pensada não é exatamente idêntica à postura abstinente do analista pensada por Freud, pois aponta inicialmente para a recusa daquilo que tendemos incessantemente a pressupor e assumir. Por isso na daseinsanálise a abstinência não será vinculada aos desejos inconscientes, mas conduzida à observação clínica.

A postura natural descrita por Husserl (1900/1975) tende a partir de posicionamentos prévios que orientam o ver e o interpretar. No interior do *setting* clínico isso pode acarretar uma violência interpretativa, assertivas invasivas e um distanciamento entre o que o paciente fala e o que é compreendido. Creio que possa ser relevante conceber a contenção e a serenidade a partir de muitos autores, concentrarei nos que julgo fundamentais: Nietzsche, Husserl, Heidegger e, passando para a psicologia clínica e psicoterapia, Bion — um dos primeiros a pensar a possibilidade de a teoria mais atrapalhar do que ajudar em alguns casos. Comecemos com Nietzsche.

Nietzsche julgou ser necessário não apenas operar valores, mas pensar a origem dos valores vigentes. Mais do que aceitar as morais nas quais estamos inseridos, é necessário admitir uma genealogia da moral metafísica que orienta o ocidente desde os gregos antigos. Um dos pontos centrais para pensarmos a contenção na clínica é a vontade de verdade (NIETZSCHE, 1882/2001).

A vontade de verdade parte da crença de que nada é mais relevante do que o verdadeiro. Há uma premissa moral de que a verdade é superior ao falso, sendo, portanto, melhor saber do que não saber. A metafísica parte da moral da verdade enquanto autojustificada, e se desdobra em uma empreitada científica, teórica e racionalista em busca da verdade, da explicitação das configurações ocultas e da superação dos acidentes e acesso às substâncias últimas de tudo o que existe como pensável. A crítica de Nietzsche aponta o caráter moral do pensamento, que na maior parte das vezes permanece velado a quem pensa. A moral metafísica atua contra a potência criativa que não simplesmente crê, mas constrói; que não se orienta pela fixidez transcendental teórica ou explicativa, mas dá voz ao devir; que nomeia o transitório e acolhe as configurações de duração relativa no interior do vir-a-ser.

No aforismo "Nas ilhas bem-aventuradas", o Zaratustra de Nietzsche (1883/2011) discorre sobre a vontade de verdade que esvazia a possibilidade criadora e espontânea que nomeia e convida o devir a entrar e ficar. Enquanto a teoria for manifestação da vontade de verdade, da fuga da dúvida e um tamponamento que foge de todo não-saber, vemos o além e perdemos o mundo sobre o qual pisamos, as pessoas de carne e osso que nos rodeiam, as sensações primordiais que nos tomam e descerram o mundo da vida. A clínica fenomenológica, portanto, deve afastar-se da vontade de verdade. Podemos nos afastar de conjecturas inócuas? Conseguimos nos abster de teorias explicativas que anulam a potência criativa no interior da clínica?

> Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossas conjecturas não excedam vossa vontade criadora. Podeis criar um deus? — Então não me faleis de deuses! Mas bem poderíeis criar o supra-homem. Talvez não vós mesmos, irmãos! Mas podeis vos converter em pais e ancestrais do super-homem: e que esta seja a vossa melhor criação! — Deus é uma conjectura: mas quero que vossas conjecturas se mantenham nos limites do pensável. Podeis pensar um deus? — Mas que a vontade de verdade signifique isto para vós, que tudo seja transformado em humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível! Vossos próprios sentidos deveis pensar até o fim! E o que chamais de Mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se tornar! (idem, p. 82)

Nietzsche denuncia a tendência de o pensamento advir da cultura grega e socrática, que parte da vontade de verdade e do ideal dela decorrente. Contra a ilusão, a mentira, o engano e a dissimulação, a vontade quer a verdade de forma incondicional, como se ela fosse o sumo bem. Deus, aqui, é mais do que a figura judaico-cristã, criador

do mundo e das coisas, causa de todas as causas, pois representa o sumo bem na busca incondicional da verdade, o bem supremo do saber sobre o não-saber e da verdade sobre a mentira:

> Deus é uma conjectura: mas quem beberia todo o tormento dessa conjectura sem morrer? Deve o criador ser privado de sua fé, e a águia, de seu pairar em distâncias aquilinas? Deus é um pensamento que torna curvo o que é reto e faz girar o que está parado. Como? O tempo não existiria mais e tudo transitório seria apenas mentira? Pensar isso é turbilhão e vertigem para esqueletos humanos, e também um vômito para o estômago: em verdade, sofrer de tontura é como denomino conjecturar assim. Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório! Tudo intransitório — é apenas símile! (idem, p. 82)

Assim, Deus como entidade atemporal e onipotente representa a figura que obscurece o transitório, o devir, as configurações que alcançam um determinado estado, mas que logo são alçadas para uma nova configuração. A clínica que quer se ver longe do princípio da vontade de verdade, que é hostil à própria configuração da vida, deve lutar contra essa tendência à verdade que institui a si mesma. A genealogia da moral nietzschiana visa uma inversão radical do domínio da vontade de verdade, uma transvaloração de todos os valores. Uma clínica a serviço da vida está comprometida em se afastar das respostas universalizantes, das técnicas decididas a priori sem questionamento e da tendência dogmática de aceitação de respostas e supressão das dúvidas.

A luta contra a vontade de verdade, no entanto, não é fácil ou indolor:

> Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda a transitoriedade. (idem, p. 82-83).

São necessárias, assim, tolerância e brio para resistir à vontade de verdade. Como diz Figueiredo (2014, p. 128), já pensando a saturação teórica no interior da clínica: “Quando o analista supõe que de fato sabe, cheio de teorias e ideias prévias sobre psicanálise e sobre seus pacientes, ele se torna a maior das resistências em um processo de análise”.

Compreendendo a crítica de Nietzsche, não são apenas os psicanalistas que correm o risco de cair nas armadilhas teóricas, sejam elas freudianas, pulsionais,

edípicas, estruturalistas etc. Ninguém está imune à vontade de verdade. É no embate contra ela que é possível pensar de forma livre e desimpedida o humano no interior da vida, em um incessante e incontrolável vir-a-ser, realizando-se em possibilidades insondáveis. Contenção não implica uma presença menor, mas uma presença atenta, teoricamente desimpedida, corajosamente comprometida com a criação. Se podemos criar na clínica, devemos ter atenção com a postura que cria obstáculos para a criação. Que a preguiça da espontaneidade e o medo do abismo não impeçam a criação. Se poeticamente o homem habita, devemos estar atentos à postura disponível que possibilita o poetar: "É a nomeação que leva uma coisa a ser coisa. Palavras e coisas nascem juntas" (NUNES, 2012, p. 254).

6.1.3) O abster-se fenomenológico e o comprometimento hermenêutico

A martelada de Nietzsche explicita a implosão dos fundamentos metafísicos marcados pela dimensão suprassensível. O crepúsculo dos ídolos (1888/2006) dá vazão às inúmeras inteligências humanas que antes se encontravam reprimidas à criação divina. O valor metafísico Deus é transformado em diversos outros valores horizontais e plurais:

> aquilo que desmente a metafísica e a torna impossível como crença em uma ordem objetiva, estável e bem fundamentada do ser é a explosão incontrolável das imagens do mundo. A especialização das linguagens científicas, a multiplicidade das culturas (não mais unificadas hierarquicamente pelo mito eurocêntrico), a fragmentação das esferas de existência e o pluralismo babélico da sociedade de fins da modernidade fizeram, de fato, com que se tornasse impensável uma ordem unitária de mundo. (VATTIMO, 2004, p. 23-24)

A fenomenologia é um dos métodos possíveis após a dissolução do mundo suprassenssível nas mais diversas ciências naturais. Contra uma grande imagem ontoteológica, há agora inúmeros quadros e domínios científicos que explicitam o real. Frente à impossibilidade metafísica e ao risco do psicologismo de reduzir tudo ao nível dos processos mentais, a postura fenomenológica busca abster-se da crença inquestionável da percepção imediata, retirando de circuito os elementos transcendentes, efetivando um retorno aos conteúdos intencionalmente descobertos.

Husserl pensou um método que se abstém dos pressupostos provenientes da atitude natural, da plena confiabilidade naquilo que é tido como certo e que se afasta dos conteúdos intencionais e da própria mostração da coisa mesma. O abster-se fenomenológico em Husserl é uma capacidade, uma atitude, uma postura, ainda que antinatural. Como Sloterdijk (2010/2014, p. 33) nos relembra em seu livro *Morte aparente do pensamento*, Husserl resgata o termo *epoché* do vocabulário dos céticos gregos, e designava "a atitude de abstenção de juízo", ou a arte de pairar entre as doutrinas das escolas estabelecidas, algo como perambular pelo mercado sem comprar nada.

Heidegger, no entanto, descobre com a ajuda de Dilthey que toda mostração fenomenológica é hermeneuticamente situada. Os fenômenos se tornam inexoravelmente históricos, ou seja, se realizam no interior de um certo contexto epocal específico. O abster-se, assim, não encontra caminho pela volição humana, uma vez que o ser-aí, existindo, é o seu aí. Compreensivamente situado, disposto em afinações e articulado no discurso do mundo, abster-se não é algo que se encontra no controle humano. O aporte hermenêutico transforma o abster-se em algo muito mais complexo e inacessível. Contra o mundo e a sua inexorável facticidade, o humano pode muito pouco.

> Isto significa libertar temas e virtualidades sufocadas pelo totalitarismo onteológico da metafísica. A afirmação da finitude é a tentativa de destacar a historicidade, em face de uma ontologia estática, onde não há propriamente lugar para o movimento; pois tudo está ancorado e fixado num mundo ordenado (quando não pré-ordenado), onde a liberdade humana está sempre ameaçada por uma ordem sem alternativas. (STEIN, 1976, p. 19)

Que tipo de abstinência é possível na fenomenologia hermenêutica? A resposta passa pela transformação de tudo o que era absoluto em histórico. Cada época possui seu fundamento de ser, uma determinação do ser do ente na totalidade. Apesar de não haver fundamento absoluto, somos sempre e a cada vez no interior de fundamentos históricos. Abster-se, portanto, é abster-se do absoluto que se abre à historicidade do ser.

Podemos usar um exemplo: uma leitura não dogmática e absoluta da religião. Os mais diversos domínios devem se ordenar a partir de uma lógica histórica, e não atemporal. Vattimo pensa a religião no interior de fundamentos históricos, ou seja,

sempre atrelando a fé ao espírito do tempo no qual a fé se realiza. Vattimo abstém-se do absoluto, porém enraíza-se no fundamento de seu tempo, suspende o atemporal e resguarda a verdade do ser.

> Para nos salvarmos é necessário que compreendamos a palavra de Deus na Escritura e a apliquemos corretamente à nossa condição e situação (subtilitas applicandi). Não é só: é igualmente necessário interpretá-la de forma que não se choque com a razão, usando portanto nossas faculdades para respeitar profundamente a palavra de Deus e evitar que lhe sejam atribuídos significados aberratórios. (VATTIMO, 2004, p. 77)

Hans Georg Gadamer (1960/2005), como já falamos, também se manifesta na herança deixada por Heidegger. Discípulo da fenomenologia hermenêutica, Gadamer pensou a fusão de horizontes. Segundo ele, na distância entre o intérprete e a obra, é necessário um processo de transmissão que faça a mediação entre passado e presente. Há, inevitavelmente, elementos históricos provenientes de ao menos duas tradições diferentes. O horizonte de criação da obra e o horizonte do intérprete são inacessíveis um ao outro; é possível, no entanto, fundir horizontes, buscar uma forma de conexão que não violente nem uma nem outra, mas que busque uma compreensão sem desprezar as diferenças e os contextos envolvidos. Aqui, o abster-se suspende a possibilidade de um acesso puro e pleno ao outro, mas assume-se como consciência histórica.

Assim, a daseinsanálise é uma psicologia que não recusa ou busca corrigir o caráter finito do humano: não há modelos, mas há uma construção poética que se dá incessantemente visualizando o fenômeno. Suspende-se hipóstases, ou seja, modelos prévios que desconsideram o fenômeno em seu campo de mostração. Abstemo-nos dos modelos e das respostas atemporais, desvelamos o histórico, resguardamos a sua vigência. Abstemo-nos igualmente da possibilidade de compreensão pura e integral do outro, e por mais que Gadamer pense a fusão atrelada aos horizontes históricos, o mesmo se aplica ao contato entre analista e paciente: não conseguimos nunca um acesso irrestrito ou uma compreensão integral do outro, uma vez que estamos presos às nossas próprias formas de descerrar o mundo. Se cabe a palavra empatia aqui, não é a capacidade de sentir exatamente o que o outro sente, mas a proximidade de um e outro que, no contato, preservam a alteridade.

Esse panorama rápido da abstinência não é uma simples revisão da fenomenologia e da possibilidade de suspensão, mas das possibilidades que temos na

clínica daseinsanalítica de nos abstermos. Na daseinsanálise a diretividade é metodológica, ou seja, orienta o ver e o aparecer do fenômeno, porém, ela é onticamente deficitária. Isso é a sua riqueza, pois estimula a coragem de não saber, é sempre crítica e nunca estacionária. Trata-se, portanto, de uma psicologia menos absoluta e mais atenta à emergência do novo, com uma postura disponível às atualizações.

A estabilidade possível é ontológica, ou seja, as condições de possibilidade que não encerram, mas devem ser preenchidas época a época, caso a caso, sessão a sessão. A metafísica ontoteológica se converte em uma fenomenologia da finitude e crítica do presente: acolhe os fundamentos históricos e espera para compreender a singularidade clínica historicamente situada.

6.1.4) A compreensão finita de Wilfred Bion

> *"Mas a paz não é boa? Então, como é que ela enjoa, assim mesmo? — Natureza da gente, mal completada..."*
>
> (João Guimarães Rosa)

Já citamos aqui alguns autores que se inspiraram na fenomenologia para pensar uma nova razão diagnóstica na psiquiatria, como Jaspers, na suspensão de teorias e conhecimentos universais, possibilitando um puro acesso aos dados, e Binswanger, que utiliza a analítica existencial heideggeriana para a descrição das condições psicopatológicas. Ambos são essenciais. Seria injusto, no entanto, não citar o psicanalista inglês Wilfred Bion (1897/1979), ainda que pertença à tradição psicanalítica kleiniana. Suas influências e suas origens não tornam o seu trabalho menos inovador, existindo vários pontos que lembram o pensamento fenomenológico. Um dos motivos que pode explicar isso é a influência do pensamento kantiano que pensa o entendimento humano inexoravelmente marcado por finitude.

No livro *Aprendendo com a experiência*, de 1962, há uma série de férteis contribuições que vão ser extremamente discutidas por inúmeros teóricos, como Baranger, Green, Ferro, Civitarese, Ogden e muitos outros. Pela primeira vez, após intensas construções e elucubrações teóricas, Bion pensa a teoria como um potencial

enrijecimento clínico, e não como recurso exclusivamente auxiliador. Segundo Bion, quando mal utilizada, em uma carga excessiva e saturada, a teoria pode ser um obstáculo na compreensão do paciente em análise: "Existe aí o estado mental saturado que impede ao analista acolher a experiência que alcança" (BION, 1970/1991, p. 61). A teoria, portanto, ainda que possua papel central, não deve ser utilizada para obscurecer o paciente, o seu discurso e os seus relatos: "Por definição e tradição de disciplina, o movimento psicanalítico se dirige à verdade do paciente como objetivo central" (idem, p. 110). Mesmo que não seja um herdeiro direto do pensamento fenomenológico, creio que há a possibilidade de um rico diálogo entre a daseinsanálise e psicanálise bioniana. Acredito ainda que possamos crescer com críticas e expansões feitas à psicanálise tradicional, a despeito de que sejam provenientes da própria psicanálise.

De forma muito inovadora, em parte impulsionado pelas leituras de Kant, Bion trouxe algumas noções que foram expandidas em diversas direções pelas gerações futuras. Uma delas é a noção de "fato selecionado". Inspirado pelo matemático Henri Poincaré, que descreve o processo de descoberta de fórmulas matemáticas, Bion (1962, p. 73) afirma que o fato selecionado é o nome da "experiência emocional da sensação de descoberta de coerência". Em um estado de mente aberto e disponível, em um devaneio (*reverie*), o analista se coloca com uma escuta desimpedida e atenta ao discurso do paciente, abstendo-se de "memórias, desejos e compreensões prévias". Convenhamos, parece um protótipo da suspensão fenomenológica no interior da tradição freudiana. Isso pode ser algo que auxilia a desobstruir o caminho para ver aquilo que se mostra.

Na clínica, imerso em elementos estranhos e desconhecidos de um paciente que apresenta a sua vida, Bion pensou em uma gradativa união de informações que inicialmente se mostram dispersas em um todo caótico. O analista deve estar atento e disponível a essa complexidade aparentemente desordenada, e tolerá-la até que ela se torne mais acessível à nossa limitada compreensão. O fato selecionado é um laço unificador que dá coesão aos elementos uma vez vistos dispersos e isolados, possibilitando uma visão geral do caso clínico a partir de um nexo mais amplo. Após tolerar a desarticulação e confusão de um caso clínico, evitando saturar o não-saber com as teorias, o fato selecionado acha sentido em um sistema uno e coerente. Contra uma psicanálise rígida e método engessado, Bion advoga por uma "flexibilidade necessária para atender as necessidades de cada momento da prática psicanalítica"

(BION, 1962, p. 87-88). O psicanalista consegue ir além ao conceber a formulação de teorias *ad hoc*, ou seja, sob medida, adequada para aquele caso particular, em uma prática que é menos explicação e mais construção.

Apesar de ser psicanalista, as leituras de Kant parecem influenciar Bion de forma fundante. Ele vê o conhecimento como parcial e limitado, incapaz de acessar o absoluto, que se dá na construção de uma clínica finita. As interpretações são limitadas e restritas, e é bom que sejam, melhor do que uma saturação teórica artificial que interrompe o ver clínico. O analista não tolerante ao caos inicial, que reina em todo começo de processo analítico, se vê tentado a utilizar a teoria como mecanismo de defesa contra a escuridão, perdendo a chance do fato selecionado. Satura a teoria, dissimula a dúvida e torna a espera desnecessária; perde-se o caso, o relato e a singularidade.

Podemos imediatamente rechaçar Bion por muitos motivos: ser um psicanalista de uma tradição que inegavelmente carrega hipóstases é um deles. Creio, no entanto, que seu pensamento é inovador e relevante, ainda mais por apontar que não é apenas a tradição clínica fenomenológica que vê problemas na teoria que impede o acesso à coisa mesma. Das críticas que podemos fazer à psicanálise, muitas delas já foram feitas do interior dela como autocríticas, e em mais de um século de existência muito já foi debatido e avançado. Bion é, sem dúvida, um dos expoentes que nos coloca no caminho de uma clínica que pensa a abstinência e considera a finitude como estrutura constitutiva da razão clínica.

6.1.5) Contenção

"São necessários dois anos para aprender
a falar e sessenta para aprender a calar."
(Ernest Hemingway)

No período da década de 1930, Heidegger (1989/2015) descobriu uma dimensão ainda mais originária do que os fundamentos históricos de ser, ele descobre a origem infundada e abismal dos fundamentos históricos. O período da viragem (*Kehre*) pode ser caracterizado como o redimensionamento do pensamento fenomenológico à dinâmica de essenciação do seer (*Seyn*), o que ele chamou de acontecimento

apropriador (*Ereignis*). Não há simplesmente acontecimentos históricos erigidos sobre compreensões de ser, mas há uma dimensão ainda mais originária dos acontecimentos de ser: o abismo (*Abgrund*) que se essencia em fundamento (*Grund*) histórico. A nadidade não provém do ser-aí que rearticula os acontecimentos históricos em processos de singularização e estranhamento do mundo; são os acontecimentos de ser que se dão em um movimento de essenciar (*wesen*) e do qual se funda verdades históricas. É nesse contexto de pensamento pós viragem que aparece a contenção (*Verhaltenheit*).

Tal como a angústia em *Ser e tempo* é a afinação fundamental em *Ser e tempo*, no período posterior à viragem podemos apontar outras afinações fundamentais, como o espanto, o pudor (HEIDEGGER, 1989/2015, p. 18) e a contenção (idem, p. 33).

O termo contenção não pode ser confundido com uma passividade retraída e isenta, a partir da qual o ser-aí contido simplesmente anula a si mesmo e as suas ações subsequentes, colocando a si mesmo em um estado de omissão e desinteresse. Contenção possui o radical "*halten*": suportar, manter, segurar. Assim Heidegger descreve a contenção:

> Ela só é o estilo do pensar inicial, porque ela precisa se tornar o estilo do ser humano por vir, do ser humano fundado no ser-aí, isto é, ela afina inteiramente e suporta essa fundação. (...) Ela é a tonalidade afetiva fundamental, porque ela afina a sondagem do fundamento do ser-aí, do acontecimento apropriador, e, com isto, a fundação do ser-aí. (HEIDEGGER, 1989/2015, p. 37)

Mas na contenção, o que é contido? O que é suportado? O que é retido? Vamos começar com uma cena cotidiana: estamos em casa vendo um filme. Repentinamente, aparece um ator que imediatamente é reconhecido, no entanto, qual seu nome? De onde o conhecemos? Sustentar a dúvida não respondida parece um desafio impossível, já que podemos nesse momento pegar nossos celulares, pesquisar o filme que estamos vendo e rapidamente ter acesso aos seus dados completos, incluindo o elenco. A partir disso podemos identificar o ator, e com mais um clique podemos acessar inúmeras informações, por exemplo, a sua filmografia, o que esclareceria qual filme que fez com que o autor fosse reconhecido. Podemos, inclusive, buscar ainda mais dados, como biografia, notícias envolvendo acontecimentos pessoais, estado civil, número de filhos e seus nomes, altura, onde nasceu, onde mora, quem são seus pais. Há uma tendência contemporânea à explicitação mórbida de tudo, as coisas se mostram em uma

transparência pornográfica. Nossas ações se dão a partir desse padrão de dúvidas que logo são aplacadas por procedimentos de explicitação e esclarecimentos imediatos informacionais. O reconhecimento do caráter abismal, do sublime e do sagrado permanecem velados e soterrados na verdade técnica e na velocidade tecnológica — e quando Heidegger pensou a contenção ainda não existia o *Google*! Contenção é a afinação fundamental que retém esse ímpeto a respostas que pelo barulho e pela tagarelice obscurecem a dimensão abismal. Nesse sentido, a contenção começa com um calar e um silenciar.

A contenção, considerando o elemento inevitavelmente oculto do existir, aceita e se entrega à dimensão que nunca pode ser explicitada e positivada. Ela é a afinação que ouve além do discurso do mundo, que interrompe as ações cotidianas automatizadas e que se entrega ao caráter sagrado e infundado — é o resguardo do mistério. A contenção é a disponibilidade ao acontecimento apropriador (*Ereignis*) que dá dignidade àquilo que permanece velado.

Creio que podemos pensar a postura de contenção como uma dimensão fundamental da clínica daseinsanalítica. Claro que aqui estamos transitando do pensamento do ser para a terapêutica psicológica; se Heidegger se dedicou à questão do ser, estamos redirecionando o foco aos pastores do ser. Não se trata de uma simples transposição, mas de um pensar clínico com inspirações heideggerianas. Na verdade técnica, era da máxima explicitação de tudo o que existe, e isso não está distante da psicologia, que parece cada vez mais valorizar os métodos cientificistas, a contenção é a afinação que resiste à técnica moderna que de tudo dispõe. A afinação fundamental da contenção, assim, guarda o sagrado na época da fuga dos deuses. Segundo Reis (2012), há um elemento sempre oculto na vida, em uma totalidade que nunca se faz completamente abarcada. A contenção é a entrega a essa dimensão inacessível e impenetrável.

A contenção, da afinação fundamental desdobrada em postura terapêutica, ou seja, como princípio clínica, torna-se a possibilidade de não respondermos imediatamente o caso com hipóteses diagnósticas psiquiátricas ou psicodinâmicas, sendo ainda a possibilidade de silenciarmos e questionarmos o resguardo da dimensão que inevitavelmente se esconde e escapa de qualquer acesso. Como diz Heidegger (1997/2010, p. 27), “questionar de maneira mais inicial significa por um lado: elevar até o nível daquilo que há de mais digno de questão aquilo que permaneceu essencialmente inquestionado”.

Na contenção clínica, o caso é sempre muito maior do que podemos compreender e iluminar. O esperar e o silenciar, experimentados a partir da afinação fundamental da contenção, são dedicações de respeito à inevitável e originária dimensão inacessível do mistério e do sagrado. A espera não é uma suspeita que já desconfia de algo, mas é a entrega ao inaudito. A contenção desponta na abdicação das explicações que funcionam como mecanismos de defesa contra o pavor do mistério, ela investe no silêncio como requerido na preservação do pensar originário que na cotidianidade se encontra obstruído. A contenção abre espaço para a serenidade.

6.1.6) Serenidade

A serenidade (*Gelassenheit*) já foi competentemente pensada no interior do pensamento clínico por Figueiredo (1999). O estado de mente aberto e reservado que deixa ser, que espera e que não violenta os pacientes com interpretações saturadas é um dos usos possíveis da serenidade além do pensamento heideggeriano. Essa postura não é exatamente uma transposição do pensar heideggeriano para o consultório, até porque o resguardo do ser e o atendimento de pessoas psiquicamente enfermas são coisas bem diferentes. Creio, no entanto, que alguns pensamentos heideggerianos podem nos auxiliar a pensar a postura clínica que escapa de técnicas estruturadas em hipóstases.

A serenidade, assim como a contenção, encontra sua origem no pensamento da viragem que tematiza o acontecimento desapropriador (*Enteignis*) no qual o ser se faz esquecido e no qual o ser-aí se encontra desenraizado. A verdade técnica desencobre o ente enquanto disponível: predomina o cálculo, o controle e a manipulação que transforma a natureza e os entes em fundo de reserva. Na técnica, tudo se reduz aos domínios ônticos de produção e manipulação. A ação humana, conduzida pela verdade técnica, é tida como a produção de um efeito. A maquinação (*Machenschaft*) parece estar distante de uma postura que deixa ser.

A serenidade, em contraposição às usuais posturas técnicas que sempre já desvelam o ente enquanto disponível e a partir da maquinação, não é a repulsa à técnica ou ao real. A serenidade não é uma postura passiva que tudo aceita e nada faz — ela consiste em um pensar, e o verdadeiro pensar é a mais digna das ações. A serenidade não é, portanto, a repulsa pelo mundo, mas a compreensão da configuração do mundo a partir da verdade do ser. Isso implica considerar a escuridão inerente a toda clareira,

o oculto naquilo que se desoculta: "A serenidade com as coisas e a abertura ao mistério são copertencentes" (HEIDEGGER 1959/2014, p. 25). A postura serena, assim, guarda o mistério e o sagrado. Se o pensamento que calcula manipula os entes e modifica onticamente o mundo, a meditação (*Besinnung*) reflete sobre o sentido das mudanças, preparando o ser-aí para as implicações dessas transformações. Como diz Heidegger (1989/2015, p. 46), a "meditação é questionamento acerca do sentido, isto é, acerca da verdade do seer (*Seyn*)".

Assim, longe de uma postura meramente passiva, a serenidade é a ação que não se remete à manipulação técnica, não se entrega ao domínio ôntico dos entes intramundanos na lógica da maquinação, mas àquilo que permite o seu aparecimento enquanto tal. A serenidade é um deixar-ser. Na época da redução de tudo o que existe aos domínios ônticos, a serenidade é a resistência que espera, demora e preserva o ontológico. Assim, a serenidade não é passiva, mas rememorativa: ela não esquece as dações históricas do seer (*Seyn*). Não absorvido pela dinâmica técnica maníaca de fazeção (*Machenschaft*), o ser-aí sereno se encontra na mais elevada forma do agir humano, em uma ação que não simplesmente produz efeitos, mas que consuma a verdade do ser, ou seja, a resguarda, a leva à plenitude.

Creio que a escuta clínica pode ser, em alguma medida, serena. Pela escuta atenta, o analista está em sintonia com o que é falado pelo paciente. Ele acolhe em dois sentidos. Primeiro, ele se põe empaticamente solícito, se mostra acolhedor com a experiência de sofrimento do outro. Segundo, disponível a ouvir o novo e o inédito, ele colhe aquilo que é apresentado, aceita na história um modo de ser, uma modalidade da alteridade que se apresenta em sua particularidade única. A postura contida e serena é a abertura ao campo do imprevisível. Assim como para Heidegger a serenidade é uma abertura desimpedida que deixa ser e recebe as essenciações do seer (*Seyn*), a postura serena na clínica é solícita e desimpedida para colher a singularidade irredutível do outro. Deixar ser é acolher o ser. Conforme diz Heidegger (1944/2002, p. 299) em sua preleção sobre Heráclito:

> reconhecemos que todo colher e coletar funda-se num resguardo, e este, por sua ver, numa guarda do verdadeiro. Guardar o verdadeiro é colher em sentido próprio, sobretudo porque nessa guarda já se recolheu previamente aquilo que de-termina o lance do braço e o seu apanhar.

A serenidade, inspirado na abertura que escuta e acolhe os acontecimentos de ser, na clínica se converte em uma postura que não manipula e explica, porém que espera — esperar aqui não envolve esperar por algo prévio, não é ter suspeições, e sim esperar por aquilo que aparece, colhendo aquilo que se dá. Junto ao meditar, que "significa manter-se sob a provocação do sentido e demorar-se sob seu teto" (HEIDEGGER, 1944/2002, p. 285), a serenidade espera e coleta. Essa é a postura da clínica: a-colher, no discurso do outro, o que se apresenta como dádiva. O analista colhe e acolhe. Colhe a alteridade irredutível que se funda na verdade histórica, se entrega em uma relação que será sempre permeada pelo mistério, e acolhe o outro em uma postura de escuta e ressonância.

6.1.7) Injustiça epistêmica

Justiça é uma palavra comum em nosso dia a dia. Quando fazemos uma prova, esperamos que a correção seja justa. Clamamos por justiça quando há um crime hediondo. Dizemos que Deus é justo, e que Ele sabe o que faz. Dizemos também que "algo não é justo" quando testemunhamos uma situação de dor ou sofrimento extremos. Mas, afinal, o que é justiça?

O termo justiça provém do termo latino *Justitia*, deusa romana que correntemente é representada sustentando uma balança em perfeito equilíbrio, explicitando a necessidade de conciliação entre o abstrato (ideal) e o concreto (prática). Justiça, no contexto atual, é um conceito que se refere à virtude de dar a cada um o que é seu por direito, visando equidade e reconhecimento. Significa também aplicar uma pena cominada ou reconhecer uma virtude ou qualidade em alguém ou em algo. Em suma, justiça é um estado ideal e equilibrado, no qual os direitos de cada um são respeitados. Nesse sentido, a justiça deve ser equânime e acessível, alcançando a todos e todas. Por isso representa-se a justiça com uma venda — ela deve ser cega.

Figura 7 — Justitia



Iustitia (van Heemskerck, 1556). Fonte: Wikimedia Commons

Entretanto, como lidar com uma justiça parcial que não assegura os mesmos direitos a todos? O livro *Injustiça epistêmica*, de Miranda Fricker (2007), parte dessas situações de desarmonia e disparidade, nas quais fazem-se presentes ações discriminatórias que condicionam o domínio e a produção do conhecimento. Inspirada pelas obras de Foucault, Fricker percebe que é pelo exercício da disciplina que as relações de poder historicamente erigidas se tornam explícitas. Os arranjos disciplinares se estruturam em relações entre opressores e oprimidos, ordenadores e ordenados, enunciadores e ouvintes. O que acontece com aqueles que do interior de relações de poder legadas não têm suas vozes ouvidas? Quais as consequências da falta de ressonância para experiências vividas por uma certa parcela (oprimida e silenciada) da população? Como lutar contra essas formas de invisibilidade? O livro se desenvolve a partir dessas indagações.

Fricker (2007) aponta como a injustiça (no caso, a injustiça epistêmica) pode estar instalada de forma tácita e imperceptível em nosso cotidiano nas mais diversas esferas. A forma de obtenção de conhecimento pode se dar privilegiando uns e calando outros, invalidando discursos, ignorando relatos, desprezando experiências. Se a história é contada pelos vencedores, as experiências são narradas pelos reconhecidos.

Fricker denuncia exatamente o descaso com esses relatos marginalizados. Para isso ela usa o termo injustiça epistêmica.

A injustiça epistêmica opera como uma desconfiança sobre o relato de alguém, com base em preconceitos sedimentados e cristalizados do mundo. Há duas formas fundamentais de injustiça: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. A injustiça testemunhal, partindo de preconceitos tácitos e sedimentados na nossa cultura, torna certos relatos testemunhais invisíveis, pouco confiáveis ou desacreditados. Os ouvidos fechados e indisponíveis, no entanto, não aparecem como uma privação, porque permanecem dissimulados enquanto operadores dos preconceitos tácitos. Assim, certo grupo é oprimido em sua capacidade de reconhecimento, compartilhamento e pertencimento. Aqueles que negam a justiça do reconhecimento não se percebem como negadores de um testemunho que tenta ser ouvido e que é silenciado. O testemunho, ao tentar buscar ressonância, é calado, pois é pouco consonante com a normatividade do mundo, pertencendo a um estrato supostamente menos digno de receptividade e diálogo. A "injustiça testemunhal ocorre quando um preconceito faz com que um ouvinte dê um nível reduzido de credibilidade à palavra do enunciador" (FRICKER, 2007, p. 1).

Já a injustiça hermenêutica se fundamenta na incapacidade de alguém ou um grupo minoritário não normativo relatar uma experiência, uma vez que a própria cultura, estrutura semântica ou contexto epocal não oferecem subsídios verbais e conceituais para sua expressão e reconhecimento. Frente a uma experiência vivida, há um lapso significativo que impossibilita sua vazão e seu compartilhamento. Isso acarreta um dano não apenas testemunhal, mas muitas vezes uma marginalização do próprio grupo em questão.

> injustiça hermenêutica é a injustiça de ter alguma área significativa da própria experiência obscurecida do entendimento coletivo devido a um preconceito de identidade estrutural no repertório hermenêutico coletivo. (idem, p. 155)

Horizontes históricos são sempre erigidos sobre fundamentos e significados, ou seja, pré-conceitos e pré-juízos. Esses pré-conceitos estruturam a sociedade em determinado padrão normativo e criam determinadas relações de poder. Por mais que nos achemos isentos de preconceitos, crenças e valores implícitos muitas vezes inviabilizam o ouvinte de reconhecer a validade de determinado relato. Somos sempre

herdeiros de padrões histórico-sociais, e isso implica termos tácita e naturalmente mais ouvidos para algumas pessoas do que para outras — o próprio mundo histórico hermeneuticamente determina e condiciona nossos ouvidos. Mais do que ouvir apenas aquilo que em geral ressoa o normativo, tendemos a negar, rechaçar e nivelar as experiências que fogem de um estereótipo do que julgamos impessoalmente como normal. Esse horizonte e suas nuances exercem influência direta nas normas epistêmicas de credibilidade utilizadas na compreensão de interlocutores em uma determinada troca epistêmica. Em outras palavras, de acordo com o status social que determinada pessoa possui devido a um estereótipo que se encaixa mais ou menos na normatividade epocal podemos dar mais ouvidos ou menos atenção. De forma injusta, já desqualificamos nesse caso aquilo que é falado, relatado e acusado antes mesmo de ouvir o que é falado. Na injustiça epistêmica não há espontaneidade nos julgamentos de credibilidade, mas sim uma parcialidade privativa, ou seja, uma obstrução balizada em preconceitos históricos que veda o acesso ao reconhecimento do relato. Frente à experiência relatada, a injustiça epistêmica vê apenas um estereótipo negativo não merecedor de ouvidos e atenção, ela "distorce a percepção do ouvinte em relação ao enunciador" (idem, p. 36).

Há aqui um dano ético, uma vez que o não reconhecimento do outro faz com que ele mesmo não venha a se reconhecer. Os grupos dominantes, as identidades reconhecidas e os poderes prevalentes tendem a ter seus relatos e experiências ouvidos, reconhecidos, replicados, escritos. Já as identidades à margem tendem a ser desacreditadas, suas experiências invalidadas, seus relatos a cair em um não-lugar, em um não pertencimento, em suma, não são escutados e não são reconhecidos. O preconceito frente a uma identidade já inviabiliza o relato. Como descreve Fricker (2007, p. 20), "alguém é injustiçado especificamente em sua capacidade como conhecedor".

A atenção e a credibilidade que damos ao relato de uma pessoa na maior parte das vezes é coerente com a normatividade que vemos estruturada na sociedade, ou seja, o reconhecimento aumenta ou reduz de acordo com o status social que aquela pessoa ocupa na sociedade. Injustiça epistêmica é exatamente desconsiderar um relato como crível ou plausível não devido ao conteúdo, mas devido ao preconceito, ou seja, devido à normatividade histórica que já estabelece uma valoração distinta para diferentes estratos da sociedade. A atenção (ou a falta dela) ao ouvir o relato de alguém replica as relações de poder presentes em nosso mundo. Isso pode acarretar uma inibição de um

modo de ser. "A implicação da injustiça testemunhal persistente é a de uma performance de um sujeito inibida a longo-prazo, sua confiabilidade é subestimada, seu desenvolvimento é frustrado" (idem, p. 58). Além do desamparo e da solidão de alguém que é isolado em um não-lugar, a injustiça epistêmica "genuinamente inibe o desenvolvimento de um aspecto essencial da personalidade de uma pessoa" (idem, p. 54). O dano não se localiza apenas no reconhecimento do outro como possível enunciador que pode contribuir para a construção de um saber; há um dano mais estrutural, uma vez que aquele que é rechaçado e menosprezado pode passar a se comportar de acordo com o estereótipo que é insistentemente repetido e inculcado: "o prejuízo operado contra o enunciador pode ter um poder autorrealizador, em que a vítima da injustiça é socialmente constituída de acordo de como o estereótipo a descreve" (idem, p. 55).

Infelizmente, não nos faltam exemplos de injustiças, muitos deles podem se dar no interior do *setting* clínico ou psicoterapêutico. Uma suposta escuta flutuante não nos impede de sermos injustos com algum relato que tenta vir à tona. Fricker utiliza inúmeros exemplos literários de injustiças. Penso, contudo, que o mais relevante aqui seja pensar as possíveis injustiças epistêmicas que podem se dar na terapia.

Um exemplo que podemos utilizar é a injustiça contra as crianças, que constantemente são ignoradas em casa e, sendo conduzidos à psicoterapia, são ignoradas também em sua terapia. Marcado por uma injustiça testemunhal, na maior parte das vezes é atribuído ao relato de uma criança um déficit de credibilidade. Até o começo do século XX, as crianças eram muitas vezes vistas como “pequenos adultos”, com suas demandas e vicissitudes ignoradas. Os adultos projetavam nelas uma descrição bem próxima da que eles mesmos tinham de si. O ser criança e o ser adolescente permaneciam, por conseguinte, invisíveis. Tal cegueira pode persistir até hoje.

Segundo Carel e Györffy (2014), as crianças são vulneráveis à injustiça epistêmica porque suas habilidades de descrever a si mesmas e os seus sentimentos são diferentes ao longo dos estágios de desenvolvimento. A experiência dos infantes pode correntemente ser desacreditada ou desprezada pelos adultos, que muitas vezes os veem como seres que não dissociam fantasia e realidade. Assim, não é incomum seu testemunho ser ignorado e a experiência de ser criança acabar desprezada. No consultório, muitas vezes alguns pacientes adultos se recordaram de memórias antigas e descobriram que sofreram algum tipo de abuso ao longo da infância. Podemos

imediatamente explicar tais casos com uma abordagem psicanalítica, na qual uma memória dolorosa e insuportável foi recalcada. Penso, no entanto, que as contribuições de Fricker são relevantes para pensarmos além do recalque: e se as crianças tentaram falar e não foram creditadas? E se o fundamento do atraso no reconhecimento não foi apenas o recalque, mas uma injustiça epistêmica? Em um dos casos que atendi, uma paciente foi abusada repetidas vezes pelo líder religioso do culto que frequentava. Quando tentava comunicar para os familiares, ninguém acreditava nela, havendo um déficit de credibilidade. A sua função como conhecedora era anulada, colocada em xeque, frente à imagem e à reputação de um homem adulto e religioso. Tudo mudou apenas quando, após muitos anos, o mesmo líder religioso engravidou uma adolescente, e a partir daí muitos casos começaram a vir à tona. Somente nesse momento a família se lembrou dos relatos que pareciam insensatos, vindos de uma pequena criança. Em outro caso, uma paciente sofria abusos do avô e manifestava muito medo de ir à casa dele. Nunca chegou a contar a ninguém por receio de não ser acreditada, sendo que a sua manifestação mais explícita era o medo. Embora nunca tenha verbalizado, de alguma forma o medo falava por ela. Nunca foi perguntado a ela, no entanto, porque ela tinha tanto medo de ir à casa dos avós, o temor era interpretado como algo infantil, como se toda criança fosse sempre medrosa. Se explicitar um abuso para um adulto já é uma tarefa árdua, como é para uma criança, com menos repertório, menos malícia e mais dependente dos outros em muitos sentidos?

O que vemos no livro *Injustiça epistêmica* é um enfrentamento à tendência à invisibilidade de certos grupos e pessoas. Como diz Fricker (2007, p. 92), "o ouvinte virtuoso neutraliza o impacto do preconceito em seu julgamento de credibilidade". Se Dilthey (1883/2010) pensou a compreensão no interior das ciências humanas ainda no século XIX, resta a pergunta de como podemos operacionalizar a compreensão no interior das ciências práticas, como a psicologia. O que significa "encontrar o eu no tu" (DILTHEY,1910/2006, p. 168) dentro da psicologia? Creio que um desdobramento compreensivo possível seja fornecer justiça epistêmica, ou seja, a arte de dar ouvidos, mesmo àqueles que são correntemente silenciados e ignorados, como as crianças. Aqui vemos que a psicologia desempenha não apenas uma função clínica, mas social. Na justiça epistêmica o clínico deve estar correntemente atento às virtudes necessárias para um ouvir disponível, deve-se manter uma atenção reflexiva (CAREL, 2007, p. 169).

Um ouvinte justo e virtuoso, no interior de contextos práticos, como o consultório clínico, propicia um espaço inclusivo e receptivo, em um diálogo que não

cala, e sim convida a outra voz a relatar; que não pressupõe ou infere, mas deixa o outro se mostrar a partir de sua singularidade. Dessa forma, o ouvinte virtuoso é aquele consciente de seu contexto e atento às vozes que constantemente são caladas: "Esse tipo de escuta envolve ouvir mais o que não é dito do que o que é dito" (idem, p. 171-172). Há uma abertura disponível a ouvir o outro, seja ele quem for; já que "o ouvinte mantém uma mente aberta à credibilidade" (idem, p. 172). Svenaeus discorre de forma lúcida sobre a relação médico-paciente:

> a prática médica, como afirmo, não deixa de ser um encontro, isso significa que o entendimento está sendo compartilhado até certo ponto. O médico deve compreender o paciente como uma pessoa compreensiva, projetando-se no entendimento do paciente e vice-versa; e o que o médico e o paciente dizem um ao outro deve fazer sentido para ambas as partes. O discurso do encontro deve, de fato, ocorrer por meio de uma linguagem compartilhada, no sentido de que ambas as partes entendam o que a outra está dizendo. A linguagem, como meio do encontro, deve, então, ter uma sintonia mútua que a torne um diálogo — algo que é compartilhado entre médico e paciente — por meio do qual suas perguntas e respostas se tornam um projeto mútuo no caminho para um objetivo compartilhado — semelhança para o paciente. (SVENAEUS, 2000c, p. 147)

É possível, portanto, pensar em caminhos corretivos de injustiças, ou seja, formas de reconhecer e dar ouvidos à voz dos injustiçados. Por mais que estejamos sempre no interior de preconceitos que estruturam e ordenam o mundo histórico e compartilhado, é possível nos apropriarmos cada vez mais dos preconceitos inerentes de nosso horizonte, e simplesmente não os replicarmos de forma cega e impensada, mas nos apropriarmos de uma postura atenta e reflexiva. Assim, "o modelo de julgamento é perceptivo, e não inferencial" (FRICKER, 2007, p. 72). Consciente da impossibilidade de neutralidade e isenção, como a hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey nos ensina, Fricker nos instrui a reduzir danos na falha de comunicação e no não reconhecimento presentes na injustiça epistêmica. Ao tematizar a injustiça epistêmica e os preconceitos operantes que a condicionam, serenos e contidos, podemos ser melhor ouvintes e, portanto, mais éticos e justos com os outros. Frente a um relato sincero, podemos ser mais disponíveis e implicados em nossa escuta, acolhendo e validando o outro que tende a ser descartado previamente.

A justiça epistêmica reconhece o discurso na virtude de uma escuta implicada. Não seria esse o instrumento fenomenológico no interior da daseinsanálise? Não é importante que todo clínico faça um esforço individual para tornar inteligível um

discurso que inicialmente parece à margem do reconhecimento e imerso no caos? Não é relevante uma postura tanto implicada, quanto continente a essas experiências que, cronicamente invalidadas, transbordam nos consultórios ansiando ressonância? Não é justo que sejamos, assim, sempre autocríticos e autorreflexivos quanto aos nossos limites e dificuldades de ressoar? Nesse sentido, quanto mais transparentes os nossos preconceitos para nós mesmos, estaremos mais capazes de fornecer justiça epistêmica. Svenaeus utiliza a fusão de horizontes pensada por Gadamer para descrever o encontro clínico, fazendo uma inteligente analogia com a prática médica, na qual há ali duas complexidades irredutíveis que simultaneamente entram em contato e preservam sua singularidade:

> O objetivo do encontro médico é facilitar a saúde — um estar-no-mundo familiar. Este, como já salientei, é um dos fatores básicos que separa o encontro clínico de outros tipos de encontros. O médico se esforça para atingir esse objetivo junto ao paciente por meio do diálogo em um encontro que pode ser pensado como o encontro interpretativo dos horizontes de dois mundos diferentes. Em alguns casos médicos, esse encontro entre os horizontes pode ser muito difícil de estabelecer. (SVENAEUS, 2000c, p. 158)

Podemos questionar se a virtude de ouvir e reconhecer, solução apresentada por Fricker, é suficiente. Creio que em inúmeros casos, apenas se minimize pontualmente uma injustiça ampla, fazendo-se necessária uma solução menos pontual e individual, e mais geral e institucional. A crítica é justa, porém, para o âmbito clínico, a solução apresentada por Fricker já nos dá bastante material, uma vez que fornece recursos relevantes para pensar posturas justas que ressoem, e não injustas que rechaçam. Fricker visa erigir uma forma de conhecimento que valorize relatos não à custa da invisibilidade de outros, oferecendo, assim, justiça testemunhal. Oferecer sentido à experiência que pode parecer caótica inicialmente e dar continência ao relato que busca ressonância e intimidade — não é essa a tarefa do clínico? Não seria, assim, a justiça epistêmica um postulado daseinsanalítico?

Citado na página 58 (FRICKER, 2007), Frantz Fanon é um dos críticos de um conhecimento que se dá ouvindo alguns e calando outros. Foi um dos autores centrais a buscar justiça epistêmica décadas antes do termo existir.

6.1.8) Frantz Fanon e o reconhecimento do outro

Frantz Fanon (1925-1961) foi um psiquiatra e filósofo que lutou pela libertação da Argélia do domínio francês. Fanon, ao exercer sua atividade médica, pôde observar os efeitos trágicos do colonialismo na saúde mental dos sujeitos, sobretudo à luz da subjugação racista. Fanon descortinou e denunciou o caráter parcial e limitado do humanismo europeu que preconiza o liberalismo para uma certa parcela da população — os colonizados permanecem ainda subjugados, humilhados, rebaixados e inferiorizados. Assim, ele desprezou o humanismo e o liberalismo que alcançam uma humanidade seleta e restrita[16], ignorando a condição dos negros e outras populações colonizadas. Uma passagem tenebrosa de Adam Smith no clássico *A riqueza das nações* elucida isso:

> O trato gentil torna o escravo não apenas mais fiel, mas mais inteligente, e portanto, com dobrada razão, mais útil. O escravo se aproxima mais da condição de um criado livre, e pode possuir algum grau de integração e ligação com os interesses de seu senhor, virtudes que frequentemente pertencem aos criados livres, mas que jamais podem pertencer a um escravo, quando é tratado como usualmente são tratados os escravos nos países nos quais o senhor goze de absoluta liberdade e segurança. (SMITH, 1776/2016b, p. 743)

Ao abandonar o modelo de uma antropologia eurocêntrica e branca, Fanon se viu diante da possibilidade de pensar uma psicopatologia não partindo desse modelo tradicional, mas refundando o adoecimento do negro a partir do não reconhecimento. O autor situou o negro em relação ao desencaixe com o modelo normativo eurocêntrico.

Como Fanon nos ensinou em seu clássico *Pele negra, máscaras brancas*, o racismo e colonialismo não são formas de ações humanas atemporais que geram padecimento, são modos historicamente possibilitados e socialmente gerados nos quais há uma negação do reconhecimento do outro — injustiça epistêmica! Alguém só é reconhecido como pessoa a partir do reconhecimento social. O não reconhecimento gera um sentimento de inferioridade que pode ser artificialmente embasada a partir de uma interpretação biológica, antropológica ou psicodinâmica:

---

[16] Vale ressaltar que na América Latina Enrique Dussel (1993) se aproxima muito de Fanon em seu famoso livro *1492: o encobrimento do outro*. Nele, Dussel visa erigir uma filosofia não eurocêntrica, que não formate e obscureça as peculiaridades dos povos latino-americanos, mas que os reconheça em sua alteridade. Ambos dão voz aos oprimidos e colonizados.

> O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. (FANON, 1952/2008, p. 180).

No racismo há uma negação do outro em sua história, em sua constituição, em sua cultura e em sua humanidade. Ele é visto e interpretado a partir de uma interpretação privativa daquilo que é considerado normal e esperado. Podemos usar como exemplo a expressão "de cor". Alguém só pode ser considerado como alguém "de cor" porque no fundo já há um juízo prévio proveniente de uma cor-base normativa. Sendo a cor branca o padrão normal e esperado, e isso não tem nada a ver com ser maioria, o negro torna-se alguém de cor — isto é, o não-branco. Se o padrão normativo fosse um homem negro, talvez os brancos fossem chamados de "desbotados". O mesmo raciocínio poderia ser utilizado para a compreensão freudiana da mulher: o homem amputado — a vagina, sendo um não-pênis, transforma a mulher em um homem castrado. A partir da interpretação do marginalizado como o não-normativo, há uma objetificação e o que vemos aqui é um tipo de alienação não baseada no trabalho, mas na alteridade do outro. O não reconhecimento pelo outro gera uma recusa de si.

> Um antilhano é branco pelo inconsciente coletivo, por grande parte do seu inconsciente pessoal, pela quase totalidade do seu processo de individuação. A cor de sua pele, que Jung não menciona, é negra. Todas os malentendidos provêm deste quiproquó. (FANON, 1952/2008, p. 163)

Fanon criticou o existencialismo eurocêntrico de uma humanidade já consolidada e reconhecida. Assim, o psiquiatra denunciou a humanidade negra não reconhecida, ou reconhecida apenas em relação a uma humanidade outra — a branquitude. A partir de um processo de liberação da humanidade submetida a padrões incompatíveis, Fanon propôs um novo humanismo que não possua relações de poder pautadas na cor da pele ou na humanização (ou desumanização) racial, superando as limitações do humanismo europeu tradicional. Se “na colonização há a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta” (1961/1979, p. 30), é tarefa fundamental erigir um modelo que reconheça o outro como o outro, em sua singularidade não objetificada como alguém "de cor" ou "sem cultura".

Os escritos de Fanon são relevantes para esta pesquisa porque a psicologia incessantemente faz uso de tais posições políticas e colonizadoras no que se refere ao normal e ao anormal. Operamos do interior de noções e juízos provenientes de modelos não compatíveis com aqueles pacientes que observamos. Podemos e tendemos a interpretar o sofrimento de alguém que pode estar não reconhecido em sua alteridade, mas interpretado pelo que a teoria previamente já definiu. Nesse sentido, repleta de hipóstases, a psicologia é inconscientemente colonizada. Fanon teve como objetivo descortinar, explicitar e denunciar estas relações nefastas, possibilitando a sua superação. No fundo, o que o autor faz é denunciar as hipóstases humanistas brancas que descaracterizam o lugar do negro e o situam na categoria não-branco.

Fanon não é utilizado aqui apenas por conta de sua crítica destinada às doutrinas eurocêntricas, judaico-cristãs e brancas, mas também pelo movimento de tornar visível aquilo que permanece insistentemente encoberto pelos poderes dominantes e normativos. Nesse sentido, através do mesmo movimento feito por Fanon, podemos pensar não apenas o ser-negro, mas o ser-latino, o ser-indígena, o ser-institucionalizado, o ser-deficiente. Mais do que o conteúdo, mais rico é a explicitação dos limites de uma epistemologia localmente estruturada.

A psicologia clínica pode operar esses preconceitos para curar condições não reconhecidas e, portanto, patologizadas, uma vez que fogem do padrão normativo esperado. Vejamos diversas críticas de Fanon (1952/2008) às teorias e filosofias que não são compatíveis e que não possuem olhos às existências negras e sua condição:

> Cada vez que lemos uma obra de psicanálise, discutimos com nossos professores ou conversamos com doentes europeus, ficamos impressionados com a inadequação dos esquemas correspondentes diante da realidade que oferece o preto (p. 133).
>
> Quer queira quer não, o complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros (p. 134).
>
> O inconsciente coletivo não depende de uma herança cerebral: é a conseqüência do que eu chamaria de imposição cultural irrefletida (p. 162).
>
> Há, na Weltanschauung[17] de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proibe qualquer explicação ontológica. Pode-se contestar, argumentando que o mesmo pode acontecer a qualquer indivíduo, mas, na verdade, está se mascarando um problema fundamental. A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas

[17] Visão de mundo.

> que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro (p. 104).
>
> Atenção, o problema não é tentar encontrar o Ser no pensamento banto[18], quando a existência dos bantos se situa no plano do não-ser, do imponderável! Claro, a filosofia banta não pode ser compreendida a partir de uma vontade revolucionária: mas é justamente na medida em que a sociedade banta está fechada, que não podemos encontrar nela a substituição das relações ontológicas das forças pelo empreendedor. Ora, sabemos que a sociedade banta não existe mais. E a segregação nada tem de ontológico. Vamos acabar com esse escândalo! (p. 158)

De fato, em muitos sentidos Fanon tem razão. Por mais sensatos e razoáveis que possam ser, esses conhecimentos teóricos e filosóficos ignoram condições básicas e cotidianas descritas exaustivamente por Fanon. As teorias e a ontologia de nada servem à daseinsanálise se são instrumentos de explicação que apartam o analista do sofrimento do paciente, seja ele quem for. A ontologia é útil para suspender hipóstases e possibilitar um ver mais próximo o sofrer do paciente, não para uma explicação prévia. Na clínica, a ontologia e a teoria estão suscetíveis de serem utilizadas como estratégia de conforto explicativo do analista, e, segundo Fanon, "devemos tentar sem descanso uma compreensão concreta e sempre nova do homem" (1952/2008, p. 37). Sem isto, estamos vulneráveis à operacionalização dos nossos preconceitos (pessoais e históricos). Condições não patológicas, como a transexualidade, foram amplamente tratadas no pior sentido do termo: foram ignoradas enquanto fenômenos singulares e interpretados como desvios da norma — portanto, deviam ser ajustados, reparados.

O não reconhecimento da homossexualidade, da transexualidade, da negritude e de toda singularidade não normativa leva inevitavelmente a uma clínica limitada, pouco compreensiva e com interpretações violentas. Pode-se tentar encaixar aquela condição singular não reconhecida em alguma previamente delineada e já explicada, ou pior, a partir de uma patologização forçada, tentar moldar tais traços em condições cotidianamente aceitas. Contrário a esse modelo teórico e violento, tenta-se viabilizar um modelo no qual uma experiência possa ser compartilhada por outra pessoa que não a viva, ainda que tal condição não tenha sido previamente descrita ou teorizada. Fanon não operou do interior da tradição colonizadora, pelo contrário, ele a denunciou: trabalhou com fenômenos, ou seja, com aquilo que aparece, que emerge, que se dá.

[18] Conjunto de povos da África sul-equatorial.

Com os fenômenos emergentes não reconhecidos, ele denunciou a insuficiência da tradição. Há a denúncia das injustiças epistêmicas vigentes.

Em suma, Fanon politizou a psicologia buscando uma decolonização das mais justas, ou seja, um humanismo democrático, e não racialmente determinado e socialmente seletivo. Fanon pensou a psicopatologia não em termos intrapsíquicos ou psicodinâmicos, mas hermenêuticos, socialmente erigidos e mantidos, com patologias diretamente atreladas à colonização. Segundo o seu raciocínio, a opressão colonial, com todas as suas relações de poder nefastas e desiguais, dá origem a uma sintomatologia própria e coerente em relação a esse horizonte. Adoece-se social e historicamente, e não simplesmente de forma individual. O tratamento e a cura, portanto, estão distantes e deslocados de uma ação médica individual. Fanon elaborou um trabalho de descrição de psicopatologias hermeneuticamente sedimentadas e imersas em relações de poder — nesse sentido, muito próximo do que busco fazer aqui. Fanon denuncia a não visibilidade de certos povos, a injustiça epistêmica, ou seja, preconceitos historicamente constituídos.

Fanon pareceu ter clareza da crítica iniciada com Dilthey: ele não seccionou a psicopatologia e a pensou isoladamente a partir de cadeias causais, realocando-a nos jogos de poder colonizadores e racistas. Lucidamente ele substituiu a causalidade biológica, neuronal, psicodinâmica ou intrapsíquica pela descrição dos adoecimentos inerentes e inevitáveis de um povo colonizado, subjugado e dominado, pela "patologia mental produzida pela opressão" (FANON, 1961/1979, p. 212). Por mais antiga que seja, a crítica de Fanon permanece atual. Murphy (2006) é um autor que discorre sobre as mesmas críticas, atualizando-as para o contexto dos manuais diagnósticos com seus limites cientificistas, questionando a primazia biológica ou psíquica sobre a social.

Fanon foi lúcido e incisivo. Podemos questionar se sua leitura de Sartre e de Freud é acurada e precisa. Sem dúvida poderíamos elencar inúmeras inconsistências e necessidades de aprimoramentos em suas interpretações; no entanto, e creio que seja essa a sua relevância, Fanon conseguiu ver o adoecimento do negro além de qualquer metapsicologia ou ontologia. O negro sofre na exclusão, no não reconhecimento, na submissão aos jogos de poder racistas e segregadores. O negro sofre ao se olhar no espelho e, na sua própria negritude, não se ver, pois procura os elementos brancos normatizados pelo racismo. O que Fanon fez, inspirado em Sartre, é uma fenomenologia da condição e sofrimento da população negra, suspendendo toda explicação psicanalítica ou descrição dos elementos ontológicos. Ele suspendeu as

hipóstases brancas atreladas ao tema, que eram vistas como insuficientes, e foi às coisas mesmas: ao sofrimento mesmo, com seus elementos históricos, suas relações de poder e à condição de desencaixe inerente a tudo isso. Em sua denúncia ele visa que *cesse* "para sempre a servidão do homem pelo homem" (FANON, 1952/2008, p. 191).

6.1.9) Fenomenologia, deuses e anjos

Muito se fala sobre o método fenomenológico, tema de uma infinidade de livros, textos e artigos. Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Gadamer são alguns dos nomes que abordaram o assunto com inovação e competência. No entanto, pouco se lê sobre o método fenomenológico referente à prática psicológica. O que é fazer fenomenologia no interior da clínica psicológica? Como ela se aproxima ou se distancia da ideia de contenção e serenidade?

Há um conto de Heráclito que Heidegger (1947/1973, p. 368) descreve em sua carta "Sobre o humanismo". O conto diz que visitantes, ao chegarem na cidade de Éfeso e encontrarem a suposta moradia de Heráclito, deparam-se com um homem velho, com frio, encolhido e buscando calor junto ao forno. Os visitantes, esperando encontrar o grande pensador, ficam desolados com a cena, acharam que se enganaram de casa e se preparam para partir. Nesse momento, o homem os encoraja a entrar: "Fiquem, pois aqui também estão presentes os deuses". O espaço clínico, como o pobre casebre de Heráclito, parece muitas vezes ser banal: um cômodo, mobília, um divã, almofadas, talvez quadros e uma estante com livros. É, ainda assim, um espaço no qual ambos, paciente e analista, estão sujeitos ao sagrado, ao inexplicável, ao inevitável e inescapável obscurecimento. Ainda que em um mundo controlado e planificado, das selvagerias domadas e do mistério transformado em pornografia, o consultório clínico é o espaço de mistério possível, no qual sempre nos deparamos mais com os segredos do que com as respostas. Por mais que o processo analítico seja profícuo e exitoso, longo e pormenorizado, sabemos sempre de uma pequena fração do que poderíamos, um pequeno grão de areia no deserto. Daseinsanálise é estar aberto ao mistério do existir, não tentando suprimi-lo, mas humildemente acatando os seus limites intransponíveis. Abertos ao mistério e conscientes da finitude e da historicidade do saber, recebemos o inesperado, pois também entre poltronas e divã estão presentes os deuses.

Certa vez uma mãe me procurou para atender o seu filho de dez anos. A queixa era inusitada: o filho tinha fobia de anjos. Fugia e evitava todos os cômodos iluminados pela luz solar ou lunar, uma vez que evidenciavam o contato com o céu, o que poderia facilitar a invasão e a agressão de um anjo. Tomava banho somente no banheiro interno da casa e sem contato visual com o exterior, pois tinha pavor do pequeno vitrô, que dava acesso reduzido a um céu entrecortado, porém ainda visível. Dormia tranquilo com a persiana hermeticamente fechada, pois a escuridão plena indicava que a monstruosidade do exterior estava vedada. Quando estava sozinho, fugia constantemente dos espaços abertos ou do contato visual com o céu. Quando acompanhado, se sentia mais seguro, ainda que temesse e buscasse estar sempre junto dos pais ou na companhia adulta presente.

Atendi o garoto por meses sem fazer ideia do motivo de seu medo. Jogávamos Banco Imobiliário, Jogo de Damas, Ludo, Truco, montávamos Lego; ele sempre foi muito amável e gentil, disputava firmemente, mas tolerava perder. Dizia à mãe que gostava de ir à terapia. Nunca disse uma palavra sobre anjos. Eu permanecia, no entanto, intrigado com o sintoma pouco usual. Conforme o vínculo era estabelecido, questionava o quanto cada ação era de fato terapêutica. Eu ouvia de supervisores e colegas as explicações mais variadas: "deve ter visto algum filme que o deixou traumatizado", "deve ter ouvido algo na igreja", "pode ter sido algum trauma cuja lembrança foi reprimida", mas o caráter hipotético e nada evidente nunca me convenceu. Frente ao mistério, nada mais tentador do que a busca por definições, sejam elas teóricas, científicas ou ontológicas. As teorias e as explicações se movimentam no que Nietzsche (1883/2011) denomina vontade de verdade, ou seja, a vontade de tornar tudo pensável. Contra toda instabilidade da vontade de poder, a vontade de verdade almeja estabilidade e asseguramento. A explicação soterra o mistério, a vontade de verdade afugenta deuses e anjos.

Após oito meses de processo terapêutico com a criança sem muita definição sobre a origem da fobia, em uma das conversas com a mãe consegui finalmente ampliar a compreensão do caso. A mãe, que sempre se mostrava bastante distante e fria afetivamente, disse que já se sentia melhor, e que após a perda da família, pela primeira vez pôde reduzir a dose do antidepressivo, algo que ela nunca tinha sequer mencionado. Ela perdeu pai e mãe em um espaço curto de tempo (menos de um ano) e entrou em profunda depressão. Extremamente tocada e desalentada, a perda se tornou algo inominável. A experiência era caótica demais para ser sentida, conversada e vivida.

Todos evitavam falar sobre o ocorrido para não causar ainda mais dor a ela. Pai e filho silenciaram para proteger a mãe, que dizia para o filho (e para si mesma): "não precisa chorar, não fique triste, eles estão bem, estão com os anjos".

Após a morte dos avós, o contato da criança com os entes amados foi abruptamente cortado, restando uma justificativa nada elucidativa, que parece ter tomado a forma de uma intensa fobia. Anjos são a amputação repentina e explicável da perda de pessoas amadas, são a perda repentina que não dá chance de despedida ou fechamento, são a dimensão atroz e injusta da vida. A semântica de cada projeto de mundo pode diferir radicalmente, e quase nunca temos acesso imediato. O seu projeto de mundo é permeado de razão: considerando a forma através da qual os anjos foram apresentados a ele, qual motivo ele teria para gostar de anjos? Como gostar daquilo que priva e mutila fontes de afeto e carinho?

Após esse momento a terapia fica mais clara, e pudemos trabalhar um luto não respeitado. Conseguia falar com a família que calar não poupava o filho, mas que apenas o fazia sofrer solitariamente em silêncio. Aos poucos a mãe e o pai puderam conversar sobre a morte, a despedida, a saudade e a injustiça, assim como o luto que ficou atravancado. Pude recomendar à mãe que fizesse também psicoterapia, além do tratamento medicamentoso receitado por sua ginecologista. Recomendei que passasse também com um psiquiatra. Conforme a mãe elaborava o luto, ele começou a ser nomeável, verbalizável. No princípio não é o verbo. É preciso que muito aconteça para que algo possa ganhar nome. No princípio é o caos.

Por longos meses me contive e esperei. Em alguns momentos, questionava o sentido de apenas brincar com a criança, esperando que o ato de apresentar um espaço confortável e amistoso pudesse oferecer a possibilidade dele um dia ele expor sua queixa. Nunca o fez, estava sempre ansioso para jogar e brincar, e menos para sentar-se e falar daquilo que mais detestava. Compreensível. Após dois anos de análise, o luto parecia bem mais elaborado, e aquilo que era caótico passa a se tornar mais tolerável, o que era insuportável e silenciado passava a ser aceito e nomeado. A análise só pôde se configurar um trabalho de elaboração do luto porque o luto apareceu enquanto questão. Dele não fugimos, mas submergimos. O mistério não tamponamos, mas o guardamos com uma espera contida e serena.

De onde o humano tira sua sustentação para ser? Onde habitamos quando somos-no-mundo? Sloterdijk (1998/2016, p. 567) responde que habitamos o monstruoso. Eis o monstruoso: duas pessoas amadas que morrem em um curto espaço

de tempo sem poder dizer "adeus". Uma criança que nunca tivera de vivenciar a morte repentinamente a vive de forma dupla e implacável, e em sua esfera mais íntima, vigorava o silêncio. O espaço clínico é a disponibilidade de nomear o monstruoso, por mais duro e custoso que seja, e o tempo de conseguir nomear é muito mais do paciente que o da vontade do analista.

Diversas experiências se encontram no nível do intangível, do inominável, das *coisas em-si*, tal como Bion descreve (1962, 1970/1991). A análise, se entregando ao mistério e estando aberta ao inesperado, espera o que pode surgir, ainda que não surja, ainda que tudo permaneça soterrado. A postura fenomenológica não implica necessidade de que saibamos aquilo que desejamos saber. A espera não traz garantias. Na clínica, fenomenologia é a possibilidade de esperar a eclosão do monstruoso. Não precisamos de hipótese ou explicação, o caso se evidencia por si mesmo a partir de sua própria dação. Retomando o famoso lema fenomenológico, *voltar às coisas mesmas* no consultório clínico exige contenção, espera e serenidade em uma esfera de ressonância. Por mais que habitemos o monstruoso, nem sempre conseguimos suportar a experiência da eclosão do monstruoso.

O método fenomenológico é constituído pela evidência do objeto intencionado que se dá à consciência a partir da vivência originária no cerne do mundo da vida (CASTILHO, 2015). A evidência apareceu inicialmente como fobia de anjos, e precisou se conter nessa manifestação, até que uma evidência ainda mais forte pudesse aparecer. Após meses de aguardo, a fobia apareceu atrelada à evidência de uma perda e a um processo de luto. Trabalhar com fenomenologia é trabalhar com objetos que se dão em uma série de aparições marcadas por autodação e evidência. Na aparição, fazer fenomenologia é aguardar, com as evidências que temos, evidências ainda mais consistentes, como um processo de luto. Se continuássemos, teríamos ainda mais evidências. Eis aqui, fenomenologicamente compreendida, a postura de contenção e serenidade.

Não interpretamos aqui o caso delineando o que é sintoma e o que é causa, pois onde delimitamos onde acaba um e onde começa o outro? O caso é interpretado fenomenologicamente a partir de sua série de mostrações sempre marcado por evidências, ainda que o caso possa gradativamente se ampliar para evidências mais fortes. Inúmeras vezes foi necessário conter a vontade de explicar para fazer o caso aparecer por si próprio.

Assim disse o poeta Hölderlin: *poeticamente habita o homem*. Pois bem, amortecidamente adoece o homem, alheio daquilo que o acomete e o toma. Eis a chance de sanidade: na presença de deuses e anjos, cultivando o inacabado, resguardar a possibilidade de encontrar ressonância para nomear o monstruoso que autoevidencia.

6.2) Destruição e confrontação

6.2.1) Interpretação e resistência

Certos conceitos da daseinsanálise tendem a ser automaticamente rejeitados no interior de uma psicologia estruturada a partir da analítica existencial e de uma compreensão ontológica do humano. Contrário a essa tendência, parto da tentativa de buscar diálogos entre a psicanálise e daseinsanálise, caracterizando esta última como uma modulação histórica que surge a partir da primeira. Nesse fio condutor histórico, como podemos pensar a interpretação e a resistência? Há espaço para compreendê-las fenomenologicamente?

Desde o surgimento da psicanálise, a interpretação ocupa um lugar central. No começo do clássico *Interpretação dos sonhos*, Freud utiliza o termo "interpretação" no contexto de desvelamento de conteúdos e sentidos oníricos ocultos, e posteriormente a interpretação será ampliada às mais diversas manifestações e formações do inconsciente.

> Nas páginas que se seguem, apresentarei provas de que existe uma técnica psicológica que torna possível interpretar os sonhos, e que, quando esse procedimento é empregado, todo sonho se revela como uma estrutura psíquica que tem um sentido e pode ser inserida num ponto designável nas atividades mentais da vigília (FREUD, 1900/1969, p. 21).

Observamos como o termo interpretação ganha uma relevância lapidar junto à descoberta do inconsciente. Se é necessário acessar os conteúdos inconscientes, a interpretação, no contexto freudiano, corresponde à forma de atravessar a cortina de fumaça que obscurece os conteúdos latentes que se encontravam velados. Segundo Laplanche e Pontalis (1968/1998), ela age revelando o sentido latente na fala, no sonho

e nas demais ações que possam fazer o inconsciente se manifestar. Há ainda a interpretação que se dá no interior do contexto clínico e analítico, no qual o analista interpela verbalmente o paciente, comunicando-o de seus próprios conteúdos inicialmente velados. A interpretação, portanto, funciona como uma liberação do sentido inconsciente, e apresenta ao paciente o sentido que antes se mostrava inacessível a ele.

O processo terapêutico pode enfrentar dificuldades, como bem sabemos. No processo analítico de acesso e comunicação de conteúdos inconscientes aos pacientes, podemos ter de lidar com muitos entraves, sendo um deles a resistência. Existem conteúdos que, quando revelados e comunicados, geram atmosferas hostis e, não raras vezes, uma grande carga agressiva é destinada ao analista. Segundo Laplanche e Pontalis (1968/1998), podemos chamar de "resistência" tudo o que se opõe ao acesso dos conteúdos inconscientes.

A resistência pode ter muitas modulações. Uma possível manifestação é a tentativa de burlar a dor que um conteúdo recalcado causaria se fosse manifesto, assim, coloca-se o tapete em cima da sujeira, em um mecanismo de fuga do desprazer. Há ainda a resistência concernente a situações traumáticas, em uma esquiva de rememorar e lidar com o desamparo.

No contexto freudiano, a análise tem como objetivo o enfrentamento das resistências, tornando possível que as interpretações possam fluir minimamente. A relação clínica é responsável não apenas por efetivar as interpretações, como também por tornar as interpretações toleráveis, ou seja, é fundamental uma relação de confiança e familiaridade na qual as resistências possam ser enfrentadas. A elasticidade da técnica deve ser modulada, dentro do possível, buscando lidar da melhor forma possível com as incontáveis formas de manifestação da resistência.

Em alguns casos, o confronto parece ser mais necessário que a continência. Ainda que ambos sejam complementares, as modulações de cada uma são variáveis — o analista deve ser flexível e a sua terapêutica deve ser ajustável, não rígida. "A elasticidade não equivale, em absoluto, a ceder sem resistência" (FERENCZI, 1928/2011, p.42). No confronto das resistências, o analista trabalha para que onde havia desconhecimento, possa haver consciência. Como o próprio Freud (1933/1982) disse, "onde havia isso (*Es*), deve haver eu (*Ich*)".

Há casos em que o paciente ocupa uma postura de desejos desmesurados e pouco compatíveis com suas possibilidades. Suas demandas são neuroticamente

obsessivas, insistentemente buscadas e, para sua infelicidade, recorrentemente frustradas. Como Binswanger viu e descreveu em tantos casos ao longo de sua vida, alguns pacientes são carentes de uma circunvisão organizadora, em uma adaptação precária ao mundo tal como ele se constitui. Em alguns casos, é útil um retorno à clínica freudiana que enfrenta as resistências e busca interpretações que esclareçam ao paciente dinâmicas e funcionamentos inacessíveis e obscuros. Tais conteúdos, ao mesmo tempo que são tão familiares, despertam afinações de estranhamento e inquietude. Há sempre a possibilidade da racionalidade usualmente mantida em recalques bem-sucedidos se romper em uma experiência extra-ordinária. Tal dimensão do desterro (*Unheimlichkeit*) é bizarramente familiar, sendo simultaneamente uma dimensão alheia e íntima, pertinente e inoportuna, terrena e alienígena.

A castração, no entanto, não se relaciona apenas com a finitude, mas com os limites fáticos do existir, que para muitos pacientes são obscuros e esmaecidos. Torna-se necessário, assim, confrontar e tornar os limites mais claros.

Como diz Figueiredo (2014):

> Diante disso, o analista não é o que sabe, mas o que questiona, e a verdade de seu questionamento não é uma verdade contida em algum conhecimento — ainda que imperfeito, provisório, relativo, efêmero, como sempre acontece –, mas uma verdade nos/dos limites do conhecimento. Assim sendo, a clínica do confronto se caracteriza pela colocação dos limites. (p. 137)

Contra a rememoração do recalcado, impedindo a manifestação de representações intoleráveis, a resistência atravanca a ampliação da consciência. O enfrentamento das resistências, através da transferência, busca transformar a compulsão à repetição em criatividade. A daseinsanálise pode fazer uso de uma postura que confronta as resistências dos analisandos? Como isso se fundamentaria no interior de um pensamento clínico que parte do humano como ser-aí? Essa tradição de enfrentamento das resistências tem alguma relevância no interior da daseinsanálise?

6.2.2) Destruição e confrontação

A destruição (*Destruktion*) da história da ontologia se encontra tematizada no §6 de *Ser e tempo*, em uma radicalização do projeto husserliano de *volta às coisas mesmas*. É feito um redimensionamento fenomenológico que trará uma dimensão ampliada e concernente à tradição do pensamento ocidental, um retorno às situações compreensivas originárias.

Freud lutava contra a resistência que impedia a revelação dos conteúdos recalcados e criou um método que fosse combativo a essas resistências. Heidegger, por sua vez, trabalhou contra outro tipo de recalque: o esquecimento do ser. A destruição é uma tarefa para adentrar nas minúcias da tradição metafísica. Freud atendia pessoas, Heidegger pensava a questão do ser; ambos, no entanto, lutaram para revelar algo que gradativamente foi sendo encoberto e esquecido.

A destruição não possui um caráter de aniquilar, exterminar, devastar ou extinguir, mas sim de revelar. A destruição busca revelar as intuições originárias da tradição ocidental na qual nos encontramos: "A destruição se vê colocada ante a tarefa de interpretar o solo sobre o qual se assenta a ontologia antiga à luz da problemática da temporalidade" (HEIDEGGER, 1927/2012, p. 95).

Destruir envolve primeiro a construção de um aparato conceitual novo, que perceba de forma crítica a fundamentação metafisicamente comprometida na qual nossa linguagem se movimenta e na qual estamos absorvidos. Assim é possível revelar o horizonte histórico que, erigido sobre fundamentos ontológicos de ser, com uma série de encobrimentos gradativos, se viu no esquecimento do ser. No interior do projeto *Ser e tempo*, a história da metafísica só poderia ser interpretada como a história do esquecimento do ser, na qual a destruição é o meio para revelar esse encobrimento:

> Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão do ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as diretoras a partir de então. (idem, p. 87)

Assim, Heidegger pensa a destruição como uma desobstrução que propicia uma apropriação positiva do passado e que emancipa possibilidades futuras dos velhos conceitos metafisicamente viciados:

> A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o "hoje" e o modo predominante de tratar a história da ontologia, seja o doxográfico, o da história-do-espírito ou o da história-de-problemas. Mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito *positivo* e sua função negativa permanece inexpressa e indireta. (idem, p. 89)

Após a viragem do pensamento realizada na década de 1930, Heidegger deixa de pensar a centralidade do papel da tradição enquanto constituidora das estruturas do ser-aí. O foco passa a ser pensar o sentido de determinada época histórica a partir de suas próprias determinações históricas, em um encurtamento hermenêutico que retira o ser-aí do campo de rearticulações de compreensões de ser. A história de ser irá se coadunar com a noção de acontecimento apropriador, possibilitando conceber a verdade do ser diretamente. Heidegger indica a técnica moderna como acontecimento apropriador do Ocidente, que desencobre todos os entes em seu caráter disponível, efetivando, assim, o predomínio ôntico do abandono do ser.

A confrontação (*Auseinandersetzung*), por mais que já estivesse presente no §6 de *Ser e tempo*, será mais explorada nas partes 92 a 94 do *Contribuições à filosofia* (HEIDEGGER, 1989/2015). Um termo de difícil tradução correntemente traduzido também como "discussão", "conflito" ou "debate", o termo aponta para uma o-posição, um embate entre um e outro posicionados e situados.

A confrontação, no entanto, não é uma busca de um contramovimento que altere o curso histórico legado pela tradição, pois ela se encontra no projeto da viragem que, resguardando os acontecimentos de ser, "prepara o início de outra história" (idem, p. 14), cultivando o espaço de decisão das essenciações do seer (*Seyn*):

> A confrontação também não é nenhuma adversariedade, nem no sentido da recusa tosca, nem sob o modo de uma suspensão do primeiro no outro. O outro início auxilia a partir de uma nova originariedade o primeiro início para a verdade de sua história e, com isso, para a sua alteridade inalienável mais própria, que só se torna frutífera no diálogo histórico dos pensadores. (...) A confrontação com as grandes filosofias — como posições metafísicas fundamentais no interior da história da questão diretriz — precisa ser estabelecida de tal modo que toda filosofia possa se encontrar como

> montanha entre montanhas e, assim, levar ao prumo o seu elemento mais essencial. (idem, p. 183)

Ambas, destruição e confrontação, possuem o seu lugar no pensamento heideggeriano que perguntou pelo ser. Creio que podemos utilizá-las para pensar uma postura clínica que, em um movimento similar, não simplesmente lute contra, mas 1) se aproprie positivamente do passado liberando possibilidades futuras, como a destruição; e 2) resguarde o espaço de decisão e prepara o outro início, como a confrontação.

> Na confrontação, porém, com o primeiro início, a herança torna-se pela primeira vez herança, assim como os que estão por vir se tornam pela primeira vez os herdeiros. Nunca se é um herdeiro simplesmente pelo acaso de se ter chegado depois. (idem, p. 193)

O que a destruição e a confrontação têm a ver com a terapia? Como esses termos que se dão no interior de contextos filosóficos bem específicos podem nos ajudar a pensar uma prática clínica fenomenológica? O que Heidegger pensa quanto aos sentidos de ser pode nos inspirar para o interior dos acontecimentos modais (terapêuticos) do ser-aí?

6.2.3) Confrontos freudo-heideggerianos

Partindo da intuição freudiana que pensou a clínica do confronto das resistências, pensaremos uma modalidade terapêutica que pode ser utilizada de muitas maneiras, mas que correntemente é aplicada a partir do modelo interpretativo de Freud. Pensaremos de que modo essa modalidade pode ser fundamentada a partir do pensamento fenomenológico e utilizaremos, assim, elementos do pensamento heideggeriano que possam nos ajudar nessa tarefa clínica.

O confronto freudiano é um enfrentamento das resistências, uma luta contra o recalque de partes insuportáveis da realidade. A destruição heideggeriana é uma apropriação positiva da semântica da tradição que abre e aquiesce novas possibilidades. Tanto o confronto freudiano quanto a destruição heideggeriana, cada um em seu determinado contexto, possuem uma similaridade: são formas de liberação e desobstrução de algo que se encontra travado e impedido. A diferença, aqui, se encontra

naquilo que é desobstruído. Se Freud dispõe de uma metapsicologia na qual o inconsciente ocupa um papel central, Heidegger trabalha com o processo de sedimentação de modalidades de ser que, a partir de enrijecimentos históricos, obscurecem o caráter modal de ser.

Ao mesmo tempo que a destruição heideggeriana parece ser um modelo mais coerente com uma prática clínica fenomenológica, o confronto freudiano já nasce da prática clínica e da singularidade individual de cada paciente. Acredito que a destruição heideggeriana pode nos ajudar a pensar uma prática terapêutica que não dependa de hipóstases, e que possa ser desdobrada na singularidade clínica. As sedimentações aqui não se referem, portanto, às compreensões de ser, mas aos modos-de-ser de cada ser-aí. Se Heidegger pode nos ser útil na clínica psicológica, não será sem uma violentação de sua filosofia. Mais do que deixar de pensar a ontologia para pensar os pacientes na clínica, é necessário pensá-los a partir de sua alteridade irredutível.

Sendo-no-mundo junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro em seu caráter prático-funcional como instrumentos de uso, o ser-aí se encontra decaído em modos impróprios de ser. A história que o conduziu até ali, as suas formas de apresentação de mundo, as afinações-base que descerraram as coisas, os modelos de existências oferecidos, tudo isso se mostra no mais das vezes tamponado em uma existência fática que dissimula a nadidade da existência. A dissimulação não tampona apenas a experiência de se ver responsável pela própria existência, mas na maior parte das vezes o ser-aí se vê fechado ao "como" ele tornou-se quem é. Similar às compreensões de ser em sedimentações históricas, o ser-aí se esquece de modalidades dissonantes em relação àquilo que se encontra cristalizado. Poder tematizar, resgatar e rememorar a própria história é retomar a possibilidade de compreender-se como uma existência histórica, que foi se constituindo em processos de apresentação do mundo os quais vez ou outra ganham alguma estabilidade. Poder interpretar certo comportamento ou modo-padrão de ser é uma forma de articular a narrativa-identitária do paciente ao seu histórico de descerramento do mundo feito por outros existentes, compreensivamente situados, afetivamente dispostos em afinações e articulados em discursos impessoalmente compartilhados. Essa forma de interpelar os pacientes, resgatando e reconstruindo o passado, elucidando como ele se articula com o presente, pode ser visto como um modelo que destrói e confronta, ou seja, se apropria do passado, elucida o presente como modalidade histórica e desembaraça novas modalidades futuras.

Uma das possibilidades desse desembaraço é compreender e nomear a incontornável facticidade do mundo. Muitos pacientes se encontram em uma relação de desencaixe com o aí, parecem não conseguir se ajustar às leis impessoais compartilhadas, às suas limitações, ao sistema político-econômico, a uma certa configuração familiar etc. Tal como Freud pensou, há uma não-aceitação da realidade. Do ponto de vista fenomenológico-existencial, vemos e aceitamos o mundo de acordo com nossos próprios processos de sedimentação, através das apresentações e descerramentos do mundo que chegam até nós sem que ao menos percebamos.

Destruição, no contexto terapêutico, é uma genealogia do desencaixe que abre novas modalidades com o mundo — talvez até uma modalidade mais encaixada, que encontre mais ressonância. Acredito que Binswanger tem isso em vista com o termo projeto de mundo, ainda que influenciado por Kant e por uma ideia transcendental.

Podemos questionar, a partir dessa perspectiva fenomenologicamente embasada, se a realidade é recalcada, como Freud pontua, ou o mundo já é sempre descerrado a partir de certas modalidades de ser, podendo apresentar uma dissonância maior ou menor entre o ser-aí e o aí. Se experimentamos a realidade e posteriormente recalcamos as partes inconvenientes, quando isso ocorre? Quanto tempo a experiência da realidade dura? Se formos contar com as implicações da intencionalidade da consciência descoberta por Husserl, não há essa experiência da verdade que logo após é substituída por uma versão modificada pelo psiquismo. Como Heidegger (1929/2003) indica, não vemos porque temos olhos, temos olhos porque podemos ver. Podemos ver porque estamos sempre em modalidades singulares de compreensão, disposição e discurso que descerram o mundo compartilhado a partir de suas próprias possibilidades singulares. A intencionalidade fenomenológica concebe o recalque em uma modalidade de estar-aí, na qual vemos o mundo a partir de um determinado modelo de descerramento. O mundo já é sempre desvelado a partir das possibilidades existenciais herdadas e apresentadas — não há uma experiência da verdade pura antes disso.

Ainda que toda estabilidade de modos-de-ser proveniente de processos de sedimentação resista a novas modulações, a interpretação que destrói e confronta é uma das formas de desmantelar o enrijecimento inflexível.

De forma resumida, a interpretação também está presente na clínica daseinsanálitica, ainda que não estruturada sobre a metapsicologia, mas na analítica existencial. Compreender a interpretação como forma de confrontar resistências que impedem a análise de fluir é pensar o humano como historicamente constituído, como

uma genealogia de modos-de-ser estáveis. Contra a fixidez dos processos de sedimentação que engessam identidades e personalidades, a interpretação resgata a nadidade e o caráter modal do existir, ela aquiesce novas possibilidades que não seriam vislumbradas do interior dos modos cristalizados e cronicamente repetidos. Se a resistência age a partir da sedimentação do sido, se opondo a qualquer mudança, a interpretação, destruindo e confrontando, busca rememorar a indeterminação originária do ser-aí.

6.2.4) Pegando caminhos inesperados

M. é um rapaz que chegou à terapia aos 18 anos por conta de questões escolares. Apesar de ser muito inteligente, estava prestes a repetir uma vez mais o último ano do colégio. Segundo seus pais, os professores diziam que em aula não era bagunceiro, mas ficava em transe, como que dormindo de olhos acordados. Os pais, desesperados com a possibilidade do filho ser um repetente reincidente, acharam melhor buscar terapia. Ele não recusou, mas também não ficou extasiado com a ideia. Nas primeiras semanas o atendi pontualmente, pois ele era levado pelos pais, que vez ou outra falavam comigo que ele deveria ter mais responsabilidade, pois era muito relapso com tudo: com aulas, com a organização do quarto, com horários, com sua medicação e com qualquer outra coisa que demandasse algum ajuste a normas ou regras. A terapia, obviamente, não era uma exceção. Chegava e ficava em silêncio. Os primeiros atendimentos foram bem difíceis, não era hostil, mas não fazia a mínima questão de estabelecer um diálogo.

M. tinha uma tinha uma irmã mais velha, aparentemente muito mais responsável que ele: fazia faculdade, estagiava e cumpria suas responsabilidades. Reclamava da irresponsabilidade do irmão, e vez ou outra apontava que os pais não impunham limites, que os tratamentos dados a ela e a ele eram radicalmente diferentes. Os pais, ao perceberem isso, reconheciam e ficavam culpados, mas alegavam que não conseguiam retirar os cuidados por M., ou ele não conseguiria lidar com as coisas: repetiria o terceiro ano novamente, ficaria sem dinheiro para o lanche escolar, se perderia na vida, em suma, sofreria as consequências de sua ação pouco responsável consigo próprio.

Após alguns meses de terapia, M. pareceu entender que eu não estava apenas cumprindo os interesses de seus pais, e ele começou a trazer temas que ele achava relevantes, ainda que fossem temas descontínuos e pontuais. Disse que queria poder ir

à escola sozinho, queria poder ter liberdade para pegar ônibus e metrô sozinho. Se comparava com seus amigos que já andavam sozinhos e que até já dirigiam. Contou que os pais não confiavam nele para tal, pois na primeira vez que ele foi pegar um ônibus sozinho após a escola ele simplesmente foi ao ponto e entrou num ônibus aleatório, o primeiro que apareceu, esperando que fosse ser conduzido ao ponto mais próximo de sua casa. Foi parar a dezenas de quilômetros de casa e precisou chamar seus pais, que foram, desesperados, buscá-lo. Quando ansiosamente chegaram ao local, ele calmamente explicou-se: "peguei um caminho inesperado". Curioso como muitas vezes o esperado só existe como uma construção pessoal privada, e é exatamente aqui um dos lugares mais propício para a confrontação.

Quando eu falava com os pais, dava devolutivas que pudessem indicar uma liberdade cada vez maior para o jovem adulto. Aos poucos pudemos avançar em alguns pontos: começou a ir sozinho de transporte público à escola, passou a administrar a sua mesada mensal sem interferências ou quantias bônus, foi estabelecido um horário diário de estudos, que era parcialmente obedecido, mas que foi suficiente para que não repetisse o terceiro ano novamente.

A primeira vez que começou de fato a se abrir em terapia foi para falar da sua frustração sobre o próprio corpo. Era magro e alto, mas queria ser forte, tinha vários ideais de corpos que gostaria de ter, todos eles de fisiculturistas famosos e referências na área. Gastava todo seu dinheiro em suplementos alimentares e gastava horas do dia lendo sobre nutrição alimentar, resolveu prestar vestibular para curso de educação física e nutrição, para se especializar em nutrição esportiva visando ganho de massa muscular. Passamos meses falando sobre sua frustração corporal e sobre as novas empreitadas para aumentar o rendimento hipertrófico. Conversamos a respeito de como ideais corporais podiam ser inalcançáveis, ainda mais para ele, que não era fisiculturista e tinha medo de tomar anabolizantes e "ficar brocha". O pavor da impotência era a única coisa que o impedia de usar anabolizantes.

Após a tão esperada formatura, como não passou em nenhum vestibular, começou a fazer cursinho, onde viria a conhecer sua futura namorada. Por mais que a busca por um corpo ideal sempre o tivesse acompanhado, e que sua dedicação à academia de ginástica e alimentação para ganho de massa não tivesse passado, o namoro começou a mudar os focos: ocasionalmente deixava de treinar para sair com a namorada, iam juntos comer hambúrguer e tomar *milk-shake*, dormiam juntos, acordavam tarde, pulavam a corrida no parque para dormir mais.

Sua mãe, nesse momento, se manifestava de forma muito ansiosa em relação ao namoro. Sabia que o casal estava transando, e queria ter certeza de que ele não "apareceria com um bebê em casa", fuçava as gavetas do filho e não encontrava preservativos, queria assegurar que tudo seria feito de forma segura e precavida. Um dia se sentou com os dois e expôs a sua preocupação, o que deixou a garota vermelha de vergonha e o filho bravo. Ele ficou frio com a mãe por algumas semanas, descontente com o tratamento infantil e invasivo. Ao mesmo tempo que os pais infantilizavam o filho (principalmente a mãe), o momento de vida, os atos e a liberdade eram concernentes a uma vida adulta. Eu tentava trabalhar com a família para deixar o filho crescer, e que M. pudesse arcar gradativamente com as responsabilidades de ser responsável por si — até então reinava a lógica da tutela e da dependência.

A primeira vez que o vi realmente muito triste foi quando terminou o namoro. Após menos de seis meses, M. parecia não aceitar que a namorada tivesse amigas e amigos, hobbies e deveres que não dependiam dele. Tentou algumas vezes, quando queria a atenção ou presença da namorada, alguns tipos de chantagens emocionais, o que gerava o efeito contrário. Após brigas recorrentes, sua namorada escolheu terminar o namoro, o que o deixou devastado. Pela primeira vez o vi chorando, e ele usou o espaço terapêutico para falar sobre a saudade, o ciúme e o arrependimento de ter errado com a namorada. Ele amadureceu muito nesse momento, pois percebeu que suas relações poderiam não ser autocentradas, se percebeu pouco fluente para namorar, começou a manifestar sua autocrítica, ainda que pontual, descontínua e insipiente. Discutimos como o controle e manipulação parentais eram parte dele, o que muitas vezes inviabilizaria uma relação.

Por muitas vezes a análise trabalhou com a lógica do mundo, com os preconceitos fáticos, com a circunvisão organizadora, com adaptações e requisições possíveis: o ajuste às notas, a busca de uma dedicação mínima à vida escolar, organização e higiene mínima de seu quarto, instruções sobre locomoção em uma grande metrópole, tudo em um aumento de autonomia em relação aos pais. Aos poucos os pais passaram a aceitar que o filho não era um bebê, e que eles não tinham mais nenhum filho para cuidar — nesse momento compraram dois filhotes de cachorro, que eles tratavam como filhos (e os chamavam assim). Parecia insuportável não ter ninguém dependendo deles. Sintomaticamente, os filhos não se davam com os cachorros e vice-versa: os filhos humanos reclamavam que toda a atenção agora ia para os filhos caninos,

que rosnavam e mordiam quando alguém chegava muito próximo de seus pais humanos.

M. se acostumava cada vez mais a uma vida independente, e com as responsabilidades de um adolescente ou de um jovem adulto: após se perder, aprendeu a andar de ônibus (e entender que o motorista não o levaria ao seu destino por telepatia); aprendeu a perceber quais os seus limites com o álcool, após precisar tomar glicose em um hospital após uma bebedeira; conseguia seguir seus compromissos estudantis minimamente. Começava a ver que os seus desejos precisavam ser ajustados e a perceber que o entorno familiar o legou uma expectativa de gratificação passiva. Sentia-se inábil para crescer, para ser adulto, e principalmente para escolher um curso que definiria sua profissão que ele exerceria "até morrer". Tinha pavor de se formar e adentrar na vida adulta, mas manifestava cada vez mais coragem para continuar seguindo em frente, e para poder construir para si um futuro que fizesse sentido, ainda que hesitasse para escolher e avançar.

Após quase quatro anos de análise, avaliava o processo terapêutico importante para M. Ele conseguiu concluir o colégio, se mostrar mais responsável e autônomo dos pais, conseguia os confrontar e dizer que eles o cercavam demais, conseguia argumentar de forma adulta. Seus pais, por sua vez, começaram a perceber que o movimento da parentalidade é de uma gradativa autonomia, do filho com eles, e deles com o filho. Pareciam aceitar que o filho mais novo crescera, e que o papel de pais como conheciam até então era cada vez mais obsoleto. M. entrou na faculdade de educação física, ganhou uma autonomia nunca vivida antes, fez um novo grupo de amigos da faculdade, começou a namorar uma garota de sua faculdade, em uma relação com bem menos atritos que o namoro que teve na época do cursinho. Conseguia respeitar e tolerar minimamente a vida particular dela e, principalmente, manter a sua.

Certo dia recebi uma ligação da mãe de M.. Chorando, disse que ela fora diagnosticada câncer. Com prognóstico ruim, disse que contava comigo para ajudar seu filho a lidar com a situação. Após ela falar com a família, houve uma comoção geral, todos choraram, ainda que esperassem que pudesse dar certo. Conversamos em análise sobre o que era o câncer, M. parecia ter uma fé cega de que tudo acabaria bem, que o tratamento seria bem-sucedido e que as coisas se ajustariam. Parecia confiante, tranquilo e calmo. Aos poucos, dado o prognóstico ruim, a família começou a ter uma série de más notícias: o organismo da mãe de M. não estava reagindo como esperado ao tratamento, os efeitos colaterais da quimioterapia pareciam afetar mais que a média

e o seu humor mudou muito, ficando pessimista, emotiva. Além disso, ela começou a passar com o psiquiatra e chorava com frequência. O clima em casa ficou muito difícil. O pai, que já era fechado, ficou ainda mais recluso e introspectivo.

Ao se perceber em uma situação inédita, com uma piora gradativa, M. foi aos poucos se afastando daquilo que era duro: começou a dormir demais, se trancava no quarto, se afastou da mãe e da família, passava muito tempo com amigos, dormia vários dias na casa da namorada. Parecia se afastar da doença da mãe. Estando distante, não veria, não sentiria, não sofreria. As sessões eram incrivelmente leves, falava sobre o namoro, sobre as aulas, sobre os treinos na academia, vez ou outra dava alguma notícia da mãe ou do clima familiar, mas informava como em um noticiário, não parecia estar próximo o bastante para sofrer. Ao longo de quase um ano, o estado da mãe piorou, e ela precisou de uma série de internações. A mãe tinha dor constante, precisava tomar medicamentos que vez ou outra a deixavam pouco lúcida. Emagreceu mais de trinta quilos, e a doença parecia ter entrado em um estado irreversível.

Nesse momento, no qual a mãe passava os dias entrando e saindo de hospitais, medicada e sedada, algo inusitado aconteceu: M. se apaixonou. Começou a conversar com uma garota que conheceu recentemente, se via inebriado, pensava em um futuro com ela, cogitava acabar o namoro para arriscar e viver a história de paixão que parecia muito convidativa. O pouco contato que ele teve com ela pareceu suficiente para construir uma ideia boa o bastante para largar tudo e viver a paixão. Se conheceram na academia, trocaram celulares e conversavam a madrugada toda. O contato já durava duas semanas, e ele parecia convicto do que queria: seguir com a nova paixão. O relato me deu um nó no estômago. Via seu deslumbramento com um enorme estranhamento. A conta parecia não fechar: como alguém consegue se apaixonar em um momento como esse? E a sua namorada? E a sua mãe?

Em sessão conversamos sobre a paixão: eu queria entender melhor. Ele estava pronto para abdicar da relação com sua namorada? O que ele conhecia dela? Quais os riscos envolvidos? Ele parecia resoluto, enquanto eu, incrédulo, manifestava meu ceticismo. A sessão virou um confronto entre pessimismo e otimismo, e eu fazia o papel do chato, cortando a diversão. Ao perguntar sobre o que sua família acharia disso, já que todos gostavam da namorada atual, ele diz: "não dá pra ficar em casa, tá muito pesado." Perguntei sobre o estado de saúde de sua mãe, e a sessão parece ter ficado cinza, gélida, com o choque de realidade e com o frio toque da morte: sua mãe estava fraca demais para conseguir andar e passou a usar fraldas. Isso parece ter afetado muito

M.: não conseguia se ver no outro papel, cuidando em vez de sendo cuidado, nem conseguia confrontar a morte inevitável, a primeira de uma pessoa próxima. Na mesma sessão pôde manifestar seu arrependimento, culpa e vergonha por não estar agindo como gostaria, por não ter coragem suficiente para lidar com a situação. Nesse momento pareceu estar afinado de forma coerente com a situação que estava vivendo. A paixão, que parecia ser uma cortina de fumaça para não ver e enfrentar o que estava acontecendo, deu lugar à situação incontornável de doença e morte. Em uma sessão, M. ascendeu aos céus apaixonado e descobriu a função negadora em uma descendência abrupta. Do êxtase passional, caiu em medo e culpa.

Da paixão arrebatadora, passamos a falar da dificuldade de viver um luto por uma pessoa ainda viva, da culpa de não estar mais próximo, do arrependimento de não ser um filho melhor. Encerrou a sessão chorando, dizendo que precisaria da ajuda de sua namorada para ultrapassar esse momento.

Algumas semanas depois dessa sessão, sua mãe faleceu no hospital com sua família do lado. M. estava ao seu lado. Um pouco antes de morrer, M. deu água para sua mãe, ela bebeu, agradeceu e disse: "não chore, filho. Vai ficar tudo bem". Até mesmo na própria morte, foi a mãe que cuidou e consolou.

Podemos utilizar tanto uma interpretação freudiana quanto heideggeriana, ou seja, psicanalítica ou fenomenológico-existencial — ambas boas e elucidativas. Na interpretação freudiana a análise serviria para efetivar renúncias pulsionais e ajustes à realidade, seja ela a vida adulta, os compromissos estudantis ou a morte iminente de sua mãe. A paixão pode ser vista como uma fuga de uma realidade dura demais para ser enfrentada, um mecanismo de defesa que recalca uma situação insuportável de ser vista. A análise, assim, deve transformar aquilo que é fantasia e fuga em aceitação da realidade.

A interpretação heideggeriana pode ser feita utilizando a descrição da existência cotidiana presente em *Ser e tempo*. No dia a dia, vigora uma postura do ser-aí absorvido pelos sentidos do mundo e ocupado por ações impessoais em meio a entes intramundanos que vem ao encontro. Imerso em uma cotidianidade absorvente que dissimula a nadidade da existência, o ser-aí, age de acordo com o tempo infinito de ser. Ontologicamente indeterminado e responsável pela própria existência na qual o ser se dá em um tempo finito, no interior da cotidianidade e na lógica da ocupação, o ser-aí se vê tomado por dinâmicas impessoais e decaído nos mandos do mundo, como M. que, dissimulando a condição terminal da mãe, decaía nas ocupações mais corriqueiras que

o afastavam do tempo finito de ser. A cotidianidade era, assim, uma desoneração de suas possibilidades mais próprias.

As duas interpretações são boas. Mas o que podemos tirar delas para a clínica? Qual terapêutica necessária para tal situação? Como atender o caso? Como proceder? Parece-me que a partir de ambas interpretações é necessário que confrontemos o paciente com aquilo que parece mais relevante, aquilo que parece gerar a esquiva, seja a fuga da realidade (Freud), seja a confrontação com a imersão em um modo cotidiano de ser que faz as coisas de acordo com um consenso tácito compartilhado e impessoal, ignorando aquilo que ele tinha de mais próprio, a responsabilidade pela própria existência em um tempo finito de ser. O confronto com a dinâmica impessoal poderia gerar, assim, uma maior apropriação de si (Heidegger).

É evidente que a continência também foi um elemento constantemente presente ao longo da análise: o término do primeiro namoro, a decepção com a percepção de ser pouco autônomo, o acolhimento com a notícia da doença da mãe e um luto que começou ainda em vida. Tudo isso pareceu demandar uma postura compreensiva e receptiva; no entanto, na maior parte das vezes o clima em análise era de confronto. Senti-me muitas vezes apresentando-o ao caráter duro da vida, sendo o mensageiro das más-novas, instilando desconfiança na ingenuidade e malícia na infantilidade. Aos poucos, M. via que eu não queria sabotar ou atrapalhar seus planos, mas dar uma outra perspectiva, que muitas vezes acabava protegendo-o. Minhas interpretações às vezes eram bem duras, principalmente em relação ao primeiro namoro. O fato dele se comportar com a primeira namorada de uma forma passiva e dependente, por vezes até carente e autocentrada, fizeram com que ele percebesse que as suas dificuldades já estavam ali, podendo nomear em terapia ou não. Aquilo que era uma dinâmica corrente e imperceptível no seio familiar, no contexto relacional amoroso se tornou evidente e incongruente. Se entre a família e o mundo havia uma descontinuidade, o confronto terapêutico, através de interpretações, nomeava o que o mundo demandava, o que acaba indicando caminhos possíveis.

Aos poucos, os momentos em que M. parecia se ausentar do mundo foram reduzindo a frequência e a intensidade. O tratamento que ele recebeu da família servia de base para interpretações que utilizavam posturas que negavam ou se afastavam da realidade (Freud) ou dissimulavam a responsabilidade pelo próprio ser (Heidegger). O transe nas aulas que se assemelhava a um dormir acordado, a paixão que coube como uma luva para ele não ter de lidar com a doença da mãe (o que fez com que ele quase

perdesse mãe e namorada), os limites da namorada não vistos ou obedecidos que explicitavam a sua insensibilidade à alteridade e à fixação aos próprios desejos autocentrados — todos esses momentos pareciam ser cada vez mais espaçados e menos intensos. Onde só havia isso (*Es*), começou a surgir eu (*Ich*), ou seja, onde só havia cobrança, começou a existir autocrítica.

O ultrapassamento não se dá de uma forma violenta, mas acolhedora — recebendo e apropriando as interpretações que são feitas pelo analista. A destruição busca as condições histórico-biográficas que tornam possível o presente ser o que é. Tal como a interpretação freudiana no confronto às resistências, a destruição busca a revelação. A consumação (*das Vollbringen*) confronta o obscurecimento do que é em uma postura cotidiana míope e imersa em ocupações alienantes.

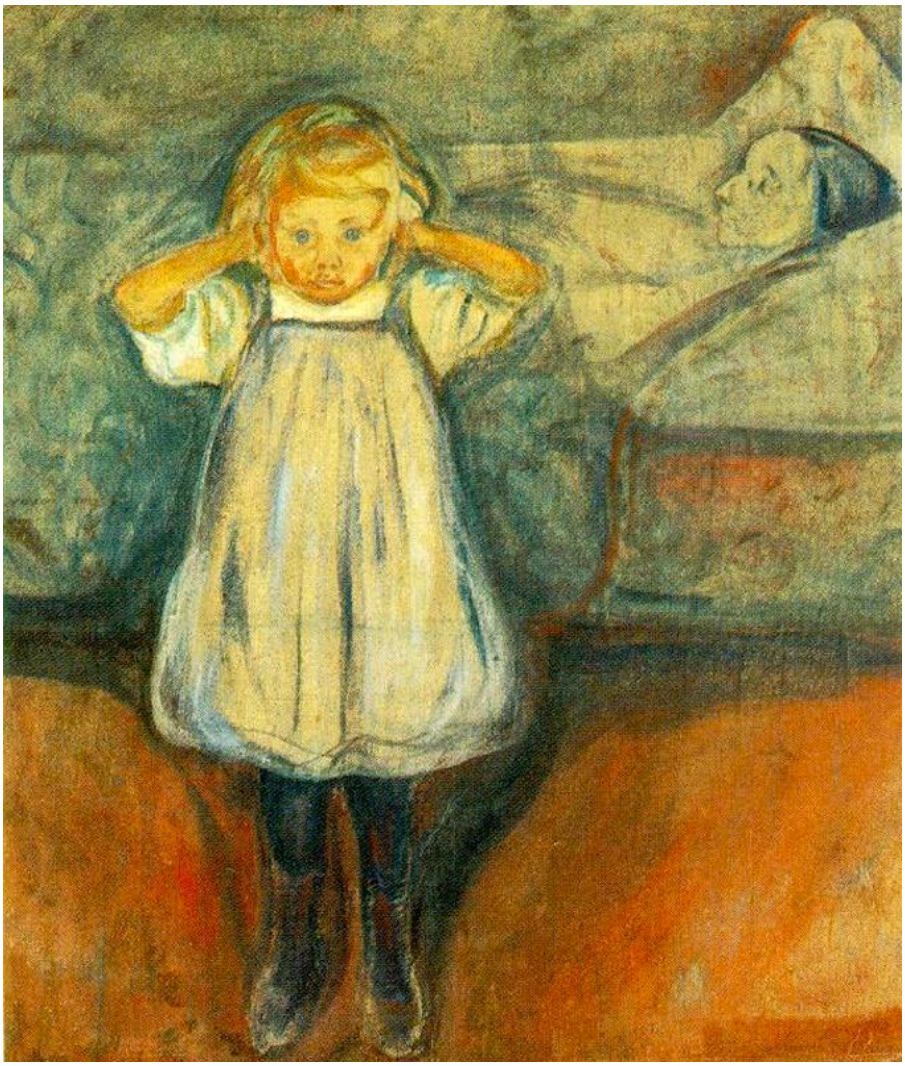
Após aproximadamente seis anos de análise, M. decidiu parar a terapia. Pediu para seu pai falar comigo, imaginando que eu ficaria bravo. Ao conversar no telefone com seu pai, requisitei uma sessão de encerramento, e ele veio à terapia. Justificou-se acerca do motivo de não querer mais fazê-la mais, e agradeceu muito por eu o ter ajudado ele a superar o término com sua primeira namorada. Minha percepção do processo terapêutico de M. se mostrou muito diferente da que ele mesmo tinha, pensei ter sido útil no crescimento como um todo, no ganho de autonomia, na capacidade de lidar com a doença e a subsequente morte da mãe, e, posteriormente, com as responsabilidades da faculdade e com a vida profissional iniciada no estágio. Pude ver que as noções que analista e analisando têm do processo terapêutico podem diferir radicalmente.

Destruição das resistências: obviamente não se trata aqui de uma mera aniquilação do instituído e do sedimentado, mas operamos incessantemente compreendendo como o modo de ser de M. foi se dando, e muitas vezes pensamos o descompasso e o desajuste em certas situações. Assim, através de inúmeros embates, que lembram o termo heideggeriano confrontação, pudemos ir nos apropriando do passado enrijecido, possibilitando aberturas não viciadas nos mesmos padrões que repetiam dependência, passividade e centralidade. Destruição das resistências é operar um diálogo no qual pode-se confrontar e finalmente se deparar com a pergunta: como nos tornamos quem somos? Binswanger (1927/2013, p. 143) sugeriu que seja feito um cuidadoso aprofundamento da história e biografia do paciente, possibilitando, assim, acessar e compreender suas vicissitudes, uma vez que "as formas de adoecimento psíquico são condicionadas em termos de história de vida". O psiquiatra, (idem, p. 161)

complementa: “Assim, o aprofundamento na história de vida interior, seja por parte do próprio indivíduo vivencial, seja por parte do outro, conduz ao que há de mais próprio, mais individual do indivíduo.”

Compreendendo a história de vida pessoal, descobrindo como alguém se tornou quem é, podemos, inspirados em autores como Freud e Heidegger, confrontar o paciente com sua própria história, história essa que, de tão próxima e tão familiar, não é vista. Entre abalos e assombros, a terapêutica do confronto é um convite a trilhar caminhos inesperados.

Figura 8 — Finitude e negação



A criança e a morte (Edvard Munch, 1899). Fonte: Wikipedia

6.3) Continência

6.3.1) A caminho da continência

Os pacientes parecem oferecer inúmeras dificuldades ao analista, uma delas é a impossibilidade de se entregar a um processo de mudança constituído predominantemente pelas interpretações. A clínica freudiana de cura pela fala parece encontrar obstáculos óbvios em pacientes aparentemente menos suscetíveis às contribuições verbais feitas pelo psicoterapeuta. A técnica analítica tradicional simplesmente parece não fluir, o processo terapêutico parece se encontrar estagnado e o profissional pode se sentir incapaz, impotente e inábil para lidar com esse espectro de casos. O passado, quando resgatado e rememorado, parece não ser apropriado ou profícuo para abrir novos futuros. A destruição e a confrontação geram mais desamparo que elucidações. Os mais variados formatos clínicos, inspirados e derivados da clínica freudiana tradicional, parecem ser infrutíferos quando balizados no silêncio, na atenção flutuante do analista e na associação livre do paciente. O divã também mostra limites com alguns pacientes que se recusam ou simplesmente não se adaptam a ele. De fato, os pacientes que carregam em si o vão do desamparo podem se sentir ainda mais perdidos em um formato terapêutico em que o contato com o outro é limitado.

É evidente que pode haver diversas causas e sentidos em processos terapêuticos atravancados e mal-sucedidos pela dimensão do confronto e do enfrentamento das resistências. Seria impossível esgotar todos os motivos para tanto. Podemos, no entanto, trazer um central: os traumatismos precoces, eventos que ocorrem em momentos iniciais da vida, aquilo que Balint (1968/2014) chama de pré-edípicos, configurando, assim, uma falha básica, uma falta vital, um vazio constitutivo, que gera, entre muitos efeitos, uma dificuldade de adaptação com o entorno. Na ontologia fundamental, podemos apontar uma dificuldade de entrosamento com os outros em uma dinâmica tácita e impessoal — o mundo aparece a partir de nuances e detalhes não visualizados pela maioria, em uma circunvisão bem atípica. Muitos desses casos parecem demandar mais do que interpretações, por mais geniais e precisas que sejam.

Como tratar e atender esses pacientes que se mostram pouco suscetíveis às interpretações realizadas em análise? Por que há entraves que emergem como insuperáveis? Por que o processo terapêutico, por mais que conte com um

psicoterapeuta implicado e atento, não responde da forma esperada? Um dos autores que discorre sobre essa problemática é Balint, que vê nos pacientes com traumas precoces (pré-edípicos) uma impossibilidade de ajuste aos tratamentos convencionais, ou seja, interpretativos através da abstinência e confronto freudianos: “talvez a maior dificuldade para tentar qualquer descrição teórica de tais fenômenos seja a comparativa inutilidade da linguagem adulta, como já mencionamos” (BALINT, 1968/2014, p. 51).

A clínica da contenção e da confrontação pode ser bem limitada em determinados casos. Balint ainda acrescenta:

> Atualmente, os analistas gostam de interpretar tudo o que acontece na situação analítica, também (ou principalmente) em termos de transferência, isto é, de relação objetal. Essa técnica, de outro modo sensível e eficiente, significa que nos oferecemos incessantemente a nossos pacientes como objetos onde se agarrar, interpretando qualquer coisa que contrarie a adesividade como resistência, agressividade, narcisismo, irritabilidade, angústia paranoide, medo de castração e assim por diante. Assim, cria-se uma atmosfera altamente ambivalente e tensa, com o paciente lutando, levado por seu desejo de independência, mas encontrando o caminho barrado em cada ponto pelas interpretações "transferenciais" ocnofílicas[19]. (idem, p. 174)

A postura de tudo explicar, interpretar e deduzir em atos psíquicos, em certos casos pode gerar mais desconforto do que impulsos à mudança. A falha básica, ou seja, uma modalidade de apresentação de mundo marcada por instabilidade e falta, parece requisitar um terapeuta com posturas flexíveis e pautadas não apenas na interpretação verbal e no confronto. Se Ferenczi (1929/1964) pensa a destrutividade das crianças não bem-vindas, ele desenvolve uma técnica elástica que, ao menos em análise, oferece boas-vindas: “Do que esses neuróticos precisam é de ser verdadeiramente adotados e de que se os deixe pela primeira vez saborear as bem-aventuranças de uma infância normal” (FERENCZI, 1930/2011, p. 77).

Começamos pensando as limitações da terapêutica freudiana a partir de Ferenczi e Balint. Freud desenvolve a sua metapsicologia a partir de atendimentos de adultos, ainda que a sua teoria envolvesse amplas descrições dos processos de constituição do eu desde o nascimento. Klein, ampliando a teoria freudiana e partindo

[19] Balint descreve a postura ocnofílica como dependente, na qual a pessoa em questão sente-se perdida e desamparada em meio à distância com o outro. Busca, assim, sempre pendurar-se no outro, havendo disponibilidade ou não. Sem o outro, há um vazio insuportável e inominável.

de seus atendimentos clínicos, pensa os mecanismos psíquicos precoces. A clínica da continência, endossando as críticas da escola húngara citada (Ferenczi e Balint), remete também a Bion (1962) e a continuidade da clínica kleiniana, principalmente do conceito de identificação projetiva. Segundo Bion (idem), a continência pode ser pensada de forma dupla: na relação analítica, no analista que oferece amparo e continência ao paciente; e na relação da mãe com seu bebê, que oferece as condições de satisfação das necessidades básicas. Em ambas as situações, há uma parte que acolhe e contém emocionalmente a outra parte que demanda.

Na clínica da continência, um certo estado existencial é disponibilizado. Muitas vezes experiências podem nos cair insossas, indigestas, podemos ruminar e ressentir um evento por meses e anos. Às vezes ressente-se a vida toda. O analista oferece, assim, a possibilidade de conter e transformar o conteúdo e transverter a experiência. O analista contribui para a digestão de experiências não metabolizadas, isto é, aquelas experiências que permanecem inomináveis e insuportáveis. No vocabulário de Bion, o analista transforma experiências brutas, não metabolizadas (elementos-beta) em experiências digeridas, toleráveis (elementos-alpha).

Quais são as condições necessárias para efetuar isso? O que uma mãe e um analista precisam para acolher e conter a experiência de sofrimento do outro, transformando-a em experiência pensável e tolerável? Ambos precisam estar atentos à alteridade, oferecer um espaço de disponibilidade às ansiedades e às angústias não nomeáveis do outro. É necessário que se possa suportar a dor, ouvir e esperar algo que se encontra ainda sem contorno e sem nome, é necessário um ato de doação e entrega. O analista torna a si mesmo um espaço de ressonância da experiência do outro, e é esse o espaço de nascimento e batismo, onde coisas ganham nome. É aí que os sofrimentos ganham voz e contorno, dando início aos chamados processos de elaboração.

Em uma analogia com o pensamento kantiano (KANT, 1781/2010), Bion pensa que é necessário acolher as experiências que se manifestam como coisas em-si ou, noutros termos, como eventos numenais: enigmáticos, inacessíveis, impensáveis e intoleráveis. O analista ou a mãe, ao acolher e conter as angústias primitivas do outro, dão lugar ao inominável, o transformando em fenômenos, ou seja, representações das coisas em-si, acessíveis e pensáveis. Experiências inacessíveis e metafisicamente dimensionadas são trazidas ao nível do pensável, do sofrível, do transitável e do tolerável. O que antes só tinha uma possibilidade, a expulsão, pode agora ser aceito, pensado, sustentado, refletido e elaborado.

Essa relação íntima de ressonância também pode ser pensada a partir da microesferologia do Sloterdijk (1998/2016). É a partir de uma experiência interior que conquistamos a existência do ser para fora, no aí, junto a entes intramundanos que vêm ao encontro como utensílios de uso, tal como Heidegger (1927/2012) descreve o ser-aí na lógica da ocupação. Em outras palavras, conter significa oferecer ressonância. Ressoar é mediar, oferecer ao outro, bebê ou paciente, a possibilidade de ele aprender com a experiência, ou seja, aprender a digerir e a lidar com o exterior monstruoso. Mediar é aos poucos ocupar o outro e nutri-lo com nosso próprio ar. O existir depende da microesfera, ou seja, o "estar-fora só pode significar um prolongamento, em outro meio, do estar-dentro" (SLOTERDIJK, 1998/2016, p. 196). Assim, um estar-dentro pouco afetivo carrega para outros meios o mesmo padrão "frio" e "distante" constituído na esfera íntima. Há na microesferologia um senso de continuidade da apresentação de mundo. A forma de apresentação de mundo a partir da qual conquistamos o espaço é mantido no estar-aí. Podemos entender, assim, os transtornos psíquicos como implicações das modalidades possíveis de imunologias, seja das bolhas frágeis que pouco protegem, ou de grossas membranas protetoras que não se deixam ser permeadas.

Por fim, creio ser justo trazer o pensamento de Winnicott. Por mais que a continência de Bion não equivalha ao conceito de *holding*, há muitos pontos de confluência.

Holding é um conceito central no pensamento teórico de Winnicott (1984/2015). Podendo ser traduzido por "segurar" ou "sustentação", ele é o suporte físico e psíquico oferecido ao bebê indefeso e dependente. É necessária, assim, uma adaptação do cuidador às necessidades do bebê, oferecendo um padrão empático, cuidadoso e atencioso.

Ao alimentar, citando um exemplo, a mãe pode ignorar a saciedade do bebê, ou pode perceber que ele está satisfeito e interromper a amamentação. Após ouvir o choro, o pai pode tentar brincar com a criança, dando-lhe atenção, quando na verdade ele está com cólica. Um trato disponível e atencioso acarreta uma sensação de segurança e acolhimento no bebê, e pais suficientemente bons geram estabilidade ambiental, possibilitando o desenvolvimento emocional da criança. Pais pouco disponíveis e rígidos, desatentos e displicentes com as necessidades do filho, podem gerar uma constante sensação de risco e de fragilidade. Para pensar o ser-aí, o *holding* oferece modalidades de como estar-aí, ou seja, de como o mundo é apresentado e a partir de

quais afinações. Winnicott é um dos pensadores do dentro, ou seja, da microesfera íntima que abre a possibilidade do fora (existência).

Tal como Bion, essa descrição da relação mãe-bebê pode ser utilizada no interior do *setting* clínico. O *holding* pode ser um integrante do processo analítico, no qual o terapeuta se mostra alguém atencioso, não invasivo com interpretações que, ainda que precisas, correm o risco de ser violentas e atravancar o processo terapêutico. O analista precisa considerar quais são as necessidades para o tratamento do indivíduo, adequando a terapia a ele, conseguindo escutar a linguagem do paciente, mesmo que limitada e em suas nuances não verbais. É necessário oferecer suporte para que o paciente possa se desenvolver como autônomo e autossuficiente.

Retomando Balint (1968/2014, p. 180), a postura do terapeuta aqui não se resume apenas a interpretar, mas em testemunhar. Assim, tal postura reconhece, valida e nomeia as experiências do paciente. As interpretações podem ser utilizadas, mas não são a única técnica, muito menos a mais relevante a ser utilizada. Há casos que são visivelmente graves, com tratamento psiquiátrico inevitável, sentimento constante de vazio e excessiva dependência, ideações e tentativas de suicídio. Observa-se, não raras vezes, uma postura implicada e adesiva do paciente ao processo analítico, em uma entrega bastante empenhada e interessada na ressonância terapêutica. Há, inclusive, momentos em que isso pode se manifestar através dos ciúmes: alguns pacientes às vezes perguntam sobre outros pacientes, em uma interrogação indiscreta, como uma sondagem que averigua de quem o terapeuta gosta mais ou qual é o paciente mais interessante. Em um dado momento, uma paciente adulta precisava de uma indicação de um terapeuta para uma pessoa do círculo de uma amiga. Sendo alguém que a paciente nunca tinha visto, não entendi a requisição: precisava ser alguém bom, mas não poderia ser eu. Ao perguntar o porquê, ela disse envergonhada e com voz infantil: "não quero dividir você com mais ninguém".

Apesar da psicanálise ter avançado muito nessa área, pensando o desenvolvimento infantil e a técnica terapêutica para diversas modalidades clínicas, creio que possamos trazer certas críticas que iluminam o processo de constituição de uma individualidade, assim como suas condições de possibilidade.

6.3.2) Nobjetos

Heidegger pensou a constituição humana como existência: o ser-aí, um ente ontologicamente indeterminado, só pode existir a partir de um mundo histórico. Suas referências para ser e se comportar não estão em seu núcleo interno, mas no mundo fático. Logo, existir implica ser para fora, ser-aí, estar-aí, ser-o-aí, jogado e absorvido nos preconceitos fáticos. O movimento de expulsão da consciência que se inicia com Husserl acha em Heidegger aportes hermenêuticos: a consciência intencional torna-se ser-no-mundo. Como, no entanto, nos tornamos absorvidos pelo mundo? Como ganhamos o ritmo cotidiano da familiaridade que nos aliena de nossa própria constituição ontológica, dissimulando a nadidade e o tempo finito de ser?

Um dos autores que diagnostica a necessidade de suplementar *Ser e tempo* é Sloterdijk. A existência cotidiana se dá no aí, fora de uma vivência interna e solipsista, mental ou psicologista, ou seja, fora de si e junto às coisas que surgem como instrumentos de uso. Sloterdijk pensa em sua esferologia a possibilidade da conquista desse espaço cotidiano. A entrada para o domínio impessoal não é gratuita. Para o ser-aí tornar-se absorvido, cotidianizado, culturalizado, sendo um integrante do mundo compartilhado, é necessária uma nutrição no interior de um espaço íntimo, uma microesfera de ressonância. Para o autor, em um diálogo com Heidegger, a existência não acontece por si mesma. Não estamos sempre aí fora de nós mesmos, junto às coisas e no mundo: "o interior precede o exterior" (SLOTERDIJK, 1998/2016, p. 276-278). Bebês não aprendem a ser sozinhos: gestos e palavras são históricos, não inatos.

A psicanálise tradicional pensou a psicologia infantil a partir da noção objetal, e construiu toda uma teoria econômico-libidinal a partir desse modelo. No interior de tal pensamento, adultos, crianças e até bebês pequenos são concebidos a partir do paradigma do investimento erótico ou de relações objetais.

> Os instintos sexuais apoiam-se de início na satisfação dos instintos do Eu, apenas mais tarde tornam-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem substitui. (FREUD, 1914/2010, p. 32)

Noutra ocasião, Melanie Klein é ainda mais explícita que Freud:

> Expressei frequentemente a minha opinião de que as relações objetais existem desde o princípio da vida, sendo o primeiro objeto o seio da mãe, o qual, para a criança, é dividido num bom (gratificador) e num mau (frustrador) seio (KLEIN, 1952/1978a, p. 314).

Em um diálogo com Thomas Macho, Sloterdijk discordou da psicanálise, afirmando que no início não estamos imersos em relações objetais. Há, aqui, tanto uma complementação do pensamento heideggeriano, quanto uma crítica à psicanálise tradicional que pensa o narcisismo marcado por relações objetais. Nas fases primevas da vida, não há algo tal como objetos, muito menos com instrumentos de uso. Imersos no líquido placentário, na escuridão protetora, estamos no máximo com nobjetos (ou não-objetos). Não há, assim, relações, mas não-relações.

Considerando os momentos iniciais da vida, ou até mesmo a vida intrauterina, o paradigma das relações objetais é um contrassenso. Fazer isso é projetar uma realidade nossa, adulta, em uma realidade que já foi há muito perdida e permanece inacessível. Não temos mais como experimentar, com nossa concepção verbal, formal e racional, a imersão intrauterina, pré-verbal, pré-objetal e pré-instrumental. Fetos e bebês não estão em relações objetais, como a metapsicologia freudiana deduz, ou entre entes intramundanos que vêm ao encontro como objetos de uso, como Heidegger descreveu. Fetos e bebês estão juntos a nobjetos, imersos em não-relações. Tanto a psicanálise quanto a analítica existencial podem explicitar deficiências em relação à experiência humana que se dá antes de uma conquista do mundo compartilhado. Se observarmos os bebês e seu comportamento, vemos que muito do que é teorizado por nós adultos parte de uma projeção adulta do ser-criança.

As fases que Freud (1905/2016) identifica (oral, anal e fálica) se encontram, segundo Sloterdijk (1998/2016, p. 291), em um modelo objetal que depende de uma conquista exterior.

> nada há nos inícios da vida psíquica que possa ser descrito como "narcisismo primário". (...) os primeiros "auto"-erotismos da criança estão fundados nos jogos de ressonância, e não nos reflexos especulares de si mesma.

Há fases que precedem esses momentos já elaborados. Primeiro, há a que o feto se encontra imerso nos líquidos placentários e outros corpos moles; objetos, aqui, são no máximo sombras e vultos. Depois, há uma fase psicoacústica intrauterina, que só pode ser vivida a partir de nobjetos, uma vez que do interior de sua mãe não há a

possibilidade de experiência sonora como temos em um momento posterior, com palavras, identificação, discernimentos, entendimentos e não-entendimentos. Muito precisa acontecer para ouvirmos um som e não entendermos o que foi dito. A terceira e última fase que Sloterdijk aponta é a fase respiratória, ou seja, um dos primeiros elementos que acompanha o bebê após o parto e o preencherá até sua morte. Conforme o líquido amniótico é abandonado, o ar passa a ser um novo envoltório. As fases iniciais do estar-no-mundo são iniciadas com um estar-no-ar. Ter-de-ser, o cuidado (*Sorge*) e a responsabilidade pela própria existência se iniciam com o ter-de-respirar, dar conta de si começa com o dar conta dos próprios pulmões, nutrir-se sozinho do oxigênio — e só o podemos porque nossos pulmões foram minimamente nutridos e construídos em um interior. As fases da vivência interior são fases mediais, de transferência de um que preenche o outro: de sangue, de órgãos, no caso da psicologia infantil, de afetos: "a história do sujeito é, antes de tudo, uma história de transmissão do sujeito" (SLOTERDIJK, 1998/2016, p. 271). E, na conquista do exterior, o que fora constituído no interior nos acompanha sempre. Somos o nosso aí, mas somos também aqueles que nos apresentam e descerram o aí.

Se as fases objetais freudianas fazem sentido, é apenas após o ultrapassamento das fases mediais de não-relações e nobjetos. Para tal, Sloterdijk desenvolveu uma ginecologia negativa, um pensamento que visa impedir que a mulher e seus órgãos sejam submetidos a uma objetualidade tradicional, isto é, tratados do interior de uma ciência natural que secciona e explica causalmente.

É evidente que alguns dos apontamentos de Sloterdijk não são absolutamente inéditos. Autores do interior da psicanálise já fizeram essa autocrítica em determinados momentos, ainda que de forma não tão ampla quanto no *Esferas*. Um dos autores que criticou a ideia freudiana de narcisismo primário foi Balint. Segundo ele, considerando a estrutura frágil e pouco constituída do bebê, "em seus primeiros estágios é questionável se existe algum ego para investir" (BALINT, 1968/2014, p. 61). É necessário um outro paradigma para pensar as fases iniciais da vida humana, um modelo que consiga suspender o uso de relações objetais:

> Conforme a teoria que defendemos, o indivíduo nasce num estado de intensa relação com seu entorno, tanto biológica como libidinalmente. Antes do nascimento, o self e o entorno estão harmoniosamente "misturados", de fato, interpenetram-se. Nesse mundo, como já foi mencionado, ainda não existem objetos, apenas substâncias ou expansões sem limites. (idem, p. 81)

Nutridos no interior da bolha afetiva, imersos em atos repetidos de cuidado e ressonância, podemos um dia sair da bolha, ainda que a levemos internamente aonde formos. Além de ser-no-mundo, o ser-aí é ser-em-esferas, espaços íntimos de ressonância. Jogados no mundo como animais, morremos fácil e rapidamente. O jogado (*Geworfenheit*) demanda que ele seja aconchegado cuidadosamente num berço, com calor, proteção e nutrição. Só nos vemos jogados no aí porque já fomos cuidadosamente acomodados no berço e acolhidos no colo dos pais suficientemente bons. Jogado e *holding* são dimensões complementares do existir. Não conquistamos a dimensão do aí se não somos sustentados, e o desdobramento natural do *holding* é a imersão cultural, o acesso ao mundo compartilhado. Para pensar o ser-aí é necessário pensar a conquista do aí. Pode parecer estranho, mas é preciso pensar o adentramento no exterior, explorando de forma cuidadosa a modalidade do ser-com.

A continência oferece a possibilidade de apresentação do mundo. Bion (1962) pensa a continência-contido como modelo necessário à constituição do eu. Partindo do humano como ser-aí, não há simplesmente a construção de um eu interno, mas o adentramento do espaço exterior, a colonização do aí.

Por que é útil, no interior da terapêutica continente, pensarmos o modelo nobjetal, e não-relacional? Assim como algumas pessoas carregam consigo dimensões infantis, como a sensibilidade excessiva que rapidamente conduz ao choro, ou a intolerância à frustração em níveis mínimos e corriqueiros que conduz à manha e à tentativa forçada de sempre obter o que se quer, alguns adultos parecem existir permeados por nobjetos. É evidente que na maior parte das vezes a complexidade de um adulto parece ser superior à de um bebê. Há capacidade de locomoção, de comunicação e de autoproteção, o que não vemos em recém-nascidos. Observamos, no entanto, em muitos momentos pessoas de idades variadas que parecem não estar junto do outro como outro que carrega uma alteridade, em relações tão bizarras e atípicas que parecem não ser objetais, mas nobjetais. É possível, com problemas na imunologia, detectarmos resquícios nobjetais. Quando isso é aferido, devemos ter muita cautela nas interpretações, pois elas demandam a complexidade objetal. De forma resumida, devemos ter cuidado para trabalhar com interpretações que se remetem a objetos, pois muitas vezes os pacientes parecem estar cerceados por nobjetos.

Qual a meta da continência? Quais caminhos buscados com essa postura terapêutica? Se no início a existência se move entre nobjetos, "não há ainda em parte

algumas relações entre sujeito e objeto" (SLOTERDIJK, 1998/2016, p. 268-269). A mediação envolve oferecer insistentemente a testemunha dos objetos e do mundo. De início existem

> entidades dadas de maneira esfericamente envolvente que, ao modo de presença não confrontativa, planam como seres originários de proximidade, no sentido literal do termo, diante de um si que não lhe faz face precisamente o pré-sujeito fetal (idem, p. 270).

Da imersão em não-relações nobjetais, há a possibilidade de o envoltório imunológico oferecer a capacidade de identificação e introjeção. O infante nutrido na esfera de ressonância, quando se afasta da mãe, a carrega junto de si, pois seu sopro foi uma vez dela, tal como a bolha de sabão que se autonomiza com nosso hálito. Utilizamos inclusive a frase "sangue do meu sangue" para falar de pessoas da família. Considerando a gestação, isso é algo literal. Filhos são o sangue e a carne que saem de nós e ganham vida própria. A meta, assim, é a autonomia, e isso não implica ser sozinho, mas poder carregar o sopro que o trouxe à vida, onde quer que vá, sozinho ou acompanhado. A continência opera exatamente nesses resquícios nobjetais, mínimos ou salientes, que correntemente atravancam a vida e impossibilitam uma terapia que utilize a interpretação para uma apropriação positiva do passado (destruição).

O percurso da não-relação às relações não é feito sempre da mesma maneira. Há incontáveis modalidades de apresentação de mundo, inúmeras formas de nutrir e mediar, a partir de si, o outro. As esferas são afinadas afetivamente, o que marca de forma acentuada "como" o mundo é apresentado. O mundo é descerrado através de um ser-no-mundo já iniciado, e tendemos a herdar esses modelos de descerramento da verdade do ser. Recém-nascidos não cuidam de recém-nascidos. A esfera imunológica depende de indivíduos que já efetuaram minimamente a entrada no exterior.

Não há simplesmente uma forma de desvelar a verdade e estar-aí, fora de si, junto das coisas e absorvida no mundo. Os modelos de imersão no mundo são legados por meio de processos de sedimentação, cristalização e repetição — não é casual que Heidegger acentue no falatório (§35 de *Ser e tempo*) a dimensão do passado: *reden* é falar, *Gerede*, falatório, é o particípio passado de falar — o já falado, o repetido, a comunicação que reforça a dimensão já instituída. Sloterdijk (2009/2018, p. 500), na viragem antropotécnica, se aproxima do pensamento heideggeriano: "As pessoas não habitam territórios, mas hábitos". A psicologia, a partir de uma terapêutica continente,

busca dar conta não só de entender a modalidade singular de "como" conquistamos o espaço externo onde a existência se realiza, mas oferece um amparo para que os resquícios nobjetais e as sequelas de uma imunologia frágil possam ser cuidadosamente acolhidos e tratados. A psicologia que oferece continência opera nas modalidades imunológicas e em suas sequelas posteriores.

6.3.3) À flor da pele

A pele é o maior órgão do nosso corpo. Constituída pela derme e pela epiderme, ela cobre, reveste e nos protege de elementos externos, assegurando nossa defesa contra agentes infecciosos e garantindo o bom funcionamento do organismo. O tecido epitelial é uma camada de nossa bolha, é uma proteção imunológica contra a violência exterior. Também é fundamental no controle da nossa temperatura corporal, na percepção de estímulos táteis e na eliminação de certos produtos. A pele é nosso envoltório protetor que separa o dentro e o fora, o eu e o outro. O maior órgão do corpo é, essencialmente, um órgão de contato. Sente frio, calor e pressão, os carinhos e as pancadas. Não é casual que muitas vezes as afinações são corporificadas a partir dela. Sentimos, assim, os afetos à flor da pele, que podem ser um frio na barriga ou um frio na espinha. As afinações e a corporeidade oferecem uma riqueza única no interior do campo clínico. Se na ontoteologia medieval o corpo era o invólucro da alma, a prisão a ser superada, na clínica o corpo libera e fenomenaliza os afetos. Experiências indigestas correntemente transbordam a partir de corporificações estranhas e desconfortáveis.

Uma paciente foi promovida de supervisora a gerente. Ao falar em sessão sobre a sua dificuldade de crescer e assumir a sua própria vida sem pais, avós, padrinhos ou professores que assumissem a responsabilidade caso algo desse errado, tossia e se coçava nervosamente. Parecia querer arrancar a pele de suas coxas, em atos repetitivos e insistentes. Julgava-se pequena, frágil e indefesa em uma vida ampla, demandante e ameaçadora. Aparentava querer rasgar a própria pele à força, tentando com as próprias mãos e unhas romper com aquilo que a contornava e limitava ou querer cavar um buraco que escoasse o incômodo que sentia, liberando uma rota de fuga para que seu incômodo saísse.

Outra paciente, ao lidar com alguma situação em que se via ignorada ou desprezada, afetos que ela sentia com certa frequência, desatrelava a lâmina de seu estilete e cortava seu antebraço. Começou com várias linhas paralelas. Dizia que o corte sangrava o sangue e a dor, gerava certo alívio, mas depois sentia culpa por ter se ferido.

Em um certo momento, ao se sentir solitária, escreveu em seu braço a palavra "oi", uma forma desesperada de encontrar ressonância na dor que sentia e que permanecia presa e sem compartilhamento. O sentimento de abandono, nesse caso, era gravado na pele.

Uma terceira paciente, ao se deparar com alguma situação tensa, deitava-se na cama e fazia carinho em sua própria cabeça, uma espécie de autoconforto para um momento penoso. Ali, o mundo parecia sumir, e a dor ficava mais tolerável. Após o sexo casual, que a incomodava com a impessoalidade e frieza após a relação, fazia o mesmo ato e se sentia mais acolhida. O fato curioso é que nasceu prematura e precisou ficar na incubadora por semanas, e nesse tempo tinha apenas esse tipo de contato com a família: eles só podiam tocar na sua cabeça, fazer carinhos dessa forma, sem pegá-la, sem beijá-la e sem acolhê-la no colo.

Um paciente com dificuldade de dizer "não", ao trabalhar e corresponder a todas e excessivas demandas de seu chefe, encontrava-se extenuado. Sentia um grande mal-estar corporal, estafa, cansaço, sono, fome e sede. Ao chegar em casa no sábado após um longo dia de trabalho, foi ao espelho e apertou seus cravos, ferindo-se no rosto e peito. Ao relatar isso em sessão, ele disse ter sido um espírito obsessor que o impeliu a se machucar. A mesma situação acontecia quando ele tinha desejos homossexuais: dizia que estava em posse de um espírito obsessor, que alguém fizera "um trabalho" contra ele. Tudo aquilo que não havia lugar tornava-se marcas na pele ou violentação na alma, um recalque metafísico que retira de si e transfere a entidades sobrenaturais. Se existe ou o que é o sobrenatural, não cabe aqui discorrer, mas muitas vezes aquilo que é inconcebível e inominável surge no corpo ou é metafisicamente interpretado. Na falta de palavras, sangue e fantasmas são nomeações possíveis.

Certa vez, ao ouvir um relato de extrema violência e desamparo de um paciente, em uma sessão após o almoço de um dia quente e ensolarado, senti um frio gélido e minhas mãos esfriaram. Surgiu uma vontade de falar que iria acabar tudo bem, mesmo que parecesse duvidoso. Desliguei o ar-condicionado e após a sessão refleti sobre a impossibilidade de acolher como gostaria.

"A linguagem fala"[20] (*die Sprache spricht*) (1959/2011, p. 7), como diria Heidegger. Na terapia, o corpo corporifica. O corpo fala e clama, sangra e grita. A fenomenologia das afinações no interior da clínica muitas vezes é iniciada com uma

[20] Tradução alterada.

metafísica do intolerável. Os afetos que não podem ser sustentados transbordam, encarnam, afinam e marcam o corpo. Pacientes e analistas corporificam.

Alguns autores já tematizaram a pele do interior da psicologia de formas literais e metafóricas. Anzieu (1985/2000) amplia as descrições de Klein: se esta última foca o seio materno como um dos primeiros objetos de amor do bebê, o primeiro descreve uma relação mais ampla com a mãe. O seio se conecta ao tórax, ao tronco, ao tecido epitelial. Ele tem pele, tem calor, está na mãe que tem mãos, tem voz, tem afetos, tem aceitação ou recusa. A relação é formada por trocas táteis que satisfazem tanto o bebê quanto a mãe, em um contato tête-à-tête, pele a pele. A pele envelopa, proporcionando um sentimento de ressonância e reconhecimento. Assim, o psicanalista pensou a relevância dela na formação do Eu. O que começa no eu-pele acaba no eu-psíquico, ou seja, a constituição de um self se inicia na pele, no cuidado, no *holding*, no calor, na nutrição afetiva. Anzieu concebeu a pele como condição primeva da formação do eu e do psiquismo.

> O círculo maternante é assim chamado porque ele "circunda" o bebê com um envelope externo feito de mensagens e que se ajusta com uma certa flexibilidade deixando um espaço disponível ao envelope interno, à superfície do copo do bebê, lugar e instrumento de emissão de mensagens: ser um Eu é sentir a capacidade de emitir sinais ouvidos pelos outros. (ANZIEU, 1985/2000, p.87)

A noção de envelope psíquico, ainda que proveniente de uma tradição psicanalítica, parece se assemelhar à noção de bolha ou microesfera em Sloterdijk, uma vez que pensa esse espaço íntimo de ressonância e de mediação para um novo eu que se forma gradativamente. O eu-pele, assim, é circundado por uma esfera protetora que garante interações positivas e invasões benéficas. Winnicott (1984/2015) pensou o *holding*, ou seja, o suporte realizado por uma mãe suficientemente boa. Aliás, o que seria do *holding* sem a pele?

Um outro autor que tematiza a pele é Rosenfeld (1987). Segundo ele, pacientes de "pele fina" são frágeis, vulneráveis a elementos sutis, hipersensíveis emocionalmente e se sentem machucados com facilidade, uma vez que acham muito difícil lidar com frustrações dos desejos e a impossibilidade de concretização de suas idealizações. Esses pacientes demandam cuidado e cautela nas interpretações. Há também os pacientes de "pele grossa", que parecem mostrar o contrário: com uma carapaça blindada, parecem alheios aos sentimentos profundos, inacessíveis

emocionalmente e podem ser caracterizados por uma desvalorização do analista e da análise, bem como de qualquer outra situação de dependência. O narcisista de pele grossa, no entanto, pode muito bem conter um narcisista de pele fina dentro de si, enrustido e defendido sob uma armadura dissimuladora.

Vemos com Anzieu e Rosenfeld descrições que surgiram da prática clínica, nas quais a pele é utilizada como metáfora para pensar os limites e proteções individuais, em um incessante contato com o mundo, com as coisas, com os outros, consigo mesmo e com os afetos.

Um dos autores que trabalha os afetos corporificados a partir da tradição fenomenológica é Slaby (2008). Segundo ele, os afetos intencionais que constituem o processo central da experiência emocional em humanos são essencialmente sentimentos corporais. Frequentemente, é na região do nosso peito e estômago que essas sensações parecem ser sentidas com mais intensidade. Parece que, em vários casos, a respiração funciona como uma espécie de campo de ressonância para os sentimentos em questão, explicitando a íntima relação entre as afinações e a corporeidade. O corpo sentido é aquele por meio do qual apreendemos o que se passa ao nosso redor, é a partir dele que se apreende afetivamente algo significativo. Apenas correlativamente os sentimentos informam sobre aspectos da condição corporal atual. Já Toombs (1990, p. 233) afirma que a doença sofrida se manifesta como a coleção de sensações corporais estranhas (*alien*) que perturbam a experiência sensorial no nível pré-reflexivo. Os afetos intencionais de estranheza, portanto, corporificam na pele, na carne e onde mais for possível: o próprio corpo corporifica a estranheza. O corpo incorpora os nobjetos.

Um dos trabalhos mais proeminentes no tratamento da conexão das afinações com a corporeidade é o livro *Sentimentos de ser*, de Ratcliffe (2008). Nele, o autor efetua uma compreensão fenomenológica dos sentimentos existenciais, mostrando como estes últimos podem ser tanto sensações de estados corporais, quanto maneiras de experimentar coisas fora do corpo. A experiência do mundo não é distinta de como o corpo se sente — os dois são inseparáveis. A integração experiencial do corpo e do mundo é mais fenomenologicamente primitiva do que a experiência de um isolado do outro, tal como tematizado em muitos autores da tradição metafísica, como Descartes.

> O corpo não é apenas um objeto de percepção, é também um órgão de percepção através do qual experimentamos nosso ambiente. As

> possibilidades que experienciamos como integrantes do meio ambiente são, ao mesmo tempo, disposições corporais sentidas. (RATCLIFFE, 2017, p. 123)

É indiferente ao corpo se estamos alucinando ou tendo experiências "reais", pois ele será igual e intencionalmente afetado. Na experiência sobrenatural de ver um fantasma, pouco importa àquele corpo que vê e se atemoriza se é uma alucinação ou uma alma desgarrada: o corpo treme, os pelos eriçam, as pupilas dilatam, o corpo paralisa, a pele retesa. Ratcliffe (2007, p. 160) usa ainda outro exemplo: a vergonha corporificada. A vergonha não é apenas uma sensação interna, dada pela modificação de como o corpo se sente na presença de alguém. O corpo se retrai, encolhe, tenta sumir. Ele fala, ele corporifica a vergonha de forma intencional. O mundo é descerrado a partir da vergonha, e o corpo também se modula a partir dela — por que ele ficaria de fora? A tradição metafísica ainda perpetua certo desprezo ao corpo, como se fosse um acessório de uma psique autônoma e autossuficiente. As afinações explicitam o contrário.

Muitas vezes a experiência é caótica, o paciente se encontra disperso no espaço, desconjuntado, flutuando e perdido — muito comum o paciente vomitar as experiências e os relatos, como em uma tentativa de expulsão daquilo que incomoda, que não possui palavra, nexo ou nome: é incômodo em estado bruto. Resta apenas vomitar palavras que saem desconexas e emaranhadas. O analista, de forma continente, age como uma membrana suplementar: acolhe e suporta, transforma a verborragia caótica em nomeações cósmicas, oferece continência àquilo que não cabe em um só corpo, auxiliando o paciente a digerir as experiências indigestas, tal como Bion (1962) descreve. O poder continente visa transformar nobjetos (SLOTERDIJK, 1998/2016) em objetos, coisas em-si em fenômenos, experiências insuportáveis em afetos nomeáveis e toleráveis.

Heidegger pensou o ser-aí como pastor do ser, ou seja, aquele que acolhe e ressoa os acontecimentos históricos fundamentais. Na psicologia clínica, o analista é o pastor dos afetos corporificados, agindo como continente dos afetos que não podem ser contidos, principalmente dos pacientes que, por algum motivo, parecem se sentir sem borda, sem pele, transbordando afetos.

6.3.4) Riscos da continência

Figura 9 — O risco da dependência



Separação (Edvard Munch, 1896). Fonte: Painting-Planet

No dia 2 de maio de 2017, J. K. Rowling se manifestou publicamente e pediu desculpas pela morte de Severus Snape, personagem da série *Harry Potter*. A autora parece estar bem ancorada em nossa época, em que a frustração é interpretada como algo negativo, um entrave a ser driblado. A dor e a tragédia parecem, assim, serem relegadas a um não-lugar. Não seria curioso Shakespeare ter se desculpado pelas mortes de Romeu e Julieta? Se Rowling pudesse reescrever certas partes, teria poupado alguns personagens queridos? Voltando à psicologia, até onde o processo terapêutico deve, em uma postura continente, poupar o paciente?

A clínica da continência também oferece riscos. Uma postura continente e desprovida de confrontação, aquela desprovida de uma imposição dos limites, sejam clínicos ou pessoais, pode estimular uma postura dependente, pouco autossuficiente e vulnerável à separação. Uma continência ilimitada pode gerar reação acomodada do paciente que conta com o poder telepático de seu analista, não o considerando um ser-

aí, mas um instrumento: o caixa do supermercado, o motorista do carro, a professora de inglês, o terapeuta. Há a possibilidade, como analistas, de sermos vistos reduzidos à nossa função profissional, e não sermos considerados como um outro ser-aí.

Muitas vezes o clínico julga que uma deficiência ambiental deve ser suprida de forma unilateral com o seu oposto, mas a postura clínica deve fortalecer o equilíbrio, não a migração para o outro extremo. Obviamente há modalidades diferentes de destruição e de continência, além de incontáveis combinações que devem ser moldadas caso a caso. Na clínica é importante sempre sermos cautelosos quanto à compensação, pensando em suas implicações posteriores. Assim, uma clínica ilimitadamente continente talvez reforce o desacordo e a não aceitação do paciente com seu entorno. O paciente também pode ignorar temáticas relevantes e incômodas, gerando uma constante tentativa de manipular o analista. Nessas condições extremas, é difícil algo terapêutico acontecer.

Heidegger nos ajuda a refletir sobre os riscos da continência a partir da noção de preocupação-com ou cuidado-com (*Fürsorge*). Se o ser-aí, ontologicamente indeterminado, se encontra com seu ser em jogo, ele é essencialmente preocupação (*Sorge*), ou seja, é responsável pelo seu próprio ser. Ele se encontra, no entanto, no interior da ocupação (*Besorge*), em uma modulação impessoal, imerso em um todo instrumental em meio a entes utilizáveis. Há ainda o cuidado destinado a outrem, a preocupação-com. No §26 de *Ser e tempo*, Heidegger descreve os dois polos da preocupação-com: a substitutiva e a libertadora.

Na preocupação-com substitutiva, um ser-aí realiza pelo outro seu próprio cuidado. Há um assumir pelo outro (*einspringen*), no qual pode-se criar uma relação de dependência e dominância.

> Quanto a seus *modi* positivos, a preocupação-com-o-outro (Fürsorge) tem duas possibilidades extremas. Pode como que retirar a "preocupação" do outro, ocupando seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. Essa preocupação-com-o-outro se incumbe pelo outro daquilo de que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo de que se ocupava ou então para ficar de todo desobrigado desse encargo. Em tal preocupação-com, o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai a "preocupação" (Sorge) determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável. (HEIDEGGER, 1927/2012, p. 353)

Por mais que não possua objetivos clínicos, a descrição da preocupação-com feita por Heidegger nos dá subsídios de pensar de forma mais crítica os limites e possíveis danos de uma postura demasiadamente continente. Podemos destituir o paciente, citando um exemplo, de lidar com suas próprias experiências, uma vez que ele acaba dependendo sempre da terapia para refletir sobre os acontecimentos e eventos que se passam entre uma sessão e outra, como se fosse imprescindível ficar sem terapia. Assim como pais que criam filhos dependentes e se recusam a deixá-los sair de seu entorno, há terapeutas que gozam da mesma suposta posição hierárquica superior.

Há, no outro polo, a preocupação-com libertadora (*vorauspringen*). Nela, não se assume pelo outro de forma definitiva, mas se cuida para que suas potencialidades próprias possam brotar e florescer. A existência do outro não é cuidada para ser assumida, e sim para ser estimulada em sua autonomia, restituindo, assim, seu próprio ser si-mesmo. Apresenta-se ao outro seu próprio ser em jogo e, o mais importante, convida-o a entrar e participar do jogo.

> Em oposição a esta, há a outra possibilidade de uma preocupação-com (Fürsorge) que não substitui o outro, tanto que o pressupõe em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a "preocupação", mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é — a saber, a existência do outro e não um quê de que ele se ocupe — ajuda o outro a obter transparência em sua preocupação e a se tornar livre para ela. (HEIDEGGER, 1927/2012, p. 353)

Em suma, uma postura clínica cautelosa em relação à continência deve zelar pela autonomia do paciente, resguardando a possibilidade de ele dar conta de sua própria experiência, de ser si-mesmo. Isso envolve dar conta de sua própria experiência afetiva, conseguir digerir os afetos que, não contidos, transbordam.

6.3.5) Eu sou a orelha perdida do Van Gogh

Atendi Z., 25 anos, mulher, por 3 anos. Ela manifestava anorexia nervosa quando se sentia rejeitada pela mãe, que lhe negava atenção e parecia favorecer seu outro filho. O comportamento machista fazia com que a mãe confiasse muito mais nele para inúmeras coisas, mesmo sendo "mais novo, mais infantil e mais burro". Z. certa

vez me disse: "eu sou a orelha perdida do Van Gogh". Como se sabe, o artista foi batizado em homenagem a um irmão que nasceu morto, o que parece ter marcado morbidamente a sua personalidade. Tal como o pintor, Z. sentia-se vivendo das migalhas do irmão.

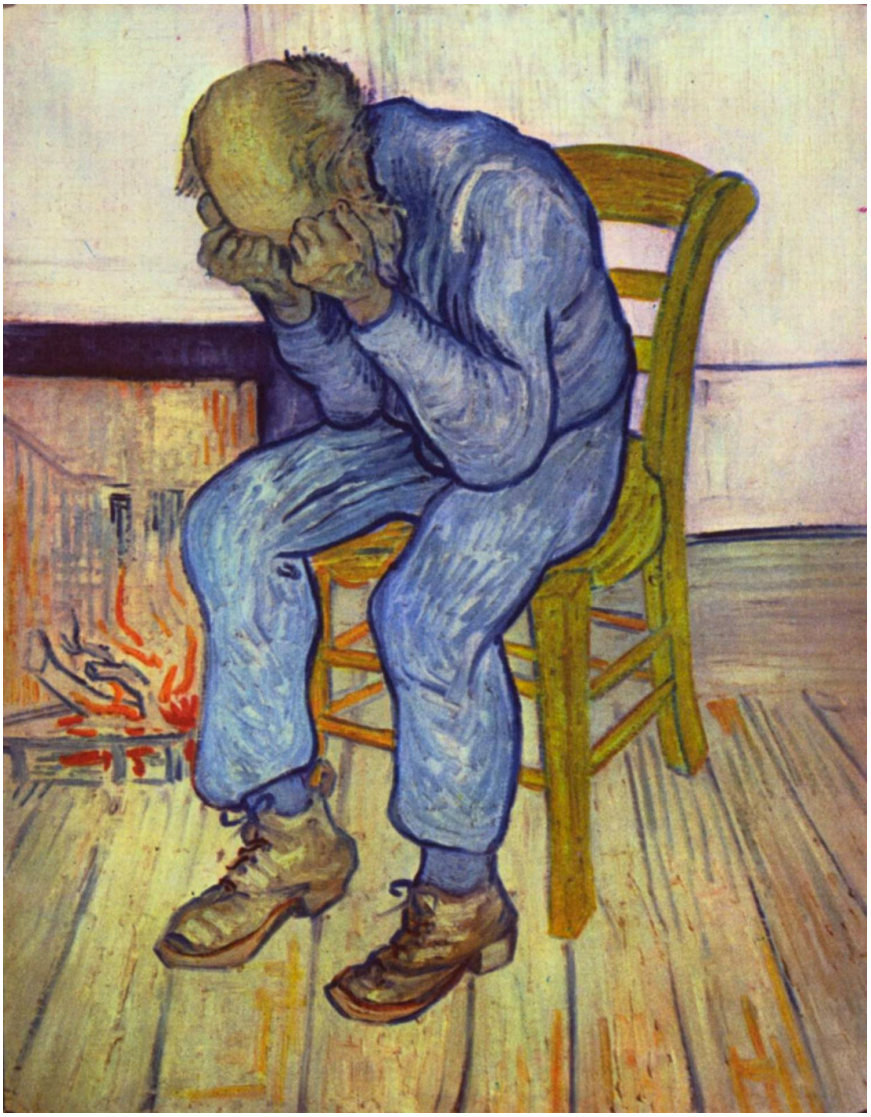
Em momentos em que Z. se sentia preterida, rejeitada e marginalizada, ia para festas para se sentir aceita. O apetite pela vida e pela comida cessava, ela sentia que era um peso para todos e ficava dias sem comer. Nesses momentos de crise, duvidava de todas as manifestações de afeto que eram lhe endereçadas. Nas festas, ficava compulsivamente com rapazes, buscando se sentir aceita. Em certos momentos, perdia a conta de quantos tinha beijado. O toque dos lábios e o encontro das línguas, no entanto, não a convenciam. Achava que eram doações de afeto por compaixão, desconfiava de tudo e de todos. Criava enredos nos quais eles eram coibidos, forçados ou conduzidos a beijá-la, ainda que sem atração e sem vontade. A única coisa que a fazia se perceber amada era a prova máxima e inquestionável: quando sentia uma ereção contra seu corpo — aprendera no colégio que a ereção não pode ser controlada, e a impossibilidade de dissimulação dos afetos a fascinou. Era a prova inegável que precisava. No momento do beijo e da percepção tátil da ereção contra seu corpo, sentia-se amada, o que era interrompido com o fim do beijo e inevitável afastamento dos corpos. Falando sobre esse contexto, nunca disse que se sentiu desejada ou gostada, sempre usou a palavra "amada".

A interpretação que capta os elementos do caso citado inferindo um sentido que conecte as partes dispersas — ou seja, que pense o sofrimento do desamparo e do sentimento de rejeição, e o quanto isso conduz a uma interrupção da nutrição e a uma busca frenética por inquestionáveis confirmações de amor transferidas para uma ereção — parece ter um alcance limitado. Podemos utilizar uma terapêutica interpretativa e verbal, compreendendo os atos compensatórios contra um sentimento de desamparo radical, ou podemos oferecer uma situação de ressonância, disponibilizando a continência da experiência de desamparo vivida. Esse foi um dos casos no qual a interpretação se mostrou, somente ela, insuficiente.

Quando eu era recém-formado, sendo também um terapeuta inexperiente, pensava que "mostrar serviço" equivalia a escutar atentamente o caso e efetuar interpretações inteligentes, que fizessem a paciente saber mais de si mesma, abrindo novas possibilidades de ser — algo similar à destruição heideggeriana, ou seja, uma apropriação positiva de seu passado. Em suma, eu supervalorizava a sagacidade

interpretativa. Aprendi da pior forma: interpretações a faziam chorar do começo ao fim da sessão — e chorava por serem interpretações verdadeiras, porém mal utilizadas. O desamparo vivido na família era revivido em terapia por uma má escolha terapêutica, até que pude perceber que em determinados momentos a interpretação pode ser mais danosa do que benéfica, mais interrompe e paralisa do que faz fluir. “Saber é poder”, diz Bacon (1620/1999). Pode até ser verdadeira a frase do empirista, mas na clínica, em alguns momentos ouvir e acolher são ainda melhores que o saber.

Figura 10 — Desamparo



Homem velho com a cabeça em suas mãos (Van Gogh, 1890). Fonte: Wikipedia.

Após perceber que as interpretações violentavam ainda mais a paciente, ainda que fossem "verdadeiras", comecei a gradativamente desenvolver uma postura

continente. Revisitávamos algumas experiências que beiravam o intolerável, e nas brechas das interpretações, eu buscava frases que acolhiam, que a faziam se sentir relevante. Foi um esforço inicialmente abdicar de interpretações, mas percebi que elas eram bem mais relevantes para mim do que para ela.

Pode parecer evidente, porém, do interior de cada atendimento, a postura nem sempre é escolhida considerando as demandas do paciente. Os enrijecimentos e neuroses do analista podem agir como resistência ao processo analítico. Nesse caso, pensar que a paciente estava resistente às minhas pontuações seria injusto, ainda que o mais cômodo seja pensar isso: *o inferno são os pacientes*.

No final do processo analítico, ambos aprendemos com a experiência e ambos conseguimos nos situar melhor em situações que inicialmente eram estranhas e geravam reações compensatórias.

Parte 2 — Psicopatologia epocal: os transtornos neoliberais

7) Crítica do presente neoliberal

7.1) É possível falar do presente?

A primeira parte da tese se dedicou a apontar uma fundamentação da daseinsanálise. Partindo da fenomenologia hermenêutica, pudemos explicitar a sua origem filosófica. Em seguida, vimos como a fenomenologia e a hermenêutica são utilizadas para repensar algumas correções da clínica psicológica tradicional. É necessário, no entanto, extrapolar um puro pensar e acessar a clínica, ou seja, precisamos ir além de sua fundamentação ontológica: e por isso percorremos também uma terapêutica. Nesta segunda parte do trabalho, pensaremos o desdobramento ontológico em um acontecimento de mundo que considero relevante: o neoliberalismo. A partir da descrição do nosso aí, passaremos a compreender os transtornos contemporâneos não de forma biológica ou intrapsíquica, mas hermenêutico-histórica. Articulando parte e todo, os fenômenos contemporâneos ao nosso acontecimento de mundo, rumamos à conceitualização da psicopatologia como epocal, focando as nuances neoliberais.

Já expusemos o quanto Dilthey (1883/2010) pode contribuir à psicologia ao trazer a crítica ao método explicativo aplicado nas ciências humanas. O seccionamento e identificação de cadeias causais para a explicitação do ser de todo e qualquer fenômeno encontra obstáculos. A caracterização elaborada de Heidegger (1927/2012) do homem como ser-aí, ou seja, como um ente marcado por indeterminação e, portanto, inevitavelmente marcado por horizontes históricos de sentido traz implicações negativas para a tematização do homem: ele simplesmente não pode ser rigorosamente interpretado em âmbito explicativo. Eis uma interpretação privativa. Torna-se necessária, nesse ponto, uma tematização sempre e a cada vez histórica — eis o eterno débito de Heidegger para com Dilthey: a historicidade. Faz necessária ainda uma descrição do horizonte histórico para a caracterização do ser-aí. Fala-se primeiro do aí para posteriormente falarmos do ser-aí, uma vez que o ser-aí, abstraído, isolado e seccionado de qualquer horizonte histórico é uma fantasia, um devaneio ou, na melhor

das situações, uma hipótese. O ser-aí é um ente desprovido de essência ou natureza, só pode ter o aí enquanto horizonte fático doador de sentido e orientador de comportamento. É uma tarefa inevitável, portanto, falar do aí. É necessário, ao se refletir sobre o ser-aí, falar dos elementos fundamentais do aí. Comecemos, portanto, falando do mundo.

Como, no entanto, fazer uma descrição do mundo que é o nosso? Como descrever o horizonte de sentido no qual nos encontramos alocados desde o início? Como apontar os elementos centrais do nosso horizonte de sentido, elementos esses que orientam a interpretação e manifestação do ser do ente em geral, ou seja, de tudo o que aparece e que vige?

Encontramos aqui um problema, pois trata-se de uma das tarefas mais difíceis — explicitar o mundo que é o nosso — devido a alguns motivos. Tradicionalmente esta não é uma tarefa primária do psicoterapeuta; talvez o filósofo possa fazer isto de maneira muito mais precisa e fundamentada. Além disso, toda vez que temos uma descrição cirúrgica e detalhada do horizonte histórico, o horizonte encontra-se já no passado. O próprio Nietzsche (1886/2005, p. 174) afirma:

> Os maiores acontecimentos e pensamentos — mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos — são os últimos a serem compreendidos: as gerações que vivem no seu tempo não *vivenciam* tais acontecimentos — passam ao largo deles. Ocorre algo semelhante no reino das estrelas. A luz das estrelas mais distantes é a última a chegar aos homens; e enquanto ela não chega, os homens negam que ali — haja estrelas. De quantos séculos precisa um espírito para ser compreendido? — eis aí também uma medida, com que se estabelece uma hierarquia e etiqueta de que há necessidade: para o espírito e para a estrela.

É evidente que Nietzsche tinha uma crítica mais específica que a nossa, e o espírito do tempo descrito era o niilismo. O fato dele ter uma percepção mais sensível do nosso tempo o caracterizava, como ele mesmo o fez, enquanto um extemporâneo — alguém fora de seu tempo. Nesse ponto que estamos alinhados com o pensamento de Nietzsche: é das coisas mais raras uma descrição precisa e abrangente do mundo que é o nosso, com a identificação de seus elementos centrais. É somente observado em poucos e raros pensadores capazes de diagnosticar épocas históricas. Seria isso um efeito do abandono do ser sobre o nosso ser-aí, ou seja, como pontua Heidegger ao longo de todo o seu pensamento pós abdicação do projeto *Ser e tempo*, uma das

consequências do niilismo, desenraizamento típico de nossa época técnica, ocasionando uma cegueira do solo e horizonte histórico ao qual pertencemos? Ou seria essa cegueira para os elementos centrais de nossa época uma condição atemporal do ser-aí? Um certo obscurecimento do aí é inevitável, como Heidegger aponta em seu *Sobre a essência da verdade* (1930/1999), o ser-aí encontra-se na maior parte das vezes na não-verdade, na dissimulação, no encobrimento constitutivo da verdade do ser na qual ele sempre já se encontra. É possível, no entanto, uma tematização que descortine o aí atual? Considerando a tarefa histórico-diagnóstica, posso afirmar que esta última não é puramente possível, uma vez que estamos profundamente tragados pelos pré-conceitos de nosso horizonte, sendo que uma saída plena, neutra e fria torna-se impossível. Acredito, no entanto, que seja possível questionar as verdades mais óbvias e tácitas de nosso horizonte histórico. Mais do que isso: podemos pensar como as verdades atuais se consolidam enquanto atualidade e recusam o título de anormalidade, aberração e patológico. Mais relevante do que pensar um termo em sua atemporalidade explicativa (ou seja, teoricamente) é pensar a história fluida e viva de um determinado termo, aquilo que Foucault, inspirado por Nietzsche, chamou de genealogia. Trata-se, portanto, de refletir sobre a história dos sentidos e da relação do ser-aí com determinado fenômeno.

Para ajudar a ilustrar o que está sendo dito usaremos um fenômeno: a monogamia. Para além da condição de um princípio atemporal, a monogamia é uma construção histórica. Ao contrário de apenas caracterizar a monogamia enquanto modelo matrimonial é preciso entender a transição da monogamia enquanto uma prática estranha que se torna normal — hoje, normativa. Devemos então pensar a história dos sentidos da monogamia. Sendo ela um atributo que surge em momentos específicos da história da humanidade, e inexistindo como normativa em outros contextos históricos (espaço/tempo) na forma de regra, é importante entender a monogamia enquanto possibilidade, e, no interior desse pensar, a transitoriedade da monogamia enquanto prática que sai da inexistência ou da estranheza para se consolidar como possível ou como regra. Quando fazemos isso, questionamos aquilo que é mais óbvio e evidente, impregnamos a verdade com dúvida. Como aponta Stein (2002), pensar é pensar a diferença. Entendo que a crítica aqui é transformar aquilo que é obviedade em construção histórica, portanto, em possibilidades que se concretizam em envios (*Geschicken*) do ser. Filosofar é pensar o presente com estranheza, transformando obviedades em possibilidades historicamente construídas e cristalizadas, ou seja, potencialmente estranhas.

O método que suspende pré-conceitos e implica as verdades históricas em uma construção sócio-cultural proveniente de horizontes hermenêuticos previamente cristalizados tem uma característica: apontar a não-obviedade dos juízos históricos atuais, já que nada é inatamente natural e familiar ao ser-aí — ainda que para nós seja óbvio, normal, tácito. O método fenomenológico, desde Husserl, move-se em uma tentativa de se desvincular de uma absorção radical que sempre opera as obviedades como verdades atemporais. Para tanto, não precisamos nos angustiar, experimentando o nada e retraindo toda e qualquer familiaridade cotidiana; no entanto, torna-se necessário refletir sobre a familiaridade e como ela pode ser estranha. Nesse movimento de descrição do mundo enquanto historicamente determinado, não se busca simplesmente uma saída binária (familiaridade e cotidianidade X angústia e estranheza), pois desloca-se da absorção para se ter um diagnóstico crítico do presente. Talvez, como anteriormente dito, não sejamos capazes de descrever o presente de forma precisa e abrangente como gostaríamos, ou como talvez futuramente seja possível, como nós temos imagens bastante claras do que fora o feudalismo ou a Idade Média, muito em contraste com o nosso horizonte histórico. Talvez o homem medieval não tivesse tal possibilidade, e não por estar distante das determinações mais essenciais de sua época, mas por estar demasiadamente colado nelas, absorvido em suas obviedades que só se revelam como construções históricas quando se tornam aberrações.

Talvez essa seja a tarefa do filósofo hoje, ou, como diria Heidegger, a tarefa do pensamento: resguardar a verdade do ser, ou, mais precisamente, dar voz ao acontecimento de mundo. É exatamente nesse ponto que esta pesquisa bebe abundantemente na filosofia (ainda que com interesses finais terapêuticos): possibilitar estranhar o tempo que é o nosso para conseguirmos vê-lo com mais crítica e com mais lucidez. Usando uma vez mais Nietzsche (1886/2005, p. 106):

> Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo por necessidade um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre se achou e teve de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora todos estes extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação — encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência do seu tempo.

Eis, portanto, nossa tarefa em âmbito hermenêutico, eis a função do nosso método: sermos a má consciência de nosso tempo, a ovelha desgarrada que, contrastando com seu tempo, o percebe melhor em suas vicissitudes. Heidegger diz em seu *Que significa pensar*:

> Enquanto não nos abrirmos ao chamado e partirmos para o caminho de questionamento, permaneceremos cegos para o envio de nosso ser. Com cegos, ninguém pode falar sobre as cores. Contudo, pior que a cegueira é a ilusão. Ela considera que vê e que vê da única maneira possível, no entanto, esse considerar lhe desloca toda visão. (HEIDEGGER 1952/1992, p. 169)

Precisamos aprender a ver o horizonte estando nele. Por mais que isso seja muito mais possível e muito mais facilmente realizável quando o horizonte perde sua vigência e é descrito pelos futuros (nossos netos, bisnetos, tataranetos), Nietzsche, Heidegger e Foucault nos ensinaram que é possível estranharmos o presente e descrevermos aquilo que ele possui de mais essencial, ainda que seja óbvio, tácito e próximo, ainda que nos absorva radicalmente, mesmo sem o contraste da diferença de um outro horizonte histórico. Os três autores são essenciais porque nos ensinam sobre nossa limitada visão e também sobre a possibilidade de vermos mais. Crítica do presente é uma tarefa. Pensar é uma tarefa. E o pensar é um pensar que imiscui diferença na verdade. Pensar torna a absorção histórica uma dúvida, não uma obviedade inquestionável. Torna o familiar estranho. Faz as verdades atemporais se mostrarem apenas como verdade históricas, e, portanto, transitórias. Talvez até mesmo confrontáveis.

Para os humanos futuros, por mais que seja mais fácil descrever o nosso presente pelo contraste e pela diferença, exatamente por já sermos passado é que tal tarefa é menos relevante do que a nossa crítica do presente, embora esta última seja mais difícil e mais limitada (absorvida).

No caso da psicologia, o que esses pré-conceitos de nosso horizonte hermenêutico (ou seja, de nosso espaço/tempo) possuem de relevante para pensar os transtornos interpretados como psíquicos? É nesse fio condutor que a presente tese se movimenta: levantamento de obviedades de nosso aí para uma posterior caracterização de uma psicopatologia histórico-contemporânea. Como apontado, a maior relevância é também o maior obstáculo: estamos no interior do horizonte que pretendemos

caracterizar. A tarefa é de humildade: questionar as verdades mais evidentes que na maior parte das vezes as entendemos como atemporalmente evidentes.

Se desde Schopenhauer e Nietzsche a metafísica está evidenciada enquanto busca de uma estabilidade inexistente e impossível, Heidegger devolve certa estabilidade ao filosofar: há fundamentos, mesmo que históricos. Horizontes hermenêuticos são minimamente estáveis, e eles não são corroídos da noite para o dia. Existem fundamentos, ainda que epocais. É uma tarefa capital, portanto, tentar pensar os fundamentos lapidares de nossa época para assim compreendermos o aí que é o nosso, o ser-aí que nós somos e as patologias de nossa época. O esforço será apontar e instilar dúvida nas certezas de nosso horizonte histórico, para que as verdades que já estão aí possam ser olhadas e descritas. Nesse sentido, o que podemos falar do nosso mundo? Quais são suas particularidades e especificidades da contemporaneidade?

Figal (2006, p. 14) salienta de forma explícita o caráter espacial do ser-aí, ou seja, sua excelência histórica. O foco deste capítulo é um aspecto essencial de nossa época, de nosso ser-aí: o rendimento. Tudo deve render e ter um fim além daquela ação primária. Dorme-se para aumentar o rendimento da memória. Transa-se para melhorar a pele. Come-se algo para prevenir câncer. Trabalha-se para ganhar dinheiro. Viaja-se para aprender uma nova língua. Tem-se filhos para ter alguém que cuide de nós na velhice. Bebe-se vinho para retardar o envelhecimento. Quando é que passamos a ter uma vida moldada em rendimentos incessantes e generalizados? Quando passamos a viver para render? A assertiva inicial de Heidegger (1947/1983) em *Sobre o humanismo* me parece cada vez mais atual: “Estamos longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência da ação, porque a essência da ação é entendida como a produção de um efeito”. Buscaremos descrever a existência de nosso ser-aí enquanto marcada e delimitada pela razão neoliberal como uma construção histórica, e não enquanto uma verdade atemporal humana.

O presente trabalho, que pensa a correlação entre psicopatologia e o horizonte neoliberal, se inspira em obras como o de Rosa (2016) que, em sua tese de livre-docência, parte do inconsciente como político, apontando a necessidade de apreender a subjetividade do nosso horizonte histórico. Tal interpretação da psicanálise lacaniana nos impõe uma forma mais abrangente de pensar a psicologia implicada com um todo, que transcende o campo da escuta individual, configurando uma clínica do social e a dimensão sociopolítica do sofrimento psíquico. “O cerne da subversão psicanalítica está em não desenraizar o sujeito de seu tempo” (ROSA, 2016, p. 25). Assim, ao

conseguir compreender o inconsciente e as pulsões politicamente situados, é possível oferecer resistência às mais diversas formas de adoecimento presentes na atualidade.

7.2) A caminho da liberdade

Não há naturalidade na existência humana. Tudo é potencialmente familiar e estranho. Cada ação e cada gesto, em um outro contexto cultural, em uma outra época, passa do familiar ao estranho, do saudável ao patológico. Gestos de saudação, formas de alimentação, linguagem corporal, expressão de dor, modalidades sexuais, proibições e tabus. Tudo pode ser potencialmente normal e estranho. Por isso, a estranheza é originariamente a regra. Devemos retomar a história enquanto cenário das diversas formas do humano lidar com o trabalho, com o corpo, com a religião, com o espaço. Por não possuir uma essência ou natureza absolutamente inata ou interior, é exatamente o espaço histórico no qual ele existe que dará as referências mais básicas de ação e comportamento. Não há uma delimitação atemporal do que o humano é em âmbito solipsista e interior, enquanto um ente natural com determinado aspecto essencial e interno. Há, portanto, características externas (do mundo), epocais, características estas que precedem a existência de cada um de nós e que orientam a existência do ser-aí no interior do aí. De época para época, o ser-aí se mostra de formas dramaticamente distintas. É exatamente a diferença em cada específica epocalidade que será explicitada aqui. Torna-se imperativo suspender qualquer tipo de postura naturalizante e niveladora do humano, teórica, psicológica, organicista ou qualquer outra abordagem causalista. Toda hipóstase pode e deve ser questionada.

Estão em jogo aqui pontos específicos da liberdade, e, na impossibilidade de uma tematização natural do ser-aí com a liberdade, a história da diferença das possíveis liberdades ao longo da história do ser-aí. O mais relevante aqui é ilustrar, ao longo da história da liberdade, a liberdade humana atual, para então alcançar a atual condição neoliberal. Se conseguirmos fazer minimamente uma destruição do conceito de liberdade, veremos que liberdade como entendemos automática e tacitamente não é um a priori necessário e universal humano, como uma verdade atemporal, mas uma construção histórica. Precisamos nos apropriar dos sentidos da liberdade. História da liberdade é mais do que a história de sua ampliação política, social ou individual, assim

como seus retrocessos; ela é muito mais a história dos sentidos atribuídos à liberdade ao longo de sua tematização. Junto aos sentidos diversos atribuídos à liberdade, adere-se uma moralidade típica de cada sentido, pertencente a determinado contexto. A liberdade sempre precisa ser contextualizada para ser compreendida. Assim diz Foucault (1979/2010, p. 93):

> Não se deve considerar que a liberdade seja um universal que apresentaria, ao longo do tempo, uma realização progressiva ou variações quantitativas ou amputações mais ou menos graves, ocultações mais ou menos significativas. Não é um universal que se particularizaria com o tempo e com a geografia. A liberdade não é uma superfície branca com, aqui e ali e de vez em quando, compartimentos pretos mais ou menos numerosos. A liberdade nunca é mais — mas já é muito — do que uma relação atual entre governados, uma relação em que a medida da "demasiado pouca" liberdade que existe é dada pelo "ainda mais" de liberdade reivindicada.

7.3) Liberdade

Liberdade é uma das qualidades mais valorizadas atualmente. Muitas pessoas deixam de priorizar um casamento com filhos para serem livres. Outras optam por não ter um trabalho tradicional, com todas as formalidades que engessam e restringem. Parece que ninguém quer se sentir preso. Queremos ser livres para escolher quem amar, quem namorar e casar; queremos liberdade para trabalhar com aquilo que gostamos/amamos ou que faça sentido; prezamos liberdade para crer e adorar Deus ou deuses de acordo com nossas crenças pessoais, ou até para sermos agnósticos ou ateus. Liberdade é afirmada na primeira emenda da constituição dos Estados Unidos, garantindo liberdade de expressão e de imprensa. Não à toa, um dos símbolos mais emblemáticos dos EUA é a Estátua da Liberdade. No entanto, não se trata apenas de um valor local norte-americano, mas um atributo estrutural de nosso tempo histórico. A vontade de ser livre e poder escolher dentre diversas opções parece ser algo global. Porém, como pensar a liberdade humana antes da constituição americana e de todo o processo de emancipação do humano de suas antigas prisões? Podemos trazer dois exemplos para explicitar como a liberdade não era um atributo com a mesma valoração da atual, muito pelo contrário, era algo condenável a ser evitado.

Figura 11 — A Estátua da Liberdade



A liberdade em um de seus maiores símbolos, em Nova Iorque, Estados Unidos. O fogo da tocha representa a liberdade do povo. Na outra mão há a declaração de independência. Fonte: Wikipedia

De início falaremos do constrangimento e da repressão da liberdade e vontades humanas perante o Deus judaico-cristão. A liberdade, tal como a entendemos hoje, era vista de forma distinta. Se hoje, por exemplo, temos liberdade de fazermos o que bem entendermos com nosso corpo, de o modificarmos, de o alterarmos, de manipulá-lo, de tratarmos e de curarmos, em um período regido unicamente pela ótica e moral religiosa a liberdade era reduzida, uma vez que se deveria seguir os preceitos de Deus, seja os dez mandamentos de Moisés, seja os pecados capitais de Evágrio Pôntico. Após este primeiro exemplo, partiremos para o exemplo feudal, da relação servil e da subserviência nas relações de suserania e vassalagem, evidenciando o caráter recente de nossa relação com a liberdade, culminando na tematização do absolutismo como governo necessário à ordem e segurança.

7.4) Ontoteologia e liberdade

Nem sempre o cristianismo foi uma religião aceita e difundida no Ocidente. Antes de sua existência vigia predominantemente o politeísmo, e nos primeiros séculos de sua existência os cristãos foram sujeitos a diversas perseguições. Os cristãos eram considerados traidores, muitos foram punidos com a própria morte e por mais de 250 anos foram perseguidos, sendo um dos motivos a recusa em adorar os deuses romanos ou participar de rituais em nome do imperador. O cristianismo permaneceu por séculos uma religião clandestina, seus fiéis utilizavam as catacumbas romanas como ponto de encontro, realização de cultos e outras cerimônias religiosas.

Ao longo dos séculos foi se consolidando e passou a ser cada vez mais aceito. Em 313, o imperador Constantino, com o Édito de Milão, instituiu tolerância religiosa no império, o que trouxe uma enorme liberdade religiosa para os cristãos praticarem seus cultos. No século IV ele se tornou a religião oficial, tomando o lugar do paganismo. O politeísmo passou a ser cada vez mais reprimido, e a sociedade ocidental passou a ser erigida sobre uma verdade teocêntrica, na qual a condição humana tinha sua vontade determinada por uma entidade superior. Após a consolidação da religião cristã como dominante, o conceito de liberdade foi remodelado no interior da ontoteologia cristã.

A ontoteologia posiciona a figura de Deus (*theos*) como causa suficiente de tudo o que existe, ou seja, um fundamento inconcusso de todas as coisas existentes. A ontologia, o estudo do ser, se encontra necessariamente coadunada à teologia, o estudo do ser originário. Nessa lógica, a filosofia, assim como todas as ciências, é tributária da teologia, pois tudo deriva do ente supremo. O projeto metafísico, no interior da ontoteologia, depende da figura de um Deus criador, fundamento necessário e central para a existência (REIS, 2001). Segundo Julião (2010), Heidegger pensou uma estrutura unitária na base da metafísica ocidental: a ontoteologia, resgatando o termo do idealismo cunhado por Kant, renovado por Hegel, e inspirado na *Metafísica* de Aristóteles. Ele também já denuncia uma conjunção: a íntima relação entre ontologia e teologia, e aponta para uma complexidade que não poderemos tratar aqui de forma detida. O foco aqui é a ontoteologia como caracterização da metafísica. Nesse sentido, todos os pensadores da tradição filosófica do Ocidente se inserem, como expoentes da metafísica, no interior deste vasto campo ontoteológico. Assim, o termo ontoteologia é aqui utilizado como formato e estruturação do pensamento filosófico ocidental, uma

vez que ela parte do estabelecimento de fundamentos últimos, ou seja, o conhecimento do ser do ente na totalidade. Nessa lógica, torna-se pertinente não pensar ontologia e teologia como duas disciplinas apartadas e independentes, mas pertinentes entre si no interior do projeto de uma ontologia fundamental. Conforme apontei anteriormente, utilizarei aqui especificamente o legado da ontoteologia cristã (como acontecimento metafísico) e sua relação com a liberdade, um recorte mais específico do que o tratamento dado por Heidegger ao tema.

Na ontoteologia, tudo depende do *ens necessarium*. A liberdade humana no interior da ontoteologia cristã está diretamente relacionada à onipotência e onisciência divinas. O mundo do devir e da mortalidade é interpretado como algo inferior à sacralidade divina, atemporal e absoluta. O conhecimento se dirige essencialmente ao universal, submetido à onipotência e ao arbítrio soberano de Deus. A liberdade, nesse horizonte, é diferente do que hoje entendemos pelo mesmo termo, uma vez que tudo é pré-determinado e pré-concebido por um Deus onisciente e onipresente. Sendo passado, presente e futuro, o Todo-Poderoso tudo sabe. Comparado a Deus, o humano é demasiadamente pequeno, devendo prevalecer a Sua vontade, não a humana, que é carnal, libidinal e de outras fontes concupiscentes, ligada a prazeres corporais ou bens materiais. As vontades humanas provenientes de satisfações corpóreas afastam o humano dos ideais ascéticos e o fazem ignorar ou esquecer suas responsabilidades espirituais, marcadas por devoção e fé: “Só a fé podia curar-me: desse modo, os olhos da minha inteligência já purificada, se dirigiam à tua verdade imutável e perfeita” (AGOSTINHO, 1984, p. 145).

Os escolásticos buscaram refletir sobre a relação entre a liberdade e Deus. Para muitos autores, como Agostinho, a concepção de liberdade tinha a ver com a elevação de espírito, envolvendo a superação e desprendimento das tentações e dos pecados. Era livre o asceta que buscava a purificação pela fé e oração: “Vivam como pessoas livres. Mas não usem a liberdade para fazer o mal; vivam como servos de Deus” (Pedro, 2:16). Liberdade no interior da ontoteologia cristã, portanto, é liberdade para seguir e exercer a verdade de Deus — liberdade para orar, para renunciar aos prazeres corporais pecaminosos, para agir de forma cristã e viver segundo os mandamentos divinos. Resumindo, livre para obedecer a Deus. A liberdade plena, no entanto, é a ascensão ao paraíso, em uma liberação consumada da alma em relação ao corpo: “Mas agora que vocês foram libertados do pecado e se tornaram escravos de Deus, o fruto que colhem leva à santidade, e o seu fim é a vida eterna” (Romanos, 6:22). Observamos que a

liberdade se dá em um desprendimento do corpo, das tentações mundanas e do pecado inerente a elas. Livres do pecado, no entanto, somos livres para sermos servos de Deus. A liberdade não pode vir de nenhum lugar, senão da palavra de Deus e de uma subserviência humana a Ele: “Disse Jesus aos judeus que haviam crido nele: Se vocês permanecerem firmes na minha palavra, verdadeiramente serão meus discípulos. E conhecerão a verdade, e a verdade os libertará" (João, 8: 31-32).

O ideal ascético pode ser mais bem compreendido quando evidenciamos o desvio da norma. Sistematizado por Evágrio do Ponto (346-399/400), monge cristão, os pecados capitais apontam para doenças espirituais que apartam o humano às suas obrigações da fé e o vinculam ao mundo terreno e aos prazeres corporais. São eles: gula, avareza, luxúria, ira, melancolia, preguiça, orgulho e vanglória. Contrário à vontade que cede à tentação corpórea e mundana, o preceito normativo era renunciar aos apelos que vinham da concupiscência para viver uma vida simples, em uma recorrente dedicação à disciplina e controle do corpo, pautada em atividades espirituais que aproximavam o humano de Deus.

Figura 12 — O pecado da gula



Os sete pecados mortais e as quatro últimas coisas (Hieronymus Bosch, 1500, detalhe do Pecado da Gula). Fonte: Wikipedia.

Assim afirma Agostinho (2014, p. 10), sobre a renúncia do corpo: “se pensa em Deus, de modo algum se deve pensar em corpo, nem sequer quando se pensar alma; visto que ela é a única, entre as coisas, próxima de Deus”.

A liberdade no horizonte ontoteológico é menos uma vantagem em si mesma e mais uma tarefa: o humano é livre porque pode escolher entre o bem e o mal. Deve, no entanto, escolher o bem. O livre-arbítrio é uma graça, um presente de nosso Criador, mas não é para se fazer o que se quer, quando se quer, da forma que se quer. Presos em um mundo de pecado e de concupiscência, a postura legítima é a guiada pela fé em Deus e pelos ajustes aos mandamentos divinos. A liberdade não é simplesmente a condição humana, mas a consequência da escolha correta. Ela é um ganho por estarmos trilhando o caminho da fé. No caminho do pecado, da blasfêmia e da recusa de Deus, o humano não é livre, mas preso ao mundo terreno, encarcerado nas tentações corporais e nos prazeres que o escravizam. Distante de Deus, o indivíduo que recusa a Ele e cede às concupiscências mundanas é um escravo de si mesmo, do corpo e das concupiscências. O humano deve, portanto, renunciar aos seus desejos, desprezar o apelo corpóreo, ultrapassar o pertencimento a este mundo provisório:

> Aconselha-se à alma não se apegar aos sentidos além do absolutamente necessário. E, libertando-se das impressões sensoriais, volte-se para si mesma, renascendo para Deus. Isso significa despir-se do homem velho e se revestir do homem novo. (AGOSTINHO, 2014, p. 136)

Agostinho (1990) diz que se o bem provém de Deus e o mal provém dos humanos, após trilhar o caminho do mal, perde-se qualquer possibilidade de escolha ou liberdade, ou seja, o livre-arbítrio é a possibilidade de escolher o caminho de Deus ou o caminho de uma vida de pecados. Liberdade, diferentemente, é decorrente do bom uso do livre-arbítrio. Como Rohden (2010, p. 126) aponta, liberdade sem Deus é ignorância e perdição:

> No seu estado pré-hominal, no Éden, não tinha esse ser pecado algum, por não ter ainda o uso do livre-arbítrio; era inocente por ignorância e imperfeição. Mais tarde, o ser infra-hominal e inconsciente passou para o plano do ser hominal e consciente (Adam), e com isso se tornou capaz de ser moralmente bom ou mau, ou, na linguagem simbólica do Gênesis, "comeu do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mau". (...) Nesse primeiro estágio da

> sua hominificação vive o homem-ego na ilusão de estar separado de Deus, de ser uma entidade independente, autônoma, podendo agir por conta própria, possuindo liberdade sem responsabilidade — e o que é isso senão a quintessência do pecado?

A ideia de Agostinho sobre o livre-arbítrio, fundada na vontade humana, é uma interpretação histórica da liberdade, algo que difere em absoluto da noção atual. Hoje está dissipada toda necessidade de uma fundamentação metafísica da liberdade. A nossa época, a era da técnica, não vê nenhum motivo para a cautela ou o resguardo da ação humana: o mundo exterior está disponível para ser controlado, dominado, manipulado e utilizado pelo humano. Sem o apequenamento perante Deus, o humano passa a ganhar a centralidade que outrora fora atribuída a Deus. Torna-se arrogante. A liberdade hoje está em relação aos entes e às coisas. É liberdade humana para criar, construir, dominar e explorar. Esquece-se hoje sua posição perante os desejos corpóreos. Como Rohden (2010, p. 145) descreve a liberdade no interior do pensamento agostiniano:

> Livre não é aquele que faz o que quer, mas, sim, aquele que quer o que se deve. Escravo não é o homem que se guia por uma norma preestabelecida, mas aquele que se emancipou da tirania do ego para servir à soberania de Deus.

Os medievais possivelmente interpretariam o atual controle técnico como indevido, uma vez que não deveria concernir à vontade do ser humano, mas sim à de Deus. Nós, no entanto, interpretamos como algo nosso por direito — desde o Iluminismo a liberdade não é divina ou sagrada, mas natural. Se pudessem nos ver, talvez os medievais julgassem a nossa época constituída por escravos de nossos corpos, presos em um mundo de pecado, gulosos por gastronomias rebuscadas, libidinosos excessivamente, gananciosos e ambiciosos por bens materiais e consumos diversos, ou ainda, asceticamente preguiçosos: "Irmãos, vocês foram chamados para a liberdade. Mas não usem a liberdade para dar ocasião à vontade da carne; ao contrário, sirvam uns aos outros mediante o amor*"* (Gálatas, 5:13).

Creio que Agostinho (2014) interpretaria o nosso tempo como uma época miserável, uma vez que a pobreza e a miséria não estão atreladas às quantidades de posses e de conquistas materiais, mas à voracidade que sempre quer algo mais. Nesse sentido, quanto mais rica a nossa época, mais miserável ela se torna, uma vez que na era do controle técnico não há liberdade espiritual, mas prisão ao jugo do corpo em uma crescente vontade. Na ontoteologia, ser livre é, a partir do livre-arbítrio, se desvencilhar

dos mandos mundanos e se ver desimpedido para exercer a obediência a Deus. Isso explicita o quanto a noção de liberdade, no interior da ontoteologia cristã, difere radicalmente do que hoje chamamos liberdade e do que será consolidado nas políticas econômicas liberais.

7.5) A liberdade feudal

Figura 13 — A tríade feudal



Pintura medieval que retrata a tríade fundamental do feudalismo: o clero, o nobre e o camponês. Autor desconhecido. Fonte: Mundo Educação — UOL.

O feudalismo começou a se formar no século III, com a decadência do Império Romano e as invasões dos povos bárbaros, obrigando a nobreza romana a se afastar das cidades, levando consigo os camponeses. Em um movimento de êxodo urbano, as cidades romanas deram lugar aos feudos. A origem do termo "feudalismo" se remete à palavra "feudo", de origem germânica, que significa o direito que alguém possui sobre um bem ou sobre uma propriedade. O feudo era uma propriedade rural na qual se estabeleciam determinadas relações de poder.

A base desse sistema feudal era a relação servil de produção. Os feudos eram organizados em estruturas rígidas e predeterminadas que uniam senhores de terra aos camponeses pelos laços de vassalagem, quando prometiam fidelidade e honra uns aos outros. O proprietário das terras concedia trabalho e proteção aos seus colonos, em troca de parte de toda a produção desses últimos.

Um senhor feudal possuía uma propriedade de terra (feudo), que compreendia uma ou mais aldeias, as terras em que seus vassalos cultivavam, a floresta e as pastagens comuns, a terra que pertencia à Igreja paroquial e a casa senhorial — que em geral ficava na melhor parte cultivável. Os senhores feudais exploravam suas terras cobrando impostos e taxas dos vassalos em seus territórios. Os vassalos, por sua vez, também podiam ceder parte das terras recebidas para outros nobres menos poderosos, formando assim um sistema no qual era possível que eles passassem a ser também os suseranos de outros vassalos, enquanto permaneciam subordinados ao senhor feudal. De todo modo, qualquer vassalo que recebia parte da terra era obrigado a jurar fidelidade ao seu suserano, firmando-se dessa maneira obrigações mútuas.

No feudalismo não havia um poder centralizado na figura de um monarca ou imperador, uma vez que o império romano foi pulverizado em inúmeros feudos independentes, que funcionavam sob suas próprias regras determinadas pelo seu respectivo senhor feudal. O poder romano centralizado fora totalmente fragmentado em unidades rurais. O antigo sistema escravista acabou sendo substituído por esse sistema servil de produção, no qual o vassalo se via submetido ao seu suserano. Nesta economia amonetária o poder se concentrava na posse de terras. Praticamente não havia mobilidade social, uma vez que o indivíduo pertencente a um determinado grupo social acabaria se mantendo nele até o fim de sua vida, dada a sua característica vitalícia e hereditária. Em suma, como aponta Franco Junior (1983, p. 12), o *colonus* podia ser considerado livre, mas era um escravo da terra.

A organização social feudal era encarada como um desígnio divino que deveria ser obedientemente seguido. Segundo Franco Junior (1983, p. 21), a clericalização da organização social ocupou um papel central no feudalismo, pois justificava o direito divino dos senhores feudais sobre a terra. Ir contra a lógica feudal, as estratificações e as relações de senhorio e submissão significava afrontar uma harmonia proveniente do próprio Deus. Vinculados a uma dura rotina de serviços e afazeres, muitos camponeses esperavam que a penúria no mundo terreno fosse recompensada pela salvação de suas

almas, em uma justificativa divina para um sistema baseado em uma certa relação de poder.

No feudalismo, os indivíduos não nasciam livres e iguais, pois a mobilidade social restrita impedia que um camponês ascendesse a senhor feudal. Filho de nobre em um casamento legítimo era também nobre, graças à sua ascendência. Filho de camponês era também camponês, dada sua origem. Justificada pela Igreja na forma de coerção divina, a relação entre suserania e vassalagem era mantida. A palavra liberdade possuía uma diferente interpretação da atual, uma vez que alguém livre estava sujeito à violência dos ataques bárbaros e não possuía a segurança proveniente dos feudos e da relação com o senhor feudal. Mais do que isso, a liberdade social era questionar a própria justificação divina.

Liberdade, no interior da lógica feudal, poderia ser interpretada mais como errância do que como digna de ser buscada e mantida — absolutamente distinta da liberdade atual. Um cavaleiro errante, por exemplo, era alguém que renunciava suas posses e suas terras e saía vagando (*wandering*) em busca de oportunidade de provar suas virtudes. Ao mesmo tempo que envolvia certo ímpeto e coragem para romper os laços originários, liberdade para vagar e transitar era vista simultaneamente como desonra, infâmia e afronta, tanto com a lógica laboral de relações entre nobreza e vassalagem quanto com a lógica religiosa que justificava as relações de poder em toda a Idade Média.

7.6) A liberdade no absolutismo

No feudalismo o poder dos reis era limitado e circunscrito a cada feudo. Devido à fragmentação do poder, havia uma dependência direta das relações de vassalagem. O absolutismo objetivou suplantar tal deficiência, amplificando o poder absoluto do rei para toda a nação. Observaremos, na centralização do poder absolutista, uma noção de liberdade própria desse contexto, distinta e contrastante com a nossa noção proveniente da razão neoliberal.

O absolutismo se desenvolveu a partir da premissa de que o monarca reina por vontade de Deus — e não pela vontade humana (súditos, parlamento ou aristocracia) ou de qualquer outra entidade sensível, humana ou terrena. O apelo provém de Deus, e questionar a autoridade real é como questionar o próprio Deus. Bossuet, em seu *A*

política retirada da escritura sagrada (1708/1990), apontava que o poder possuía fonte divina, sendo, portanto, ilimitado e incontestável. Novamente observamos um íntimo entrelaçamento entre uma determinada relação de poder e uma justificação religiosa que funciona como controle social. A importância do novo regime, com o poder centralizado, está diretamente relacionada com o processo de formação dos Estados Nacionais e com a ascensão da burguesia.

A burguesia surgiu a partir do século XII, com o desenvolvimento comercial estabelecido nas relações entre Ocidente e Oriente, proporcionadas pelas Cruzadas. Foi uma classe social relacionada ao renascimento comercial e urbano, uma vez que se ocupavam de atividades comerciais e bancárias. Com a ampliação e consolidação da atividade comercial, torna-se necessária uma estrutura de segurança que garantisse a realização das transações. As formações dos Estados-nação tornam-se relevantes. Era necessária uma figura central e com autoridade que agisse reduzindo as diferenças culturais locais. Assim, algumas mudanças foram bastante úteis para essa nova classe comercial, como a padronização de uma moeda e de um idioma oficial para a nação.

Dessa forma, houve a necessidade de uma autoridade centralizada que organizasse e regulamentasse as estruturas para que o comércio pudesse acontecer de forma mais eficiente, e o poder logo passou a ser concentrado na figura do monarca. Com poder absoluto, o rei não dependia de ninguém além de si para cada decisão, cabendo a ele a organização das leis, a criação dos impostos e a delimitação e implantação da justiça.

A autoridade do príncipe, segundo Maquiavel, seria uma fonte segura de estabilidade para a nação. Liberdade, enquanto estado (natural) que gera a violência, deve ser reprimida, combatida e contida:

> O desejo de conquistar é coisa verdadeiramente natural e ordinária, e os homens que podem fazê-lo serão sempre louvados e não censurados. Mas se não podem e querem fazê-lo de qualquer modo, é aí que estão em erro e são merecedores de censura. (MAQUIAVEL, 1532/2015, p. 20)

O absolutismo é marcado por um autoritarismo e por um poder altamente centralizado, uma vez que não era dado à população o direito de questionar ou se opor ao direito divino. Na maior parte das vezes, aqueles que se manifestavam contrários ao regime eram violentamente reprimidos. Maquiavel justifica o uso da violência, uma vez que ela é útil para que a população respeite o direito divino do monarca.

> Mas, quando as cidades ou as províncias estão habituadas a viver sob o domínio de um Príncipe, extinta sua geração — como estejam acostumados a obedecer e, ao faltar-lhes o Príncipe antigo, não atinem em eleger, entre eles mesmo, um novo Príncipe —, não sabem viver livres. São assim pouco afeitos a tomar das armas e, nessas condições, com mais facilidade poder-se-á ganhar a estima do povo e assegurar-se de sua fidelidade. Nas repúblicas, há mais vida, o ódio é mais poderoso, maior é o desejo de vingança. Não deixam nem poder deixar repousar a memória da antiga liberdade. Assim, para conservar uma república conquistada, o caminho mais seguro é destruí-la ou habitá-la pessoalmente. (MAQUIAVEL, 1532/2015, p. 25-26)

Em suma, frente à instabilidade e à violência que parece ser inata à imperfeita natureza humana, os monarcas, agora munidos de um exército nacional centralizado, faziam uso da força e violência para reprimir, prender ou até mesmo executar seus opositores. Pelo direito concedido diretamente por Deus, o monarca deve ser amado e adorado; pela autoridade e poder concedidos a ele, deve ser respeitado e temido. A liberdade se dá absolutamente cerceada no interior dos mandos e imposições monárquicas: "Os súditos ficarão satisfeitos como o mais fácil recurso ao Príncipe: assim, terão maiores razões de amá-lo, se é o caso, ou de temê-lo" (MAQUIAVEL, 1532/2015, p. 17).

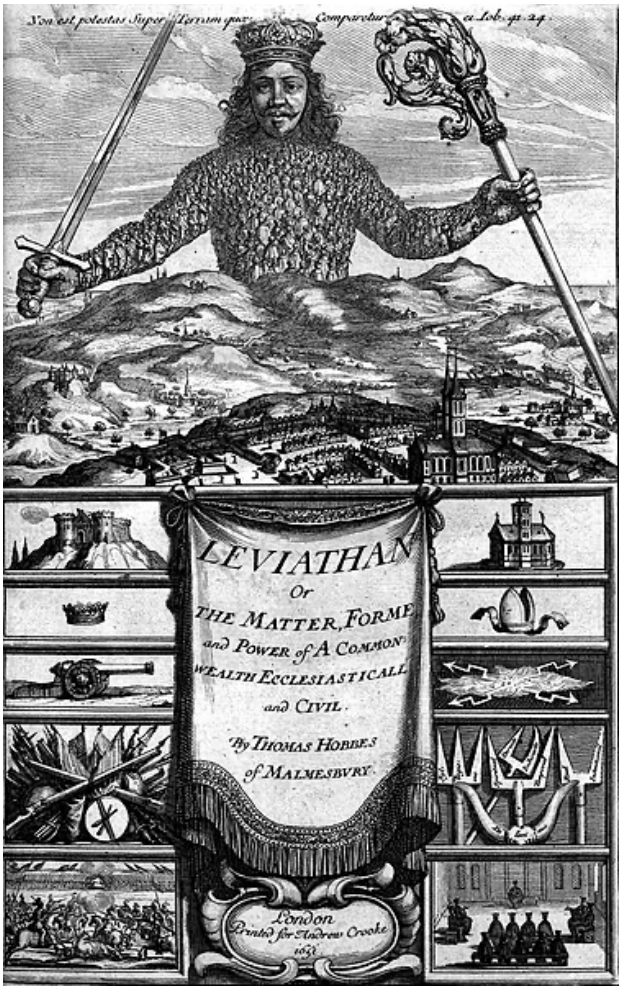
Thomas Hobbes assemelhava-se a Maquiavel em diversos pontos. Apoiado em um contratualismo, ele afirma que no estado natural vige a força da violência, portanto, o medo constante. Segundo ele, em um período no qual a estabilidade ontoteológica passa a ser dissolvida em outras estabilidades ontológicas possíveis, há uma inevitável necessidade de reprimir o estado livre e natural dos homens,

> isto é, o estado de absoluta Liberdade das pessoas que não são nem Soberanos, nem Súditos — é a Anarquia e o estado de guerra; os Preceitos que orientam os homens para evitarem esse estado são as Leis Naturais; O estado desprovido de um Poder Soberano é apenas uma palavra sem substância, e não sobrevive; os Súditos devem Obediência simples aos Soberanos em tudo o que não for repugnante às Leis de Deus. (HOBBES, 1651/2015, p. 315)

O estado de liberdade deve ser, portanto, constrangido, reprimido, evitado. Liberdade implica uma naturalidade anárquica, violenta e caótica. Deve-se submeter a sociedade a um poder maior, absolutista, que tenha autoridade e poder coercitivo para

que todos, através do medo, possam conviver em harmonia, e não em um estado de constante guerra e hostilidade.

Figura 14 — O Leviatã



O leviatã de Thomas Hobbes (1651): um monarca que centraliza o poder de todos os indivíduos, detentor de poder e autoridade. A espada representa o poder absoluto delegado a ele, garantidor de segurança; e o cetro a centralidade, à frente de todo domínio nacional. Fonte: uptowhat.

Se não era mais possível manter Deus enquanto única estrutura suprema e onipotente, o Estado assumiu o papel que concedia estabilidade através da repressão (violenta, se necessária). Podemos estabelecer um paralelo com Freud (1930/2010), uma vez que o psicanalista pensou a civilização humana estruturada sobre a renúncia pulsional, ocasionando mal-estar. Hobbes e Freud pensam uma repressão social necessária e fundante de toda e qualquer civilização madura. Em ambos, a liberdade natural tem de ser contida. O próprio autor inglês disse que

> os homens não sentem nenhum prazer (ao contrário, bastante pesar) em manter a companhia de outros homens quando não há nenhum

> poder capaz de intimidar a todos. (...) A partir disto, torna-se claro que, enquanto os homens viverem sem um Poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado que é chamado de Guerra; e um tipo de guerra em que cada homem se opõe ao outro. (HOBBES, 1651/2015 p. 117)

Eis, portanto, não um elogio à liberdade, mas uma crítica dura, um pensamento que não a estimula, mas a evita. Ela é aqui associada à desordem, à violência e à guerra civil. Nesse estado de liberdade natural, o sentimento é necessariamente o medo. Tal medo fizera parte da história pessoal de Hobbes: ele nascera com a constante ameaça da Invencível Armada espanhola e posteriormente conviveu com o país cindido, em uma guerra civil que durou cerca de dez anos. Hobbes nasceu e cresceu íntimo da instabilidade. Talvez, sem tais experiências, ele tivesse sido menos crítico do estado natural. O próprio Hobbes alegou que sua mãe teve gêmeos: ele próprio e o medo. Graças ao poder coercitivo do absolutismo pode-se extirpar a violência proveniente do estado natural, ou seja, de uma convivência desregrada e imoral. Apenas com o poder absoluto o medo pode ser extinto como sentimento base.

O Leviatã, sendo compreendido em seu contexto de surgimento, possui íntima relação com a instabilidade, o caos e a violência propiciados e associados a um poder descentralizado. A centralização do poder, sob a forma de um Estado absolutista, foi a forma de solucionar a desordem e o medo enquanto elemento constante de um Estado deficiente de autoridade. Liberdade, no interior deste contexto, remetida ao estado natural e violento do humano, é interpretada enquanto evitável, devendo ser reprimida. A liberdade era uma condição natural indesejada.

7.7) Iluminismo e liberalismo clássico

O Iluminismo foi um movimento cultural que se desenvolveu principalmente na Inglaterra, Holanda e França, nos séculos XVII e XVIII. Contrário ao absolutismo e ao dogmatismo religioso que justificava o poder conferido a um monarca, o movimento, pautado no racionalismo e no anticlericalismo, defendia a limitação do poder eclesiástico, laicizando o Estado e o ensino. Assim disse Rousseau (1762/2018, p. 136), explicitando a tarefa de libertação do Estado e da sociedade de uma estrutura ontoteológica:

> Mas me equivoco ao dizer república cristã pois cada uma dessas partes se exclui mutuamente. O cristianismo só prega a servidão e a dependência. Seu espírito é demasiado favorável à tirania para que esta não tire proveito disso sempre. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos; sabem e não se comovem com isso; essa vida efêmera tem pouco apreço aos seus olhos.

Figura 15 — Dissecação pública



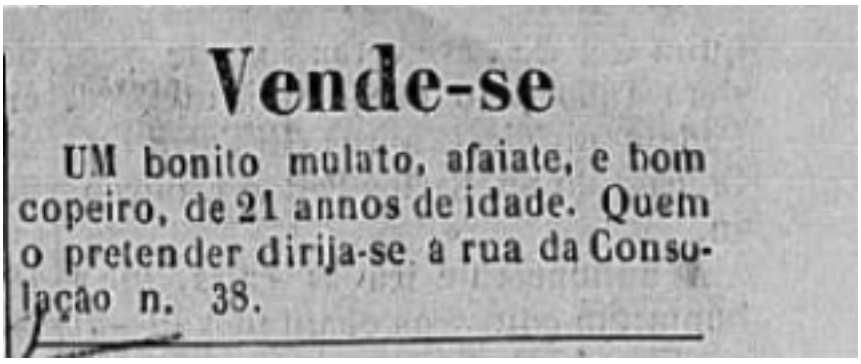
De Humani Corporis Fabrica, o livro de Andreas Versalius, publicado em 1543, é um dos primeiros manuais de anatomia. A imagem da capa, uma dissecação pública de um cadáver, explicita a gradativa saída de explicações metafísico-religiosas para as científico-naturais. Fonte: Wikipedia.

Um dos primeiros filósofos iluministas a discorrer sobre as implicações da saída da ontoteologia foi John Locke (1689/2014), que defendia uma relação contratual entre o monarca e seus súditos. Observamos que a centralidade monárquica e absolutista é deslocada para a razão individual, liberdade civil e transparência política, ou seja, o poder do rei (supostamente conferido por Deus) é distribuído a cada indivíduo,

possibilitando a manutenção da liberdade individual e dos processos democráticos. A justificação para tal divisão é a origem não divina, mas humana, mortal e terrena do rei: "os monarcas absolutos são apenas homens*"* (LOCKE, 1689/2014, p. 34). Rousseau complementa que, visando o bem comum e a vontade geral, o Soberano "não passa de um ser coletivo*"* (1762/2018, p. 45). Em suma, restituindo os monarcas de sua mera humanidade, o Iluminismo é uma nova forma de estruturar o funcionamento civil da sociedade humana, agora constituído por um Estado que estabelece as relações humanas através de um contrato coletivo que permite a realização do progresso e o alcance da razão humana.

Um dos principais pilares, a liberdade individual como um direito natural, trouxe implicações bastante relevantes, como o combate à escravidão, a busca de igualdade jurídica e a tolerância religiosa. O contrato social no Iluminismo, diferente dos pactos feudais, partia da premissa da liberdade natural do ser humano. Como assegurou Rousseau (1762/2018, p. 41), "a liberdade natural do homem deve ser livre de qualquer poder superior na Terra, sem estar sujeito à vontade ou autoridade legislativa dos demais homens, mas deve ter, tão somente, a lei natural como seu preceito*"*. Locke (1689/2014, p. 85) complementou: "Os homens são, como já foi dito aqui, todos livres, iguais e independentes por natureza; nenhum homem pode ser demovido dessa condição, e sujeito ao poder político de outro, sem o seu consentimento*"*.

Figura 16 — Anúncio de venda de escravo



A antítese da liberdade: a escravidão. Anúncio publicado no Correio Paulistano em 12 de setembro de 1857. Fonte: vice.com

O liberalismo é uma doutrina político-econômica que se dá no interior Iluminismo coadunada aos seus ideais. Segundo Merchior (2011), o liberalismo surge

como um protesto contra o abuso da autoridade estatal e defesa das liberdades individuais. Em oposição aos monarcas de poder absoluto (justificados por Maquiavel, Bossuet, Hobbes), o liberalismo buscou instituir tanto uma limitação quanto uma divisão do poder estatal. Livres e iguais por natureza, os cidadãos possuem direitos à vida, à liberdade e à propriedade, cabendo ao Estado a manutenção desses direitos.

O liberalismo criticava o regime absolutista, em suas práticas intervencionistas (mercantilismo); defendendo a liberdade econômica em um Estado não autoritário e centralizador, com um mercado mais autônomo das diretrizes protecionistas ou colonialistas, o que promovia, assim, o interesse da classe burguesa. Assim, o liberalismo clássico desafiava a verdade eclesiástica, de um poder hereditário e absoluto (Rei como representante divino), defendendo o antropocentrismo, a liberdade como direito natural e inalienável, assim como e os avanços científicos e racionais.

O liberalismo, portanto, buscava tanto a abertura econômica quanto a liberdade cívica. O Estado não interviria diretamente na economia, mas daria as condições básicas para que ela pudesse se guiar em seu próprio curso, com sua própria lógica. As práticas mercantilistas se tornaram um freio ao progresso e desenvolvimento econômico. Há uma retirada dos dogmas absolutistas e religiosos, permitindo que o mercado se regule pela lei da oferta e demanda. Sem intervenções externas, o livre-mercado iria supostamente atuar de forma desimpedida a favor de todos, propiciando que novos inventos fossem impulsionados, aprimorar os já existentes, assim como disponibilizar a todos tais manufaturas. O egoísmo e a ambição individuais levariam a um bem-estar coletivo[21]:

> Sem nenhuma intervenção da lei, portanto, os interesses privados e as paixões dos homens naturalmente os levam a dividir e a distribuir o capital de toda sociedade entre todas as diferentes aplicações que essa sociedade comporta, na proporção que se aproxima o mais possível da que mais convém ao interesse da sociedade como um todo. (SMITH, 1776/2016b, p. 799)

[21] Há uma interessante e famosa controvérsia sobre o elemento moral no pensamento de Adam Smith. Há basicamente duas interpretações divergentes sobre a ordem do mercado relacionada à *Teoria dos Sentimentos Morais*: ambas divergem ao pensar o solidarismo e a empatia em relação ao egoísmo e busca de interesses pessoais. Não caberia explorar ou discorrer sobre esse tema aqui. No entanto, havendo maior interesse, recomendo a leitura de Boff, (2018) e Montes (2014).

A expectativa é que, em uma pretensão utópica, o liberalismo sanaria grande parte dos problemas da humanidade, e esses problemas se manteriam em âmbito aceitável, sendo muito minimizados.

Segundo Ganen (2012), sem recorrer à explicação divina, Smith busca na naturalidade da ordem de mercado a explicação da regulação da ordem social. A explicação da mão invisível, na qual interesses privados, ao invés de se chocarem, produzem bem-estar social, se contrapõe às formulações do contrato social para a explicação da emergência da ordem social liberal. Smith (2013) pensou a economia partindo da universalidade do desejo individual de cada cidadão, no qual haveria uma força (mão invisível) que os conduziria naturalmente para o bem-estar coletivo: com indivíduos agindo buscando seus próprios interesses, em um livre-mercado, benefícios sociais não-intencionados seriam observados. Resumindo, se o absolutismo buscava uma estabilidade pautada na constância e justificação divinas, o liberalismo pensa o mundo como constituído por um dinamismo entre forças do próprio mercado, a oferta e a demanda: "As coisas deste mundo estão em um fluxo tão constante que nada permanece muito tempo no mesmo estado. Dessa forma, o povo, as riquezas, o comércio, o poder, mudam suas condições" (LOCKE, 1689/2014, p. 123).

A suspensão ontoteológica abriu espaço para uma revolução do que se entendia por economia e por riqueza. Um dos pontos mais importantes de Smith (1776/2016a) é que a riqueza está no trabalho, que produz itens dos mais diversos, e não na reserva de metais preciosos, como era a crença até então.

> O trabalho é, pois, a medida real do valor de troca de todas as mercadorias. O preço real de todas as coisas, o que elas de fato custam ao homem que deseja adquiri-las, é a labuta e o esforço que deve empreender para as obter. (SMITH, 1776/2016a, p. 38)

Smith vai além ao propor que o trabalho é mais efetivo se há uma divisão em especialidades. Se há uma linha de produção, por exemplo, de um alfinete, em que cada funcionário é responsável por uma etapa da produção, a produtividade aumenta de forma vertiginosa.

> O aprimoramento da destreza do trabalhador faz necessariamente aumentar a quantidade de trabalho que ele pode executar; e a divisão do trabalho, ao reduzir a atividade de cada homem a uma simples tarefa, e ao tornar essa tarefa o único trabalho de sua vida,

> necessariamente aumenta muito a destreza do trabalhador. (SMITH, 1776/2016a, p. 11-12)

O liberalismo, ao partir desta nova concepção de mundo dinâmico e regido pelas leis da oferta e demanda, passou a apontar o monopólio e o intervencionismo de um Estado absoluto como problema. É o início de uma política econômica que incentiva e elogia a instabilidade da competição:

> O monopólio, além disso, é um dos grandes inimigos da boa administração, que nunca pode se estabelecer num país, senão em consequência da competição livre e universal que força a todos a ela recorrem para a defesa de seus próprios interesses (SMITH, 1776/2016a, p. 190).

Já que é a partir do trabalho (e de um trabalho altamente especializado) que se consegue produzir mais e melhor, a história consegue ultrapassar sua fase da caça e coleta e sua fase meramente agrícola para acessar um estágio mais moderno e eficiente, o comercial (SMITH, 1776/2016a). A sociedade industrial propicia maior acesso a bens de consumo, bem como maior disponibilidade de produtos antes inacessíveis, graças a uma cooperação das várias nações e vários indivíduos especializados em determinada indústria. A partir do trabalho especializado há o progresso.

Na economia política liberal, qual seria a função do Estado? Para Smith, o Estado deve agir na proteção contra inimigos externos, proteção dos direitos individuais provenientes da natureza humana e nas obras públicas. Observamos, portanto, um Estado ainda bastante inflado, uma vez que ele deveria estar bem assegurado por cada indivíduo:

> É necessário que os súditos de todos os Estados contribuam o mais possível para a conservação do governo, proporcionalmente às suas respectivas capacidades, isto é, em proporção ao rendimento que cada um usufrui sob a proteção do Estado. (SMITH, 1776/2016b, p. 1046)

Em um momento inicial, o liberalismo foi um estágio intermediário entre a monarquia e a democracia, uma vez que a figura do monarca não desaparece abruptamente, e o sufrágio era restrito a uma parcela privilegiada da população. O reinado do liberalismo durou até o início do século XX. É apenas com a quebra da bolsa em 1929 que o paradigma da mão invisível se torna questionável, pois a ordem de

mercado pautada unicamente no equilíbrio oferta e demanda se mostra absolutamente dogmática e, em meio a uma profunda recessão, problemática.

Não entraremos nas minúcias de cada escola da economia política liberal pertencente a cada país ou teorizada por cada autor. Serão abordados apenas os aspectos gerais do liberalismo, o fundamental para uma contextualização necessária. Em suma, o mais relevante é pensar que a proposta central do liberalismo era emancipar o mercado do Estado. É possível e vantajoso que o elemento de geração de riqueza esteja no potencial de trabalho, não tendo o Estado como regulador e interventor, portanto, sem este elemento autoritário e limitante. Entre as principais ideias liberais, estão a livre-concorrência e a lei da oferta e demanda, com princípios contrários ao mercantilismo e ao absolutismo. Há Estado, que ainda possui sua função centralizadora, no entanto, limitado em suas funções, com poderes restritos quanto às intervenções do mercado.

7.8) Preâmbulo neoliberal: o darwinismo social de Herbert Spencer

Charles Darwin (1809-1882) foi um dos principais expoentes da saída de um período marcado por uma explicação ontoteológica para um científico natural. Sua teoria da seleção natural, presente em *A origem das espécies* (DARWIN, 1859/2000), rompe com o criacionismo bíblico, consagrado na escolástica medieval de uma explicação de um mundo criado por um Deus Todo-Poderoso, e traz argumentos e evidências contundentes de que a diversidade biológica é proveniente de um processo de descendência com modificação, no qual organismos vivos se adaptam mais ou menos de acordo com características específicas. A explicação da vida biológica deixa a divindade metafísica e torna-se ciência natural: é um dos maiores expoentes para exemplificar a saída de um mundo metafisicamente encantado para um mundo cientificamente (biologicamente) explicado.

Como Darwin aponta em seu clássico *A origem das espécies* (1859/2000), indivíduos dotados de alguma variação vantajosa podem ter maior probabilidade de sobrevivência e consequentemente de reprodução, portanto, de continuidade. Nesse sentido, alterações e mutações das condições de vida são favoráveis à seleção natural, uma vez que criam a possibilidade do aparecimento de atributos vantajosos que, na

competição por sobrevivência, são determinantes em quem sobrevive e perpetua os seus genes, assim como quem desaparece. A seleção natural é do organismo mais bem adaptado, que apresenta modificações que oferecem vantagens adaptativas ao ambiente. A vontade onipotente de Deus é substituída pela explicação da seleção natural. A estabilidade ontoteológica dá lugar à instabilidade da mutação genético-biológica.

A teoria da seleção natural de Darwin aponta que uma característica tem mais probabilidade de permitir a sobrevivência de seu portador caso esteja associada a fatores ambientais, incluindo predadores da espécie, fontes de alimentos, ambiente físico etc. Quando os membros de uma espécie se tornam geograficamente separados, enfrentando diferentes ambientes, adaptam-se, fazendo com que tais indivíduos venham a desenvolver fenótipos diferenciados. Essas características distintas e exclusivas vão permitir que os indivíduos da espécie tenham maior ou menor probabilidade de continuarem existindo. Há na teoria da evolução e da seleção natural uma intrínseca competição pela sobrevivência. Em suma: os indivíduos mais aptos ao ambiente têm mais chances de sobreviver e perpetuar a espécie, e enquanto existir algum tipo de diferenciação entre eles, ocorrerá uma inevitável seleção, beneficiando os indivíduos com as variações mais vantajosas, ou seja, a competição e a subsequente sobrevivência do mais apto. O prêmio da vitória é a perpetuação dos genes. O pensamento de Herbert Spencer (1820-1903) é profundamente inspirado em Darwin. Spencer, como veremos em breve, é um dos responsáveis por imprimir um elemento central no núcleo duro do neoliberalismo: a concorrência.

O evolucionismo e a teoria da seleção natural de Darwin influenciaram substancialmente o modo de ser e pensar das pessoas em um período neoliberal: o liberalismo como determinante das funções do Estado e dos compromissos individuais com o progresso, e o modelo psicológico que definiu o perfil adequado para o empresariamento pautado na livre concorrência. Spencer acaba por importar o modelo darwiniano de seleção natural não apenas para organismos vivos, mas para um âmbito mais amplo, como o econômico. Como Dardot e Laval (2016, p. 53) apontam:

> Spencer vai deslocar o centro de gravidade do pensamento liberal, passando do modelo da divisão do trabalho para o da concorrência como necessidade vital. Esse naturalismo extremo, além de satisfazer interesses ideológicos e explicar lutas comerciais ferozes entre empresas e entre economias nacionais, faz a concepção do motor do

> progresso passar pela especialização para a seleção, que não têm as mesmas consequências como podemos imaginar.

Segundo Rocha (2000, p. 47-48), é através da lei da evolução que Spencer explicará todos os fenômenos e setores da realidade, edificando um sistema filosófico amplamente estruturado e unificador do conhecimento. Nesse sistema, tudo teria um lugar determinado e resultaria de um único princípio. Spencer tinha como objetivo explicitar a existência da evolução como uma realidade irrefutável. Defendia, assim, a evolução do universo, sendo o progresso determinado pelo desenvolvimento em todos os domínios, fossem eles o geológico, o astronômico, o orgânico, o social ou o econômico. Depois de formular alguns pressupostos quanto à teoria da evolução do cosmos e dos organismos vivos, Spencer revolucionou o conhecimento da sua era ao concluir, de forma inequívoca, serem os pressupostos aplicáveis à natureza de igual modo adequados à história da cultura humana. Portanto, o que era restrito a organismos biológicos vivos (Darwin) tornou-se aplicável a um âmbito muito mais amplo, como a economia liberal (Spencer). Há o deslocamento do pensamento da competição e concorrência para o interior de teorias sociais, políticas e econômicas.

Podemos traçar um paralelo direto entre a adaptação e competição de organismos vivos pela sobrevivência e da visão de mundo neoliberal que possui como base a concorrência. Assim como há disputa na natureza pela sobrevivência, há no livre-mercado a disputa pelo mais competente. Apenas o empreendedor mais adaptado ao ambiente (comércio) conseguirá perpetuar seu negócio. Hayek, um dos principais teóricos do neoliberalismo, apropriou-se da concorrência tal como postulada por Spencer, enquanto um elemento decisivo para o progresso e para a produção de riqueza, ocasionando vantagem generalizada. Diz Hayek (1944/1990, p. 59-60) em seu consagrado *O caminho da servidão*:

> A doutrina liberal é a favor do emprego mais efetivo das forças da concorrência como um meio de coordenar os esforços humanos, e não de deixar as coisas como estão. Baseia-se na convicção de que, onde exista a concorrência efetiva, ela sempre se revelará a melhor maneira de orientar os esforços individuais. (...) O bom uso da concorrência como princípio de organização social exclui certos tipos de intervenção coercitiva na vida econômica, mas admite outros que às vezes podem auxiliar consideravelmente seu funcionamento, e mesmo exige determinadas formas de ação governamental.

O governo, portanto, não deve, nessa perspectiva, controlar o mercado, mas estimular e manter a livre-concorrência. O seu papel é se retrair para que o mercado possa fazer seu papel sem empecilhos. O mercado e o empreendedorismo devem se ver o mais livres de qualquer intervencionismo quanto possível, e é exatamente a concorrência no interior da lógica do mercado que incentiva e impulsiona o progresso, e, na lógica neoliberal, gera produção de riqueza. O Estado se retrai, o mercado age livremente e, através da livre-concorrência, a riqueza é gerada, aumentando o conforto material da população em geral.

Como exemplificam Frazão Silva e Bassani (2007), o empreendedorismo está fundamentado na ideia de que as pessoas que estiverem melhor preparadas vencerão na vida empresarial: os empresários mais aptos, mais esforçados, organizados, determinados e inteligentes se destacarão dos demais e alcançarão o sucesso; os demais, desafortunados, preguiçosos, acomodados e desatualizados serão excluídos em nome do progresso. Se há competição, algumas empresas sobrevivem e outras sucumbem, tal como no evolucionismo de Darwin, agora utilizado em uma aplicação social-econômica. Eis a raiz darwiniana na meritocracia neoliberal pautada na concorrência. O empreendedor, tal qual na seleção natural de Darwin, é um indivíduo que apresenta características particulares especiais que o habilitam a concorrer com outros semelhantes e eliminar os demais. O empresário bem-sucedido é um indivíduo que mais prontamente percebeu as oportunidades oferecidas pelo mercado a todos em iguais condições, e, portanto, o reconhecimento social de determinadas iniciativas é o resultado da maior capacidade de certos indivíduos em apresentar as suas habilidades e de se destacar em meio ao grupo social a que pertencem. O empreendedor menos capacitado tende a falir e, portanto, enquanto empreendedor, tende a desaparecer, dando lugar aos empreendedores mais bem adaptados. Os mais bem adaptados, por sua vez, contribuem diretamente com a inovação e geração de riqueza. Para os economistas da escola neoliberal como Hayek e Friedman, é exatamente a concorrência que rompe com a lógica preguiçosa e intervencionista para gerar uma inquietude benéfica. É esta insegurança proveniente da concorrência que faz com que as pessoas lutem por seu lugar ao sol. Na lógica neoliberal, quem quer rir tem que fazer rir. Não há almoço grátis[22].

[22] *There is no free lunch*. Título de um livro de 1975 de Milton Friedman, economista neoliberal da escola de Chicago.

De forma resumida, a competição e a concorrência são alçadas a um nível normativo inédito. Vige a ordem de mercado. Por mais que sempre tenha existido certo grau de competitividade, no neoliberalismo (influenciado por elementos do pensamento de Spencer) a concorrência torna-se ampla e generalizada. Mais: ela é a base fundamental para o progresso. Como afirmam Dardot e Laval (2016, p. 53), ao apontar a relevância do pensamento de Spencer na consolidação do neoliberalismo enquanto nova razão do mundo,

> os menos aptos, os mais fracos, serão eliminados por aqueles que são mais adaptados, mais fortes na luta. Não se trata mais de uma lógica de promoção geral, mas de um processo de eliminação seletiva. Esse modelo não faz mais da troca um meio de se fortalecer, de melhorar; ele faz dela uma prova constante de confronto e sobrevivência. A concorrência não é considerada, então, como na economia ortodoxa, clássica ou neoclássica, uma condição para o bom funcionamento das trocas no mercado; ela é a lei implacável da vida e o mecanismo do progresso por eliminação dos mais fracos. (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 53)

O darwinismo social de Spencer torna-se, na economia neoliberal, uma racionalidade, ou seja, consolida-se enquanto uma nova visão de mundo. Nietzsche pensou a morte de Deus enquanto acontecimento fundamental, suprimindo a centralidade da dimensão transcendental, seja a coisa em-si ou o Deus judaico-cristão como fundamento absoluto. Heidegger pensou a técnica enquanto verdade do ser de nosso aí contemporâneo, no qual os entes já se desvelam em sua máxima presentidade, enquanto entes disponíveis e enquanto fundo de reserva. A razão neoliberal não é apenas uma nova visão de mundo, ela é exatamente a consumação do acontecimento de ser em uma modalidade na qual as coisas se transformam em utilidade e, mais: utilidade visando crédito e rendimento. Vige a competição, portanto, como lógica da eficiência e do progresso rumo às facilidades científicas. A ciência deve sempre progredir. Os inventos devem sempre ser renovados. O progresso enquanto via da concorrência expressa-se enquanto vontade de poder — autossuperação de todo estado uma vez alcançado. O progresso geral é condicionado e possibilitado pela concorrência.

No interior de uma concorrência normativa, o pensamento coletivista e solidário passa a ser abandonado, uma vez que a ênfase neoliberal é no desempenho individual. Como aponta Hayek (1944/1990, p. 59), "onde existe a concorrência efetiva, ela sempre se revelará a melhor maneira de orientar os esforços individuais". Se um monarca

possuía direito divino de reinar apenas por ter nascido de pais específicos, Mises (1979/2009) aponta que na política neoliberal a concorrência exige que, individualmente, cada pessoa se esforce para ser útil e relevante, ou, caso contrário, em termos de economia de mercado, será ostracizada. Hayek (1944/1990, p. 145) complementa que "a maioria das pessoas necessita, em geral, de alguma pressão para se esforçar ao máximo". Resumindo, a livre concorrência e a manutenção das liberdades individuais são fundamentais para a lógica de um desempenho aprimorado e crescente. A ausência de concorrência gera uma lógica da preguiça, baixa produtividade, portanto, desperdício e estagnação. Eis aqui um ponto central para a psicopatologia contemporânea, que será mais bem explorado em breve. Spencer e sua lógica da competitividade são incorporados no interior da razão neoliberal da economia de mercado. E os que sucumbem? O que acontece com aqueles que por algum motivo não se adequam e estranham profundamente a lógica neoliberal que abdica predominantemente da fraternidade e da solidariedade?

Há, desde a perda do universal e da crise científica do século XIX, a conformação. Sem Deus na condição de fundamento, vivemos nós sem Ele. Há, na ciência particular consolidada desde então, o progresso científico como meta, ainda que não saibamos muito bem para onde e para quê. No interior da lógica científica e da economia neoliberal que prega a concorrência e a lógica do sucesso do mais eficiente, há o foco na esfera individual, que culmina, em contrapartida, no desprezo de todo e qualquer coletivismo enquanto normativos. Passa-se a tolerar a miséria e a justificá-la sob pretextos de crescimento econômico e outros fundamentos neoliberais. Assim como a mulher foi subjugada por motivos religiosos e, desde a morte de Deus, ela é subjugada pela lógica científica, a razão neoliberal não alterna radicalmente a miséria e a desigualdade, mas apenas a rejustifica, apontando não mais a vontade de Deus e o sangue azul (hereditariedade) como causa, mas a eficiência individual em um sistema de concorrência. Como bem diz Sloterdijk (2000/2002, p. 112),

> Aqui se anuncia um ato de força psicopolítica sem precedentes na história: a tentativa de conservar massas ágeis, ciumentas, pretensiosas, que se esfalfam por posições privilegiadas. (...) Daí, na sociedade moderna, o esporte, a especulação financeira, sem esquecermos o empreendimento artístico, deverem se tornar reguladores psicossociais cada vez mais significativos, pois nos estádios, nas bolsas e nas galerias os concorrentes colocam-se amplamente pelo seu próprio êxito e reconhecimento através de seus resultados.

Como fica o humano na era da funcionalidade exigida a partir do desempenho individual? Quais os impactos do desvanecimento do solidarismo na psicopatologia contemporânea? O que acontece quando tiramos a sorte do acaso divino e assumimos como nossa responsabilidade? Em poucas palavras, como adoecemos e sofremos atualmente?

7.9) O neoliberalismo

Para compreendermos as psicopatologias do presente é necessário olhar para o nosso tempo. Nessa parte, descreveremos de forma sintética o presente enquanto capitalismo financeiro marcado por uma lógica neoliberal. Qual a sua racionalidade? E qual sua relação com o liberalismo clássico?

Podemos apontar o neoliberalismo enquanto herdeiro do liberalismo clássico? Sim, em alguns pontos, mas de forma alguma noutros aspectos. Há no neoliberalismo uma continuidade de elementos presentes no liberalismo clássico, no entanto, há diferenças gritantes e modelos divergentes, e são essas mutações político-econômicas que nos interessam. Interessa-nos o novo que, com os elementos do liberalismo clássico, forma uma composição absolutamente nova. Como diria Stein (2002), pensar é pensar a diferença. Pensemos, pois, a diferença e a especificidade do neoliberalismo.

Na crise de 1929 a premissa liberal de oferta-demanda entra em colapso, pois a superprodução e baixa demanda ocasionou queda drástica do PIB, gerando uma onda maciça de demissões e de desemprego. O equilíbrio natural do mercado se revela mais do que dogmático, mas também ingênuo. Uma das soluções possíveis foi a planificação econômica de John Maynard Keynes (1883-1946), economista britânico responsável pelo projeto de um Estado de Bem-Estar Social.

Em seu *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda* (1936/1985), Keynes ofereceu uma alternativa ao liberalismo clássico que se mostrou problemático desde a crise econômica. Segundo o autor, o Estado pode intervir diretamente na política fiscal visando a geração de empregos, em um aumento de gastos governamentais como estímulo econômico direto. Se a mão invisível (mercado autorregulável) não alcança algo, cabe ao Estado oferecer suporte. O Estado deve regular a economia, ainda que ocasione déficit fiscal e inflação. O intervencionismo estatal é visto para Keynes como

uma forma de amenizar e sanar as crises recorrentes e inerentes ao sistema capitalista. Com o aumento dos investimentos governamentais, muitos empregos seriam gerados, e o consumo seria também incentivado. O Estado deixa de ser um mero espectador do funcionamento econômico e se torna participativo, uma vez que simplesmente confiar na mão invisível nos conduziu diretamente à Grande Depressão de 1929.

Resumindo o pensamento de Keynes, que orienta em geral a economia ocidental da década de 1930 até 1970, as crises devem ser evitadas com a intervenção reguladora estatal, investindo na infraestrutura, gerando emprego, impulsionando o consumo, regulando juros e câmbio — o Estado é um agente econômico. O Estado de Bem-Estar Social é um Estado forte e inflado. Tal modelo se torna preponderante e dominante no mundo ocidental capitalista.

A política keynesiana gera, no entanto, problemas ao longo de sua vigência. Com a ampliação do Estado, os impostos aumentaram muito, uma vez que as contas estatais tinham que ser pagas. A intervenção estatal keynesiana tem um custo alto. Com o crescimento do salário dos trabalhadores pela parcela destinada aos encargos estatais, a taxa de lucro das empresas se tornou reduzida. O capitalismo se viu, após algumas décadas, em crise: estagnado, não havia expansão. Após algumas décadas o mercado se viu muito mais refém do Estado do que ajudado por ele. A política keynesiana se mostrou útil no momento posterior à crise de 1929, no entanto, impunha maior custo de produção, gerando certa estagnação no desenvolvimento. Sua regulamentação e intervenção acabaram minando a margem de lucro. Em um regime capitalista isso é fatal.

O início da tematização do neoliberalismo se deu na primeira metade do século XX. Como descreve Anderson (1995), o neoliberalismo nasceu após a Segunda Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte, enquanto uma reação teórica e política contra o Estado intervencionista e de bem-estar social de Keynes. Um dos textos teóricos fundamentais é *O Caminho da Servidão*, lançado em 1944, de Friedrich Hayek, e é um marco deste novo formato político-econômico. Nele, Hayek (1944/1990) critica de forma direta a limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, denunciada como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas também política.

A tese central do livro de Hayek é comparar e equiparar o totalitarismo à política de bem-estar social: ambas geram repressão e servidão. Seu propósito era combater o keynesianismo e o solidarismo reinantes e preparar as bases de um outro tipo de

capitalismo. Nele, Hayek argumentava que o novo igualitarismo promovido pelo Estado de Bem-Estar Social (KEYNES, 1936/1985) destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, que seria central para o desenvolvimento da economia e, portanto, para a prosperidade de todos. Desafiando o consenso oficial da época, Hayek argumentava que a desigualdade era um valor positivo — na realidade imprescindível —, pois disso precisavam as sociedades ocidentais. As raízes da crise, afirmava Hayek, estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário, que havia corroído as bases de acumulação capitalista com suas pressões reivindicativas sobre os salários e com sua pressão parasitária para que o Estado aumentasse cada vez mais os gastos sociais. Como Mariani (2007) complementa, o neoliberalismo propôs novas respostas aos problemas produzidos tanto pelo liberalismo como pelo keynesianismo, oferecendo novas estratégias em âmbito global. Diante da miséria causada principalmente pelo endividamento externo, os teóricos do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional e do Consenso de Washington criaram a política do ajustamento estrutural — ou neoliberalismo, como posteriormente seria intitulado.

O neoliberalismo buscava uma maior disciplina fiscal e redução dos gastos públicos, juros e câmbio de mercado, abertura comercial e investimento estrangeiro, privatização de empresas estatais e flexibilização de leis trabalhistas. Em suma, o neoliberalismo é a ordem de mercado na qual o Estado opera apenas onde não há a possibilidade de a iniciativa privada agir (FRIEDMAN, 1962/2014). Ele se retrai às esferas nas quais o mercado não pode operar. A possibilidade de reduzir o intervencionismo do Estado nesse sentido neoliberal, no entanto, permaneceu incubada em âmbito teórico até a década de 1970. Até então ele se restringia a uma teoria econômica.

É com a emergência da crise do petróleo, no começo dos anos 1970, que o neoliberalismo vê um cenário propício para sua implementação. As nações produtoras de petróleo começaram a regular o escoamento da produção petrolífera, interferindo diretamente no preço do barril. Em 1973 o valor do barril mais que triplicou em um curto período de três meses, gerando uma profunda recessão econômica. Em 1979, com a deposição do ditador Xá Reza Pahlevi (Irã) e a tomada do poder pelos xiitas no Irã, o preço do barril de petróleo passa por um novo momento de enorme instabilidade, evidenciando o quanto o mercado e a ordem econômica estavam sujeitos e submissos à estabilidade estatal, sendo o Estado forte e intervencionista um potencial risco para

as relações comerciais. O neoliberalismo, impulsionado pelas crises do preço do petróleo, busca autonomizar o mercado de todo e qualquer Estado, para que ele não fique à mercê de instabilidades governamentais. As crises, que intensificaram a recessão e a estagnação, assim como o aumento dos níveis de inflação, foram a gota d'água do modelo keynesiano: era preciso substituir o obsoleto modelo de Estado de Bem-Estar Social por um que devolvesse ao capitalismo a possibilidade de expansão e desenvolvimento.

Contra o intervencionismo estatal, as ideias neoliberais passaram a ganhar mais relevância naquele momento. Em 1974 Hayek foi indicado e ganhou o Nobel de Economia, e sua política econômica começa a ser colocada em prática, levando a uma redução de gastos sociais e intervenções econômicas. A estabilidade monetária deveria ser a meta suprema de qualquer governo. Para isso, seria necessária uma disciplina orçamentária com uma significativa contenção dos gastos, evidenciando um rompimento claro com o Estado de Bem-Estar Social de Keynes. Contra o solidarismo keynesiano, suposta fonte de acomodação e preguiça, há o mercado pautado na concorrência, gerando estímulo e produtividade, eficácia e rendimento. A ordem não é mais estatal, mas do livre-mercado. A liberdade não é mais a do direito natural, como no Iluminismo, mas utilitária, em uma lógica da eficiência.

Resumindo o despontar do neoliberalismo em contraposição ao liberalismo clássico, segundo Merchior (2011, p. 192), o liberalismo de 1880 ou 1900 consistiu em três elementos essenciais: uma ênfase na liberdade positiva, uma preocupação com a justiça social e um desejo de substituir a economia do *laissez-faire*. As velhas reivindicações de direitos individuais abriram espaço para exigências de uma sociedade mais igualitária, que veio a se consolidar na política de bem-estar social (KEYNES, 1936/1985). Em contraste com o liberalismo, o neoliberalismo da escola austríaca e atualizada pela escola de Chicago tende a desconfiar da liberdade positiva como uma permissão para o "construtivismo", julgam a justiça social um conceito desprovido de significado, defendem uma recondução liberal e recomendam um papel ainda mais reduzido para o Estado. Com o Estado contido e limitado, vige o livre-mercado, criando uma situação instável de competição entre indivíduos. No neoliberalismo, o Estado perde o protagonismo, e o papel central passa a ser do indivíduo em uma postura empreendedora, ou seja, sempre atualizada às condições instáveis e favoráveis do mercado (KIRZNER, 1973/2012). A retração do Estado está diretamente ligada ao aumento da produtividade e da eficiência individual, acarretando uma maior produção

de riqueza, o que acaba por beneficiar a todos (ainda que alguns mais do que outros). O benefício geral, no entanto, na lógica neoliberal, torna a desigualdade tolerável.

Para nosso interesse nesta pesquisa, o essencial é frisar que no panorama apresentado não há mais um Estado forte e centralizador que regula o mercado, como no keynesianismo, mas há uma inversão copernicana na economia: é o mercado que passa a regular o Estado. Isso é absolutamente relevante para o nosso trabalho, e para a compreensão do ser-aí enquanto o ser-aí que nós somos. A diferença central perante o liberalismo clássico é que não há somente uma autonomia do mercado, mas o Estado se torna gerido no modelo empresarial, devendo existir para auxiliar o mercado. Há uma ampliação da liberdade comercial, uma vez que o Estado se encontra ainda mais contido em suas funções. Combatendo o Estado de Bem-Estar Social, um dos preceitos básicos da Social-Democracia, os autores neoliberais defendem que o Estado forte onera a economia e restringe a liberdade individual, sendo uma das saídas necessárias a privatização de empresas estatais. Segundo Dardot e Laval (2016, p. 291), é fundamental que o orçamento seja encurtado o máximo possível, reduzindo o maior número possível de agentes públicos, enfraquecendo os sindicatos do setor público e limitando a autonomia dos profissionais de algumas profissões — esses são alguns dos pontos centrais da reestruturação neoliberal do Estado.

Dardot e Laval (2016, p. 284) descrevem a passagem de um Estado de Bem-Estar Social, tal como formulado por Keynes, para um estado baseado na ordem de mercado neoliberal. Não há mais o asseguramento da integração dos diferentes níveis da vida coletiva. Se no fordismo a ideia predominante era harmonia entre eficácia e progresso social, atualmente, na ordem de mercado e na política econômica neoliberal observa-se o manejo da mesma população enquanto recurso disponível às empresas. A população torna-se ente disponível, mão de obra para produção e serviços, fundo (vivo) de reserva. A política que ironicamente ainda carrega o termo social

> se baseia mais em um lógica de divisão de ganhos de produtividade destinada a manter um nível de demanda suficiente para garantir o escoamento da produção em massa: visa maximizar a utilidade da população, aumentando sua empregabilidade e sua produtividade, e diminuir seus custos, com um novo gênero de política social que consiste em enfraquecer o poder de negociação dos sindicatos, degradar o direito trabalhista, baixar o custo do trabalho, diminuir o valor das aposentadorias e a qualidade da proteção social em nome da adequação à globalização. Portanto, o Estado não abandona seu papel na gestão da população, mas sua intervenção não obedece mais aos mesmos imperativos nem aos mesmos motivos. Em vez da

> economia do bem-estar, que dava ênfase à harmonia entre progresso econômico e distribuição equitativa dos frutos do crescimento, a nova lógica vê as populações e os indivíduos sob o ângulo mais estreito de sua contribuição e seu custo na população mundial. (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 284)

Observamos, portanto, um novo Estado: há forças mistas que se complementam para a gestão da população priorizando eficácia e produtividade, possibilitando um incremento constante na riqueza da nação e beneficiando teoricamente a todos. A ideia é muito presente em Mises e Hayek (1944/1990, p. 42) que, por exemplo, identifica como elemento fundamental a espontaneidade da ordem de mercado, uma vez que o neoliberalismo não possui em si nenhuma consistência metafísica ou absoluta (no sentido filosófico e político hobbesiano). A mínima influência e dirigismo estatal conduz a uma maior riqueza de aplicações comerciais, gerando inúmeros benefícios. Já Mises (1927/2010, p. 33-34), ao pensar a necessidade do liberalismo se ampliar e se fortalecer, justifica-o pela eficiência na produção de riqueza que agrega valor e conforto a todos, sendo a via necessária e mais propícia para manter a liberdade religiosa, tolerância à diversidade e, portanto, paz duradoura (Idade da Paz Eterna). Inspirado por Kant (1795/1988), mas localizado cerca de 150 anos após ele, o otimismo de Mises é pelo menos ingênuo e comovente. Ainda que caracterize a instabilidade da ordem de mercado, viva e flutuante, visa a estabilidade na paz perpétua através do neoliberalismo. Mais que isso, com o controle empresarial, visa-se estabilizar o azar e o acaso: "O que é o liberalismo, de um ponto de vista filosófico, senão a emancipação do acidental? — E que é o novo espírito de empresa senão uma prática que visa corrigir a sorte?" (SLOTERDIJK, 2005/2008, p. 57).

Seu propósito era combater o keynesianismo e o solidarismo reinantes, assim como preparar as bases de um outro tipo de capitalismo pautado na instabilidade da concorrência. A desigualdade é um valor positivo — na realidade imprescindível: gera impulso para a melhoria de vida, gera trabalho, gera dedicação e eficiência, algo que o solidarismo estatal inibiria. O solidarismo, segundo a ideia neoliberal, gera uma postura parasitária, acomodada, não inovadora e nada eficiente, onerando os gastos estatais com gastos sociais. Para Hayek (1944/1990), o Estado burocrático sabota as virtudes civis do trabalho e do esforço pessoal, gera preguiça e falta de produtividade em uma acomodação nociva dos filhos cidadãos que mamam nas tetas do governo. Assim como a ontoteologia cristã medieval atrelava tudo de negativo ao capeta, os teóricos neoliberais atribuíam todos os malefícios ao Estado. Um dos pilares centrais do

neoliberalismo é, portanto, o foco na performance individual empreendedora impulsionada pela instabilidade proveniente da competição. Enquanto houver livre-mercado, vige a concorrência. Enquanto houver concorrência e instabilidade, haverá espaço para a competição individual e, portanto, produtividade do empreendedorismo.

Figura 17 — O mercado sempre ganha



Um dos confrontos neoliberais: ciência x mercado. Fonte: Kudelka Cartoons.

7.10) Implementação do neoliberalismo

Se o liberalismo clássico já era questionado desde os primórdios do século XX, o neoliberalismo enquanto solução prática permaneceu uma possibilidade latente até a década de 1970, sendo seus avanços tímidos e sutis. O Colóquio Lippmann, organizado em Paris em 1938, evidenciou a rejeição tanto do socialismo quanto do intervencionismo estatal, e apontou o dogmatismo do princípio de *laissez-faire*, ou seja, do livre-mercado em uma justificativa mais utilitarista ou pragmática. As ideias centrais

do neoliberalismo já estavam ali sendo debatidas, ainda que permanecessem em âmbito teórico e acadêmico.

No final da década de 1970, com a economia mundial ainda afetada pela crise do petróleo, e com a posse de Margareth Thatcher, primeira ministra de 1979 a 1990, a Inglaterra iniciou concretamente a aplicação de uma política econômica neoliberal: redução significativa da intervenção estatal, elevação das taxas de juros, baixa significativa dos impostos sobre os altos rendimentos, abolição de controles sobre os fluxos financeiros, enfrentamento de greves, imposição de uma nova legislação anti-sindical e corte de gastos sociais. Posteriormente iniciaram um amplo programa de privatização. As ideias de Mises, Hayek e Friedman tornaram-se, finalmente, ações concretas. Em discurso de 31 de outubro de 1987, Thatcher explicitou o pensamento neoliberal enfatizando a individualidade no lugar do coletivismo, e que a prosperidade e riqueza da nação está diretamente ligada e dependente da postura eficiente e dedicada de indivíduos. Disse ela: "Não há isso que chamamos de sociedade. Há indivíduos homens e mulheres, e há famílias. E o governo não pode fazer nada, exceto através de pessoas, e as pessoas devem cuidar de si mesmas primeiro. É nossa tarefa cuidar de nós mesmos e depois cuidar dos nossos vizinhos". Não é fortuito que tantas pessoas relatem no consultório de psicologia um questionamento quanto ao seu desempenho profissional, parental, sexual. Receiam não estar performando suficientemente, temem ser descobertos enquanto farsas a qualquer momento. A política neoliberal, com a sua hipertrofia do desempenho individual, produz adoecimentos inevitavelmente neoliberais. O adoecimento, no entanto, e isso é novo, passa a ser interpretado cada vez mais em âmbito individual.

Ao assumir o cargo de Primeira-Ministra, Thatcher encontrou uma Inglaterra afundada em recessão econômica e alto índice de desemprego. A postura dela foi absolutamente inspirada na busca de liberdade individual que desde *A riqueza das nações* (SMITH, 1776/2016a) era apontada como central para o bom funcionamento do mercado (mão invisível). Após as teses de Mises e Hayek, a liberdade individual tem sido descrita como atrelada à concorrência como incentivadora de eficiência e produtividade. Os discursos e a postura de Thatcher sempre condenaram o coletivismo inócuo e procuraram incentivar o individualismo produtivo. O Estado de Bem-Estar Social, portanto, fora insistentemente combatido enquanto Thatcher esteve no cargo. A justificativa sempre fora alcançar o objetivo de austeridade na gerência do governo, o que obviamente se aplicava mais a algumas áreas do que a outras.

Segundo Evans (2019), os anos de governo Thatcher foram marcados por uma ampla privatização do setor público, envolvendo corte de gastos públicos sob a justificativa de defesa do livre-mercado. Isso acabou gerando ataques duros e constantes aos sindicatos e ao seu poder de influência, o que acabou por gerar um alto índice de desemprego. Em suma, em âmbito amplo, o thatcherismo não acarretou a superação da crise de desemprego, ainda que a redução de intervenção estatal tenha trazido inúmeras vantagens para determinadas parcelas da população: a renda dos 20% mais pobres estagnou em seu governo e a dos 20% mais ricos cresceu 48%. Por mais que se possa reconhecer avanços e estímulos econômicos durante o período, questiona-se o quão democraticamente eles foram usufruídos pela população em geral e a qual custo.

Nos EUA, ao longo do governo de Ronald Reagan (1981-1989), a política neoliberal encaixava-se diretamente em uma política internacional de enfrentamento da ameaça comunista em uma competição militar com a União Soviética, lançando-se em uma corrida armamentista sem precedentes, ocasionando um sério déficit orçamentário. Já na política interna, Reagan também reduziu os impostos em favor dos ricos, elevou as taxas de juros e combateu greves. Em um discurso de 20 de janeiro de 1981, Reagan afirmou: “Na presente crise, o governo não é a solução para nossos problemas; o governo é o problema”. Observamos em sua retórica inflamada a responsabilização do papel de um estado forte por mazelas econômico-sociais. Para ele, embasado no neoliberalismo em todo seu otimismo cínico, em um Estado mínimo que operasse apenas onde fosse estritamente necessário, os indivíduos seriam competidores e utilizariam o empreendedorismo individual visando ascensão de sua qualidade de vida, em uma clara influência da escola neoliberal austro-americana. Todo intervencionismo estatal, em claro embasamento em Hayek (1944/1990), é pernicioso e prejudicial ao rendimento econômico. Além disso, o intervencionismo leva à servidão, ainda que em diferentes formatos. Em um discurso de 30 de janeiro de 1981, Reagan foi bastante explícito quanto aos ideais do projeto e ideologia neoliberal: "Se nós procurarmos pela resposta de porque, por tantos anos, nós avançamos tanto, prosperamos como nenhum outro povo na Terra, foi porque aqui neste país nós libertamos a energia e genialidade individual do homem na maior amplitude que já havia sido feita. Liberdade e dignidade para o indivíduo têm sido mais acessíveis e asseguradas aqui que em qualquer outro lugar da Terra". No discurso observamos a crescente liberdade individual para empreender e para contribuir para o desenvolvimento coletivo do sonho americano,

ainda que impulsionado pela fé no indivíduo e na performance individual. Uma vez mais ficou explícito no discurso que a subjetividade contemporânea sacrifica o senso coletivo para priorizar a performance, prazer e felicidade individuais.

Na América latina, o neoliberalismo começou a ganhar espaço no México com Carlos Salinas, na Argentina com Carlos Menem, na Venezuela com Carlos Andrés Perez, no Peru com Alberto Fujimori e no Brasil com Fernando Collor de Melo, esforço que foi perpetuado por Fernando Henrique Cardoso. Atualmente, com a eleição de Jair Bolsonaro, o Brasil passa por uma nova onda conservadora e neoliberal, com um economista da escola de Chicago como ministro da economia, Paulo Guedes. Parte da agenda não poderia ser mais explicitamente neoliberal: reforma de regime fiscal, reforma previdenciária, privatização e redução do aparato estatal. A constante em todos esses países é o questionamento do papel do Estado, possibilitando, assim, sua redução e retração em esferas nas quais ele mais gerava ônus que vantagens. Conquistas sociais como estabilidade de emprego, direito à saúde e à educação passam a ser criticadas enquanto dimensões que não deveriam ser concernentes ao Estado, possibilitando ondas de privatização (MARIANI, 2007).

O foco aqui não é a multiplicidade neoliberal nas nações que passaram por diminuição do aparato estatal, mas os pontos comuns que podem ser observados ao redor de todo o globo concernentes ao funcionamento da economia contemporânea. Se durante o predomínio do Estado de Bem-Estar Social as finanças eram muito mais restritas devido aos controles impostos pelos governos dos países, no capitalismo neoliberal a especulação e as transferências de riqueza da produção para o mercado são muito volumosas. Há, portanto, um aumento de transações financeiras por meio da liberalização e desregulamentação de mercados e de atividades financeiras, possibilitando a tendência para a formação de bolhas expansivas que são determinadas por especulações diversificadas. Nesse sentido, por mais que o neoliberalismo comece sendo implementado em locais específicos, ainda que centrais (EUA e Reino Unido), a economia mundial é atualmente marcada por uma globalização financeira e neoliberal. Ela deixa de ser localizada. Por mais que os países funcionem com diferentes graus dos elementos neoliberais, a economia atual funciona a partir de um capitalismo financeirizado, com uma nova lógica de operar e de definir riqueza. Por mais que a globalização traga a possibilidade de contato com culturas antes afastadas e inacessíveis, impondo a todos nós uma maior exposição à diferença, Sloterdijk (2005/2008, p. 16) aponta também “a unificação da Terra através do dinheiro em todos

os seus avatares*”*. As relações comerciais e monetárias parecem estar presentes em todos os países.

Podemos usar como exemplo o encalhe no Canal de Suez. O Canal foi um empreendimento francês finalizado em 1869. Anos depois, acabou controlado por acionistas britânicos; hoje está sob controle dos egípcios. No dia 23 de março de 2021 ele foi bloqueado por Ever Given, navio de donos japoneses, registrado no Panamá, operado em Taiwan, administrado por japoneses, com tripulação indiana e que transporta produtos chineses. A obstrução da passagem gerou um engarrafamento que demorou meses para ser escoado e normalizado, implicando atrasos e alta dos preços dos produtos e derivados atravancados no incidente. Com a interrupção da via de transporte de itens como petróleo e derivados, houve um prejuízo inestimável com o aumento do custo do frete e atraso no abastecimento de variados produtos em toda a cadeia produtiva. Uma única ruptura acarreta atrasos e prejuízos para todos os países que se encontram conectados.

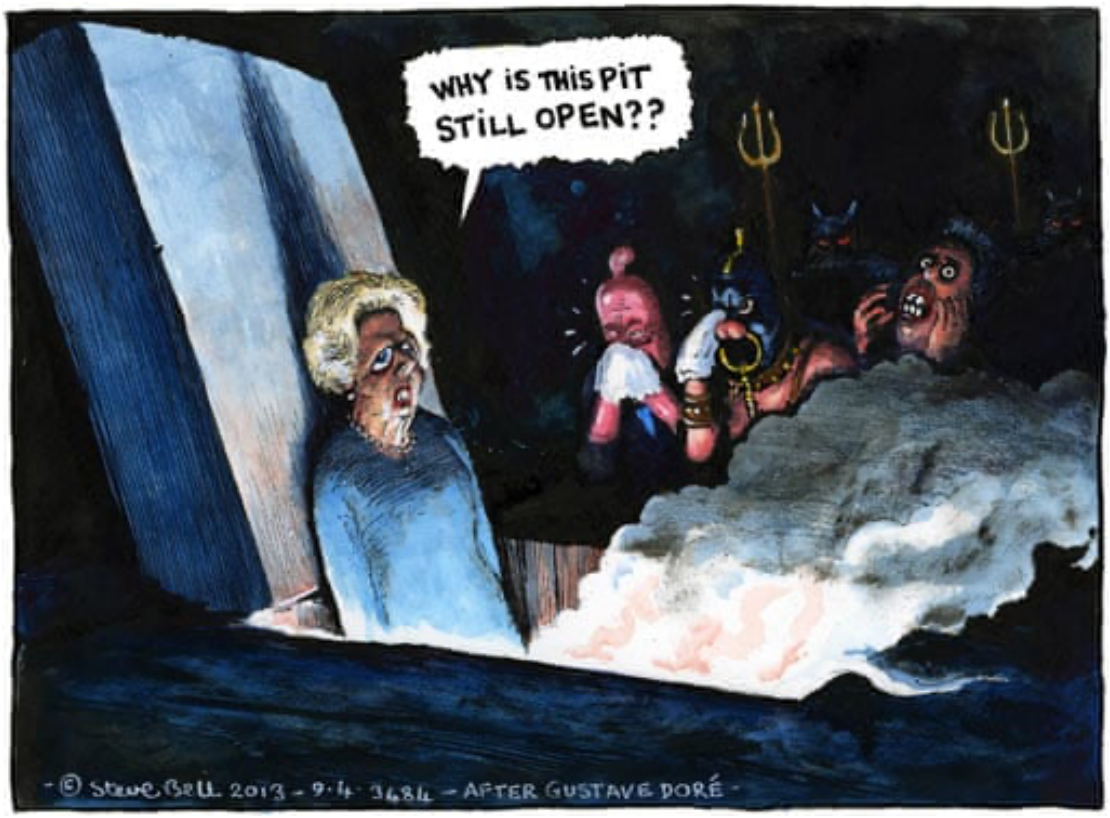
Como aponta Prates et al (2017), a financeirização não conduz o capitalismo a um estado estacionário, mas exacerba e explora tensões intrínsecas entre expansão e crise, correlacionando ainda mais as relações entre Estados e Mercados. Portanto, a financeirização não deve ser entendida como uma anomalia da lógica do sistema capitalista neoliberal, mas sim como resultado do movimento geral do capital em direção ao seu próprio conceito, isto é, valor em processo de incessante valorização.

O neoliberalismo, portanto, não é uma simples teoria econômica ou uma mera política econômica que é operada em determinados países e não em outros. Trata-se de uma nova racionalidade que marca o próprio funcionamento da economia atual, do papel estatal e, o central para esta pesquisa, do ser humano, com novos modelos de normalidade e doença. O neoliberalismo instaura o modelo empresa que passa a ser o nosso paradigma existencial, diretamente correlacionado com a sociedade de consumo. Como aponta Sloterdijk (2005/2008, p. 39),

> Todo o local empírico na superfície da Terra passa a ser potencialmente um endereço do capital, que considera todos os pontos do espaço de coordenadas homogêneo sob o aspecto da sua receptividade às medidas técnicas econômicas.

Assim, a existência humana se converte cada vez mais, em diversos níveis e esferas, em gestão empresarial.

Figura 18 — A morte de Thatcher?



Cartoon de Steve Bell de 09.04.2013 (um dia após a morte de Thatcher). "Por que esta cova ainda está aberta?" Fonte: The Guardian.

7.11) Das inevitáveis relações de poder

O liberalismo é, supostamente, como já diz o nome, uma forma de garantir mais liberdade para os indivíduos e para o comércio. A livre-concorrência deve ser incentivada, devendo o Estado, o rei ou o parlamento ficar de fora daquilo que concerne unicamente ao comércio. O liberalismo surgiu como um protesto contra os abusos de autoridade que eram correntemente praticados por agentes do Estado, buscando uma limitação do poder autoritário, descentralizando-o. Começa-se a pensar também em leis que garantam a liberdade pessoal que, assim como o mercado, deve residir fora do controle autoritário de um Estado absolutista. Os interesses da nobreza não eram simplesmente restringidos, eram impostos também os interesses da nova classe ascendente: a burguesia.

A inversão na economia se dá na seguinte forma: se antes o comércio girava em torno do Estado (Keynes), no neoliberalismo o Estado é um satélite do comércio,

devendo suprir as necessidades deste último garantindo, por exemplo, segurança mínima para tal. O indivíduo passa a ser oprimido pelas leis de mercado, pela publicidade midiática cada vez mais espetacularizada e pelo consumo. Entra rei, sai rei, entra ditador, sai ditador, no fundo vige o mercado, a publicidade, o consumo, a moda e um sistema altamente disciplinador que impõe um imperativo de eficiência. A população permanece subjugada, variando apenas a lógica do jugo. Trocamos o controle estatal de nosso corpo e mentes, que indicava aquilo que era necessário ser, o que deveríamos pensar, como e com quem deveríamos transar, o que e em qual quantidade deveríamos comer. O neoliberalismo traz a liberdade individual? Em certo sentido, sim. Somos, no entanto, constantemente oprimidos pela mídia, visando consumo e orientados pela lógica de mercado de como devemos ser, agir, que corpos devemos ter, o que devemos consumir, quantas horas devemos trabalhar.

Maria Rita Kehl (2009) é enfática em seu lúcido *Deslocamentos do feminino* ao apontar que a mulher sofreu repressão e foi subjugada por séculos sob um pretexto religioso, e quando o poder religioso perde força, a mulher passa a ser subjugada e controlada pelo poder científico biologizante, médico e até mesmo psiquiátrico/psicológico — Kehl tece críticas mais que contundentes do tratamento que Freud deu à mulher em sua metapsicologia. Ao mesmo tempo que o poder religioso perdeu sua vigência única, por mais que ainda continue existindo em determinadas esferas, o papel da mulher no começo do século XX não é inversamente significativo como em épocas anteriores. Há apenas uma substituição dos poderes vigentes, no qual a ordem de controle e subjugação da mulher permanece inalterada — talvez mudem algumas das justificativas para tal ordenação. A relação de poder, no entanto, permanece vigente. Com Deus ou sem Deus o machismo continua. Algo similar acontece na economia política de nosso tempo: o poder é transmitido a outra figura, porém mantido.

Neoliberalismo ou soberania mercantil? Difícil não concordar com Foucault quando ele denuncia e diagnostica as relações de poder em todas as relações. E difícil ser otimista com um sistema que, por mais que pregue e defenda liberdade individual, oferece condições cada vez mais opressoras e adoecedoras. A crítica que podemos fazer é exatamente esta: apontar a herança nietzschiana em Foucault que, de sua maneira, faz uma leitura de toda e qualquer relação permeada por poder. Onde há relação, há relações de poder. Onde há vida, há vontade de poder. Cabe a nós pensar o poder neoliberal.

> O liberalismo, no sentido em que o entendo, o liberalismo, no sentido que se pode caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII implica no seu âmago uma relação de produção/destruição com a liberdade, mas, por outro, este mesmo gesto implica que se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc. (FOUCAULT, 1979/2010, p. 94)

Talvez seja esse o grande e enorme perigo que o neoliberalismo oferece: não se ver enquanto uma forma de instauração de poder, ainda que o poder não venha da Igreja ou do Estado, de um sacerdote ou de um ditador, mas exatamente do mercado, essa figura que não possui um único representante, e que talvez por isso ofereça o pior tipo de controle, aquele controle que não vemos, o controle que é velado. Um controle proveniente de um poder instaurado e mantido pelo mercado, no qual nos vemos absolutamente livres, desde que possamos escolher as marcas, desde que possamos escolher o esporte para malhar nossos corpos, desde que possamos escolher onde trabalhar, para ganhar e consumir ainda mais. Mises (1927/2010, p. 195), por exemplo, via na renovação liberal a esperança de uma política econômica neutra, sem soberano ou soberania:

> Classe alguma poderia defender o liberalismo para seus próprios interesses egoístas, em detrimento de toda a sociedade e dos outros estratos da população, simplesmente porque o liberalismo não serve a qualquer interesse especial.

Observamos, de forma explícita, a utopia que viria a se consolidar teoricamente ao longo de décadas posteriores como neoliberalismo. A retirada e descentralização de poder geraria, para Mises, junto à ordem de mercado, um sistema sem poder parcial que se autorregularia. Mises via a desregulamentação econômica como a mais democrática possível. Hayek (1944/1990, p. 163) permanece, nesse sentido, bem afinado a Mises:

> Numa sociedade baseada na concorrência, ninguém exerce uma fração sequer do poder que uma comissão planejadora socialista concentraria nas mãos; e se ninguém o pode empregar de modo intencional, não passa de abuso de linguagem afirmar que este se encontra nas mãos de todos os capitalistas reunidos. Falar de poder conjuntamente exercido pelas diretorias das empresas privadas é apenas manipular palavras, se essas diretorias não se unem para uma ação comum — o que significaria, é evidente, o fim da concorrência

> e a criação de uma economia planificada. Fracionar ou descentralizar o poder corresponde, forçosamente, a reduzir a soma absoluta de poder, e o sistema de concorrência é o único capaz de reduzir ao mínimo, pela descentralização, o poder exercido sobre o homem.

Podemos constatar, com muitas crises de ansiedade e suicídios, que o poder coercitivo se mantém, ainda que proveniente de uma outra ordem. Um sistema regido pela competição, mesmo sem ditador ou planificação econômica, transfere a disciplina e a coerção para a própria concorrência — altamente aversiva para muitos indivíduos. Podemos sim falar de poder nas diretorias das empresas porque o *lobby* as transforma imediatamente em autoridades políticas que legislam e agem de acordo com seus próprios interesses. Talvez não tenha sido a intenção primordial dos precursores neoliberais, mas o discurso do Estado mínimo funciona sendo mínimo para as políticas sociais e agindo em favor de empresas privadas. No Brasil há bancadas políticas poderosas, como o *lobby* do agronegócio, que correntemente age em favor de liberação de mais áreas de desmatamento e liberação de agrotóxicos até então proibidos. Há também o *lobby* das drogas lícitas, veiculando sua eficiente publicidade pró-uso que correntemente nos fazem esquecer que seu produto são drogas. A relação entre Estado e a iniciativa privada, por mais que não seja sempre explícita, é íntima.

Acredito que a forma mais sólida de resistência seja essa mesma que Foucault fez: apontar exatamente o poder nas relações mais cotidianas e mais frívolas, nos atos mais corriqueiros e mais comuns. Uma das formas possíveis de resistência é, como Foucault aprende com Heidegger, resguardar aquilo que permanece velado e inacessível, denunciando o poder (ainda que escondido sob uma fachada de liberdade). Pensando a conjunção Freud e Heidegger, só ultrapassamos uma crise quando a experimentamos em sua máxima consumação, ou seja, em sua máxima plenitude — seja em âmbito individual clínico, seja em âmbito coletivo e histórico. Denunciar as relações de poder de nosso ser-aí-neoliberal é exatamente a forma de resistência possível: descrever a situação histórica atual, o fundamento epocal do presente que alicerça as noções mais básicas que temos de saúde e doença, de felicidade e tristeza, de moralidade e imoralidade.

De novo, ficar apenas na descrição do ser-aí e sua possibilitação ontológica é pouco, é superficial e pobre. Não é ir "às coisas mesmas", é ver a ontologia em-si. Trata-se de ontologismo, de teoria, ainda que com bases ontológicas heideggerianas. Foge-se das coisas mesmas e fica-se na ontologia em-si. Retomando a referência

kantiana, assim penso a fenomenologia na clínica: ontologia fundamental sem a descrição do aí é vazia, descrição do aí sem ontologia é cega[23].

Se fenomenologia é método, não devemos ficar apenas restritos ao interior do método, mas devemos utilizá-lo como ponto de partida, como caminho. Correntemente vemos a fenomenologia sendo utilizada enquanto método que volta para si e não para a coisa mesma. É necessário apontar o ser-aí que nós somos, em sua historicidade própria, em sua economia política própria e em seus adoecimentos próprios (HAN, 2010/2015). Ao mesmo tempo que é objetivo desta pesquisa pensar os adoecimentos neoliberais enquanto típicos do ser-aí que nós somos, devemos pensar o contexto histórico através dos adoecimentos, pois é um dos elementos mais caros e significativos para estabelecermos o mundo que é o nosso. Podemos conhecer muito de um mundo quando observamos as doenças deste tempo. Isso apenas denuncia o método fenomenológico hermenêutico desta pesquisa, uma vez que não acessamos a parte independente do todo, no qual o todo só pode ser acessado a partir das partes. Não havendo a possibilidade de pensar a psicopatologia de forma dissociada da historicidade, só podemos acessar a psicopatologia descrevendo (compreendendo, no sentido diltheyano) o mundo e o ser-aí neoliberal. Ao mesmo tempo, utilizar os adoecimentos provenientes de um tempo neoliberal enquanto ferramenta para descrever o nosso tempo será um dos recursos utilizados para uma caracterização do ente que nós somos.

Quanto às utopias neoliberais, seria ingênuo apenas apontar o fim do intervencionismo ou até mesmo apontar que o Estado agora torna-se mínimo. É um pouco mais complexo do que o que em geral é mostrado. Por mais que a escola austríaca (Hayek, por exemplo), aponte que a ordem de mercado livre do intervencionismo e dirigismo estatal é espontânea e natural, há outra série de intervenções estatais — o que muda é: a serviço do que elas operam? Qual ou quais os agentes beneficiados? Se há uma inversão e a ordem de mercado se torna normativa e central, a lógica de empresas privadas passa a comandar o programa governamental.

Segundo Dardot e Laval (2016, p. 278), as políticas macroeconômicas tornam-se, no modelo neoliberal, híbridas, constituídas por codecisões públicas e privadas. A autonomia estatal foi enfraquecida pela existência de poderes supranacionais e pela

[23] A frase foi criada a partir de uma passagem famosa e central da *Crítica da razão pura*: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1781/2010, p. 89).

delegação de inúmeras responsabilidades públicas a um emaranhado de ONGs, comunidades religiosas, empresas privadas e associações. Há nesse momento a ascensão ao poder de um governo gerencial, que empreende visando eficácia; em suma, um governo que opera na mesma lógica empreendedora empresarial. Apontando tal característica, não observamos simplesmente uma retirada do Estado, mas o seu poder formado por uma configuração híbrida e de maneira indireta, orientando tanto quanto possível as atividades dos atores privados e incorporando ao mesmo tempo os códigos, as normas e os padrões definidos por esses agentes privados (empresas de *consulting*, agências de classificação, acordos comerciais internacionais). Na lógica estatal empreendedora, a governança do Estado visa oficialmente fazer com que entidades privadas produzam bens e serviços de forma supostamente mais eficiente. O Estado deixa de ser um agente produtor direto de serviços e controlador autoritário para ser um estrategista. Sua estratégia consiste em, partindo do livre-mercado pautado na concorrência, estimular o máximo possível a produtividade e a eficácia, em um progresso constante e incessante rumo à acumulação crescente de riqueza. A liberdade não diz respeito à dignidade humana ou à sua natureza inexoravelmente livre, tal como alguns pensadores políticos do Iluminismo e do liberalismo clássico pensaram, mas a lógica neoliberal se articula ao utilitarismo e pragmatismo da economia estruturada como produção e acúmulo. Homens livres produzem mais e melhor e consomem aquilo que produziram. A ordem de mercado enquanto normativa chega aos homens de uma maneira sutil, cobrando produtividade, estimulando ações rentáveis, seduzindo ao consumo. Foucault (1979/2010) denomina isso de racionalidade neoliberal, uma vez que transcende a economia política. É uma forma de existência que afeta a todos em maior ou menor grau.

O liberalismo clássico, por mais que represente um avanço significativo nas artes, na descentralização política e avanço científico natural, impõe o funcionamento da razão pois era vantajoso à burguesia que queria se ver livre do jugo absolutista. Na era das luzes e da razão, bruxas foram queimadas, negros foram escravizados, indígenas catequizados e dizimados. A razão permanecia um luxo burguês. No neoliberalismo há igualmente uma relação de poder. Segundo Duménil e Levy (2014, p. 11), há uma estratégia das classes capitalistas aliadas aos administradores de alto escalão, especificamente no setor financeiro, de reforçar sua hegemonia e expandi-la globalmente. Ou seja, a lógica neoliberal acirra ainda mais a desigualdade, favorecendo os estratos mais privilegiados da população, justificando a disparidade social pela

meritocracia ou pela necessidade de competição para manter a eficiência. Os autores ainda complementam que a dinâmica geral do capitalismo sob o neoliberalismo, tanto nacional quanto internacionalmente, foi determinada por novos objetivos de classe que operaram em benefício das camadas mais altas de renda, isto é, os proprietários capitalistas e as frações superiores da administração. A maior concentração de renda em favor de uma minoria privilegiada foi uma realização crucial da nova ordem social (idem, p. 18). Podemos demonstrar isso com alguns exemplos bem explícitos. Enquanto uma empresa pode decretar falência muitas vezes, um estudante que possui uma bolsa estudantil custeada pelo governo não pode, em hipótese nenhuma, se livrar desta dívida que contraiu — está na maior parte das vezes comprometido por anos e décadas com uma dívida abusiva. Há ainda os subsídios estatais, que são mais questionados quando destinados ao povo, sendo denominados como de caráter assistencialista, ainda que seja o dinheiro de comida e de cesta básica; os subsídios para grandes empresas, no entanto, acabam não sendo o foco de questionamento no interior da lógica neoliberal, uma vez que a economia é o próprio fiel da balança a partir da qual todo o resto se regula.

Neoliberalismo não é simplesmente a crença na ordem de mercado, em uma nova modalidade da mão invisível, da racionalidade, um Estado mínimo e enxuto, que é austero e rigoroso quando se trata de utilizar o fundo público. No fundo o neoliberalismo acontece como política macroeconômica que busca eliminar sua participação no Estado de Bem-Estar Social, ou seja, na educação, na saúde, na previdência e em tudo que acaba onerando ainda mais o salário dos trabalhadores, reduzindo a taxa de lucro das empresas. O Estado é mínimo para políticas públicas e sociais; no entanto, quando se trata de utilizar o fundo público em investimentos exigidos pelo próprio capital, o discurso de enxugamento de gastos é cinicamente suspendido.

Longe de ser uma dinâmica apenas de alguns países, trata-se uma dinâmica global. Como aponta Sloterdijk (2005/2008, p. 211),

> Quando se pronuncia a palavra "globalização", fala-se de um continente artificial e dinamizado pelo conforto sobre o oceano da pobreza, ainda que a retórica afirmativa dominante dê facilmente a impressão de que, pela sua essência, o sistema mundial inclui tudo. O contrário é que é verdade, por razões imperativas que dizem respeito à ecologia e à sistêmica. A exclusividade é inerente ao projeto do palácio de cristal enquanto tal. Toda a endosfera auto-acarinhante, construída sobre o luxo estabilizado e a superabundância crônica, é uma estrutura artificial que desafia as leis da probabilidade.

> A sua existência pressupõe um exterior sobre que possamos descarregar o ônus e que, provisoriamente, possamos ignorar mais ou menos — nomeadamente, a atmosfera terrestre que quase todos os atores reivindicam como lixeira global. (...) Por conseguinte, a expressão "mundo globalizado" diz exclusivamente respeito à instalação dinâmica que serve de invólucro do "mundo da vida" à fração da humanidade com poder de compra.

Mesmo nos países mais bem desenvolvidos, com elevado Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e baixíssimos níveis de miséria e criminalidade, não está lá o consumo elevado, de bens de consumo produzidos muitas vezes com exploração de mão de obra em países longínquos? Em reportagem da BBC de 18 de janeiro de 2013, países pobres são destino de 80% do lixo eletrônico de países desenvolvidos, ainda que eles careçam de infraestrutura e tecnologia para reciclagem. O capitalismo financeiro e a globalização, por mais que tenham possibilitado a abertura de um mundo agora acessível, nivelam tudo em monetizável e consumível. A exploração agora é amplificada para o âmbito supranacional.

No neoliberalismo o poder não desaparece, mas é realocado em uma nova estrutura. Diferente de um monarca, que podia ser identificado e guilhotinado, o poder neoliberal não se restringe a uma pessoa ou família, mas pertence à lógica financeira, à compulsão ao consumo, ao mercado. Há uma nova órbita: “O fato central da época moderna não é que a Terra gira em volta do sol, mas que o dinheiro gira em volta da Terra” (SLOTERDIJK, 2005/2008, p 55).

Podemos sair do macro e rumar ao micro: a escola se transforma em uma empresa, fornecendo cada vez mais conteúdo visando admissão no vestibular, estimulando a competição. Cada vez mais visa o lucro e a eficiência, e educar nunca foi tão restrito à uma lógica funcional pela busca de resultados. Um corpo biologicamente interpretado também se converte em uma empresa, sendo necessário geri-lo, potencializar suas capacidades para trabalhar, performar, se divertir, repousar e repor as energias para que no dia seguinte se possa voltar a operar em alto rendimento. Um hospital é uma empresa, sendo pensada e gerida através de administradores, muitas vezes não oferecendo algum serviço não por causa de sua baixa demanda, mas devido à baixa rentabilidade. Uma família é uma empresa, sendo gerida estimulando a boa convivência, a saúde psíquica e social. Parece que todas as esferas são marcadas pela gestão de recursos, desempenho, competição, eficácia, tempo e espaço delimitados,

planejamento, previsão, controle e sucesso dos objetivos específicos visados. O ser-aí-neoliberal é um empresário de si mesmo. Todas as esferas parecem ser empreendíveis.

O exemplo mais atual que podemos usar é o do embate entre Economia *versus* Saúde na pandemia do novo coronavírus. Em meio a uma situação dramática e excepcional, o discurso que prioriza a economia é utilizado até mesmo em uma pandemia, evidenciando que o mercado é mais sagrado que tudo, incluindo vidas humanas. Pessoas, no interior de nossa verdade histórica, são apenas fundo de reserva de mão de obra. A ameaça de perder o bem mais valioso que possuímos, o emprego, é constantemente colocada na lógica da ameaça incessante da concorrência: "Não há liberalismo sem a cultura do medo" (FOUCAULT, 1979/2010, p. 97).

8) A razão neoliberal é uma razão cínica

8.1) Cinismos[24]

A crítica da razão clínica expõe a necessidade de integrar a ontologia fundamental à uma crítica do presente. Assim saímos de um pensar atemporal e acessamos uma compreensão do nosso tempo histórico. Escolhi descrever o presente a partir do neoliberalismo como razão global, ainda que muitas outras descrições pudessem ser realizadas. Agora, após uma descrição da história do liberalismo, rumo a uma descrição das implicações do neoliberalismo ao ser-aí que nós somos. O cinismo busca começar uma discussão sobre a condição neoliberal e as implicações existenciais que parecem afetar a todos nós.

O cinismo como escola filosófica teve Diógenes de Sínope como principal representante. Sua característica principal era a *parresía*, ou seja, fala sem rodeios que explicita a realidade nua e crua. Na dissimulação cotidiana, em uma vida imersa em jogos de interesses velados, a ironia e o sarcasmo poderiam ser utilizados para explicitar a realidade que permanecia encoberta nas sombras do discurso oficial. Se a fala cotidiana dissimulava e escondia elementos fundamentais e constitutivos, o cinismo rompia com a dissimulação apontando as realidades inevitáveis que precisavam ser

[24] Este trabalho foi profundamente influenciado pela obra de Peter Sloterdijk. Para nosso objetivo, fizemos uma passagem panorâmica e extremamente resumida da história do cinismo e de suas mutações históricas. Recomendo o clássico *Crítica da Razão Cínica* (Sloterdijk, 1983/2012) a quem quiser se aprofundar no tema.

gritadas. A postura do cinismo clássico era de irreverência e insolência, denunciava e desmascarava a hipocrisia de um falso moralismo. O cinismo clássico era uma forma de contestação e confronto a um poder dominante já instituído. O *Kynismos*, como Sloterdijk (1983/2012, p. 154-155) denomina o cinismo clássico, enfrenta a cultura que não é capaz de dizer o que é senão de modo hipócrita, fazendo da mentira a forma da vida cotidiana. O cínico usa da insolência para dizer o que se vive, uma vez que a verdade depende de pessoas suficientemente livres e agressivas.

No Iluminismo o mundo começa um lento processo de desencantamento. Contra a imagem ontoteológica de um mundo onde Deus é fundamento de tudo o que existe, e com isso vinha junto a moral que desprezava o corpo e os prazeres corpóreos, o mundo iluminista inicia uma nova imagem de mundo na qual começa-se a interpretar os fenômenos como naturais, e não simplesmente como manifestação divina. A fé começa a dividir espaço com a razão e com as diversas ciências naturais; as monarquias vão aos poucos sendo substituídas pelas democracias; o autoritarismo e o intervencionismo vão sendo aos poucos se flexibilizando em liberdade econômica, tolerância política e religiosa. A consciência iluminista torna-se livre das amarras dogmáticas da fé com Descartes e Kant: ela se torna uma consciência esclarecida. O ideal iluminista almeja retirar a humanidade das trevas medievais (escravidão, tortura, autoritarismo, anticientificismo) e utilizar não mais somente a fé, como também as ciências naturais, com o auxílio da razão, para explicar e iluminar todos os domínios do mundo.

O pensamento kantiano julgava que nós, humanos, podíamos ser movidos pela "confiança de que a razão pode ser inserida por nós nas relações mundanas*"* (SLOTERDIJK, 1983/2012, p. 710). O Iluminismo se desprende, portanto, de qualquer unidade absoluta ou transcendente que possibilitaria a existência de tudo o que existe, algo como um fundamento inconcusso, que por séculos foi centralizado na figura do Deus judaico-cristão. A descrença na postura dogmática, no entanto, alcançou domínios surpreendentes e passou a questionar também a eficiência da razão. Para Niuhues-Pröbsting (2007), os mesmos argumentos céticos que foram utilizados no enfrentamento do pensamento dogmático poderiam também ser utilizados para demonstrar a irracionalidade de seus próprios procedimentos. A crença na razão acabou por também se mostrar um otimismo dogmático. O cinismo atual é um herdeiro do otimismo iluminista da consciência racional. O neoliberalismo, por sua vez, depende dessa razão cínica para a sua perpetuação.

Para Sloterdijk (1983/2012, p. 34), o "cinismo é a falsa consciência esclarecida. Ele é a consciência infeliz modernizada, da qual o Esclarecimento se ocupa ao mesmo tempo com êxito e em vão". Eis, no entanto, um novo tipo de cinismo. Diferente do cinismo clássico de Diógenes, o cinismo contemporâneo é uma mutação perniciosa da consciência esclarecida iluminista. Se os cínicos clássicos agiam com sarcasmo e irreverência, "em face das catástrofes mundiais e ainda ameaçadoras, o atual sentimento vital historicamente frustrado pode não acreditar mais propriamente nisso" (SLOTERDIJK, 1983/2012, p. 710). Os ideais e otimismos iluministas que vislumbravam um futuro promissor através da aplicação da razão parecem não ter sobrevivido após guerras, genocídios, holocausto, epidemias e atentados terroristas, que vieram abalar o otimismo racional. O cinismo contemporâneo, absolutamente distinto do clássico, nasce e vige sob a lápide da razão iluminista.

Os cínicos atuais reagem com um certo apagamento da consciência, ou seja, o cínico torna-se um agente da manutenção de um estado do qual tira proveito. Os gestores do cinismo atual não são mais os críticos da dissimulação da verdade, mas agora é o Estado mercadologicamente forte que se diz mínimo, num discurso tipicamente paradoxal. Essa paradoxal discordância legitimada perpetua a sua manutenção a partir do constante velamento e desvelamento do seu saber.

A mentira não é mais um obstáculo ao que normativamente entendemos como o bem-viver ou o bom-conhecer. Agora a mentira é constitutiva e integrante de nossas vidas. Postamos fotos com filtros que obscurecem imperfeições. O filtro é assumidamente explícito: sabemos que a foto mente ao querer esconder algo. Não é nenhum segredo. Modelos com seus corpos já próximos do ideal têm suas imagens ainda manipuladas em programas de edição para serem expostas em capas de revistas e *sites*. Explicitamos *status* em redes sociais como se cada dor e cada penúria tivesse sido finalmente expugnada de nossas vidas. Quando expomos dificuldades e sofrimentos, expomos como os superamos, como fomos fortes e resilientes. Parecem restar poucos lugares de sinceridade. Como diria Sloterdijk (1983/2012, p. 623), "na Modernidade, só um psicólogo ou dramaturgo tem a chance de permanecer realistas", já que ambos têm acesso aos bastidores podres do glamour contemporâneo.

Eis as duas faces da mesma moeda cínica atual: uma nostálgica, de um sentimento moral perdido; a outra, mais sagaz, corporiza o instinto de preservação nas atuais relações de poder. No fundo, o cinismo moderno é um falso cinismo, um cinismo pernicioso e corrompido, que não confronta e denuncia o poder vigente e sua hipocrisia,

mas o expõe e o afirma para se continuar a praticar o que se sabe não ser justo. A coragem e a insolência contestadora dão lugar à resignação aproveitadora e interesseira. O nosso cinismo é mercenário.

A Modernidade consumada, o nosso tempo, apresenta uma nova forma de racionalidade. A racionalidade cínica é central para a manutenção e perpetuação do neoliberalismo como ordem de mercado. O cinismo é a racionalidade vigente de uma época em que o poder dominante não teme a crítica que desvela seu mecanismo uma vez oculto. A racionalidade cínica desvelou seus pressupostos que determinavam seu agir uma vez dissimulado, no entanto, mesmo assim é capaz de justificar racionalmente tal ação, pois as novas regras do jogo envolvem uma ausência de crítica, permitindo a quebra da dissimulação com a manutenção do funcionamento. O discurso oficial neoliberal é marcado por um estranho tipo de cinismo que simultaneamente mascara e revela seus reais interesses. Enumeraremos, portanto, alguns exemplos que explicitam a incoerência interna neoliberal.

Figura 19 — Desequilíbrios neoliberais



A falta de proporcionalidade neoliberal: o Estado é mais presente quando é conveniente.
Fonte: nanihumor.com.

8.2) Thatcher, a cínica

> *"Se o Estado deseja gastar mais ele só pode fazê-lo levando emprestada a sua poupança ou cobrando-lhe mais impostos. E não adianta pensar que alguém irá pagar, dado que esse 'alguém' é você. Não existe essa coisa de dinheiro público, existe apenas o dinheiro das pessoas que pagam impostos. A prosperidade não virá por inventarmos mais e mais programas generosos de gastos públicos dado que você também não enriquece por pedir outro talão de cheques ao banco. Nenhuma nação se tornou mais próspera por tributar os seus cidadãos para além das suas capacidades de pagar."*
>
> (Margareth Thatcher)

Margareth Thatcher se posicionou contrária ao regime soviético, um governo com Estado autoritário e intervencionista; no entanto, ela mesma declarou e manifestou apoio a alguns governos autoritários, ditatoriais e racistas. De forma veemente, aprovou a ditadura do general Augusto Pinochet, no Chile, o que lhe garantiu o uso de bases militares no país andino durante a Guerra das Malvinas contra a Argentina, no início da década de 1980. Talvez seja ainda pior o seu apoio ao regime do *Apartheid* sul-africano, marcado por autoritarismo e violência segregacionista. Na reunião internacional do *Commonwealth* em Vancouver, Canadá, em outubro de 1987, ela se manifestou contrariamente à adoção de sanções ao governo da África do Sul. À época, Nelson Mandela ainda se encontrava preso e Thatcher se recusava a estabelecer negociações com o Congresso Nacional Africano. Na política interna, lutou duramente para reprimir greves, manifestações e exigências dos sindicatos, fazendo crescer

bastante a disparidade entre os níveis médio e alto da sociedade (MELLO FILHO, 2011, p. 126).

Os exemplos acima ilustram o caráter incoerente da postura de Thatcher. Se sua intenção fosse de fato liberal, ela se manifestaria de forma contrária a todo regime autoritário, a toda intervenção totalitária, o que acontece no caso de uma evidente rival, a União Soviética. A mesma postura de enfrentamento não acontece em ocasiões nas quais havia um certo ganho secundário, como no caso da violenta ditadura chilena e do regime racista sul-africano. Em tais casos, Thatcher age de forma absolutamente antiliberal. O neoliberalismo é aplicado quando é conveniente, ou seja, quando não há prejuízos e, possivelmente, quando há ganhos comerciais ou vantagens geopolíticas. Nestas condições ele é aplicado, pois se torna harmônico e sedutor; no entanto, quando se trata de reduzir o papel do Estado em condições que acabam ocasionando prejuízo ou perda de certas vantagens, cinicamente o neoliberalismo é esquecido, colocado de lado como um acessório desnecessário. Todo o discurso de ampliação de liberdades individuais e redução do papel do Estado como solução para inúmeros problemas torna-se admissível e aceitável apenas em certas condições.

A primeira-ministra do Reino Unido, com uma fachada e discurso neoliberais, utilizou frequentemente o Estado para recuperar a margem de lucro e garantir uma distribuição de renda beneficiadora das camadas mais favorecidas. Toda a moralidade neoliberal é posta em xeque quando observamos o cinismo que exala uma atmosfera de incoerência. No fundo, o discurso neoliberal é útil para encobrir interesses muito mais ligados à acumulação de capital do que à liberdade como ideologia.

Como Sloterdijk (1983/2012, p. 425) descreve a centralidade do capital:

> O capital corrompe inexoravelmente todos os valores ligados a formas de vida mais antigas — seja porque ele as compra como decorações e meios de gozo, seja porque faz com que elas desapareçam como obstáculos. (É isso que constitui a dialética das antiguidades; tralha antiga sobrevive quando é capitalizável; e torna-se capitalizável graças à dinâmica de modernização e de obsolescência específica do capitalismo.) A partir desse aspecto, a sociedade capitalista se vê inevitavelmente com a atividade motora cínico-valorativa que se encontra à sua base. Reside certamente em sua natureza ampliar constantemente a zona das venalidades. Dessa maneira, ela produz não apenas uma profusão de cinismos, mas também, como adendos morais a esses cinismos, a própria indignação em relação a eles. De acordo com sua ótica ideológica, ela não poder fazer outra coisa senão apreender o cinismo monetário como um *fenômeno de mercado*. Sem esforço, as fraseologias neomoralistas e neoconservadoras encontram aqui seus exemplos acusatórios. A

> forma econômica capitalista não se coaduna com nada tão bem quanto com as queixas humanistas sobre o efeito ético corruptor do dinheiro "onipotente". *Money makes the world go round*, isso não é terrível?

Falar e cometer atrocidades em nome do lucro não é algo novo. A novidade, no entanto, reside no discurso que assume uma fachada neoliberal quando é conveniente, mas que também assume a posição antagônica se necessário. A fachada neoliberal é abandonada assim que deixa de ser comercialmente interessante. Obviamente o que une uma postura à outra é a coerência dos interesses velados não declarados.

8.3) Reagan, o cínico

> *"Não é coincidência que nossos problemas atuais coincidem e são proporcionados pela intervenção e intromissão nas nossas vidas resultantes do desnecessário e excessivo crescimento do governo."*
>
> Ronald Reagan

Nos Estados Unidos da América, o presidente do Partido Republicano Ronald Reagan também aderiu ao discurso neoliberal, defendendo que o Estado era muito mais uma fonte de problemas do que de soluções. A saída para grande parte dos problemas americanos, segundo ele, seria enxugar o Estado, reduzi-lo para um nível bem limitado de participação. Claramente influenciado pela teoria neoliberal, Reagan em seus discursos pregava a diminuição do papel do Estado na economia americana como forma de torná-la mais dinâmica e competitiva. Sem a presença de um Estado que era fonte de acomodação e falta de produtividade, em posturas individuais deficientes de ambição e proatividade, cada indivíduo se veria livre para empreender, inovar, competir e, assim, aumentar o rendimento geral da economia. De forma bastante resumida, Reagan considerava o Estado uma fonte de acomodação coletiva. Quanto mais Estado, maior a acomodação; quanto menos Estado, maior a postura empreendedora proveniente da competição. Reduzindo-o, sua retração incentivaria a livre-concorrência

entre indivíduos, aumentando a competição e gerando maior produtividade de cada indivíduo.

Eis acima a descrição da dinâmica da meritocracia. Partindo da premissa de que a ordem de mercado pautada na concorrência é eficiente, tem-se como consequência que a desigualdade social reflete a contribuição de cada um para a sociedade. Os mais ricos possuem mais mérito e maior competência. Os mais pobres possuem menos mérito e maior preguiça. O mercado apenas gratifica proporcionalmente a contribuição de cada um. Em suma, você tem o que você plantou. Nessa concepção de justiça social, a desigualdade social é naturalizada. Diferente de um Estado keynesiano de bem-estar social, no qual o governo possuía certa responsabilidade e possibilidade intervencionista na redução da disparidade social (KEYNES, 1936/1985), o Estado neoliberal apenas normatiza e justifica a desigualdade através do modelo meritocrático, possibilitado unicamente através do livre-mercado. O cinismo moderno transita da contestação insolente e sarcástica à justificação daquilo que é e que se pretende conservar. A justificação da desigualdade gritante, no caso de alguns países, é um exemplo. Como Sloterdijk bem citou, a explicitação não impede seu funcionamento. O cinismo é marcado por uma privação de crítica.

No caso de Reagan, no entanto, o cinismo não se encerra apenas no discurso meritocrático. Podemos ainda questionar se tal discurso de fato representava os interesses reais do presidente e da esfera governamental, ou se não passava da tentativa de diminuir alguns gastos federais, possibilitando aumentar outros. Na última hipótese, as prerrogativas de redução da presença do Estado na economia apenas serviriam para legitimar um rearranjo dos gastos públicos favoráveis principalmente às empresas e aos gastos bélicos com a defesa americana. As promessas de maior crescimento econômico se baseariam no pressuposto de que a economia ficaria mais dinâmica com a redução de impostos que favoreceu aos mais ricos. Ou seja, algo que supostamente resolveria problemas sociais foi utilizado cinicamente para favorecer uma pequena parcela da população, ampliando ainda mais a desigualdade.

O cinismo de Reagan pode ser explicitado de forma ainda mais clara na sua política nacional e internacional de repressão ao uso e produção de drogas ilícitas. A proibição das drogas é elevada a um nível inédito em 1972, com o presidente Richard Nixon declarando guerra ao “inimigo público número um” da América, as drogas. A guerra às drogas (*war on drugs*) de Nixon inaugurou a distinção entre países produtores e consumidores de drogas ilícitas, direcionando a culpa naturalmente para os

produtores. Tal política altamente intervencionista e cerceadora de liberdades individuais foi continuada e aprimorada por Reagan, ainda que sob um discurso e fachada neoliberais. Simultaneamente à redução do Estado em determinadas esferas, há o inflacionamento em outras, obviamente de acordo com conveniências escusas e não declaradas.

Reagan aprimorou a política de Nixon, ampliando-a de acordo com interesses geopolíticos e comerciais. A preocupação oficialmente declarada por Reagan era que as guerrilhas e o narcotráfico representavam séria ameaça à manutenção da segurança interna. Reagan transformou o problema das drogas em uma ameaça continental. O que antes era problema nacional tornou-se enfrentamento político global, tema central de encontros e convenções internacionais. O grande mérito cínico de Reagan foi que a preocupação nada liberal (intervenções militares internacionais de combate ao narcotráfico e às liberdades individuais) tornou-se possível. Como diz Bragança e Guedes (2018, p. 70):

> A política externa estadunidense foi construída historicamente sob premissas que buscaram justificar a expansão de sua influência pelo continente. Era necessário governar as Américas, seu espaço principal e exclusivo de atuação. Todo o processo de surgimento e consolidação da potência hegemônica que os Estados Unidos se tornaram na ordem mundial do pós-Guerra Fria é acompanhado por sua movimentação no tabuleiro internacional das drogas.

Observamos, aqui, a racionalidade cínica neoliberal. Obviamente, ela não garante a liberdade individual a todos que desejam utilizar de alguma substância lícita ou ilícita, tal como Mises (1927/2010) defende em seu *Liberalismo*. O que realmente acontece, no entanto, é o uso do neoliberalismo como justificativa em algumas medidas políticas (diminuição do Estado no assistencialismo público), enquanto em outras, quando o intervencionismo autoritário é necessário, ele se faz presente sem a mínima cerimônia: a guerra às drogas é uma oportunidade de múltiplas estratégias político-governamentais que transcendem o território nacional. Para isso, investe-se pesadamente no setor militar.

> Como o perigo está além de suas fronteiras, visto que os grupos narcotraficantes não são considerados originários dos Estados Unidos, o país norte-americano promoveu então intervenções. Essas intervenções aconteceram por meio da construção de bases ou operações militares em países estrangeiros ou através de programas de ajuda financeira como o Plano Colômbia e a Iniciativa Mérida (...).

> O combate ao narcotráfico enquanto discurso permitiu então que por diversas vezes os Estados Unidos utilizassem desse argumento para a instalação de bases militares na América Central e do Sul. Incursões contra grupos narcotraficantes e guerrilhas de esquerda serviram como pretexto para a enérgica atuação norte-americana mesmo quando não participam diretamente por meio de ocupações. (MISES, 1927/2010, p. 72)

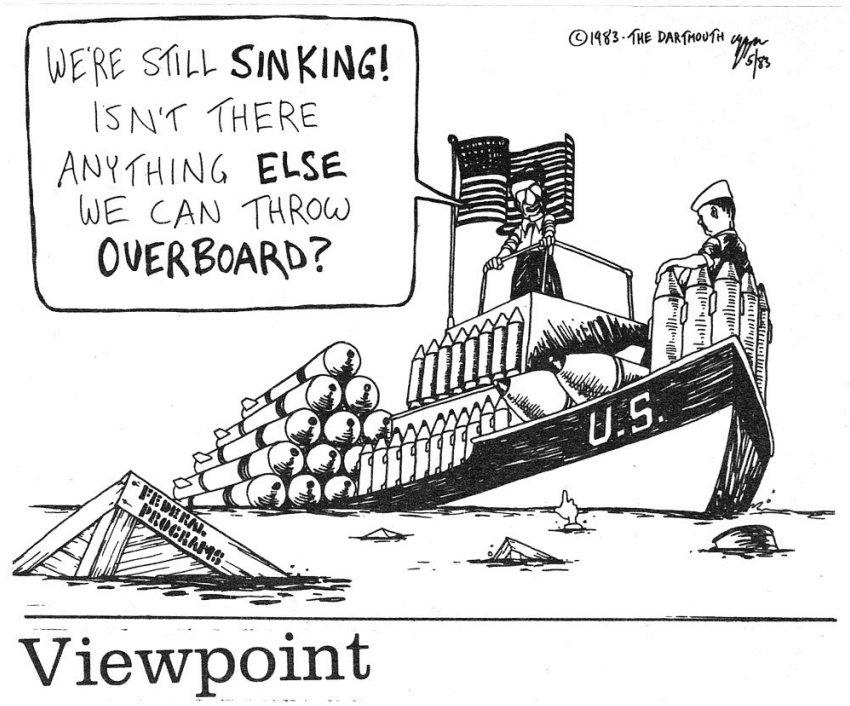
A repressão ao uso de substâncias também possui implicações em âmbito interno americano. Assim diz a 13ª emenda da constituição americana: "Não haverá, nos Estados Unidos ou em qualquer lugar sujeito a sua jurisdição, nem escravidão, nem trabalhos forçados, salvo como punição de um crime pelo qual o réu tenha sido devidamente condenado*"*. Todos os homens são livres. No entanto, é nos EUA que está a mais volumosa população carcerária do mundo, obviamente muito relacionada a um encarceramento maciço atrelado a uma intolerante lei antidrogas. Soa contraditório o país da liberdade possuir o maior contingente de presidiários do mundo. 45% dos americanos possuem ou já possuíram algum parente próximo preso (ENNS, YOUNGMIN e COMFORT et al, 2019). Este contingente populacional encarcerado é formado majoritariamente por negros, latinos e pardos. Isso põe em dúvida o quanto a 13ª emenda é de fato aplicada.

Observando mais atentamente o funcionamento da política estadunidense, há uma forte influência do mercado para que esse tipo de política de cerceamento e perseguição a determinada parcela da população continue ocorrendo, dentre os muitos interessados, o sistema prisional privado e o mercado bélico. Muitas empresas privadas obtêm lucros altos com um Estado que coíbe e prende em demasia. Uma das várias leis que se relaciona diretamente a isso é a criminalização das drogas, tornando o porte, distribuição ou consumo de substâncias psicoativas uma questão de polícia, e não de saúde, fortalecendo de forma incisiva o encarceramento de minorias vulneráveis como um negócio mercadológico. Uma vez mais: o que está em jogo na proibição do uso de drogas? Saúde pública? Preocupação com o bem-estar da população? Ou devemos compreender as entrelinhas cínicas, acessando os interesses velados e não declarados, como controle geopolítico, criminalização de minorias e lucro com o encarceramento maciço? Deve-se sempre perder a ingenuidade de um Estado preocupado com o bem-estar da população e pensar nos ganhos financeiros e geopolíticos da proibição (ONG, 2016).

Em suma, como ressalta Mello Filho (2011, p. 124), fica claro que o projeto neoliberal não era um projeto de diminuição do Estado ou de estabelecimento do Estado mínimo. Para alguns teóricos, talvez fosse um projeto utópico de realizar um plano de reorganização do capitalismo internacional. Para outros, o neoliberalismo acabou sendo uma justificativa cínica para a implementação de um projeto político, que reestabelece as condições para acumulação de capital e restauração do poder das elites econômicas

A característica cínica parece ser comum tanto do governo britânico quanto do governo americano. O governo Reagan, assim como o governo Thatcher, acabou não reduzindo o Estado quando se tratou de taxação de impostos à população, não deixaram de intervir na economia, mantendo a regulamentação do mercado em geral, nunca constituindo o tão aclamado e exaltado livre-mercado. Foi realizada, no entanto, muito mais uma recomposição das forças do mercado favoráveis às camadas mais ricas da sociedade do que uma redução dos gastos governamentais (MELLO FILHO, 2011, p. 125). Os gastos com a defesa, por exemplo, sempre se mantiveram altos, sendo ampliados na década de 1980 para 6% do PIB, o que levava Reagan em seus discursos a falar de gastos públicos em bilhões e falar de gastos de defesa em porcentagem (MELLO FILHO, 2011, p. 145).

Figura 20 — Prioridades neoliberais



Cartoon de 1983 sobre o corte de gasto em políticas neoliberais: certos serviços parecem ser sempre os primeiros a cair. Fonte: artisanalpolitics.com

8.4) Até tu, Hayek?!

> *"Serão, assim, aqueles cujas ideias vagas e imperfeitas se deixam influenciar com facilidade, cujas paixões e emoções não é difícil despertar, que engrossarão as fileiras do partido totalitário."*
>
> (Friedrich Hayek)

Friedrich A. Hayek foi um economista da escola austríaca, um dos maiores representantes do que viria a ser chamado de neoliberalismo. Pelo seu trabalho, recebeu o Nobel de economia em 1974. Trabalhou em Viena com von Mises, por quem foi profundamente influenciado. Foi um ferrenho crítico do intervencionismo estatal. Segundo Hayek (1944/1990), todo governo pautado em ações intervencionistas está fadado ao fracasso, estando vulnerável a riscos autoritários e totalitários. O Estado deveria se retrair ao máximo, permitindo que o preço seja variável e ajustável. Hayek considerava o indivíduo como capaz de tomar a melhor decisão econômica. Caberia ao Estado se retirar das esferas individuais, respeitando a liberdade pessoal e singular de cada um; e da esfera econômico-comercial, respeitando a dinâmica de oferta e demanda. Em uma democracia com os poderes divididos e não concentrados em um monarca ou ditador, os direitos individuais e a livre-concorrência podem ser mantidos. Assim diz o economista sobre os Estados autoritários:

> Há razões de sobra para se crer que os aspectos que consideramos mais detestáveis nos sistemas totalitários existentes não são subprodutos acidentais, mas fenômenos que, cedo ou tarde, o totalitarismo produzirá inevitavelmente. Assim como o estadista democrata que se propõe a planejar a vida econômica não tardará a defrontar-se com o dilema de assumir poderes ditatoriais e abandonar seu plano, também o ditador totalitário logo teria de escolher entre o fracasso e o desprezo à moral comum. É por esta razão que os homens inescrupulosos têm mais probabilidades de êxito numa sociedade que tende ao totalitarismo. Quem não percebe essa verdade ainda não mediu toda a vastidão do abismo que separa o totalitarismo dos regimes liberais, a profunda diferença entre a atmosfera moral do coletivismo e a civilização ocidental, essencialmente individualista. (HAYEK, 1944/1990, p. 155)

Qual o papel do Estado, portanto, em relação ao indivíduo? Para Hayek, deve-se deixar o indivíduo livre para empreender, uma vez que a concorrência é saudável à

economia e à produtividade. O Estado deve garantir, portanto, a liberdade individual, não exercendo nenhum poder coercitivo. Assim ele descreve:

> O Estado deixa de ser peça de mecanismo utilitário destinado a auxiliar as pessoas a desenvolverem sua personalidade individual para tornar-se uma instituição "moral" — "moral" não em contraposição a imoral, mas no sentido de uma instituição que impõe aos que a ela se acham subordinados suas ideias sobre as questões morais, quer essas ideias sejam morais, quer altamente imorais. Nesse sentido, o Estado nazista ou qualquer outro Estado coletivista é "moral", ao passo que o Estado liberal não é (HAYEK, 1944/1990, p. 98)

Após o resgate da política macroeconômica proposta por Hayek, podemos apontar o cinismo na postura do economista, na defesa que fez em algumas situações de um regime ditatorial que possa defender a liberdade individual de forma mais eficaz que uma democracia ilimitada. Hayek visitou o Chile duas vezes, ambas sob a presidência de Pinochet, sendo a primeira em novembro de 1977, oportunidade em que se encontrou com o ditador. Em uma entrevista ao jornal chileno *El Mercurio* em 1981, Hayek defendeu a violenta e autoritária ditadura chilena, afirmando os regimes totalitários podem ser necessários durante um período de transição, enfatizando que ele, pessoalmente, preferia uma ditadura liberal ao invés de um governo democrático que não assegurasse as liberdades individuais de seu povo. Hayek diz algo similar em uma carta ao diário *The Times* em 1978: “muitas instâncias de governos autoritários em que a liberdade pessoal está mais segura do que em muitas democracias (...)”.

Em uma segunda entrevista (publicada uma semana depois da primeira) para o jornal chileno *El Mercurio* em 1981, Hayek voltou a emitir opiniões incoerentes com suas teses fundamentais, dizendo acreditar que a ditadura teria o poder de se limitar e guiar o país para o liberalismo, enquanto uma democracia sem restrições pode não conseguir isto. Hayek afirmou estar consciente de que a ditadura pode se instalar e não ser apenas uma transição para um regime liberal; no entanto, em certas situações, a alternativa autoritária pode ser a única esperança.

Após todas suas lúcidas críticas teóricas aos Estados totalitários, Hayek surpreendentemente elogiou e pareceu validar a ditadura chilena, que governou o país com ações violentas e autoritárias por quase 17 anos (1973-90). O general das forças armadas Augusto Pinochet iniciou o governo com ampla restrição das liberdades civis, políticas e sociais, comandou um governo truculento que torturou e matou opositores,

restringiu por anos liberdades civis e políticas. Estima-se milhares de mortos durante os anos de ditadura, somados a cerca de 25 mil aprisionamentos e torturas, incluindo de mulheres e crianças. Hayek pareceu aceitar o fato de que, para se combater os Estados autoritários, pode ser necessário utilizar a força de um Estado totalitário. Nada como um golpe militar que institua uma ditadura para prevenir que o país venha a se tornar uma ditadura!

8.5) Cinismo neoliberal tupiniquim

> *"Através do voto você não vai mudar nada nesse país! Nada! Absolutamente nada! Só vai mudar, infelizmente, se um dia nós partirmos para uma guerra civil aqui dentro, e fazendo o trabalho que o regime militar não fez: matando uns 30 mil, começando com o FHC, não deixar para fora não, matando! Se vai morrer alguns inocentes, tudo bem, tudo quanto é guerra morre inocente."*
>
> (Jair Bolsonaro)

Por fim, creio que seja válido apresentar de forma breve o cinismo neoliberal no cenário brasileiro. O neoliberalismo começou a ser implantado no Brasil de forma embrionária logo após o fim da ditadura militar, com a posse de Fernando Collor de Mello, em 1990. O presidente iniciou uma reforma das leis trabalhistas, abriu o mercado nacional e privatizou estatais. Collor de Mello foi um dos responsáveis pelo confisco da poupança, um decreto que reteve parte ou a totalidade dos depósitos feitos em contas bancárias. Após um mandato parcial desastroso, a sedutora esperança neoliberal se revelou um embuste traumático. Seu governo foi interrompido após um processo de *impeachment*. Ao ser eleito em 1994, Fernando Henrique Cardoso parece continuar o que Collor apenas iniciara, efetuando uma liberação comercial financeira e reformas trabalhista e previdenciária, além de destituir parte fundamental do setor público, privatizando ainda mais estatais.

A mais recente situação neoliberal brasileira começou com uma interrupção do governo Dilma Rousseff, presidente democraticamente eleita em 2011 e acaba com a eleição de Jair Bolsonaro (2018) que, assim como Pinochet, é um militar autoritário, favorável à tortura e à ditadura, ainda que defenda os ideais neoliberais e redução das funções do Estado ao mínimo possível.

Paulo Guedes, ministro da economia do governo Bolsonaro, neoliberal da escola de Chicago, disse em uma entrevista coletiva em Washington: "Não se assustem então se alguém pedir o AI-5. Já não aconteceu uma vez? Ou foi diferente? Levando o povo para a rua para quebrar tudo. Isso é estúpido, é burro, não está à altura da nossa tradição democrática." O AI-5 foi um decreto considerado o marco inicial do período mais autoritário e violento da ditadura no Brasil. O decreto contava com doze artigos, entre eles a proibição de habeas corpus para crimes políticos, o que acabou gerando inúmeros exílios de intelectuais e artistas contrários ao regime. O AI-5 também possibilitava fechar o Congresso Nacional, cassar mandatos de parlamentares, demitir juízes e até mesmo decretar estado de sítio na hora que quisesse.

Infelizmente, a situação atual político-econômica brasileira vem sendo anunciada e construída há tempos, ainda que hoje forje uma fachada e discursos neoliberais. As reformas de leis trabalhistas e previdenciária são algumas das medidas que cinicamente foram vendidas como inevitáveis ao Estado, enquanto as classes mais privilegiadas não foram afetadas pelas reformas, o que apenas acaba aprofundando a desigualdade. Tal medida tem se mostrado prática usual nos Estados cínico-neoliberais.

O neoliberalismo acaba se tornando um discurso que não apenas justifica, mas que aprofunda a desigualdade. Perverso, porém, atual. Faz ainda mais que isso: ameaça a democracia, uma vez que a centralidade do mercado provoca influências veladas, gerando um estelionato eleitoral financiado por *lobbys* de alguns setores do mercado que apoiaram a candidatura de Bolsonaro esperando retorno rentável — como, por exemplo, reformas fiscais. De fato, vieram.

Observamos, no neoliberalismo brasileiro, a mesma incoerência entre liberdade e autoritarismo. Vende-se uma imagem neoliberal que vise uma reforma estatal (Estado mínimo). Defende-se a ditadura, o autoritarismo e a repressão de toda oposição — ainda que sob a forma de tortura e morte. Cada vez mais vemos neoliberais que defendem ditadores, torturadores, assassinos em discursos públicos na TV, nas rádios e em palanques no congresso. No entanto, a lógica é neoliberal: enquanto a economia estiver

aquecida, a produtividade e eficiência econômica estiverem favoráveis àqueles estratos do mercado que patrocinaram veladamente o governo, está tudo bem.

Dardot e Laval (2016, p. 379-380) descrevem os elementos centrais de uma democracia ameaçada por conta da racionalidade cínica neoliberal:

> Diluição do direito público em benefício do direito privado, conformação da ação pública aos critérios de rentabilidade e da produtividade, depreciação simbólica da lei como ato próprio do Legislativo, fortalecimento do Executivo, valorização dos procedimentos, tendência dos poderes de polícia a isentarem-se de todo controle judicial, promoção do "cidadão-consumidor" encarregado de arbitrar entre "ofertas políticas" concorrentes, todas são tendências comprovadas que mostram o esgotamento da democracia liberal como norma política.

O Brasil atual parece estar sujeito a essa descrição, na qual um governo corrupto assume um discurso anticorrupção, com condutas populistas e demagógicas, enquanto administra o país e os recursos do Estado de forma autoritária em nome de uma pequena parcela da população. Na prática, o neoliberalismo se mostra mais uma justificativa de um Estado forte, excludente e injusto.

8.6) Cinismo neoliberal

Sloterdijk aponta de maneira clara a ambiguidade através da qual o cinismo opera, mantendo uma versão explícita e uma sorrateira:

> o pensamento cínico só pode surgir onde duas visões sobre as coisas se tornaram possíveis, uma oficial e uma inoficial, uma velada e uma nua e crua, uma oriunda do modo de ver dos heróis e uma oriunda do modo de ver dos servos. Em uma cultura na qual se é regularmente enganado, não se quer apenas saber a verdade, mas se quer saber a verdade *nua e crua*. Onde não pode ser aquilo que não tem o direito de ser, é preciso trazer à tona qual é o aspecto dos fatos "brutos", sem levar em consideração o que a moral dirá sobre isso. De certa maneira, "dominar" e "mentir" são sinônimos. A verdade dos senhores e a verdade dos servos são diversas. (SLOTERDIJK, 1983/2012, p. 295)

Contra todas as formas de intervencionismo exagerado por parte do Estado, teoricamente o neoliberalismo se manifesta contra. No entanto, vemos uma

manifestação ditatorial e unilateral, ainda que sob a fachada liberal e tolerante. Enfim, cinismo. O contrassenso de um governo neoliberal autoritário (Reagan, Thatcher, Pinochet, Trump, Bolsonaro) se mostra não apenas casual, mas recorrente. Ainda que elaborado com boas intenções por Mises e outros economistas, o neoliberalismo é predominantemente cínico: serve para atender determinados e exclusivos interesses, conservando e garantindo, portanto, determinadas relações de poder. Não à toa o neoliberalismo tende a gerar um aprofundamento da desigualdade. O Estado mínimo permanece assim apenas na teoria. Na sua prática, é inflado, autoritário e policialesco. Não mede esforços para priorizar determinados estratos do mercado, reprimindo os demais.

Figura 21 — Vala de Perus



Em 1990 a Vala de Perus foi encontrada e aberta. Clandestina, era utilizada para sepultamentos de cidadãos assassinados pelas forças repressivas da ditadura brasileira. Era usada para desovar corpos de perseguidos políticos mortos em perseguições e sessões de tortura. Foram achadas mais de 1047 ossadas, dentre eles, muitos presos políticos. Fonte: Aventuras na história – UOL.

A implementação neoliberal unida a estados autoritários apenas ilustra o ponto máximo do cinismo: o neoliberalismo se transforma naquilo que inicialmente jurou destruir: uso enviesado do Estado e repressão de liberdades individuais.

Na história dos governos neoliberais vemos com recorrência a liberdade econômica ser imposta com prisão, tortura, exílio e morte de seus críticos. A prática do neoliberalismo é marcada por uma fachada liberal que oculta não só um discurso não-

oficial, mas também cadáveres de seus opositores. Há uma enorme disponibilidade de sujar as mãos para alcançar seus fins — violência estatal com autoritarismo *à la* Maquiavel, ainda que sob discurso e publicidade liberal. Assim Sloterdijk (2005/2008, p. 124) desnuda o cinismo neoliberal:

> Desde há duzentos anos, os burgueses selecionam as suas angústias: uma vez em terra firme, o anarco-marítimo torna-se, no melhor dos casos, um Raskólnikov (que faz o que quer, mas que o lamenta), num caso menos favorável, um Marquês de Sade (que faz o que quer e nega o remorso), no pior dos casos, um liberal (que faz o que quer, mas, citando Ayn Rand, se autoproclama homem do futuro).

8.7) Cinismo nosso de cada dia

Vimos anteriormente o quanto o neoliberalismo possui um discurso de garantia dos direitos individuais, do livre-comércio e da concorrência, em detrimento do poder estatal. Além disso, observamos também o quanto a lógica neoliberal pode ser utilizada de maneira cínica e escusa, para manutenção de certas relações de poder, em um discurso cínico e incoerente, que prega uma postura apenas parcialmente aplicada (por motivos de interesse, não por convicção).

> Sob este aspecto, é espantoso constatar a que ponto a contestação dos direitos sociais está intimamente ligada à contestação prática dos fundamentos culturais e morais, e não só políticos, das democracias liberais. O cinismo, a mentira, o menosprezo, a aversão à arte e à cultura, o desleixo da linguagem e dos modos, a ignorância, arrogância do dinheiro e a brutalidade da dominação valem como títulos para governar em nome apenas da "eficácia". Quando o desempenho é o único critério de uma política, que importância tem o respeito à consciência e à liberdade de pensamento e expressão? (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 382)

Estaremos enganados se pensamos que a racionalidade neoliberal-cínica se restringe a discursos de atos de nossos governantes e líderes. Ela não é apenas uma capacidade de políticos, trata-se de uma racionalidade, pois está em cada um dos indivíduos: na autocobrança por um melhor desempenho, na culpa por cada minuto desperdiçado, no ócio não produtivo, na crescente falta de alteridade em uma cultura

que prega o culto de si. Ainda que em níveis distintos, por mais que soframos em modalidades específicas, a razão neoliberal é democrática em um sentido: afeta a todos.

A racionalidade neoliberal, possibilitada pela racionalidade cínica, efetua uma hipertrofia do indivíduo. Mesmo em países em que observamos um enorme intervencionismo estatal, o imperativo do rendimento proveniente do desempenho individual é regra. Como diz Dardot e Laval (2016, p. 384), "o liberalismo se tornou hoje a racionalidade dominante". Cada vez mais a consciência coletiva parece dar lugar ao cinismo neoliberal que prioriza apenas a performance individual. Hoje adoece-se de psicopatologias que parecem estar diretamente ligadas à racionalidade que impõe de forma coercitiva um desempenho otimizado. O sistema disciplinador neoliberal obriga a nós todos, alunos e professores, a fazer publicações acadêmicas. Todos se encontram absolutamente imersos na lógica da produtividade e coibidos a performar. Em empresas há rankings de desempenho (o melhor funcionário, o melhor vendedor, o melhor atendimento ao cliente, o melhor captador de clientes). Com o holofote principal sobre o desempenho individual em uma lógica competitiva, o sentimento coletivo é rebaixado. Tolera-se a pobreza e a miséria alheia com certa facilidade. Perdemos o sono, no entanto, quando performamos mal, quando estamos aquém de nossas expectativas quanto ao desempenho. Não é casual que a ansiedade se faça presente muito atrelada aos mais variados desempenhos: profissional, estudantil, esportivo. A hipertrofia do indivíduo possui suas patologias específicas.

A lógica do desempenho individual implica um imperativo de rendimento. Ao mesmo tempo em que há uma doação cada vez maior do indivíduo ao trabalho, o volume da satisfação também parece acompanhar os sacrifícios feitos em âmbito profissional. Em uma relação compensatória com o esforço profissional, o mercado do entretenimento torna-se cada vez mais rentável. Junto ao imperativo do rendimento, há o imperativo do gozo. Compete-se na performance profissional. Compete-se no valor salarial. Compete-se no consumo e na ostentação do consumo. Compete-se também no gozo. Como duvidar que com ele seria diferente?

Inúmeras vezes os pacientes chegam às primeiras sessões se queixando do binarismo simples da vida que se divide em duas etapas: autoexploração profissional e prazeres cínicos compensatórios. Trabalha-se muito e gasta-se o dinheiro viajando, comendo, comprando. Safatle (2008, p. 126) aponta que

> os imperativos de flexibilidade, mobilidade e multiplicidade de atividades ligados ao mundo do trabalho tiveram um impacto decisivo na economia libidinal dos sujeitos, pois permitiram a aproximação do ideal do trabalho com um certo ideal de gozo em operação no mundo do consumo. Maneira de salientar que os dispositivos de controle no mundo do trabalho são agora decalcados das dinâmicas em operação nas práticas de consumo.

A mobilidade pós-metafísica permite um número sem-fim de identidades, sejam profissionais, sejam pessoais. No entanto, simultaneamente à tolerância de novas possibilidades, vige a prisão da lógica do desempenho da vontade de render.

9) Vontade de poder como vontade de render

9.1) O mundo de Friedrich Nietzsche

Continuemos na tarefa de desdobrar a ontologia em uma descrição que acessa elementos centrais de nosso tempo. Se partimos da tarefa de pensar o tempo presente para refletir sobre as psicopatologias como hermeneuticamente situadas e possibilitadas, o neoliberalismo foi eleito o foco para esta tese. Nesta parte descreverei um elemento central do neoliberalismo: a necessidade e imperativo de autossuperação, fonte de inquietação que se relaciona diretamente à competição e à rivalidade como estruturante da lógica do livre-mercado. Tais elementos serão indispensáveis para se pensar condições contemporâneas tidas como psicopatológicas em indivíduos, mas que são social e epocalmente possibilitadas. Ficamos cada vez mais próximos de poder compreender os fenômenos singulares (casos clínicos) com vistas a um todo histórico (horizonte neoliberal).

Dificilmente uma boa compreensão da Modernidade passa despercebida por Nietzsche. Sua crítica à metafísica orienta todo um percurso de pensamento que, ao longo de poucas décadas, se desenvolveu de forma intensa. No que tange ao nosso interesse no interior do amplo e rico pensamento de Nietzsche, falaremos sobre a vontade de poder. Mais do que isso, usaremos a leitura que Heidegger fez sobre a vontade de poder para pensar a técnica moderna, verdade do ser de nosso período contemporâneo, ou seja, uma medida histórica na qual as coisas não são mais interpretadas a partir de um caráter divino ou suprassensível, mas científico-natural, e

na qual as coisas já são sempre desveladas enquanto entes disponíveis, enquanto fundo de reserva. O acréscimo que farei refere-se à modulação atual da técnica moderna não simplesmente como vontade de poder, mas que em um período neoliberal se modula em vontade de render. Obviamente a lógica anterior da vontade de poder ainda é válida, mas ela se refina em alguns pontos específicos. São esses os pontos de que trataremos, e eles nos ajudarão a compreender o fundamento (*Grund*) epocal no qual estamos pisando, ou seja, a técnica em uma modulação neoliberal. Se Heidegger pensou a vontade de poder enquanto expressão da técnica, interpretaremos a vontade de render como expressão da técnica neoliberal.

Primeiro, portanto, a tarefa básica é responder o que é a vontade de poder em Nietzsche? A pergunta não pode ser respondida sem uma mínima contextualização do que Nietzsche tinha em vista ao criticar o modelo através do qual a metafísica operava.

Nietzsche tinha 15 anos quando Darwin publicou *A origem das espécies*, redimensionando o lugar do humano no cosmos. Thomas Edison produziu a primeira lâmpada incandescente em 1879, possibilitando que o humano não mais ficasse à mercê da iluminação natural solar ou da precariedade de velas de cera. Ao mesmo tempo que o humano se descobriu filho bastardo, sendo produto da evolução, e não de Deus, ele pareceu tentar compensar essa ferida com aumento de poder e de controle científico. Seu desapontamento foi simultaneamente uma carta de alforria para um campo inédito: perdeu-se o encanto teológico e surgiu o frenesi científico, sedento por inventos e descobertas. O próprio Nietzsche descreveu como a morte de Deus e sua subsequente ferida narcísica foram impactantes para o homem religioso que gradativamente se viu impulsionado a sair da esfera metafísica e religiosa que não mais abarcava tudo:

> Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado — ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro — para onde? rumo ao nada? ao "lancinante sentimento do seu nada?" ... Muito bem! Não seria este o caminho reto — para o velho ideal? ... Toda ciência (de modo algum apenas a astronomia, sobre cujo efeito humilhante e deprimente Kant fez uma notável confissão, "ela anula minha importância..."), toda ciência, a natural tanto como a inatural — assim chamo a autocrítica do conhecimento -,propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão somente uma extravagante presunção; poder-se-ia mesmo dizer que ela encontra seu orgulho, sua áspera forma de ataraxia estoica, em manter no homem esse autodesprezo penosamente conquistado, como seu último e melhor título ao apreço (com razão, de fato: pois aquele que despreza é ainda alguém que "não desaprendeu a prezar"...). (NIETZSCHE, 1887/2009, p. 133)

Nietzsche nasceu em 1844, no século das vacinas de Pasteur, da lâmpada de Edison e da teoria da evolução de Darwin; e morreu em 1900, no começo do século das invenções e dos grandes avanços científicos. Sua vida e sua obra estão, desde o início, marcadas pela mudança drástica que o conhecimento passou no século XIX, abandonando as formas puras e imutáveis metafísicas (possibilitadas por Deus em uma ontoteologia) e acessando modelos científicos naturais, já iniciados e preconizados por Bacon e Descartes em séculos anteriores.

Nietzsche nasce 50 anos após a morte de Kant, o grande responsável por iniciar o divórcio entre metafísica (estudo de Deus e da alma) e ciência. É possível ser religioso, crer em Deus e ir às missas, mas a teologia não pode mais fundamentar todos os fenômenos, que passam a ser interpretados agora a partir de uma lógica científica. A prova da existência de Deus e da alma não são mais um tema do interior da ciência. Esse é um dos grandes méritos da *Crítica da razão pura* (1781/2010) de Kant. A figura de Deus nas décadas posteriores apenas viria a perder mais centralidade enquanto único princípio estruturador do todo. A ciência se autonomiza de uma figura divina e se torna natural, como lucidamente foi apontado por Dilthey (1883/2010) em seu clássico *Introdução às ciências humanas*. O que Nietzsche fez além de Dilthey foi pensar a moralidade metafísica, moralidade esta que perpetua no pensamento científico. Em sua lógica genealógica, Nietzsche observou a mesma superestimação da verdade, a mesma superioridade atribuída ao saber sobre a desvalorização do não-saber. Tal lógica, tão relevante para Foucault, influenciou diretamente esta pesquisa quanto ao neoliberalismo e a libertação de certas amarras: liberta-se de um poder, submete-se a outro, mas continuam ainda presentes (talvez menos perceptíveis, eis o perigo!) as relações de poder.

9.2) A moral metafísica

Nietzsche, ao longo de toda a sua obra, foi um crítico de toda a tradição metafísica. O que varia em sua obra é a forma de enfrentamento da moral metafísica. Segundo o filólogo, a metafísica sempre operou a partir de uma cisão do mundo em dois âmbitos: ser e devir, repouso e movimento, ideia e aparência, suprassensível e sensível. Ou seja, pressupõe-se que há coisas como elas de fato são, em sua

essencialidade verdadeira e imutável, e há coisas como elas nos parecem, que, em nossa incapacidade sensorial, dissimulamos a realidade tal como ela é e vemos apenas o que conseguimos, isto é, imperfeições e dissimulações do verdadeiro. Não só há uma cisão do mundo em dois, mas há uma oposição entre cada dimensão. Como o próprio Nietzsche (1886/2005, p. 10) define, "a crença dos metafísicos é a crença nas oposições dos valores". Na cisão primordial com dimensões opostas, a metafísica buscava alcançar uma ultrapassando a outra, buscava suprimir os erros sensoriais e acessar as coisas a partir do que elas de fato são. Assim ele via a moral metafísica: "a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação*"* (NIETZSCHE, 1887/2009, p. 26). A metafísica, ao cindir o mundo em dois e buscar um em detrimento do outro, opera fundamentalmente sobre um valor moral, de que o eterno e imutável é melhor do que o histórico, efêmero e transitório. Se o primeiro deve ser buscado, o segundo deve ser ultrapassado e suprimido. Busca-se a ideia superando as aparências. Acessa-se as formas suprassensíveis transcendendo-se as formas sensíveis. Alcança-se o Ser abandonando-se o vir-a-ser. Diz ele:

> O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, natureza, mundo, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: nesse caso, o caso de um vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (NIETZSCHE, 1887/2009, p. 98)

A vida, no interior da moral metafísica, se destina exatamente para acessar esse mundo que não está aqui, inacessível em nossa realidade carnal, sensorial, invisível aos nossos olhos míopes de idealidade. Metafísica, portanto, pressupõe necessariamente uma moral que despreza o mundo fenomênico, marcado pelo vir-a-ser, e, através da transcendência, visa a ultrapassagem desse mundo fenomênico que busca acessar dimensões eternas e imutáveis.

9.3) A vontade de poder

Nietzsche formulou ideias já no seu *Gaia ciência* (1882/2001) que podem ser consideradas embriões do que viria a ser a doutrina da vontade de poder e, logo depois, ainda em 1882, ele escreveu alguns fragmentos com o título "vontade de poder". No *Gaia ciência* o pensamento do eterno retorno se configurava, inspirado em Leibniz, em dois pontos centrais: um número finito de forças e a infinitude do tempo. Logo, o arranjo e configurações possíveis dessas forças são finitas e, num horizonte infinito de tempo, tendem a eternamente retornar a configurações já alcançadas. Se não há mais Deus ou qualquer elemento metafísico que crie, justifique ou fundamente a existência, perde-se o princípio de criação do mundo e seu destino, seja o apocalipse ou a salvação — é indiferente para o eterno retorno. Há sempre uma determinada configuração de forças que tende a se autossuperar, e como o tempo é infinito, tal configuração precisa necessariamente retornar. Cada arranjo de forças uma vez alcançado irá se repetir.

Podemos dizer que a vontade de poder está atrelada ao pensamento de Nietzsche que tem origem exatamente na crítica à metafísica enquanto princípio estruturador do todo. Se não há mais nenhum elemento suprassensível que estruture ou justifique a existência de tudo o que existe, e se com a morte de Deus as forças que restaram são finitas em um tempo infinito, cada configuração de forças sempre retornará. Cada arranjo e combinação de forças necessariamente precisará uma vez mais ser alcançada. No pensamento da vontade de poder, Nietzsche manteve o dinamismo do eterno retorno, no qual toda configuração se dá como um embate de forças. Diz ele, em seu *Assim falou Zaratustra*: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder”. (NIETZSCHE, 1883/2011, p. 109). O mundo, portanto, é inexoravelmente marcado por perspectivismo, interpretações e pluralidade. Não há identidade ou configuração que não seja expressão de uma construção relacional. Não há, dessa forma, fundamentos absolutos, que existam isolada e independentemente. Tudo o que existe é numa determinada relação, e só pode ser de determinada forma como resultante de uma relação.

O projeto da filosofia de Nietzsche, em face da morte de Deus e colapso da metafísica, a transvaloração de todos os valores, passou do eterno retorno à vontade de poder. Como aponta Barbosa (2010):

> O conceito de vontade de poder, num duplo movimento, comporta as duas faces, aparentemente irredutíveis, do eterno retorno. No primeiro, identificada com a própria vida, a vontade de poder abre a possibilidade de uma nova consideração sobre a existência na medida em que a luta, o embate entre as forças aparece como dístico de tudo o que vive. Se apenas com o conceito de eterno retorno estávamos presos a uma repetição cíclica dos mesmos acontecimentos, agora, com o conceito de vontade de poder, escapamos, ainda que provisoriamente, do fardo da repetição e nos aproximamos do caráter dinâmico da vida sustentado pela incessante luta que subjaz a tudo o que vive. No segundo, Nietzsche toma a vida como *um caso particular* da vontade de poder, estabelecendo assim que a luta por mais poder não é algo característico apenas do que vive, mas de tudo o que existe. Não mais a vida, somente, mas tudo é vontade de poder.

A partir de agora, torna-se possível perguntar o que é, afinal, vontade de poder? Com a morte de Deus, começamos apontando primeiramente a recusa de toda e qualquer unidade transcendente, eterna e imutável. O início com Sócrates e Platão, introjetado na teologia cristã através da escolástica, e ainda presente na mônada leibniziana e remanescente na coisa em-si kantiana são exemplos de como a metafísica sempre operou pressupondo, valorizando e buscando uma dimensão suprassensível e transcendente. A vontade de poder é a luta contra qualquer resquício metafísico, ou seja, suprassensível, eterno e imutável. Em todo lugar existe a contraposição de forças, logo, há luta e pluralidade. Existe sempre a tensão da provisoriedade e do inacabamento. Pode-se enxergar, no interior do pensamento de Nietzsche, um mundo formado apenas forças que se confrontam umas às outras e, desse embate, origina-se um impulso para que se observe uma determinada combinação. Podemos falar que tal resultante se chama vontade.

Segundo Paschoal (1999), a vida nada mais é do que um caso particular da vontade de poder, isto é, uma organização de unidade de duração relativa. Contrariando Darwin e Spencer, Nietzsche aponta que a dinâmica da vida não é de autopreservação, mas de expansão. É óbvio que organismos biológicos vivos podem se autopreservar e lutar por sua sobrevivência, no entanto, o que é apontado é uma dinâmica mais originária que a citada por Darwin e expandida por Spencer ao nível não apenas biológico, mas também social. Toda configuração, cedo ou tarde, acaba se autossuperando, dando lugar a um novo estado. Cada arranjo de forças, sempre em seu aspecto relacional, chega a um esgotamento do qual surge um novo arranjo de forças. O ser da realidade não é marcado mais por algo externo, metafísico, suprassensível, divino. Com o fim do dualismo metafísico gravado na morte de Deus, o ser da realidade

é propriamente o movimento, e a vontade de poder é a doutrina que discorre sobre essa dinâmica viva na qual as coisas, em sua instabilidade ontológica, sempre querem ser mais e superar seu arranjo atual. Como define Casanova (2003, p. 304):

> Vontade de poder é o nome da estrutura fundamental de todos os acontecimentos da totalidade, uma vez que todos estes acontecimentos surgem através de uma luta entre possibilidades de condução do processo constante de composição das forças em jogo na realidade e que esta luta sempre resulta no aparecimento de uma via imperativa de expansão destas forças sob o domínio interpretativo de uma possibilidade em específico.

No entanto, como a doutrina da vontade de poder se coaduna à ideia do eterno retorno do mesmo? Casanova (2012, p. 200-201) esclarece:

> Toda conformação de domínio surge a partir da vontade de poder e é no interior dessa vontade que uma determinada perspectiva exerce poder sobre uma multiplicidade a cada vez em jogo, deixando surgir na vida uma determinada figura de poder. Para que a vontade de poder continue sempre mantendo esse seu caráter, porém, ela não pode se cristalizar em uma única configuração e precisa, por isso mesmo, querer constantemente para além de si. Nesse sentido, a noção de vontade de poder implica a presença do devir em sua possibilidade mais extrema. Justamente essa possibilidade mais extrema tem lugar no pensamento do eterno retorno do mesmo. (...) Quanto maior é o obstáculo de cada conformação vital, tanto maior é o poder da vontade nela vigente. Assim, a apropriação suprema acontece em meio ao pensamento do eterno retorno do mesmo, na medida em que esse pensamento apresenta a eternidade como horizonte de toda conformação vital. A vontade de poder precisa superar aqui o obstáculo mais extremo, porque tem de superar eternamente cada conformação em jogo.

Heidegger (1961/2010, p. 55), em seus volumes sobre Nietzsche, explicita de forma clara o significado de vontade de poder:

> Para evitar, então, desde o início a vacuidade da palavra "vontade", Nietzsche diz: "vontade de poder". Todo querer é um querer-ser-mais. O poder mesmo só é na medida em que e porquanto ele permanece um querer-ser-mais-poder. Logo que essa vontade se interrompe, o poder deixa de ser mais poder, ainda que ele mantenha o dominado sob a sua sujeição. Na vontade como querer-ser-mais, na vontade como vontade de poder, reside essencialmente a intensificação, a elevação; pois somente em meio à elevação constante é possível manter elevada e em cima a própria altura. Somente uma elevação mais poderosa pode fazer com que se escape da tendência para o declínio.

Em suma, a vontade de poder aponta para a impossibilidade de um fim último da existência, para a ausência de princípios e finalidades últimas, o esgotamento de toda e qualquer entidade metafísica, contida na sentença "Deus está morto" (NIETZSCHE, 1882/2001). E se as entidades metafísicas ideais foram esgotadas, se Deus morre, restam apenas forças finitas em um horizonte infinito de tempo. Logo, o ser do real é um arranjo das forças múltiplas e sempre relacionais. Como Giacoia Junior (2013) assinala, valor, em Nietzsche, possui relação direta com a vontade de poder, uma vez que aponta para esse jogo dinâmico incessante, para o ponto de vista de condições de conservação e intensificação para configurações complexas de duração relativa da vida no seio do vir-a-ser. Em outras palavras, desde a instabilidade proveniente da perda da figura de Deus que se dissipa enquanto fundamento inconcusso, a vontade de poder aponta para a impossibilidade de uma configuração estanque, universal e imutável. É um ataque ao que a metafísica sempre buscou. Na doutrina da vontade de poder, portanto, não há estado, configuração ou arranjo que não possa alcançar uma nova configuração. A vontade precisa necessariamente projetar-se para além de si. Nietzsche vê mais do que o niilismo enquanto falta de orientação ou qualquer outra direção normativa metafísica, ele vê uma oportunidade para inaugurar a finitude e a diferença pensados a partir deles mesmos, e não mais a partir do eterno e imutável.

Podemos usar alguns exemplos mais concretos para facilitar o entendimento da vontade de poder. Uma amizade sempre irá se rearranjar em um novo estado. A amizade cresce, floresce, ganha intimidade; ou a amizade mingua, se esvai e desaparece. Em uma amizade não há estado definitivo, pois cada estado precisa sempre dar lugar a um novo arranjo de forças que inevitavelmente vem a ser, por mais prazeroso que possa se apresentar o crescimento de apoio e de intimidade, ou por mais duro que seja perceber que a solidez e confiabilidade da relação de anos atrás não existe mais. O mesmo acontece com o amor pelo conhecimento. Ou a curiosidade cresce e instiga ainda mais leitura e aprendizado em um determinado tema, e nos aprofundamos, lemos, crescemos; ou, quando a pessoa se dá por satisfeita e se aquieta, começa o declínio do que fora cultivado até então. Diz Nietzsche (1883/2011, p. 69) em seu Zaratustra: "muitos homens morrem tarde demais, e alguns morrem cedo demais". O que está em jogo é uma vez mais a doutrina da vontade de poder. Há alguns homens que morrem cedo demais, pois se vão em plena ascensão, em uma dinâmica de elevação da vontade de poder — e findam, ainda que repletos de planos, ações e plenos de sentido. Já outros,

ainda que mortos em dinâmica, ainda se levantam, e respiram, e trabalham, e pagam as contas, e fazem amor com as esposas — por mais que não faça nenhum sentido maior, e são apenas dominados pelo automatismo da lógica de rebanho. Quando morrem, morrem tardiamente, pois há muito tempo já se encontravam em uma dinâmica de estagnação. Há casamentos que acabam tarde demais, pois já se encontram estagnados, em quartos separados. Há homens que morrem tarde demais, pois há muito já não se encontram vivos. Segundo o ensinamento de Zaratustra, é nesse momento de interrupção da dinâmica de elevação do poder que se deve morrer. Para Zaratustra, pode ser raro, mas bem-aventurado aquele que morre no momento em que finda.

Não há casamento inabalável: parem de cuidar da relação para ver se o amor não acaba. Não há trabalho que dê satisfação garantida e por tempo indeterminado, ao menor descuido, passamos do tesão ao tédio, do desinteresse ao pânico. Não há estabilidade na relação com os filhos, e é uma conquista diária manter a intimidade e a confiança, e de acordo com a fase, as dificuldades são absolutamente diferentes. No momento em que aparentemente está tudo perfeito, cuidado! Há aí o perigo da degeneração, desvanecimento e perda. Na doutrina da vontade de poder não há jogo ganho. Vontade de poder é a impossibilidade de alcançar um estado definitivo uma vez que a vida, em sua constituição originária, é vontade de poder — arranjo de forças contrastantes que sempre se rearranjam e se autossuperam. Todo arranjo está sempre rumo a novas configurações. Para a vida ou para a morte. Para a intimidade ou para a separação. Para o perdão ou para o rancor. Não há nada externo, como um Deus enquanto fundamento inconcusso que viabilize, crie e estabilize as coisas — elas possuem vigência a partir de suas próprias forças constitutivas que, em determinado momento, alcançam certa combinação, ou seja, determinada vontade. A própria vontade produz e alcança uma determinação do real. Porém, como Nietzsche descreve, a vontade quer sempre mais, vontade de poder é querer tornar-se mais forte (*Stärkerwerden-wollen*) em um querer ser mais (*Mehr-werden-wollen*), e esta configuração se autossupera, acaba e dá lugar a uma nova configuração (PASCHOAL, 1999). Em suma, na impossibilidade e inexistência de qualquer estabilidade metafísica na constituição de tudo o que existe, existe a vontade de poder enquanto autossuperação.

Resumindo, a vontade de poder não é dotada de uma idealidade metafísica. Não há um Ser criador, a partir do qual tudo o que existe se dá a partir Dele. Vontade de poder não é um fundamento absoluto. Ela é a descrição do ser da realidade sempre a

partir de forças contrapostas em determinado arranjo relacional e não está fora, possibilitando a realidade. Vontade é a própria constituição de tudo o que existe e, para Nietzsche, não mais restrita ao humano ou à alma, como presente na tradição moderna, possibilitada por Descartes e Kant.

9.4) Vontade de poder como expressão da técnica

Heidegger leu Nietzsche intensamente ao longo da década de 1930, e saber o período no qual Heidegger estudou e escreveu sobre o pensador da doutrina da vontade de poder é vital para avançarmos nesse capítulo. Se ao longo da década de 1920 ele esteve focado em escrever sobre a historicidade do mundo a partir da historicidade do ser-aí, ao longo da década de 1930 o projeto é abandonado. *Ser e tempo* é o maior exemplo do projeto heideggeriano da década de 1920: o tratado não procurava pensar só a transitoriedade de tudo o que existe, mas, influenciado por Dilthey, ele refletia sobre a estabilidade (relativa) dos horizontes hermenêuticos que inevitavelmente eram rearticulados em outros horizontes. Heidegger concebe a dinâmica de instabilidade não no interior de tudo o que existe: em *Ser e tempo* Heidegger está preocupado em discorrer sobre a historicidade dos horizontes hermenêuticos. Contra qualquer tipo de naturalidade científica ou infinitude metafísica, não há apenas entes, mas interpretações (históricas) dos entes. O ser de tudo o que existe é sempre possibilitado por uma visão de mundo mais ampla, ou seja, o ser do ente na totalidade, e ser é unicamente um fundamento epocal que possibilita determinada interpretação em geral dos entes. Existem sempre visões de mundo, não apenas um horizonte eterno e imutável que viabiliza sempre a mesma interpretação. Compreendemos as coisas e nós mesmos de acordo com os pré-conceitos fáticos; há horizontes, não apenas um horizonte de sentido imutável. *Ser e tempo* se direciona para discorrer sobre a historicidade dos acontecimentos de ser — e é fundamental entendermos **ser** no interior dessa obra: fundamento histórico que abre o ser do ente na totalidade a partir de uma determinada interpretação. Ser, aqui, significa fundamento histórico. O ser dos entes se abre para o ser-aí a partir desse fundamento histórico.

Se no interior do projeto de *Ser e tempo* (1927/2012) foi pensado uma maneira de explicar a historicidade de ser, ou seja, como em cada época histórica há sempre um fundamento epocal que possibilita toda interpretação e toda existência, Heidegger

pensa o ser-aí humano como o ente central para refletir sobre tais mudanças nas compreensões de ser. Se os horizontes históricos mudam, e se a compreensão de ser é finita, Heidegger colocou o ser-aí como protagonista de *Ser e tempo* para discorrer sobre a historicidade do sentido de ser, isto é, como em cada época histórica o fundamento do ser do ente na totalidade é marcado por diferença. Se Deus dá unidade e estabilidade às identidades, após a morte de Deus finda a viabilidade de pensar identidades ideais e absolutas, ou princípios metafísicos que possibilitam o acesso à coisa em-si, isolada de qualquer fenomenalidade. Heidegger, refinando mais a sua crítica à metafísica, pensou a impossibilidade também de horizontes de sentido atemporais e a-históricos. *Ser e tempo* trata da historicidade dos horizontes de sentido e, portanto, Heidegger discorre sobre como um horizonte de sentido dá lugar a um outro horizonte. Simplificando: como uma época chega ao fim e se inicia outra época — e entenda época enquanto uma forma específica de interpretar o mundo, as coisas e nós mesmo.

No interior desse projeto, Heidegger apontou a angústia como afinação fundamental, capaz de retirar o ser-aí da absorção cotidiana na qual ele está na maior parte das vezes imerso. Ao longo da década de 1930, no entanto, Heidegger passou por uma viragem em seu pensamento: ele deixou de pensar em uma afinação que atemporalmente rearticularia o horizonte histórico, alterando o sentido de ser e, portanto, o ser do ente na totalidade. O filósofo passa a conceber uma afinação fundamental de nosso período histórico. A angústia, afinação fundamental atemporal, deu lugar ao tédio, uma afinação fundamental de nosso tempo. O mais importante aqui é constatar que o ser-aí perde a centralidade que possuía em *Ser e tempo*. Não é mais o ser-aí o agente responsável pela rearticulação dos horizontes históricos: posto que eles se dão. "*Dá-se ser*[25]*"*. Fica evidente que o ser-aí é aquele que está sempre aberto às verdades do ser, o ente que, no interior dos mundos históricos, é sempre absorvido e cotidianizado por uma verdade histórica, por uma determinada abertura do ser do ente na totalidade. Simplificando, o ser-aí é sempre no interior de uma certa visão de mundo. Não podemos falar de historicidade do mundo sem falar também do ser-aí. No entanto, não é o ser-aí o ente que, angustiado e retirado da familiaridade cotidiana, rearticula as visões de mundo mais amplas nas quais estava imerso. Uma vez mais, os

[25] *Es gibt sein*. (Heidegger 1962/1999). Nesta frase, é importante frisar que, coerente ao pensamento, não há sujeito na frase. Os acontecimentos de ser se dão independente do controle, volição e manipulação humanas. Há muito mais obediência do que desmantelamento.

acontecimentos de ser se dão além do controle e vontade humanos (HEIDEGGER, 1989/2015).

A viragem heideggeriana é marcada por tal mudança: o ser-aí é retirado do protagonismo no qual acabava como responsável pelas transições históricas mais amplas. É óbvio que ele muda as coisas do mundo: ele pode ser o responsável por inventar um novo meio de comunicação que mudará a relação do humano com o espaço, pode ser responsável por extinguir algum animal através de um trato não sustentável com a natureza, pode ser responsável por um genocídio que dizima toda uma população pondo fim a toda uma cultura específica. No entanto, não reside na responsabilidade do ser-aí a rearticulação dos horizontes de sentido nos quais as mudanças ônticas se dão. Heidegger, a partir desse ponto, passou a pensar não mais o esquecimento do ser, como se o ser-aí, negligentemente, no interior do pensar da tradição metafísica, tivesse deixado para trás o pensamento dos horizontes históricos de sentido — vulgo ser. Na viragem, Heidegger pensa o abandono do ser, ou seja, a época na qual o ser faz-se abandonado. É nesse ponto que Heidegger ganha a maior relevância para este trabalho. O filósofo tematizou os elementos históricos para que se possa haver um abandono do ser, descrevendo os elementos centrais de nosso período atual, que ele denominou como “técnica”. Em suma, Heidegger deixou de focar a historicidade do mundo em geral e passou a especular sobre a nossa historicidade específica. Ele deixou de refletir em função de apenas uma ontologia fundamental para pensar cada vez mais uma ontologia do presente. É aqui que Nietzsche entra em cena: Heidegger não pensou apenas a vontade de poder como uma descrição do ser da realidade, mas muito mais uma expressão do fundamento epocal de nosso período histórico, ou seja, a vontade de poder, para Heidegger, é a própria expressão da técnica moderna, é a própria (in)consistência de nosso mundo atual.

Heidegger costumava ler os autores da tradição a partir de interpretações heideggerianas. Tomar Heidegger como um mero comentador de autores da tradição levaria o leitor a pensar que Heidegger fez leituras grosseiras e apressadas dos autores comentados. Ele os usa não simplesmente para falar do que o filósofo em questão efetivamente pensou, mas muito mais para falar de questões heideggerianas sobre as quais ele tinha interesse. Figal (2005, p. 21), diz que era prática usual de "Heidegger muitas vezes desdobrar seus próprios pensamentos, na medida em que os lê nos autores clássicos que interpreta″. Se o interesse desta pesquisa é pensar os adoecimentos contemporâneos a partir dos próprios elementos fundamentais contemporâneos, fica

difícil escapar de Nietzsche e da leitura que Heidegger fez de Nietzsche. Ao mesmo tempo que a crítica do presente enfrenta uma dificuldade ao lidar com Nietzsche e com a interpretação de Nietzsche feita por Heidegger (e talvez esta seja a parte mais árdua deste escrito), ela ganha uma perspicácia poderosa para descrever o solo em que pisamos — o nosso mundo tecnicamente erigido.

Heidegger, em sua preleção sobre Nietzsche, começa reconduzindo o pensamento nietzschiano à tradição metafísica idealista, iniciando com Kant. A vontade enquanto faculdade, reformulada por Descartes, funda-se em um Eu (Ego) metafisicamente conceituado, pois permanece concebido independentemente de qualquer horizonte fático. Em Kant, nesse sentido ainda herdeiro de Descartes, a vontade permanece uma faculdade humana, permitindo a ligação do intelecto com os objetos externos a serem representados pelas categorias do entendimento. Não entraremos profundamente na tradição da vontade metafisicamente conceituada, porém resumidamente podemos afirmar que, para a tradição moderna (Descartes e Kant), a vontade existe enquanto uma faculdade da alma. A vontade permanece não apenas metafísica, como também antropocêntrica. O próprio Heidegger (1961/2007, p. 109) desenvolveu a ideia em seus volumes de Nietzsche ao situar o cogito cartesiano como "*cogito me cogitare*", ou seja, o fundamento subjetivo da liberdade moderna foi fundado sobre o asseguramento daquele que pergunta; isso faz com que seja criada uma sede segura para as representações humanas, que é exatamente o próprio ser pensante. Asseguramento aqui é transformar o cogito em substancialidade segura para portar representações de objetos externos. Eis o sujeito enquanto consistência.

Contrário a Descartes, em Nietzsche a vontade constitui tudo o que existe. Não é uma mera propriedade da alma. O filólogo é, portanto, um crítico da Modernidade cartesiana, uma vez que foge da primazia antropocêntrica de um sujeito possibilitador do conhecimento (Descartes), ou de tudo o que existe sendo conhecido por faculdades racionais da alma (Kant). Nietzsche inovadoramente desloca o sujeito cartesiano e as categorias racionais a priori kantianas de uma centralidade. Nesse sentido específico, é antimoderno e anti-idealista. Para Nietzsche, é a vontade que determina tudo o que existe, inclusive o que podemos identificar como categorias racionais ou egóicas. Ela não está fora, mas é exatamente a constituição daquilo que se dá.

Para compreendermos melhor tal ponto, podemos apontar uma semelhança e uma disparidade entre Nietzsche e Freud exatamente na crítica da primazia da vontade. Para Nietzsche, não há mais a mínima possibilidade de se pensar a vontade enquanto

volição autônoma e livre, que escolhe o que gostaria, livre de qualquer interferência e jugo. Para Descartes, por exemplo, a essência do ego humano é exatamente a simplicidade da essência racional. Já Nietzsche pensou a vontade enquanto uma determinação última de uma cadeia complexa, repleta de elementos relacionais, na qual há muito mais submissão e obediência de uma resultante relacional do que liberdade e razão. O rompimento com a primazia da vontade humana torna-se central para o conhecimento, porque Nietzsche descobriu o caráter volitivo de tudo o que existe, não apenas da consciência humana. Freud, crítico da tradição da vontade, também apontou um limite da consciência humana — nem tudo pode a razão. Inclusive, há uma dimensão muito mais ampla que alicerça a dimensão consciente — o inconsciente. No entanto, Nietzsche e Freud discordam em um ponto central: em Freud o elemento que subverte e corrompe a vontade ainda é humano e intrapsíquico: o inconsciente. Em Nietzsche, está também no humano, mas ocupa tudo mais o que existe. Cada vontade é a ponta do iceberg, a resultante e o último elo de uma série de forças relacionais e, dialogando de novo com Freud, inconscientes, uma vez que tendemos a ver apenas a resultante, e não as forças em seu arranjo relacional total.

Heidegger (1961/2010, 1961/2007), considerando o pensamento crítico de Nietzsche, o leu de forma atenta, fazendo interpretações que deixariam Nietzsche irado: ele reinsere o pensamento deste último no fio condutor da metafísica, alocando-o junto com Hegel como os derradeiros metafísicos. Primeiramente, estar no mesmo patamar de Hegel já geraria revoltas furiosas da parte de Nietzsche; em segundo lugar, Nietzsche jamais se contentaria em ser classificado como o último metafísico, uma vez que para ele o mais decisivo fora superar o dualismo instaurado e iniciado pelos gregos e estreitado na tradição cristã com Deus como fundamento inconcusso.

Mas por que Heidegger situou Nietzsche no fim da tradição metafísica? Segundo o fenomenólogo, Nietzsche apenas inverte o dualismo metafísico, e aqui é decisivo compreender o motivo de tal caracterização: Heidegger reflete sobre a diferença ontológica. Nietzsche obviamente não tinha como tema o esquecimento do ser e, portanto, para Heidegger ele se encontra ainda no interior da metafísica, ainda que em seu esgotamento, pois inverte a valoração dualista. Casanova (2012, p. 198) discorre sobre a leitura que Heidegger faz de Nietzsche enquanto último metafísico:

> No momento em que a vontade de poder assume um tal papel, a totalidade do ente passa a se mostrar como mera condição da

> dinâmica de elevação e conservação da vontade. No interior desse contexto, então, dá-se uma inversão radical da hierarquia própria à tradição metafísica. Uma inversão que não inverte, porém, a situação da questão acerca do ser, mas que consuma antes a essência niilista do pensamento metafísico.

Resumindo de forma mais simples: em Nietzsche o essencial não é mais o repouso, a ideia, a coisa em-si. O essencial na doutrina da vontade de poder é exatamente a dinâmica de autossuperação de toda e qualquer configuração uma vez alcançada. Não há estado definitivo. Não há arranjo relacional que não vá para algum outro lugar. Logo, há ainda repouso e movimento, mas o primeiro é apenas uma fase de uma dinâmica do segundo. Não há, para Heidegger, nenhuma relação com o resgate da questão do ser, mas unicamente a identificação de mais uma metafísica da presença, não realocando a filosofia em um campo diferente do qual sempre já se encontrou. Na interpretação, Nietzsche é metafísico porque não acessou a diferença ontológica, ainda opera uma "redução da totalidade do ente à dinâmica do vir-a-ser constante da vontade de poder: por meio de uma tentativa de superar a história da metafísica que acaba por levar simplesmente a termo a própria essência dessa história" (CASANOVA, 2012, p. 202). Partindo desse motivo, por Nietzsche não discorrer sobre a diferença ontológica, ou seja, sobre a diferença entre ser e ente (e sobre os horizontes históricos de determinação do ser do ente na totalidade), Heidegger o interpretou e o caracterizou como um pensador metafísico. Ele não escreveu sobre Nietzsche apenas como um simples comentador, até porque Heidegger não teria interesse em simplesmente ser um revisor do pensamento ainda metafísico de Nietzsche: ele o usou para descrever o fundamento histórico de nosso mundo: a técnica. Usou para essa tarefa um elemento central do pensamento nietzschiano, a doutrina da vontade de poder.

Primeiro comecemos, então, com a vontade de poder como expressão da técnica. Técnica, em Heidegger, possui uma relação direta com o verbo fazer (*machen*). O termo *Machenschaft* foi inclusive utilizado no início da década de 1930 para descrever o período contemporâneo no qual os entes se encontram já desvelados a partir de seu caráter manipulável, transformável. Técnica, para Heidegger, corresponde ao período histórico no qual as coisas se mostram enquanto maximamente manipuláveis e onde tudo é factível. Nesse momento, o nosso tempo, há o abandono do ser, a época na qual tudo funciona de forma eficiente, onde as coisas são possíveis e viáveis. No entanto, a época na qual perde-se a relação com o fundamento histórico sobre o qual

todos os entes retiram seu fundamento para ser. De forma mais simples, vemos apenas os frutos técnicos, e os usufruímos, mas cegamo-nos ao fundamento histórico que possibilita que todos os entes se mostrem como factíveis. Comemos nutrientes, manipulamos a vida, enganamos a morte, prevenimos e curamos doenças, colonizamos planetas, transportamo-nos por terra, por ar, por água e até de modo submarino, mas perdemos a relação com ser, e toda rica e eficiente conquista dos entes é balizada por uma carência: operamos na cegueira para todo e qualquer fundamento histórico. Há um desamparo hermenêutico na técnica, e não porque a era da técnica não possui fundamento, ela é propriamente um fundamento histórico, ela é ser. No entanto, permanecemos cegos para visualizar o horizonte histórico no qual nos encontramos. Flutuamos no ar, ele é nosso meio, mas curiosamente o ar é impossível de ser visto, tocado e mensurado. Isso é exatamente o abandono do ser. Nietzsche conceitua a Morte de Deus enquanto a impossibilidade de continuarmos operando o dualismo metafísico, culminando no niilismo contemporâneo. Já Heidegger usa Nietzsche e o niilismo para descrever não o fim do dualismo enquanto princípio estruturador de tudo o que existe, mas sim o fim de toda e qualquer relação com ser. Hermeneuticamente dependente, o ser-aí contemporâneo torna-se cego para o fundamento hermenêutico que o sustenta. Voamos perdendo a relação com o ar. Tal como na alegoria da pomba de Kant (1781/2010), não só esquecemos a relevância do ar para o voo, mas passamos a vê-lo como algo que limita o voar.

Nesse horizonte histórico, há apenas conjunturas ônticas. Perde-se qualquer lastro com a dimensão ontológica, ou seja, com o fundamento histórico que viabiliza o aparecimento técnico de tudo o que existe e se mostra. A doutrina da vontade de poder, para Heidegger, é a própria expressão da historicidade contemporânea, pois isolados da pertença ao ser, ao fundamento ontológico de nosso tempo, tudo é mero constructo ôntico. Niilismo, na interpretação de Heidegger, equivale a este desenraizamento. Nossa relação com as coisas tornou-se cada vez mais superficial, considerando a profundidade ontológica que as possibilita. Nada mais é sagrado. O corpo é apenas matéria orgânica, manipulável, curável, tratável, rentável. O trabalho é apenas uma atividade para ganhar dinheiro e sustentar-se, e pagar contas, e, se sobrar, se divertir. Nesse sentido perde-se qualquer relação com o sagrado no interior do trabalho, e talvez a maior parte apenas escolha este ou aquele trabalho por conta da remuneração envolvida. No interior do niilismo enquanto desenraizamento, restam apenas construções ônticas, desconectadas de seu fundamento histórico. Toda configuração

ôntica se rearticula em outras configurações desprovidas de densidade ontológica. Se vontade de poder é construção de elementos relacionais, a Modernidade consumada no niilismo (desenraizamento) é também a época de construções ônticas. Vontade de poder enquanto expressão da técnica moderna tematiza isso: tudo se resume a construções. Na dinâmica técnica, tudo é restrito e limitado à construção de factibilidade em uma dinâmica em que a duração é relativa, uma vez que logo dá origem a uma outra configuração técnica. Eis a vontade ôntica de poder.

O próprio humano torna-se mera construção dessacralizada. Com um corpo orgânico-biológico, comendo nutrientes, trabalhando por remuneração, expulso do Éden e, agora, também da relação com o ser. Nesse momento, o humano torna-se desinteressante para si. Isso conduz inevitavelmente para uma condição, o tédio. O próprio humano é uma clareira, é o lugar de determinação da história do ser enquanto fundamento histórico e hermenêutico. Contudo, o ser-aí torna-se alheio à articulação com o caráter histórico que lhe é mais constitutivo, e por mais que o mundo se transforme incessantemente com novas invenções tecnológicas e cibernéticas, médicas e robóticas, perde-se a relação com o ser, e o caráter aberto à historicidade e ao ser. É nesse momento que Heidegger aponta o tédio enquanto uma afinação fundamental fática, ou seja, de nosso contexto histórico. Tédio é a afinação fática da técnica, uma vez que o ser-aí perde a relação com processo histórico, ainda que seja o único ente histórico.

Podemos apontar o tédio em um exemplo específico: em uma longa viagem de avião, facilmente nos entediamos. Podemos ver os filmes disponíveis no avião, ler um livro, cochilar, conversar se tivermos companhia, levantar e nos alongarmos, pedir alguma coisa para comer, fazer uma porção de pequenas coisas que fazem passar o tempo. Não é incomum, no entanto, estarmos devolvidos a nós mesmos e, entediados, termos que nos aguentar e nos suportar, enquanto todas as coisas se tornam desinteressantes. O mundo se retrai, como se ele não existisse enquanto possibilidade de me entreter. Fico sozinho e desamparado. As músicas tornam-se chatas, e mudo uma após a outra, pois nenhuma me absorve e me entretém. Cada filme rapidamente transfere meu olhar para fora dele, me repelindo de qualquer atenção maior no enredo ou nos personagens. Pleno de memórias e imagens belíssimas de uma viagem recém realizada, voando a 10 mil metros de altura, a 900km/h, no meio das nuvens, o humano se entedia. Duvido que Bacon (1627/2008) tivesse previsto essa inusitada possibilidade em sua *Nova Atlântida*.

Desarticulado da nadidade originária do ser-aí, o humano perde sua articulação com a verdade histórica. Na época da máxima presentidade dos entes já desvelados enquanto disponíveis e factíveis, nasce o tédio enquanto afinação do acontecimento técnico. O tédio nasce do desenraizamento do ser e enraizamento nos entes tecnicamente desvelados. Mas se são tecnicamente desvelados, os entes são apenas ônticos, manipuláveis, factíveis. Cada configuração dos entes é apenas uma configuração ôntica que será substituída por outra configuração em uma dinâmica de vontade de poder. Não resta mais nada além disso. Perde-se o sagrado. Resta o mundo como domínio manipulador do profano. Na época em que se perde o elo com a dimensão ontológica, tudo se torna construção ôntica. Exatamente aí vigora o tédio enquanto saudade do sagrado.

Vontade de poder como expressão da técnica, em suma, é a redução das coisas enquanto produtos e mercadorias. A compulsividade em gourmetizar cada vez mais todo e qualquer alimento apenas ilustra o caráter vazio e dessacralizado da comida, onde nos restam apenas sensações gustativas. Transa-se para melhorar a pele, para aprimorar a relação conjugal, para renovar os humores, mas parece que o sexo se resume cada vez mais ao caráter biológico do prazer e da saúde. Se vontade de poder em Nietzsche é autossuperação de cada estado uma vez alcançado, para Heidegger, em conexão com a técnica, vontade de poder aponta para a época na qual tudo se reduz a construções ônticas no abandono do ser, ou seja, perda de qualquer relação mais profunda com a dimensão ontológica que possibilita toda e qualquer construção ôntica. Eis o abandono do ser como desenraizamento.

A experiência do mundo contemporâneo, e isso não se modificou desde que Heidegger morreu, é a experiência de desenraizamento, o sentimento de estar sem chão, desconectado com aquilo que nos é mais próprio. Restam apenas entes que, sem qualquer Deus-fundamento ou princípio último ordenador, se desvelam em sua máxima presentidade, na condição de entes manipuláveis para uso e abuso (verdade técnica). Sem Deus, para Nietzsche há apenas construções relacionais da vontade. No abandono do ser, para Heidegger, há apenas construções ônticas, no qual o paradigma da vontade de poder é o porta-voz perfeito para esse horizonte histórico, uma vez que, perdendo a dimensão transcendente, converte-se em manipulação entificadora que sempre visa autossuperar-se. No abandono do ser, o controle manipulador científico quer sempre algo mais, visa sempre se autossuperar, ir além de si e buscar uma elevação do poder. No interior da técnica, ser é mero produto. Ação é mera geração de efeitos. No interior

da técnica em sua modulação neoliberal tudo é mera mercadoria. Elevação de poder se modula em elevação de rendimento.

9.5) Vontade de render como técnica neoliberal

Um exemplo da vontade de poder modulada enquanto vontade de render pode ser apontada num dos primeiros teóricos neoliberais, Ludwig von Mises. Com a ajuda dele, junto com Nietzsche e Heidegger, creio que possamos avançar na tarefa de fazer um diagnóstico do mundo contemporâneo, possibilitando, assim, compreender uma psicopatologia de nosso tempo histórico.

Mises se opõe a um liberalismo clássico de expoentes como Locke, Rousseau e Voltaire, que viam a liberdade humana marcada por um direito natural. Se para Locke (1689/2014, p. 41) "a liberdade natural do homem deve ser livre de qualquer poder superior na Terra, sem estar sujeito à vontade ou autoridade legislativa dos demais homens, mas deve ter, tão somente, a lei natural como seu preceito", para Mises o humano também deve ser livre, mas não pelo mesmo motivo. A sua premissa não é apenas um direito natural, mas a própria lógica da produtividade e do rendimento. Homens livres rendem mais e produzem aquilo que futuramente vão consumir. Eles, sem qualquer laço de subserviência escravista ou ditatorial, orientados apenas pela concorrência do livre mercado, se veem sem restrições para trabalhar, produzir e render. Mises (1927/2010, p. 52) afirma que

> seu raciocínio em favor da liberdade para todos, sem distinção, é de natureza totalmente diferente. Nós, liberais, não afirmamos que Deus ou a natureza tenham destinado à liberdade todos os homens, porque não nos instruímos pelos desígnios de Deus e da natureza, e evitamos, em princípio, colocar Deus e a natureza nas discussões sobre questões humanas. O que afirmamos é que somente um sistema baseado na liberdade para todos os trabalhadores garante a maior produtividade do trabalho humano, e é, por conseguinte, de interesse de todos os habitantes da terra.

O trecho acima apresenta vários elementos relevantes para esta pesquisa. Primeiramente, aponta para a morte de Deus e para a transição de uma ciência transcendental (teologicamente fundamentada) em direção a uma ciência das coisas fisicamente interpretadas, como uma conquista do caráter mecânico e orgânico da vida.

A liberdade, nesse interior, diferente dos liberais iluministas, não se dá por conta de um direito natural ou por sermos todos igualmente criações de Deus, mas exclusivamente pela produtividade proveniente de um sistema econômico baseado em dois elementos centrais: livre comércio e concorrência. A liberdade pós-moderna não é nada mais do que um meio para se alcançar progresso econômico e científico. O Estado não é mais fundamentado em uma política teológica, e havendo uma restrição cada vez maior do papel do Estado, a iniciativa privada tampouco é regida por lógicas teológicas. Hayek (1944/1990, p. 252) complementa que "o princípio orientador — o de que uma política de liberdade para o indivíduo é a única política que de fato conduz ao progresso permanece tão verdadeiro hoje como o foi no século XIX".

Chegamos, aqui, a um ponto central: a caracterização do nosso mundo contemporâneo a partir de uma leitura heideggeriana de Nietzsche em uma modulação neoliberal. Se vontade de poder é autossuperação, e todo estado é apenas um estado de repouso provisório para a autossuperação deste estado por ele mesmo, cada estabilidade científica é apenas provisória na lógica do incremento. Se estamos em uma lógica da concorrência na qual cada indivíduo deve se aprimorar para ganhar ou manter seu lugar ao sol, a fim de produzir mais e mais, em uma contínua acumulação de riqueza, o capitalismo neoliberal é o caminho para se alcançar cada vez mais um estado melhor, ou seja, aprimorando o que já fora. Toda estagnação e estabilidade soa como artificial e evitável. Essa característica nevrálgica do neoliberalismo apenas afirma a leitura que Heidegger fez de Nietzsche, na qual a vontade de poder é a própria expressão da técnica moderna, ou seja, da verdade do ser de nosso mundo. Mises (1927/2010, p. 198-199) exemplifica a vontade de poder enquanto princípio estruturante da economia de mercado neoliberal:

> Os que louvam o estado de estagnação e de equilíbrio estável se esquecem de que há, no homem, na medida em que seja ser pensante, um desejo inerente de melhoria de suas condições materiais. Este impulso não pode ser erradicado; é a força de motivação de toda a ação humana. Se alguém impede o homem de trabalhar pelo bem da sociedade e, ao mesmo tempo, de dar satisfação às suas próprias necessidades, nesse caso, só poderá fazê-lo por um único modo à sua disposição tornar-se mais rico e aos outros mais pobres, por meio de violenta opressão e espoliação de seus semelhantes. É verdade que todo esse esforço e toda essa luta para aumentar o padrão de vida não tornam os homens mais felizes. Não obstante, está na natureza do homem lutar, constantemente, para a melhoria de sua condição material. Se é impedido de satisfazer essa aspiração, o homem se

> torna obtuso e embrutecido. (...) A agitação e a inquietude do homem moderno é estímulo para a mente, os nervos e os sentidos.

Constatamos, portanto, uma instabilidade típica da razão neoliberal: a autossuperação de cada estado uma vez conquistado e estabilizado. Fixidez, na lógica neoliberal é estagnação, engodo, dívida ou atraso. Dardot e Laval (2016, p. 95) complementam que o sistema neoliberal organiza direitos e deveres recíprocos dos indivíduos em relação uns aos outros, e dos objetos de mudanças contínuas em função da evolução social. O mérito do livre mercado pautado na concorrência é exatamente o de possibilitar e estimular que a competição alavanque um sempre crescente desenvolvimento tecnológico e científico, no qual há um progresso contínuo, agregando cada vez mais vantagens para todos, ainda que o motor seja o foco individual. Os esforços são individuais, a riqueza é da nação e, atualmente, do globo. A vontade de render não é uma característica apenas local ou cultural. Sloterdijk (2005/2008, p. 59) descreve a

> mudança de paradigma econômico, que passa da exploração antiga e medieval dos recursos a economias fundadas no investimento. Com este tipo de ação econômica, a ideia dos juros a pagar dentro do prazo é convertida em assunções de risco práticas e em invenções técnicas. A empresa é a poesia do dinheiro. Tal como a necessidade aguça o engenho, o crédito estimula a empresa. (...) Ela é a submissão do globo à forma do rendimento.

A lógica do imperativo de melhoria perpassa todo o horizonte contemporâneo. A gestão de tudo o que existe na lógica do empreendimento que visa rendimento está presente em âmbito normativo. É a coluna de sustentação do neoliberalismo. Se Freud identifica a pulsão erótica, Mises (1949/2010), em sua praxeologia, identifica a pulsão de melhoria. Segundo ele, todos tendemos a buscar aprimorar o estado no qual nos encontramos, no qual toda estagnação é um desvio da norma rumo à acomodação e à preguiça, indesejáveis na produção de riqueza e, indo em direção contrária ao progresso, representam regresso. Na razão neoliberal temos que incessantemente nos aprimorar, fazer *upgrades*, progredir, o que coaduna perfeitamente à caracterização da vontade de poder como expressão da técnica moderna. Só que em nosso horizonte neoliberal, de competição e de progresso incessante, a vontade de poder modula-se em vontade de render. A elevação de cada estado já alcançado rumo a um novo estado que pode ser almejado e construído é a base de nosso mundo e de nós mesmos. Na lógica

de concorrência, predomina a voz do mais apto, do que mais rende. Razão neoliberal é sinônimo de razão rentável. Tal como a vontade de poder, não há chance de estabilidade, e ela precisa incessantemente se autossuperar.

Precisamos estar sempre nos aprimorando. Cada vez mais um estado humano "básico" torna-se vil e insuficiente. Exemplifiquei isto em minha dissertação de mestrado, no capítulo 5.7 que fala de próteses *e upgrades* (ONG, 2016, p. 119), e de como a técnica visa a cada vez suplantar estados que se tornam obsoletos. Se na técnica os entes se desvelam como disponíveis, na lógica neoliberal eles são disponíveis e rentáveis. Não é apenas a ciência e a tecnologia subsequente que deve e de fato constantemente se aprimora, mas o próprio ser-aí é agora disponível e rentável. Não somente enquanto força de trabalho, o ser-aí organiza seu corpo, sua mente e suas habilidades como um empreendimento que deve constantemente render. Eis o humano empresarial que gere a si mesmo no formato de uma empresa. Como todo empreendimento na lógica da concorrência, estagnar significa falência. Nas viagens de férias, por que não aproveitar o tempo fora do país para fazer um curso de língua estrangeira? Se o interesse é apenas turístico, a viagem se transforma num fluxo incessante de visitações e ocupações. Visita-se dezenas de parques temáticos, igrejas históricas, museus de arte, pontos turísticos de beleza natural. Tudo isso em geral é realizado em um ritmo compulsivo. Se estou em um voo com escala, por que não otimizar o tempo perdido no aeroporto, abrir o notebook e trabalhar enquanto se espera a entrada no avião? Na lógica do livre-mercado e da concorrência, há o progresso — mas o progresso vem sempre na lógica do débito e na obrigatoriedade de rendimento. Não devemos apenas aos outros, ao chefe, à família: devemos a nós mesmos.

Não apenas o humano é desvelado enquanto rentável, mas o ente na totalidade. Um carro, por exemplo, está longe de ser apenas um meio de transporte. Hoje ele é fonte de rentabilidades. Precisa render. Um carro parado dois dias da semana em casa é algo questionável na lógica da rentabilidade neoliberal. Por que não o utilizar e otimizá-lo? Por que não o alugar? Por que não o disponibilizar para que possa produzir algo? Posso, por exemplo, dirigir ou alugar para algum serviço de transporte. Carro é mais do que transporte, é ente rentável, e por que não render com ele? Por que não render em cada momento possível e disponível? Qual o sentido de deixá-lo ocioso? Há inclusive *apps* de compartilhamento de carros, uma vez que um banco vazio se torna um desperdício. A ociosidade e a gratuidade são vistas com desconfiança e estranheza na lógica neoliberal. Eles se convertem em desperdício. Um consultório de psicologia

vago um dia inteiro em uma clínica, tal como o carro inutilizado, é igualmente interpretado como vontade de render. Por que não alugar o consultório ocioso e render mais? Por que não sublocar os períodos e horários disponíveis e, assim, maximizar a rentabilidade? Um consultório, assim como o carro, é ente disponível para renda. Ele pode ser alugado para colegas que precisam de um horário avulso, criando uma relação comercial vantajosa para ambos. O local vazio por um dia torna-se um peso, uma falta de sentido. Na lógica neoliberal, é desperdício. Não se come mais apenas e simplesmente por gosto ou prazer em determinado alimento, mas por alguma rentabilidade possível. A alimentação se converteu em fonte de efeitos benéficos. Primeiro que não comemos apenas comida, mas ingerimos nutrientes. A alimentação nunca foi tão pornográfica: comemos o alimento despido, explícito em suas informações nutricionais, exposto em valores numéricos e revelado em atributos energéticos, em calorias, proteínas e açúcares. Nessa lógica técnica, a alimentação nunca é simplesmente comida, mas fonte de proteínas, de gordura etc. Ingere-se proteína saindo de um treino que visa ganho de massa magra. Ingere-se cafeína visando foco e atenção numa aula chata. Ingere-se bebidas isotônicas visando reposição de sais minerais perdidos em atividades de alto rendimento esportivo. O dinheiro, efeito de ações produtivas e trabalho, parado em uma poupança ou guardado sob o colchão, é visto como desperdício. O mesmo dinheiro, investido em um fundo pouco rentável, é igualmente visto como um menor desperdício, mas ainda como desperdício. Não há simplesmente o dinheiro, mas várias interpretações do dinheiro. Na época em que a principal atividade é a financeira, ele é interpretado como vontade de render. Dinheiro parado é prejuízo (desperdício). Corpo humano parado é patologia (depressão). Tudo parece se resumir à construção de configurações ônticas na lógica da factibilidade que possuem duração relativa no interior de uma elevação em direção ao rendimento. Eis o quadro geral que busco descrever para pensar uma psicopatologia não médica, psicodinâmica ou ontológico-fundamental, mas essencialmente histórica. A meu ver, a psicopatologia como descrição das condições não-normativas precisa sempre ser inserida no interior de uma determinada normatividade. Aqui escolhi descrever a normatividade contemporânea a partir da vontade de render neoliberal, mas creio que isso possa ser feito em várias outras frentes possíveis, dando mais atenção a condições extremamente relevantes, como paranoias na cultura do estupro ou baixa autoestima e complexo de inferioridade e de não-pertencimento no racismo estrutural. Descrever

fenomenologicamente o nosso tempo para pensar uma psicopatologia epocal é tarefa inesgotável.

O neoliberalismo é apenas mais uma modulação da técnica descrita por Heidegger, na qual as coisas são desveladas em sua máxima presentidade (alimentos = nutrientes), e a essência da ação é vista como a geração de um efeito. No caso neoliberal, efeito tem a ver com rendimento incessante, melhoria e upgrades de estados já alcançados. Até mesmo o orgasmo pode ser interpretado na lógica da melhoria e do rendimento técnico neoliberal. Heidegger se encontra com Mises e Hayek exatamente aqui, na junção da técnica expressa na vontade de poder com o neoliberalismo, que busca na ação efeitos de melhorias. O orgasmo torna-se meio rentável. Não se goza apenas pelo prazer do gozo. Ele não é um fim em si mesmo. Citando um dos muitos artigos[26] que explicitam e discorrem sobre os benefícios do orgasmo, o clímax do prazer sexual pode ser benéfico para melhorar a aparência da pele, diminuir o estresse, aumentar a autoconfiança, aliviar dores de cabeça e de coluna, aliviar tensões musculares, aliviar cólicas menstruais, deixar os cabelos mais viçosos e com brilho, aumentar os níveis de anticorpos IgA, para citar apenas alguns efeitos positivos. O orgasmo tecnicamente interpretado é tributário de uma caracterização orgânico-biológica, em que há liberação hormonal: endorfina, que promove bem-estar; dopamina, que gera prazer; ocitocina, que melhora o humor e diminui a ansiedade. Sexo e orgasmo não são simplesmente coisas dadas, mas dependendo da época perdem sua sacralidade e tornam-se fontes de efeitos benéficos. Sim, o sexo também está imerso na lógica neoliberal do rendimento. Sexo e o orgasmo estão submetidos à vontade de render enquanto modulação da técnica descrita por Heidegger. Transa-se e goza-se não pelo ato em si, mas buscando efeitos positivos nessas ações, o que nos remete ao que Heidegger descreve como técnica.

Um exemplo gritante que podemos usar para ilustrar a vontade de render como configuração do nosso tempo é o tsunami ocorrido em 11 de março de 2011, no Japão. O sismo, que alcançou nível 7 (o máximo na escala), gerou ondas de 10 metros e provocou alertas e evacuações em mais de 20 países. Mais de 15.000 pessoas morreram. No entanto, mais que o desastre, o que choca são as interpretações do desastre. Em

[26] Quais os benefícios do orgasmo? Educadora explica e dá dicas de como chegar lá. Portal ig, publicado em 06/11/2018.
https://delas.ig.com.br/amoresexo/2018-11-06/beneficios-orgasmo.html

outras épocas históricas desvelaríamos o fenômeno de forma fantástica, a partir da ira ou vingança de Deus ou deuses. Na era da técnica neoliberal, quando vigora a ordem de mercado, o evento aparece como um abalo econômico. Perda de vidas é perda de mão de obra e de agentes consumidores. Ondas de 10 metros e destruição de cidades é abalo no potencial produtivo industrial. Uma das notícias publicadas logo após o desastre teve como título "Impacto econômico de desastre no Japão pode chegar a US$ 200 bilhões"[27] e, segundo o mesmo artigo, o desastre poderia causar grande prejuízo à indústria nos meses seguintes. É explicitado como uma tragédia natural, que ocasionou um desastre nuclear, acabou influenciando negativamente a energia, impactando diretamente a produção e o consumo. Obviamente ela não foi a única notícia sobre o evento, mas choca como um artigo pode focar objetivamente os aspectos rentáveis de um desastre natural que trouxe fim imediato a milhares de vidas. É um ótimo indicativo para explicitar o caráter técnico que já desvela os entes em seus efeitos não só técnicos, mas também rentáveis. Um tsunami que dizima vidas pode ser interpretado friamente pela ótica econômica. Como diz Sloterdijk (2005/2008, p. 223), "as putas e outras superfícies ilusórias se reduzem ao modo de ser do puro valor de uso*"*.

9.6) Vontade de poder no ser-aí empresarial

Na lógica da concorrência, Friedman (1962/2014) via a possibilidade de aprimoramento constante da eficiência e da produtividade. Na lógica liberal, atualizando Mises e Hayek, Friedman pensava que o humano devia ser preso à liberdade de escolher, ainda que se possa escolher coisas obviamente boas ou ruins, como se matar ou não, gastar seu dinheiro usando drogas até ter uma overdose ou o empreender de forma produtiva e lucrativa. A escola neoliberal vê a livre concorrência na lógica capitalista como a única forma de assegurar liberdade para cada indivíduo. A consequência é que cada um deles está obrigado a escolher. O Estado não garante mais nada, pois não possui estrutura e função de coerção de preferências ou escolhas individuais. Como Dardot e Laval (2016, p. 224) apontam, "são introduzidos

[27] Impacto econômico de desastre no Japão pode chegar a US$ 200 bilhões. Portal G1 Globo, artigo de 16/03/2011, apenas cinco dias após o tsunami.
http://g1.globo.com/tsunami-no-pacifico/noticia/2011/03/impacto-economico-de-desastre-no-japao-pode-chegar-us-200-bilhoes.html

dispositivos de mercado e estímulos mercantis, ou quase mercantis, para conseguir que os indivíduos se tornem ativos, empreendedores, protagonistas de suas escolhas, arrojados". Observamos o humano sendo transformado em indivíduo, em gestor, em empresa. Reduzido a constructos ônticos, ele se alterna entre gestor do corpo, de suas tarefas profissionais, da equipe, dos estudos, da casa e da família. Cada configuração possui uma duração relativa e se autossupera. Cada estágio no interior dessas áreas específicas também se encaixa na lógica da vontade de render e se autossupera.

O mundo técnico neoliberal cultiva empreendedores, gestores de si-mesmos. O indivíduo é livre para escolher a escola em que seus filhos estudarão, e pensará obviamente na mais adequada e capacitada às exigências, seja conteudista ou construtivista, que prioriza o vestibular ou a arte. Pensará se quer tomar Coca-Cola normal, light, diet ou zero, de acordo com as preferências de dieta, podendo até escolher tomar Pepsi se lhe achar satisfatório. Poderá comprar um carro de luxo, se tiver dinheiro, ou um carro popular simples apenas com os opcionais básicos, uma moto, uma bicicleta e ser mais sustentável e ainda cuidar do corpo, ou se locomover apenas com transporte público ou de táxi. Poderá comprar uma roupa mais formal e elegante, ou ser despojado e minimalista (que muitas vezes não possui nada de mínimo em seu planejamento), ou ser *vintage* e retrô, com opções que, saindo da moda, exatamente por isso continuam na moda. Como Dardot e Laval (2016, p. 224) apontam,

> o consumidor deve tornar-se previdente (...), deve munir-se individualmente de todas as garantias (cobertura de seguros privados, casa própria, conservação de sua empregabilidade). Deve escolher racionalmente, em todos os domínios, os melhores produtos e, cada vez mais, os melhores prestadores de serviços (o modo de entrega de seu correio, o fornecedor de sua eletricidade etc). E como cada empresa amplia a gama dos produtos que fornece, o sujeito deve "escolher" de forma cada vez mais sutil a oferta comercial mais vantajosa (por exemplo, a hora e a data da viagem de avião ou de trem, o produto de seguro ou poupança, etc). Essa "privatização" da vida social não se limita ao consumo privado e ao lazer de massa. O espaço público é construído cada vez mais pelo modelo do "global shopping center" segundo a expressão empregada por Druker para designar o universo em que vivemos hoje.

Vemos, portanto, a lógica do empreendedor. Sua gestão de si tem a empresa como referência normativa, com todas suas implicações concorrenciais que buscam incessantemente render mais. Eis, portanto, o indivíduo na condição de consumidor. Como Mises (1979/2009, p. 87) claramente apontou em suas *Seis lições*, "ao ver em

filmes como a casa de um americano médio é equipada de todos os confortos modernos, pode sentir uma ponta de inveja, e tem toda a razão ao dizer: deveríamos ter a mesma coisa". De fato, para muitos, a vida gira em torno desse objetivo: florescer como profissional para poder ascender enquanto consumidor, efetivando, assim, a elevação do padrão de vida. Na lógica neoliberal, o sucesso está diretamente ligado ao rendimento produtivo e ao consumo. Esta última parece ser a palavra que mais traduz a vontade de render enquanto essência da razão neoliberal, uma vez que o consumir está sempre marcado por uma enorme fragilidade e fugacidade — basta comprar algo para um novo desejo de consumo surgir. O desejo do consumo é aplacado consumindo; no entanto, assim que é adquirido o bem desejado, após pouco tempo de satisfação (quando ele existe), surge um novo objeto de consumo. Sempre há algo mais para se ter e para ser consumido. Na lógica do aprimoramento, concorrência e consumo não há estabilidade, há apenas voracidade em direção a algo mais, em uma elevação de cada estado uma vez estabilizado. Vontade de poder consumada em vontade de render.

Se as metas no interior de uma empresa são gerais, a pressão, na lógica neoliberal, é individual. Vemos "a individualização de objetivos e recompensas com base em avaliações quantitativas repetidas" (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 226). O neoliberalismo, nas pequenas e singelas relações de poder, se transforma em metas individuais, ranking de vendas mensal, melhor funcionário do mês — e não nos esqueçamos, isso implica também haver um pior funcionário do mês. Há toda uma disciplina individual que constrange o indivíduo a produzir eficientemente para não ser substituído, uma vez que vige a lógica da concorrência — sempre há alguém esperando para tomar seu lugar. A elevação do poder, em sentido nietzschiano, deve ser crescente. Não se pode parar ou acomodar. Seria fatal para a lógica da avaliação. Dardot e Laval (2016, p. 225) dizem

> que o que a lógica do poder financeiro fez foi apenas acentuar o disciplinamento dos assalariados submetidos a uma exigência de resultados cada vez maior. A busca obsessiva de mais-valor na bolsa implicou não apenas a garantia aos proprietários do capital de um crescimento contínuo de seus rendimentos, à custa dos assalariados — o que ocasionou uma maior divergência entre a evolução dos ganhos de produtividade e, como dissemos, uma acentuação ainda mais marcada das desigualdades na distribuição de renda.

Parece que se o indivíduo não está submetido à lógica do consumo e da produtividade incessante que alimente o mesmo, ele se encontra fora do circuito

produção-consumo. Torna-se margem. A pessoa que por algum motivo não se encaixa na lógica produtiva, de elevação de poder e rendimento ininterrupto na concorrência generalizada, logo é taxada de improdutiva, vagabunda, deprimida, preguiçosa. Caso ela não esteja no ritmo compulsivo de afazeres e de aprimoramentos pessoais, tarefas profissionais correntes e consumos diversificados, logo se evidencia enquanto desencaixada, descompassada com o ritmo técnico neoliberal. Técnico porque a ação é vista como a produção de um efeito, e neoliberal porque coaduna-se à lógica do ter que estar sempre rendendo, ainda que o constante aprimoramento leve ao colapso, sendo o *Burnout* um exemplo psicopatológico preciso. Homens-empresa podem perfeitamente colapsar. Na lógica do incremento e dos *upgrades*, patologias da ansiedade são mais do que esperadas, são inevitáveis. Assim como a depressão, os indivíduos, no paradigma empresarial, decretam falência de si. Enquanto gestores de si mesmos, não alcançam lucratividade ou rendimento.

Voltando à leitura do ser-aí empresarial, ou como empreendedor de si mesmo, mas agora munidos da interpretação heideggeriana da vontade de poder, fica evidente o caráter de elevação de poder em cada estado estagnado. Vontade de poder é a própria estruturação da técnica, assim como vontade de render é a própria estruturação neoliberal, obviamente modulada a partir de um horizonte técnico. Além disso, a vontade de render é exatamente a atualização da vontade de poder enquanto expressão da técnica moderna, como já apontou Heidegger ao longo da década de 1930. O próprio Mises, alheio ao pensamento fenomenológico, é um ótimo teórico econômico para explicitar a técnica em uma modulação neoliberal, que possui como base o incremento contínuo de rendimento, possibilitando, assim, alcançar sucesso e prosperidade. Diz ele em suas *Seis lições* (1979/2009, p. 89): “as nações só têm uma maneira de alcançar a prosperidade: através do aumento do capital, com o decorrente aumento de produtividade marginal e o crescimento dos salários reais”. Sem Deus ou proteção divina ou suprassensível, a redenção, tal como em Bacon, se orienta pelas facilitações técnicas e práticas possibilitadas pelo consumo. Se em Bacon (1620/1999) saber é poder, em Mises (e isso se amplia para todo o sistema neoliberal) render é poder. Ele iconicamente afirma:

> Alcançar esta meta final de elevação do padrão de vida em toda parte é um processo bastante lento. Para alguns, talvez demasiadamente lento. Mas não há atalhos para o paraíso terrestre. Leva tempo, é necessário trabalhar. (MISES, 1979/2009, p. 89)

Mises expôs a meta de sua política liberal: a elevação do padrão de vida, se assemelhando muito a Bacon, séculos depois — ainda que seus meios sejam divergentes. A meta é buscada compulsivamente. Não há um momento em que falemos: "Ok, está bom" ou "Pronto, está satisfatório!". Não há estado já alcançado que não possa ser superado — vontade de poder! Não há valor já acumulado que não possa aumentar — vontade de render! Eis, para Mises e para a lógica neoliberal, o foco, o objetivo e a meta: o aumento de poder e o conforto pelo rendimento. Ampliação das facilitações através do consumo possibilitado e conquistado através dos esforços individuais. Para Mises, isso não é uma construção histórica ou possibilidade legada e sedimentada através de processos de acontecimentos de ser, como acredito que interpretaria Heidegger. Para o economista, há no ser humano normal e sadio uma tendência de buscar melhorias, de aprimorar sua condição, de incrementar seu conforto, algo como uma essência neoliberal, ou uma pulsão de rendimento, em uma releitura da teoria pulsional freudiana. Sai o prazer, entra o render. Sai ligação erótica, entra ligação consumidora, ainda que possa ser uma modulação específica (compulsiva) da ligação erótica. Os esforços se voltam aqui para ir além de uma leitura intrapsíquica (Freud), mas histórica, hermenêutica, epocal. Julgo ser esse o mérito desta pesquisa: busca situar o individual e singular no interior de um horizonte mais amplo, a era da técnica em sua modulação neoliberal. Nesse horizonte, a gestão de nós mesmos como empresa pautada na concorrência e no consumo redentor não é uma tendência apenas minha ou daquela pessoa específica, é a de todos nós, dos que cedem ao apelo hiperativo e compulsivo de trabalho e consumo da vontade de poder modulada em vontade de render; e dos que adoecem, deprimem e são ostracizados na improdutividade de atos que não geram efeitos e, portanto, rendimentos, permanecendo incompreensíveis e sem-lugar em um horizonte histórico no qual tudo deve render em um incessante processo de ganho de poder.

Parafraseando Heidegger (1947/1983) em sua famosa *Carta sobre o humanismo*, estamos longe de pensar com suficiente radicalidade a essência do agir. A essência do agir hoje é vista como a produção de um efeito rentável. Ela é vista não como o consumar (*das Vollbringen*), mas como o consumir. O consumir visa a aniquilação do incômodo; o consumar, no entanto, não aniquila ou controla, porém busca uma aproximação com a situação, penetrando em sua densidade.

Técnica, vontade de poder, vontade de render: todas parecem ser determinações centrais de nossa época. É fundamental as descrevermos para pensar os processos de adoecimento, exclusão e medicalização no interior da psicologia e da psiquiatria contemporâneas. Muitas das condições tidas como psicopatológicas atualmente não são caracteres atemporalmente doentios, pois só despontam como desencaixadas em uma normatividade capitalista neoliberal. Creio que descrevendo o nosso acontecimento de mundo a partir de elementos fáticos e históricos torna-se possível conceber uma psicopatologia epocal que não perca de vista elementos lapidares para pensar os transtornos essenciais de nosso tempo. Minha tese é que pensar fenomenologicamente envolve ir da ontologia às descrições dos fenômenos em sua historicidade própria. Se a *Crítica da razão pura* vincula o entendimento à sensibilidade, aqui eu vinculo a ontologia fundamental à historicidade contemporânea. Elegi as nuances neoliberais para a tarefa de começar uma crítica do presente. Nesse sentido, Mises não é utilizado aqui para falar de economia: ele descreve o ser-aí que somos, tornando mais fácil compreender e contextualizar como e porque adoecemos na normatividade da vontade de render. Neoliberalismo ocupa nesta tese mais do que um mero exemplo, ele é um desdobramento possível e necessário da ontologia que sai da atemporalidade e acessa o nosso aí.

Figura 22 — A era dos cadáveres rentáveis



A empresa italiana Capsula Mundi criou um caixão orgânico que vira árvore. Cadáveres se tornam adubo e se submetem à vontade de render. Fonte: www.capsulamundi.it

9.7) O que é tolice para os últimos homens?

Um tolo, quem tropeça em pedras ou homens. Um tolo quem sente e ressente a dor do luto, e para, e se prostra, e deprime, e chora, e se isola, e se mata. Não é muito mais fácil tomar um antidepressivo? E tocar a vida? E continuar trabalhando? E continuar rindo das comédias românticas? E manter as séries em dia? Um pouco de Rivotril para se sentir bem, um pouco de melatonina para dormir melhor, um pouco de Viagra para transar mais, um pouco de álcool para confraternizar, e um pouco de Ritalina para focar. Um tolo quem deixa de funcionar por dores da mente em tempos de controle da mente. Um tolo quem ainda adoece. Um tolo! Um tolo quem perde tempo com coisas desnecessárias, como poesia, encontros fortuitos, papo furado e outras patifarias que, se não ajudam, atrapalham — pois são só passatempos supérfluos, mera literatura. Tolice... Por que não ler algo que nos ajude a crescer como pessoas, profissionais, pais, estudantes, empresários, amantes? Por que não compatibilizar planos e metas para otimizar nossos dias, horas, minutos, segundos e cada piscar de olhos? Um tolo, quem desperdiça tempo com inutilidades. Esquecem que tempo é dinheiro? Cada momento é uma oportunidade para inovar, reciclar, reinventar, e sempre podemos ser melhores do que já somos. Não é absurda e incompreensível a falta de ambição daquele que age casualmente e sem metas específicas, como um barco em alto mar que hora vai para um lado, hora vai para o outro, e que no final é irrelevante para onde foi? Um tolo, quem voluntariamente vaga à deriva. Um tolo quem parece não ter vontade de se aprimorar, sendo que poderia ser melhor para si, para o outro e para o mundo. Que preguiça tacanha! Que falta de ambição! Que inutilidade! Um tolo aquele que se contenta exatamente com o que se é. Além de enfadonhos, são inúteis e molestos. Tolo é aquele que se deixa ser afetado pelo amor e, apaixonado, não trabalha, não estuda, não vai à academia, não mantém contato com os amigos, não sai e se diverte. Alguns até adoecem. Um tolo quem padece de amores platônicos em épocas de carnalidade e dissolução de idealizações. Um tolo quem chora, sofre e padece junto de uma ideia que pode ser facilmente extirpada com algum remédio. Ah, se Werther fosse ao meu analista, sairia de lá bem resolvido, com suas ideias insistentes analisadas e sublimadas, porque amar platonicamente não faz nenhum bem, só masoquistas e tolos buscam e passam por este tipo de coisa. Busque quem corresponda ao seu amor, quem tenha planos compatíveis e funcione de forma similar à sua, alguém que o sexo encaixe, que tenha química, que more perto e ajude a concretizar os sonhos, seja ter e educar os

filhos, ou até mesmo montar um negócio juntos. Casais inteligentes enriquecem juntos. Indivíduos tolos sofrem sozinhos o amor impossível que nunca foi, que ainda não é e que nunca vai ser. Tolos os que sofrem e paralisam por amor. Aliás, tolos os que sofrem por ideias, sejam elas Deus, amor ou qualquer outra invenção metafísica. Porque o sofrimento trava tudo. E nada mais propício para gerar sofrimento do que o amor. Para quê, se o amor pode, ao invés disso, nos impulsionar? Tolo aquele que não acredita em seu próprio potencial, e recusa oportunidades, e deixa de crescer, de render, de aprender, de fazer de cada dia de sua vida uma incrível oportunidade de ser algo novo. Tolo aquele que não faz do amor uma oportunidade e uma ponte para o sucesso. Tolo aquele que negligencia chances de ser melhor em cada dia novo que desabrocha como uma nova oportunidade empreendível. Um tolo! Aprenda a lidar com a ansiedade. Aprenda a criar hábitos que possam aprimorar sua eficácia no trabalho. Quem calcula, enriquece, empreende, lidera, performa, revoluciona. O tolo não capta o agora: preso em frivolidades cotidianas de perfumaria existencial, perde-se em ações inócuas e casuais. Sofre porque para e para porque sofre. Um tolo, quem renuncia a invenção da felicidade, a facilitação da felicidade e o acesso à felicidade. Nós inventamos a felicidade: um pecado não a usar. Um tolo, aquele que ouve música e chora pelo gosto por música. Tolo quem pensa demais, ama demais, sofre demais. Um tolo quem sai das regiões leves e felizes e faz residência nas áreas duras e árduas. Um tolo. Tolice é isto, Frederico: voluntariamente tropeçar na dor. Viver, João, é cada vez menos perigoso. Sossegue, Carlos: hoje beija, amanhã toma um Rivotril. Que o amor seja eterno, Vinicius, enquanto for útil. Um tolo, Manoel, é quem não toma Zoloft e renuncia Pasárgada. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras no meio do caminho. Um tolo.

10) Do bem-estar material às psicopatologias neoliberais

"A loucura é algo raro em indivíduos — mas em grupos, partidos, povos e épocas é a norma."

(Friedrich Nietzsche)

10.1) Bem-estar material

É fundamental pensar no ser-aí, mas é insuficiente ficar apenas na analítica existencial que esquece o mundo onde ele se encontra. Toda essa segunda parte da tese vem descrevendo o mundo contemporâneo a partir da razão neoliberal, para que assim possamos pensar a psicopatologia historicamente posicionada, o que nos previne o risco da queda em determinadas hipóstases, sejam elas biológicas, psicodinâmicas ou neuronais. Nesse capítulo, o foco é a forma através da qual o neoliberalismo possibilita não apenas certas patologias, mas também modula a psiquiatria e o mercado de psicofármacos de uma maneira nova. Em suma, veremos como a razão neoliberal possibilita uma série de psicopatologias típicas e condiciona a forma através da qual enfrentamos e lidamos com elas.

Na minha dissertação de mestrado descrevi o mundo contemporâneo a partir da verdade técnica (Heidegger). Para esta pesquisa, a descrição da técnica moderna permanece igualmente válida, no entanto precisamos ir além. Heidegger começa a refletir sobre a maquinação (*Machenschaft*) na década de 1930, o termo se desenvolve no pensamento sobre a técnica moderna. Ainda que esta última seja a verdade de nosso tempo, muito mudou da década de 1930 para cá, e patologias absolutamente novas surgiram. Parti da necessidade de uma crítica do presente; no entanto, para haver crítica do presente me parece razoável usar elementos do presente, não apenas tematizações filosóficas de 80 anos atrás. A política econômica neoliberal, enquanto nova racionalidade mundial (DARDOT E LAVAL, 2016), complementa a crítica do presente, uma vez que a economia de mercado, pautada na concorrência individual que busca eficácia e produtividade, não é uma exclusividade de algum país específico, mas uma lógica global. É evidente que há muitas variações locais e regionais que poderiam ser exploradas, porém o foco desta pesquisa é o neoliberalismo como racionalidade, tal como descrita por Foucault (1979/2010) e ampliada por Dardot e Laval (2016). O neoliberalismo, assim, é mais do que uma mera política econômica — ele é um acontecimento histórico. É nesse horizonte epocal que esta pesquisa se delineia, e no qual os economistas austro-americanos serão centrais.

Mises e os outros economistas neoliberais, com uma ideia inspirada em Adam Smith, associam o progresso científico e, portanto, a quantificação valorativa monetária dos avanços científicos à felicidade da espécie humana. Ou seja, o progresso científico produz inventos, disponibilizados pelo capitalismo como bens de consumo. Um invento

realizado por uma única pessoa, como a lâmpada, não é usufruído por uma única pessoa, mas é democraticamente disponibilizado pela lógica capitalista na qual o invento se desvela como bem de consumo. Com acesso aos bens de consumo, ainda que de forma desigualmente distribuída, a felicidade é alcançada. Quanto maior a disponibilidade e acesso a eles, maior é a felicidade. A felicidade pode depender de muitas coisas, mas o papel do Estado não concerne às esferas de conquistas e cuidados individuais, apenas à esfera de possibilitação de acesso aos bens de consumo disponibilizados pelo progresso científico e pela ordem de mercado.

Se a riqueza não é apenas individual, mas fruto de uma relação pacífica e cooperativa de todos os homens unidos enquanto espécie, os frutos do avanço científico e produtivo não são apenas de um ou outro, e sim da humanidade. Assim Adam Smith (1776/2016a, p. 102) descreveu o bem-estar proveniente do progresso e acesso a confortos materiais. Sem progresso, vige a miséria:

> Talvez valha a pena destacar que é no estado progressivo da sociedade, quando esta avança para a maior aquisição de riquezas, e não quando alcança a medida completa de riquezas de que é suscetível, que verdadeiramente a condição dos trabalhadores pobres, do grande conjunto do povo, parece mais feliz e agradável; é árdua no estado estacionário, e miserável no estado de declínio. O estado progressivo é, para todas as diferentes ordens da sociedade, na realidade o mais vigoroso e feliz; o estado estacionário é insípido; e o de declínio, melancólico.

Em seu argumento, Smith apontou que com o progresso a população em geral é beneficiada. Mesmo com a presença da desigualdade, um pobre atual, com todo o avanço técnico-científico, está mais bem situado e confortado do que um rei de outras épocas. Assim diz Smith (1776/2016a, p. 17):

> É verdade que, se comparadas ao mais extravagante luxo dos grandes, suas necessidades parecem, sem dúvida, extremamente simplórias e modestas; e no entanto talvez seja verdade que a diferença entre as necessidades de um príncipe europeu e as de um camponês frugal e industrioso nem sempre é muito maior do que a diferença que existe entre o conforto deste último e o de muitos reis africanos, senhores absolutos e da liberdade de dez mil selvagens nus.

O argumento do século XVIII continuou idêntico duzentos anos depois. Mises (1927/2010) o utilizou diversas vezes em seu *Liberalismo*:

> As vésperas da Grande Guerra, o trabalhador da indústria nas nações europeias, nos Estados Unidos e em possessões inglesas d'além mar, vivia melhor e mais prazerosamente do que um nobre de não muito tempo atrás. (p. 33)
>
> Graças àquelas ideias liberais, que ainda permanecem vivas em nossa sociedade, e ao que nelas ainda sobrevive do sistema capitalista, a grande massa de nossos contemporâneos pode gozar de um padrão de vida bem acima do que, há poucas gerações, era possível somente aos ricos e detentores de privilégios especiais. (p. 43)
>
> O trabalhador europeu, hoje, vive em condições externas mais favoráveis e agradáveis do que o faraó do Egito, a despeito do fato de que o faraó comandava milhares de escravos, enquanto o trabalhador não tem de depender de coisa alguma, a não ser de sua força e da destreza de suas mãos. (p. 53)

Hayek (1944/1990), associado de Mises, pensava da mesma maneira, ao descrever os ganhos do progresso científico não restrito a apenas algumas classes:

> As consequências desse processo de crescimento superaram as expectativas. Onde quer que fossem suprimidos os obstáculos ao livre exercício do engenho humano, o homem logo se tornava capaz de satisfazer o seu crescente número de desejos. E se, por um lado, a elevação do padrão de vida em breve levava à descoberta de grandes mazelas na sociedade que os homens não estavam mais dispostos a tolerar, por outro lado, provavelmente não houve classe que não tenha se beneficiado de modo substancial com o progresso geral. Não poderemos fazer justiça a esse crescimento se o medirmos pelos padrões contemporâneos, que dele decorrem e que agora tornam evidentes tantos defeitos antes não percebidos. O que tal progresso significou para os seus protagonistas deve ser avaliado pelas esperanças e os desejos que os homens tinham quando ele começou; e não cabe a menor dúvida de que seu êxito ultrapassou os sonhos mais ousados. Em princípios do século XX, o trabalhador do mundo ocidental havia alcançado um grau de conforto material, segurança e independência que pareceria impossível um século antes. (p. 41)
>
> Sem dúvida, no regime de concorrência, as oportunidades ao alcance dos pobres são muito mais limitadas que as acessíveis aos ricos. Mas mesmo assim em tal regime o pobre tem uma liberdade maior do que um indivíduo que goze de muito mais conforto material numa sociedade de outro gênero. (p. 123)

Friedman (1962/2014, p. 171) se vale do mesmo argumento:

> A característica do progresso e do desenvolvimento durante o século passado foi permitir às massas libertarem-se de trabalhos estafantes e utilizarem produtos e serviços que eram antes privilégios das classes altas — sem ter, de maneira alguma, expandido os produtos e

> serviços disponíveis para os ricos. Sem citar a medicina, os avanços da tecnologia permitiram em grande parte que vasta parcela do povo tivesse acesso a artigos até então disponíveis, sob uma forma ou outra, aos verdadeiramente ricos. Água e esgotos, aquecimento central, automóveis, televisão, rádio — para citar apenas alguns exemplos — fornecem às massas aquilo que os ricos sempre puderam desfrutar por meio da utilização de criados, artistas etc.

Podemos começar apontando que, por mais que as intenções possam ser boas e louváveis, é uma enorme ingenuidade pressupor que, apenas pelo estilo de vida ser objetivamente mais desenvolvido cientificamente do que em épocas anteriores, a felicidade seria proporcional. Faz-se presente em Mises e em outros neoliberais a concepção que a riqueza não é apenas individual, mas que as conquistas são coletivas, uma vez que os avanços científicos, como a água encanada e o uso de penicilina, são utilizadas por grande parte da população, por mais que a descoberta ou invenção sejam frutos provenientes do esforço de poucos. Por mais que a desigualdade exista, possibilitando luxo para uns e restrições para outros, os avanços científicos oferecem a todos, mesmo aos pobres, uma vida mais satisfatória do que a de nobres e outros estratos privilegiados de outrora. Para a visão de mundo neoliberal, a felicidade e o bem-estar estão diretamente associados ao acesso a bens de consumo e facilidades que a ciência possibilitou. Mises (1927/2010, p. 35) inclusive apontou que a função de uma política econômica liberal é exatamente propiciar bem-estar material:

> O liberalismo é uma doutrina inteiramente voltada para a conduta dos homens neste mundo. Em última análise, a nada visa senão ao progresso do bem-estar material exterior do homem e não se refere às necessidades interiores, espirituais e metafísicas. Não promete felicidade e contentamento aos homens, mas, tão somente, a maior satisfação possível de todos os desejos suscitados pelas coisas e pelo mundo exterior.

Tal passagem é basilar para a presente pesquisa. Primeiramente, a doutrina neoliberal de Mises e de seus associados apenas confirma que o neoliberalismo está ancorado e fundamentado na verdade técnica, na qual os entes perdem sua dimensão metafísica e ontoteológica e passam a ser desvelados em sua máxima presentidade, cientificamente dispostos e disponibilizados. Se os entes perdem a sua ausência e passam a ser maximamente explicados cientificamente, tornam-se manipuláveis. A factibilidade ganha níveis sempre inéditos e alcança algo sempre acima de onde estava. Sem ausência nos entes, eles se tornam meras presentidades, tornando-se construções

ônticas manipuláveis, tal como Heidegger (1961/2010, 1961/2007) interpretou Nietzsche.

Podemos apontar em Mises um ponto próximo ao de Bacon (1627/2008) que, em sua *Nova Atlântida*, descreveu um país encontrado de forma fortuita e que era repleto de descobertas e invenções. Por mais que não fosse uma sociedade liberal, e nesse ponto ele se dissociava de Mises, Bacon também associou às descobertas e às invenções de âmbito científico o bem-estar material. Bacon e Mises estão localizados em extremos opostos do mesmo movimento de otimismo científico e utopia de um mundo cientificamente controlado e produtor de invenções. O primeiro nasceu em 1561, o segundo em 1881. Distam 320 anos entre um nascimento e outro. No entanto, as similaridades são muitas: ambos pensaram o progresso proveniente do controle científico sobre a natureza e seu subsequente domínio crescente do mundo e das coisas, gerando, obviamente, uma facilitação da vida cotidiana em geral. O foco de Bacon nunca foi, assim como nos teóricos neoliberais, um Estado justo, forte, intervencionista e organizador que propiciasse bem-estar. Seu foco era muito mais o trabalho e a produtividade que, com controle científico sobre a natureza, geram facilitação da vida em geral. Posse de artefatos facilitadores aumentam a probabilidade de sermos felizes. Para ambos, a ciência não é tarefa apenas individual, mas coletiva, formada de pesquisadores em associação cooperativa, e possui sentido prático, visando, entre outras coisas, maior longevidade humana, invenções de máquinas e artefatos que confortam e auxiliam a vida humana etc. Para ambos, é mais relevante dominar a natureza e os entes do que orientar e governar de forma dirigista os homens.

O projeto da Modernidade iniciado por Bacon (1620/1999) em seu *Novum Organum* e Descartes (1641/1983) em seu *Discurso do Método* consistia em um afastamento do pensamento dogmático propiciando o estudo e controle da natureza. A meta era efetuar a troca da Bíblia pelo laboratório, da fé pela razão. Com o controle sobre a natureza, o humano finalmente alcançaria o bem-estar através dos inventos e descobertas. Eles não previram que a ciência e a razão poderiam tanto curar quanto gerar doenças, minimizar e potencializar determinados desconfortos, pacificar conflitos e gerar outros. Hoje, como Bacon e Mises lidariam com a falta de utopias? Insistiriam no projeto moderno científico-racional? Ou cairiam na fria e niilista interpretação do presente? Como eles leriam as patologias exclusivas de nosso tempo?

Por que as utopias de ambos se mostram absolutamente ingênuas e não concretizáveis? A resposta não se encontra muito distante: os avanços científicos foram

possíveis com os impulsionamentos científico-naturais que autonomizaram a ciência de toda e qualquer ontoteologia ou metafísica. Medicina, geologia, química, física, biologia etc são absolutamente independentes de Deus, os cientistas podem ter qualquer fé, inclusive não a ter. Isso produziu um crescente controle dos entes que, maximamente presentes, atualizam a verdade técnica enquanto destino (*Geschick*) epocal. As coisas são controláveis. Tudo é possível no interior da lógica da fazeção (*Machenschaft*) e da manipulação dos entes. De fato, alcançamos as metas pré-visualizadas e almejadas por Bacon no texto inacabado de 1627; no entanto, é o humano feliz? Somos nós, com todas as facilitações e confortos provenientes dos avanços científicos, mais satisfeitos, como o texto sugere? A exuberante e afortunada vida técnico-científica almejada por Bacon (e endossada por Mises trezentos anos depois) se mostra cada vez mais dubitável. Com as inúmeras distopias atuais, até mesmo improvável. Aceitemos, pois, que o projeto da Modernidade não saiu como planejado.

Finalmente a correlação entre Heidegger como crítico do presente, e o neoliberalismo enquanto valoração mercadológica dos entes presentificados no interior da técnica, pode ser explicitada de forma mais direta. A utopia de Bacon não é concretizada. A ciência e o controle dos entes naturais, sim. Isso foi almejado e concretizado, entretanto, a consequência disto que era visada, o bem-estar social e coletivo proveniente dos bens científicos visados, não. Muito pelo contrário, a técnica moderna, em sua modulação neoliberal, trouxe adoecimentos e incidências de adoecimentos exclusivos — os adoecimentos que se dão no interior de uma antiga utopia. Mais do que possibilitar a emergência e aparecimento de patologias recentes e provenientes desse contexto histórico, a forma de interpretação de tais patologias também é absolutamente nova.

Há uma fachada questionável de que há liberdade no neoliberalismo, que não há alguma força opressora ou alguma relação de poder em jogo. É, para a maioria da população, ignorância e ingenuidade sobre como funciona o sistema chamado de mercado e da livre-concorrência. No caso dos lobistas, que cada vez mais concentram grandes poderes em suas mãos, é cinismo. Saímos de um poder religioso. Saímos de um poder monárquico. Escapamos de alguns fascismos (stalinismo, nazismo). Quando perceberemos que a relação de poder, hoje, está nas mãos da ordem de mercado? Quanto tempo mais demoraremos para perceber que não é liberdade plena, mas liberdade de escolha na lógica do consumo? O mercado e a sua mão invisível podem ser tão nocivos quanto um rei tirano ou quanto um pontífice moralista. Isso reflete

diretamente na área que mais interessa a nós aqui: no bem-estar (ou ausência dele) da população no interior dessa economia política neoliberal.

Em muitos sentidos adoecemos mais do que em outras épocas. A mão invisível não hesita: a doença mental é saudável para a economia, uma vez que há consumo envolvido. Há cada vez mais medicamentos psiquiátricos, cada vez mais dependência e uso de substâncias controladas. Escapamos do poder de tiranos e caímos sob o poder tão ou ainda mais incisivo do livre-mercado, mas com uma nuance nova: a relação de poder é disfarçada em uma liberdade de escolha, em um livre arbítrio consumidor, uma vez que a mão é invisível. De fato, as relações de poder são mais dissimuladas. Sob essa ótica, cada vez mais condições anteriormente aceitas são patologizadas, pois lucra-se com isso. A saúde psíquica tornou-se um negócio. O que define saúde e doença não é mais uma dimensão suprassensível ou metafísica, mas exatamente a ordem de mercado, sendo a saúde mental mais um dos negócios rentáveis possíveis.

Ao tematizar o bem-estar material proveniente da riqueza nas nações, ou seja, não restrita a um ou outro indivíduo, mas na satisfação geral, influenciado por Smith, Mises pensou o avanço da humanidade em um sentido cientificista e material. Comparativamente, o humano atual pobre é mais afortunado do que um rei de outrora. Em inúmeros momentos Mises, Hayek, Friedman e outros economistas neoliberais explicitam o quanto somos mais bem afortunados do que nobres e ricos de outrora, e o somos exatamente pelas posses que possuímos. Partindo dessa premissa (conforto e felicidade por posses materiais), de fato, somos mais afortunados. No entanto, será que alguém com a mínima crítica acredita nisso? Não seria uma ingenuidade utópica (ao estilo Bacon), mas muito pior, porque já se dá no interior da distopia pós-moderna, associar felicidade a conforto material e avanços científicos?

Uma mãe, ao perder um de seus filhos em tenra idade para um câncer agressivo, se consola de ter perdido apenas um, enquanto em outras épocas ela certamente teria perdido mais filhos (que ela acabou não tendo por utilizar anticoncepcionais)? Ela se compara com mães de outras épocas históricas bem mais precárias, e avalia que o filho poderia ter padecido muito antes e por patologias bem mais tratáveis com os modernos métodos médicos, e agradeceria por isso? Ou ela apenas sofre, tragada pela dor da morte de um filho e pela expectativa pós-moderna de, na maior parte dos casos, não precisar enterrar filho algum?

Ao pegar um voo lento, demorado, turbulento, escalas com longas esperas, nos comparamos com a época em que viajávamos em caravanas formadas por cavalos e

carroças, e na comparação gozamos de nossa sorte científica e do prazo incomensuravelmente mais curto de um trajeto aéreo? Ou simplesmente sofremos com os problemas da viagem atual? Ao ficarmos presos em um engarrafamento, lembramos que nossos antepassados fariam aquele trajeto em cima de animais como mulas, burros e cavalos, e ponderamos o nosso desconforto? Ou simplesmente ficamos irados e revoltados com o caos do trânsito?

Ao tomar a vacina, a criança sorri e agradece ao Deus-Ciência pelos bens e facilidades conquistados, facilidades estas inacessíveis às crianças de duzentos anos atrás? Ou ela simplesmente chora porque a vacina dói, desejando que não existisse vacina alguma?

A empregada do lar é objetivamente mais feliz do que qualquer pessoa de uma época longínqua apenas porque seu acesso a bens de consumo modernos, como penicilina e água encanada, está liberado? Ela louva a água encanada e o vaso sanitário com descarga automática, uma enorme facilidade que deixa a vida cotidiana mais prática, comparando com uma latrina ou uma fossa medieval? Ou ela ressente uma realidade em que precisa limpar o vaso sanitário de estranhos para pagar as contas?

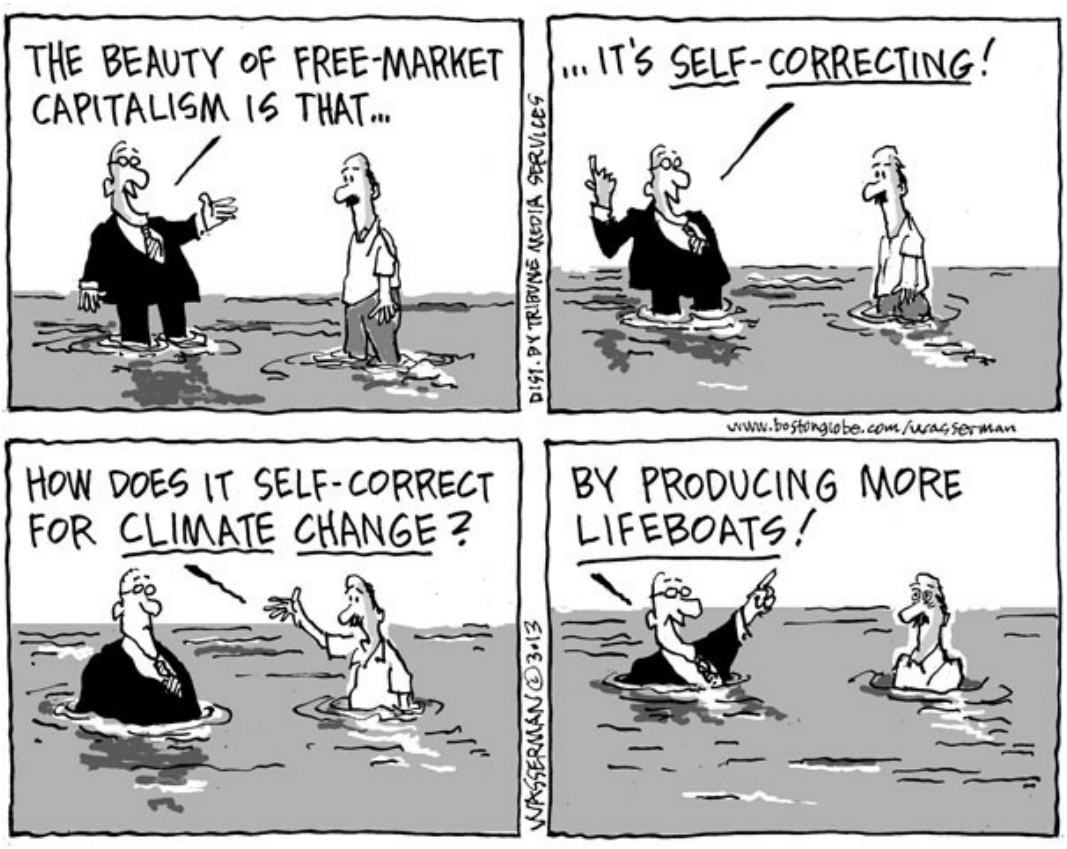
A tradição hermenêutica de Dilthey, Heidegger e Gadamer nos ensina que gozamos e sofremos como a nossa época nos absorve e já nos orienta com o que devemos gozar e sofrer. Essa consciência atemporal, comparativa e trazida pelos teóricos neoliberais (Hayek, Mises) com otimismo cientificista é de uma ingenuidade gritante. Não há objetividade a-histórica perante as coisas e o mundo; a existência é sempre historicamente condicionada. Podemos observar mais suicídios na contemporaneidade do que na penúria medieval. Há inúmeras pessoas que abandonam uma vida profissional corporativa bem-sucedida, repletos de bens de consumo, para viver uma vida mais simples, com menos posses e menos burocracias. Há muitos que possuem essa vontade e não possuem coragem. Há ainda aqueles que largariam todas as facilidades de hoje para serem camponeses medievais. É irônico, mas a distopia de ontem virou a utopia de hoje.

Smith (1776/2016a, p. 8-9) descreveu a produção de alfinetes realizada por uma pessoa, em todas as suas etapas de produção e a realizada em uma divisão do trabalho, na qual cada pessoa exerce uma função específica. Ele aponta que uma pessoa responsável por todos os processos faria no máximo um alfinete por dia, a mesma pessoa, com uma divisão do trabalho, faria 4800 alfinetes por dia em uma fábrica. A situação atual é análoga: fazemos mais roupas, comida, entretenimento e todo tipo de

coisa fabricável; no entanto, o consumismo trouxe mais esvaziamento do que satisfação. Pela primeira vez o humano esgota os recursos naturais fazendo alfinetes e mais uma porção de coisas — desde a Revolução Industrial o mundo parece aumentar o nível de insustentabilidade — rumamos ao colapso ambiental: e isso não é de gerar um pavoroso mal-estar?

A satisfação não está ligada com o possuir objetivo, mas com o querer, e o querer é fundamentalmente direcionado pelo horizonte histórico no qual o querer se dá. Se hoje somos mais compulsivos do que em tempos de outrora, somos mais indigentes do que povos de outrora. Reis atuais, grandes empreendedores, esportistas bem-sucedidos, *top models*, todos eles não estão sujeitos à depressão e ao vazio de nossa época que pode sempre induzir a compulsões absolutamente esvaziadas de sentido? Essa é a atualidade de Nietzsche: não somos todos nós os últimos homens — aqueles que buscam a felicidade? A obsessão por sermos felizes não é, no fundo, uma negação da vida?

Figura 23 — A lógica do livre-mercado



— A beleza do livre-mercado é que... ...ele se autorregula
— Mas como ele autorregula a mudança climática?
— Produzindo mais botes salva-vidas.
Fonte: Dan Wasserman Cartoons

10.2) Penúria e tédio no bem-estar material

Assim que Heidegger descobre os limites de *Ser e tempo*, ele passa a gradativamente mudar o modelo de condução do pensamento ali presente. Um dos elementos que passa por uma mudança é a relação com as afinações fundamentais (*Grundstimmungen*). Em *Ser e tempo* Heidegger usa a angústia como afinação fundamental: o ser-aí, sendo radicalmente absorvido pelos sentidos e dinâmica cotidianos, precisa de uma situação extraordinária para se ver livre dos preconceitos que sempre já orientam formas de ser, pensar e agir. A angústia era essa afinação, uma vez que desarticula o ser-aí de sua usual lógica da ocupação e o expõe involuntariamente à nadidade originária que ele mesmo é. A angústia é uma afinação fundamental, ou seja, é diferente das afinações cotidianas que ligam o ser-aí a outros entes, como a raiva de alguém ou temor perante algo: ela acontece revelando a nadidade originária do ser-aí, a sua falta de natureza, o sentido e a árdua tarefa de ter-de ser. A angústia manifesta a sua nadidade que na maior parte das vezes permanece latente e velada:

> A angústia não é somente angústia diante de..., mas, como encontrar-se, ela é ao mesmo tempo angústia por... Aquilo por que a angústia se angustia não é um determinado modo-de-ser ou uma determinada possibilidade do Dasein. A ameaça é, de fato, ela mesma indeterminada e, por isso, não pode penetrar ameaçadoramente neste ou naquele poder-ser factualmente concreto. O porquê de a angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo. Na angústia o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O "mundo" já nada pode oferecer, nem também o Dasein-com os outros. A angústia retira, assim, do Dasein a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do "mundo" e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o Dasein de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio ser-no-mundo. A angústia isola o Dasein em seu ser-no-mundo mais próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o Dasein como ser possível, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento. A angústia manifesta no Dasein o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do-a-si-mesmo-se-escolher e se-possuir. A angústia põe o Dasein diante do seu ser livre para... *(propensio in...)*, a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é. Mas esse ser é ao mesmo tempo aquele a que o Dasein está entregue como ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1927/2012, p. 525-527)

O tédio aparece no pensamento heideggeriano dois anos após a publicação de *Ser e tempo*, no entanto, a afinação fundamental é substituída por uma afinação fundamental fática: o tédio também singulariza o ser-aí perante os sentidos que sempre já o absorvem, mas é uma afinação fática, tipicamente moderna, e não atemporal, como a angústia. No tédio, as coisas se mostram fúteis, chatas, enfadonhas. Há uma falta de interesse pelas coisas disponíveis, parece que não há nada para fazer. A essência do tédio é o tempo arrastado. Ele simplesmente não flui. Cada momento se torna longo e pesado.

Em meio a ofertas pouco relevantes, o ser-aí se chateia, se aborrece, se encontra desconectado de sua usual ocupação junto aos entes. A lógica da ocupação se vê interrompida. Revelando a nadidade originária do ser-aí, o tédio é uma afinação fundamental, uma vez que esvazia a relação cotidiana junto às coisas, a dinâmica do ser-aí junto aos instrumentos é interrompida: o ser-aí se vê incapacitado de se debruçar novamente em uma simples e impensada ocupação junto aos mais diversos objetos, pois eles emanam um vazio. Na pasmaceira, o tédio repele o ser-aí de qualquer ocupação. O vazio, no entanto, não está nos incontáveis programas de TV, nas pessoas da festa, nos objetos domésticos ou nos livros na estante — o vazio provém do próprio ser-aí.

O importante, no entanto, é pensar por que o tédio se torna uma condição tão frequente no mundo contemporâneo. Já que as utopias do início da Modernidade foram concretizadas, possibilitando acesso a bens de consumo, inventos e artefatos que facilitam a existência enormemente, por que o tédio parece ser uma condição cada vez mais usual? Svendsen (2006) descreve o tédio como uma afinação tipicamente moderna, e a própria palavra era inexistente em contextos mais antigos. Segundo Heidegger, o tédio é a condição fundamental com o ser-aí desenraizado dos acontecimentos do ser, ou seja, da verdade técnica.

Imerso na técnica e tomado pela maquinação em meio aos entes, no abandono de seu pertencimento ao ser e encobrimento de toda dimensão ontológica, o ser-aí se vê quase que impossibilitado de se perceber como ser-aí, ou seja, como um ente marcado por nadidade que depende de um acontecimento histórico para ser. O acontecimento do desvelamento do fundamento histórico permanece vedado ao ser-aí, ele se vê desalojado daquilo que lhe é mais próprio e originário. Ao perder a própria constituição dos acontecimentos históricos, ele perde a si mesmo. Desarticulado de si mesmo, permeado pelo tédio, o ser-aí se torna desinteressante para si mesmo.

O tédio provém dessa condição em que os entes são planificados na dimensão ôntica, havendo abandono de qualquer pertencimento ontológico. Nenhum velamento é admitido ou tolerado. Na era das especializações que encobrem a essência mesma do ser-aí ou, no caso, sua inessência, sua nadidade originária, a ciência opera cega de ontologia: possui olhos para o ente — e mais nada. O ser-aí se vê desarticulado de seu pertencimento ao ser. A Modernidade se consuma com o desenraizamento. Sua busca previamente desviada almeja bem-estar, felicidade, meios e vias para sua satisfação; no entanto, em meio ao desenraizamento, parece que nada consegue de fato prender a atenção do ser-aí. Desenraizado do ser, ele tornou-se desinteressante para si mesmo. Interpretado como organismo biológico, moléculas, células, configuração genética, a constituição originária do ser-aí é abandonada; o desenraizamento é a condição histórica de possibilidade para a vigência constante do tédio que vez ou outra desperta e nos acossa.

O vazio permeia todos os entes. Com a maior facilidade, o tédio aparece e nos assola. Ele está nos produtos que compramos, mas também nos outros com que nos enganamos achando que com eles seremos plenos. No fundo, com cada cacareco novo que adquirimos, nos vemos uma vez mais jogados no vazio da insatisfação e do desinteresse. O vazio do tédio aparece incessantemente. O sentimento de vazio e a solidão parecem ser cada vez mais a regra. Se Bauman visse o Tinder ele não falaria mais de liquidez: o amor hoje é gasoso. Muitas Cinderelas desencantam bem antes da meia noite. O vazio está também nas infinitas opções gastronômicas. Comemos, comemos, comemos e a impressão é que, empapuçados, cada vez mais nos esvaziamos. Por mais que projetemos o vazio no outro e nas coisas, ele nos acompanha aonde formos.

O bem-estar material idealizado pelo neoliberalismo é inicialmente questionável porque, desenraizado do ser, o ser-aí se vê impossibilitado de pertencimento. Aonde quer que vá, mesmo na praia mais linda, no quarto de hotel mais luxuoso, na festa mais divertida ou na viagem mais empolgante, o tédio está sempre à espreita. Sem Deus ou deuses, sem o lastro com a dimensão sagrada, as vivências (*Erlebnisse*) são meras tamponadoras de um buraco sem fundo.

A escola liberal, desde Smith, passando por Mises e Hayek, focava a satisfação humana via bem-estar material. Creio que seja melhor pensar noutra alternativa. Por mais que cercados de bens de consumo, vige o tédio, o que inviabiliza uma satisfação plena. Não há de fato o desfrute de cada compra, viagem, refeição, beijo, festa: o vazio

está em tudo e em todos. Independente da incomensurável riqueza de cada situação, o vazio parece inviabilizar uma experiência que nos convoca ao seu interior. O tédio parece ser a nossa maldição profana: tudo é simultaneamente fascinante e desinteressante[28].

Um dos textos heideggerianos mais interessantes para pensar sobre o tema da insuficiência do bem-estar material é o *A pobreza*, de 1945. Nele, Heidegger (1945/2004, p. 227) começa citando uma frase de Hölderlin: "Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficamos pobres para chegar a ser ricos". A interpretação heideggeriana é filosófica e coadunada ao pensamento do ser: em tempos de maquinação, de ocupação incessante e de uma vida marcada por processos de factibilidade, perdemos quase por completo a possibilidade de experimentar a experiência do aberto, uma vez que somos tragados cada vez mais no domínio ôntico. Tudo parece se restringir ao circuito produção-consumo. No interior do vórtex ôntico, toda riqueza é questionável, uma vez que se dá sem a profundidade do pertencimento ao ser. Desterrado, desarticulado de sua essência, o bem-estar material facilmente caduca e vira tédio.

Sabemos que a questão heideggeriana mais digna, e a ainda mais esquecida, é a questão do ser, ou seja, da essenciação do abismo (*Abgrund*) em fundamentos históricos, e de nosso pertencimento ao ser. A essência do ser-aí é exatamente esse habitar o ser. Quando tal correlação se obscurece, o ser-aí se desarticula de si mesmo, se mistura e se funde aos inúmeros procedimentos manipuladores cotidianos. Sem habitação, o ser-aí pode ter tudo, permanecendo, no entanto, na indigência: sofremos na indigência da ausência de indigência. Esse é o quadro que temos, a inversão da frase de Hölderlin*:* concentramos tudo no material, ficamos ricos para chegar a ser pobres.

Nietzsche (1882/2001) descreve a situação contemporânea que pretende, através das conquistas científicas, se afastar ao máximo da dor, se aproximando da crítica do presente heideggeriana que descreve a Modernidade marcada pela indigência da ausência de indigência:

> 12. Do objetivo da ciência. — Como? O objetivo último da ciência é proporcionar ao homem o máximo de prazer e o mínimo de desprazer possíveis? E se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo do outro — que quem quiser aprender a "rejubilar-se até o céu" tenha

[28] Há o ótimo livro *Nada a caminho* (CASANOVA, 2006) que discorre sobre o vazio em cada opção moderna de divertimento e distração. A partir do pensamento de Nietzsche e Heidegger, o tema do tédio como uma afinação fática moderna é explorado de forma bem mais ampla e detida do que neste capítulo.

> de preparar-se também para "estar estristecido de morte"? E assim é, talvez! Ao menos os estoicos acreditavam que é assim, e eram coerentes ao ansiar pelo mínimo de prazer, para ter o mínimo de desprazer na vida (quando diziam que "o homem virtuoso é o mais feliz", isso era tanto uma divisa da escola, para a grande massa, como uma sutileza casuística para os sutis). Ainda hoje vocês têm a escolha: ou o *mínimo de desprazer possível*, isto é, ausência de dor — e no fundo os socialistas e políticos de todos os partidos não podem, honestamente, prometer mais do que isso à sua gente — ou o máximo de desprazer possível, como preço pelo incremento de uma abundância de sutis prazeres e alegrias, até hoje raramente degustados. Caso se decidam pelo primeiro, caso queiram diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater e diminuir também a *capacidade para a alegria*. Com a *ciência* pode-se realmente promover tanto um como o outro objetivo! Talvez ela seja agora mais conhecida por ser poder de tirar ao homem suas alegrias e torná-lo mais frio, mais estatuesco, mais estoico. Mas ela poderia se revelar ainda como a *grande causadora de dor*! E então talvez se revelasse igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria! (NIETZSCHE, 1882/2001, p. 61-62)

O quadro é mais distópico que utópico: se o bem-estar e a felicidade seriam supostamente alcançados com a domesticação do mundo, isso não ocorreu. A transformação do mundo e dos entes em mercadorias disponíveis abre incessantemente um abismo entre aqueles que tem e aqueles que não tem — o bem-estar material vem acompanhado da necessidade de ser visto. A publicidade nos induz a desejar sempre algo mais, muito além de nossa necessidade; tornamo-nos compulsivamente consumistas. Consumimos em excesso roupas, comida, viagens, museus, leituras, televisão, jogos, música. No excesso não nos sentimos satisfeitos, mas muitas vezes existe um desejo de algo mais. Às vezes, no interior de uma casa repleta de confortos materiais, nos entediamos profundamente. Talvez todos os que idealizaram o mundo de conquistas técnicas e controle da natureza fossem se espantar com os altos índices de suicídio. Não os culpo. Ninguém imaginaria que a plenitude material contemporânea arrastaria consigo um enorme vazio, ou pior, arrastaria dores e sofrimentos inomináveis. A tarefa que nos resta é pensar o que fazer com a utopia que se transformou em um pesadelo depressivo.

Temos ciências e inventos dos mais diversos. Temos também acesso aos inventos que se transformam imediatamente em bens de consumo, mercadorias acessíveis a todos e todas que podem pagar determinado preço. Podemos, dependendo de nosso poder aquisitivo, ter carros, computadores, celulares e outros incontáveis bens que facilitam a nossa vida, reduzindo o desconforto e trazendo bem-estar material. Por

que, então, as taxas de adoecimento mental são tão altas? Onde a utopia moderna falha? A elevação exclusiva da felicidade através do bem-estar material se mostra duvidosa, uma vez que nega a origem mais própria do ser-aí: o desarticula da experiência da verdade do ser. Nessa situação, inventos, mercadorias e bens de consumo se nivelam em tédio imanente. A relação neoliberal com tudo o que existe pautada em gestão de recursos a partir de um modelo empresarial, traz consigo um esvaziamento da experiência, uma vez que não há mais qualquer resquício sagrado — tudo parece se resumir a um consumo compulsivo de mercadorias. Como diz Sloterdijk (1994/2002, p. 26), "o mundo é um cardápio".

Agostinho, defendendo os ideais ascéticos e a renúncia dos prazeres materiais e mundanos, denuncia a miséria — uma miséria que cabe perfeitamente nesta tese, pois caracteriza quem nós somos:

> Portanto, é miserável aquele que sempre tem necessidade de algo mais. Ao que eu retruquei: ora, se alguém dispusesse de abundância de todos esses bens e estivesse cercado deles, e viesse a estabelecer um limite àquilo que deseja, de maneira decente, desfrutando contente e alegre daquilo de que dispõe, não te parece ser feliz? Não seria feliz, disse ela, por causa daquelas coisas, portanto, mas por causa da moderação (moderatio) de seu espírito. (AGOSTINHO, 1984, p. 17)

10.3) Felicidade: a alma do negócio

O *Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, ou mais conhecido como DSM, abreviação de *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, é o manual mais utilizado por profissionais da área da saúde mental que enumera e categoriza os transtornos mentais, assim como os critérios para diagnosticá-los. Existem cinco grandes revisões do DSM desde sua primeira publicação em 1952, e cada DSM é um desdobramento do mundo no qual ele surgiu. Mais do que ter passado por um aprimoramento objetivo, o DSM parece ganhar edições a cada dez anos que ajustam o manual ao contexto histórico no qual ele está inserido. Os ajustes, no entanto, visam o que? Tenhamos, portanto, uma leitura hermenêutica do DSM ao longo de sua história, para que possamos pensar o manual e sua relevância atual no cenário da saúde e do tratamento das psicopatologias. A hermenêutica nos estimula a ir além da obra em questão, mas tentar apreender as motivações daquele que a produziu.

A primeira versão do DSM foi publicada pela APA (Associação Psiquiátrica Americana) em 1952. Pautado predominantemente em uma interpretação psicanalítica, o DSM 1 conta com 106 categorias. Após o fim da Segunda Guerra Mundial, e com a presença de uma grande quantidade de transtornos provenientes dos traumatismos psíquicos, fez-se necessária uma sistematização que organizasse os transtornos mais frequentes no período pós-guerra. O modelo de organização foi o das ciências naturais, valendo-se de categorias e etiologia biológicas, ainda que se fizesse presente uma forte influência psicanalítica, presente em diversos termos.

A primeira revisão do DSM foi realizada em 1968, ano de publicação do DSM 2, que conta com 182 categorias. Um dos objetivos da nova edição era ajustar seus critérios diagnósticos aos da Organização Mundial da Saúde, fornecendo uma maior universalidade e, portanto, credibilidade.

A publicação do DSM 3 ocorreu em 1980, conta com 265 categorias e descreve cada transtorno desprovido de um vocabulário psicanalítico, mas a partir de uma tentativa de alcançar certa objetividade. Com sistema multiaxial e pautado em dados epidemiológicos e estatísticos, as nomenclaturas com influência psicanalítica foram substituídas por categorias diagnósticas mais generalistas, facilitando a coleta dos dados.

O DSM 4 foi publicado em 1994 e conta com 297 categorias. Em termos de estrutura formal, o modelo da edição anterior é mantido. Não há nenhuma preocupação com a etiologia dos transtornos e é realizada uma descrição dos transtornos mentais de forma ateórica. É realizado um importante passo na uniformização de uma linguagem psiquiátrica, possibilitando um diálogo mais fluido, já que a edição conta com um vocabulário mais acessível.

O DSM 5, a última e mais recente edição do manual, foi publicado em 2013 e conta com mais de 300 categorias. Observamos a continuidade do aumento da lista de sintomas questionáveis, assim como um número cada vez maior de transtornos mentais. O diagnóstico final de uma psicopatologia se dá a partir de um padrão quantitativo, ou seja, no agrupamento e cálculo de sintomas. Possibilitando ainda mais diagnósticos, o manual retirou o luto como critério de exclusão para o diagnóstico de transtorno depressivo.

Um dos principais críticos das mais recentes edições do DSM é o jornalista Robert Whitaker. No seu livro *Anatomia de uma epidemia*, Whitaker (2010) denuncia o que hoje se configura como uma epidemia dos transtornos mentais, na qual a indústria

farmacológica é uma das mais beneficiadas. Segundo ele, as drogas psiquiátricas em muitos casos não são apenas pouco efetivas, mas até prejudiciais, uma vez que podem causar dependência e, em casos mais graves, podem ocasionar formas ainda mais severas e crônicas de doença mental. O funcionamento cerebral é alterado de forma irreversível por certas drogas, transformando crises episódicas isoladas em transtornos crônicos. Seu questionamento é o seguinte: o uso das drogas psiquiátricas tem ocasionado mais benefícios ou prejuízos? O fato dessa pergunta existir já é bem perturbador.

Com argumentos pertinentes e complementares, Kirsch (2014) critica o formato da solução apresentada como um suposto déficit neuroquímico: ele descreve que o uso de psicofármacos parte de uma premissa que a psicopatologia é ocasionada por um certo desequilíbrio cerebral, por exemplo, lapso de serotonina, no caso da depressão. A medicação visa exatamente devolver ao funcionamento cerebral esse equilíbrio natural. Alguns antidepressivos aumentam o nível de serotonina, alguns diminuem, outros não interferem na serotonina; no entanto, seus resultados têm sido similares, o que levanta a dúvida sobre a interpretação organicista da depressão, ou pior, do efeito placebo como frequente no uso de antidepressivos. Em suma, Kirsch questiona a real funcionalidade do antidepressivo.

Em um outro livro de Whitaker chamado *Psiquiatria sob influência*, em parceria com a psicóloga clínica Lisa Cosgrove, o tema tratado é ainda mais polêmico: a epidemia não é uma casualidade ou um simples infortúnio, mas um negócio gerido por uma indústria. Segundo Whitaker e Cosgrove (2015), 26% dos adultos e 13 % dos jovens americanos têm um diagnóstico. O que fundamenta os diagnósticos possibilitados pelo DSM é absolutamente questionável, dada sua fragilidade epistemológica. Há também interesses para que as categorias sejam mantidas em descrições generalistas, distantes de um maior refinamento, possibilitando um maior número de doentes tratáveis. Quanto mais amplo, mais doentes, mais vendas de medicamentos, maior o lucro. Segundo eles, a psiquiatria se encontra corrompida, ocasionando inúmeros danos sociais, e embasa as patologias em uma falsa narrativa, oferecendo uma saída química precificada. Shimazawa e Ikeda (2014) complementam que a indústria farmacológica americana é a mais lucrativa e politicamente a mais influente: há riscos significativos de ganhos financeiros e interesses particulares exercerem influência na forma de tratamento médico, colocando em segundo plano o interesse pessoal dos pacientes, gerando em muitos casos um conflito de interesses.

Muitos autores denunciam que em diversos casos prepondera o interesse do mercado farmacológico.

Em um artigo para a *Folha de São Paulo* no dia 17/03/2019 intitulado *Doentes saudáveis*, o médico Dráuzio Varella relata que cada vez mais a medicalização é prática frequente nos consultórios. Um dos exemplos que ele descreve é o diabetes, que requer cuidados específicos, inclusive medicamentosos. Foi criada recentemente, no entanto, uma nova categoria: o pré-diabetes, o que pode ser imensamente vantajosa e lucrativa para a indústria farmacêutica, ampliando muito o número de pessoas que necessitam de medicação. Um outro exemplo aconteceu nos EUA, ainda que possivelmente ocorra em menores escalas em todo o mundo: em 2019 o americano John Kapoor, fundador da *Insys Therapeutics*, foi condenado em um processo criminal, no qual ele e mais quatro colegas foram considerados culpados por pagar propinas para que médicos receitassem analgésicos opioides (Fentanyl) para pacientes que não precisavam desses remédios, o que rapidamente gerou um quadro amplo de dependência de opioides. São as próprias companhias farmacêuticas criando compulsoriamente a demanda pelo seu produto, em uma modalidade bizarra da mão invisível e autorregulação do mercado. O último exemplo é o mais atual possível: em plena pandemia de Covid-19, o jornal *The Intercept Brasil* publicou em 24 de março de 2020 um artigo de Lee Fang, no qual o jornalista denuncia que bancos de investimento pressionaram companhias farmacêuticas a aumentar o preço de determinados produtos visando aumento de lucro com a pandemia. Na lógica neoliberal, uma pandemia que gera esgotamento de determinados produtos farmacêuticos, sobrecarga do sistema de saúde e incontáveis mortes é vista como oportunidade para o aumento da lucratividade. Se mesmo com patologias com fundo meramente orgânico isso é possível, o que acontece no caso das psicopatologias em um campo bem mais obscuro e subjetivo?

Lima et al (2014) apontam que o ideal de saúde mental forjado pela indústria farmacêutica se difunde através da publicidade e da mídia. Assim, o mercado mascarado de cientificidade e preocupação com saúde pública converte doentes em consumidores. Como complementa Galindo et al (2014), a psiquiatria atual embasa a sua prática de premissas neoliberais: o sofrimento e a dor provocam prejuízos, diminuem os prazeres, impedem as oportunidades, trazendo prejuízo ao indivíduo, à família e à sociedade. Ou seja, se a divisão internacional do trabalho, sob a lógica da eficácia, gera riqueza, a doença mental é um obstáculo para a obtenção de riqueza em sua máxima possibilidade. As mais diversas esferas da vida são farmacologizadas,

visando uma funcionalidade rentável na manutenção da capacidade laboral em cada indivíduo. Há a centralidade e protagonismo do psicofármaco, ocasionando um aumento do consumo. Um novo ideal de saúde visando produtividade e felicidade se mostra um negócio das Arábias.

A medicalização alcança a infância e o contexto pedagógico de forma ainda mais agressiva. Segundo Ribeiro (2014), há uma medicalização da vida escolar que, objetivando um certo nivelamento e homogeneidade comportamental com um certo ideal de produtividade, acaba por não acolher ou respeitar a pluralidade e a diversidade das manifestações humanas. Viegas, Harayama e Souza (2020) complementam que na crença biológica e causal dos transtornos mentais, a atemporalidade científica não situa os transtornos como inexoravelmente históricos ou socialmente situados, possibilitando, assim, um tratamento que é efetivado em dimensão farmacológica e individual, por exemplo, o caso do TDAH. Nesse sentido, a saúde mental é menos um direito social e mais um nicho do mercado. No neoliberalismo dificilmente alguma dimensão permanece alheia ao mundo dos negócios. Dunker e Neto (2011) ainda ressaltam que o DSM, em seus formatos mais recentes, favorece um determinado modelo empírico experimental, favorecendo certo enquadre de pesquisas epidemiológicas e no campo das neurociências, explicitando o caráter parcial do manual que é cada vez menos teórico e mais biologista, menos abrangente e mais seccionador. Cada vez mais os jovens psiquiatras são ensinados e treinados no novo modelo normativo.

O psiquiatra Allen Frances (2016), que presidiu a força tarefa do DSM-4, parece fazer um *mea culpa* no livro *Voltando ao normal: uma crítica à redução dos espaços de normalidade no mundo*. Nele, Frances aponta que a normatividade organicista médico-psiquiátrica vem sendo limitada a dimensões cada vez menores, já que cada vez mais transformam-se problemas e condições cotidianas em transtornos mentais. O resultado que temos com isso é o seguinte: com o interesse velado da indústria farmacêutica, observamos um descontrolado quadro de diagnósticos e de medicalização.

Sintetizando a análise realizada por diversos críticos do manual, desde o DSM-3 há o casamento entre psiquiatria americana e a indústria farmacológica, que interpreta transtornos socialmente possibilitados em desordens cerebrais, delegando ao psiquiatra o título de responsável pela homeostase cerebral, isto é, da saúde mental de cada indivíduo. As psicopatologias como socialmente possibilitadas são esquecidas. O

enraizamento histórico e a correlação social são abandonados, vige o poder da indústria farmacêutica que, sob a justificativa de progresso e enfrentamento das patologias, fornece e lucra com a crescente patologização das mais diversas condições humanas.

Figura 24 — A psiquiatria e a indústria farmacêutica



— Nós poderíamos tentar uma separação cirúrgica, mas é duvidável que cada um de vocês (psiquiatria e indústria farmacêutica) sobreviva sem o outro. Fonte: Mike Adams e Dan Berger, naturalnews.com

O objetivo aqui, no entanto, não é excluir a medicação como alternativa possível, tampouco subestimar a relevância da psiquiatria. Em muitos casos ela é central. Se há casos em que somente a medicação não é suficiente, sendo necessária a psicoterapia, em outros o contrário também acontece, e apenas a psicoterapia se mostra infrutífera. Precisamos, no entanto, questionar a interpretação exclusivamente biológico-cerebral no tratamento dos transtornos mentais. É necessário pensar a amplitude dos diagnósticos de transtornos mentais, que parece abarcar cada vez mais

pessoas. É relevante também refletir sobre a epistemologia da prática psiquiátrica atual que fundamenta os diagnósticos clínicos.

O ponto inicial mais sensato de questionamento parece ser a interpretação exclusivamente bio-orgânica do cérebro desequilibrado como fonte dos mais diversos transtornos mentais. Cada vez mais o mito do desequilíbrio cerebral vem à tona. Os ganhos financeiros atrelados e diretamente associados a isso fazem com que seja questionada a participação de instituições centrais na produção de transtornos mentais. Já que muitos dos mais novos produtos da indústria farmacêutica são versões com pequenas variações de produtos antigos, tornam-se necessários novos apelos publicitários para que as vendas sejam garantidas. A publicidade parece ser um elemento central nessa prática, uma vez que vendem um novo ideal de normalidade, agora atrelado e compatível com a hipertrofia do indivíduo neoliberal, ou seja, alguém feliz, produtivo, competitivo, rentável. O mérito do neoliberalismo parece ter sido nivelar a psiquiatria e a saúde mental como mais um mercado igual a qualquer outro.

Ainda que os autores acima sejam enfáticos em suas críticas e muitas vezes acusados de deixar de ver o lado benéfico e utilitário dos medicamentos, parece ingênuo não considerar que o mercado pode participar diretamente, através do *lobby* político e da publicidade, em um novo modelo do que é normal e do que é patológico, visando lucros cada vez maiores não apenas em âmbito local ou nacional, mas global. Conforme aponta Watters (2011): há uma exportação do padrão da mente estadunidense, das patologias e dos tratamentos.

Assim como a publicidade do tabaco obscureceu por muitas décadas os dados de pesquisas científicas que atrelavam o tabagismo a uma enorme gama de doenças, será que a indústria farmacêutica não faz a mesma coisa hoje, com uma estratégia ainda mais sagaz, vendendo remédios? Cada vez mais a origem da palavra droga (*Phármakon*) é pertinente: significando tanto remédio quanto veneno.

Se vigoram práticas psiquiátricas que mais facilmente identificam sintomas mensuráveis, déficits cerebrais e categorias diagnósticas, a fenomenologia permanece atual. A daseinsanálise pode possibilitar um retorno ao paciente mesmo, e só pode porque a naturalidade clínica e diagnóstica tanto da psicologia, quanto da psiquiatria é deixá-lo de lado. Talvez, com o método fenomenológico, possamos voltar a ver não simplesmente doenças, mas doentes — que adoecem social e historicamente.

Por fim, uma das críticas mais lúcidas é de Carlat (2010), que faz um diagnóstico que grande parte de nós presenciou e sequer notou: a psiquiatria cada vez

mais abandona seu sentido essencial, que é compreender a mente humana. Hoje, pautados em ideais questionáveis de normalidade, muitos psiquiatras passam predominantemente a operar uma farmacoterapia objetivando curar transtornos mentais e lutando contra sintomas. Parcela significativa da psiquiatria esquece a sua origem dialógica e passa a operar uma lucrativa e sedutora manipulação de medicamentos. Há, inevitavelmente, interesses comuns dos psiquiatras e das companhias farmacêuticas, o que pode criar um modelo de tratamento psiquiátrico erigido sobre o lucro, e não sobre qualquer cientificidade, evidência ou preocupação com o paciente. Neoliberalismo é isto — a autorregulação do mercado cria doenças e oferece a cura; a autorregulação se dá na oferta de remédios para curar enfermidades que antes deles não existiam.

10.4) Neoliberalismo: ser (ainda) como correção

Como Nietzsche (1887/2009) descreveu a moral metafísica, o mundo da sensibilidade é preterido e busca-se o mundo suprassensível. Toda transitoriedade e imperfeição da vida humana, em sua dimensão terrena e mortal, deve ser transcendida. A única meta digna é o acesso ao além-mundo — a dimensão divina, desprovida de transitoriedade. Na ontoteologia cristã, a vida terrena é um estágio no qual deve-se tolerar e suportar toda dor e sofrimento para que um dia possamos acessar a vida eterna, a redenção divina para toda mazela humana. Deus é fundamento de tudo o que existe, da dor inclusive. A dor só é digna quando atrelada ao acesso do mundo de Deus. Ela permanece, no entanto, justificada. A dor, como proveniente de Deus, não poderia ser recusada.

Na era técnica moderna, os ideais ascéticos e a fuga para um outro mundo são substituídos pelo controle e correção deste mundo. Se com o niilismo o mundo suprassensível é perdido, agora resta a correção deste mundo. Se antes as drogas eram utilizadas com sentido sagrado, hoje elas são utilizadas predominantemente com um sentido operativo: visam fins específicos — se encontram submetidas à lógica da maquinação. O princípio de negação da vida em sua constituição mais própria, no entanto, permanece. No domínio técnico, a premissa é dirimir toda indigência. Se na escolástica as indigências impulsionavam os ideais ascéticos, com o fim desses últimos, as próprias indigências devem ser corrigidas. Não há mais escapatória delas, mas talvez

exista, na impossibilidade de fuga, forma de controlar e remediar as indigências. A psiquiatria hoje pertence a tal lógica e tornou-se corretiva.

Na técnica moderna o ser-aí possui a natureza disponibilizada para manipular, alterar, dominar, calcular, controlar. O mundo é desvelado como passível de correção, portanto, modificável. Todas as mazelas são imediatamente mapeadas para ações benéficas que alteram e aprimoram o mundo no qual o ser-aí vive. A técnica moderna dispõe do mundo e o posiciona como dotado de carências remediáveis.

Ser, através da maquinação, é correção. A ciência domou o mundo a partir de métodos e procedimentos de medida e quantificação em que a natureza se oferece à representação: tudo é factível, consertável, remediável, manipulável. Técnica como fundamento histórico opera como princípio corretivo. Tudo parece se submeter a essa lógica: a natureza, as forças produtivas e também o ser-aí. Não é somente a temperatura, os espaços, a alimentação e o tempo que podem ser corrigidos, mas o próprio ser-aí, o corpo que dói e sua alma que lamenta. A correção, no nosso cotidiano neoliberal, se dá nas minúcias de nossas existências, de cada faceta mediana ou devedora que pode e deve ser manipulada para uma melhor performance. Se toda existência é corrigível, não somos todos defeituosos? O sentimento de culpa e uma baixa autoestima não parecem inevitáveis? Na impossibilidade de correção plena, as redes sociais não são a correção possível? Não as utilizamos para postar fotos de momentos e lugares filtrando toda imperfeição? Não selecionamos as fotos de acordo com seu potencial exibicionista e glorificante?

A utopia se deslocou do outro mundo para o nosso. Quando se mostrou também improvável, a rede social carrega a função utópica de negação da constituição da vida como tal. Continuamos o projeto nega-dor.

Hoje tudo se encontra pornograficamente exposto e disponibilizado à manipulação, o mundo é interpretado como passível de controle através do cálculo. O ser-aí também é desvelado como corrigível. Nesse momento, a existência é tomada e preenchida por próteses e *upgrades* corretores de elementos que agora são considerados deficitários.

Em diversas de suas obras Heidegger aponta o fundamento histórico de nosso tempo, em sua constituição mais própria: a indigência da falta de indigência. A carência mais extrema não reside, nesse sentido, em determinada falha específica ou concernente a algum campo determinado, mas é exatamente a característica de buscar locupletar todas as lacunas, de mapear todas as obscuridades e de eliminar todas as falhas e

imperfeições. Exatamente esta é a indigência mais extrema: a indigência da falta de indigência — o tempo no qual tudo se encontra já tamponado, impedindo que o fundamento como abismo, (*Grund als Abgrund*) seja experimentado. É exatamente nesse momento que perdemos quase completamente a experiência de enraizamento no nosso solo e de nós próprios como ser-aí, como habitantes de um tempo histórico. Nesse tempo, o DSM é sintoma e fruto do desenraizamento.

Hoje somos mais negadores do que nunca. Se na metafísica a vida ascética ontoteológica justificava o sofrimento para o acesso à vida além desta, o ideal técnico nega e combate o sofrimento. Atualmente passamos da justificação à negação. A dor passou de um lugar de provação a um não-lugar. Desde a morte de Deus, anunciada por Nietzsche (1882/2001), o dualismo metafísico é desmantelado, e com isso cai por terra a sistematização na qual a dor era justificada. Na nossa época, diferentemente da justificação da dor de outrora, agora a dor é constantemente combatida, suprimida. Assim diz Nietzsche (1882/2001, p. 85-86), em uma passagem basilar para um sóbrio e lúcido diagnóstico da relação contemporânea com a dor:

> 48. Conhecimento da aflição. — Talvez nada diferencie tanto os homens e as épocas como o grau diverso de conhecimento que eles têm da aflição, tanto da alma como do corpo. No que toca a essa última, talvez sejamos todos nós, modernos, apesar de nossas enfermidades e fragilidades, ignorantes e fantasiadores ao mesmo tempo, por falta de uma rica experiência própria — em comparação a uma era anterior — a mais longa das eras —, em que o indivíduo tinha de se proteger da violência e, em nome desse objetivo, era obrigado a tornar-se ele próprio um ser violento. Naquele tempo, um homem perfazia um rico treino em privações e tormentos físicos, e compreendia até mesmo uma certa crueldade consigo, um deliberado exercício da dor, como recurso necessário para sua preservação; naquele tempo, cada um educava os seus para suportar a dor, gostava de infligir dor e via as mais terríveis coisas do gênero sucederem a outros, sem outro sentimento que não o da própria segurança. No que toca à aflição da alma, porém, observo agora em cada um se ele a conhece por experiência ou por descrição; se acha necessário fingir tal conhecimento, como indício de refinada formação, digamos, ou se no fundo de sua alma ele não acredita em grandes dores d'alma e lhe sucede, ao ouvi-las mencionadas, o mesmo quando lhe relatam grandes padecimentos físicos: ocasião em que se lembra de suas dores de dente e de estômago. Mas assim me parece que as coisas são para a maioria. A inexperiência geral nas duas formas de dor e a pouca frequência da visão de um sofredor têm uma importante consequência: hoje a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil de suportar até mesmo a presença da dor *como pensamento*, e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda a existência. O surgimento de filosofias pessimistas não é, em absoluto, sinal de grandes e terríveis

> estados de aflição; ocorre, isto sim, que tais interrogações sobre o valor da existência são feitas em épocas nas quais o refinamento e aligeiramento da vida julga sangrentas e malignas demais até as inevitáveis picadas de mosquitos na alma e no corpo, e, com a pobreza em reais experiências de dor, gostaria de fazer *ideias dolorosas gerais* aparecerem como sofrimento de primeira ordem. — Haveria um remédio para filosofias pessimistas e a sensibilidade excessiva que me parece a autêntica "aflição da era atual": — mas talvez ele soe demasiado cruel e seja ele próprio visto como um dos sintomas que levam pessoas a julgar que "a existência é algo ruim". Bem, a receita para "a aflição" é: aflição.

Se Heidegger acolhe a história da filosofia para dela melhor se desembaraçar, o que ele chama de destruição; a daseinsanálise acolhe a dor para dela poder se desembaraçar. A superação não se dá pela correção, mas pela consumação, ou seja, acolher e levá-la à plenitude. Uma crise não é superada se não é evidenciada em sua completude. O ser-aí contemporâneo é, essencialmente, um nega-dor. Cabe à clínica fenomenológica, em vez de lutar contra todo e qualquer sofrimento, lutar para encontrar sentido no sofrimento.

10.5) As psicopatologias neoliberais

> *"A burguesia criou um universo onde todo gesto tem que ser útil. Tudo tem que ter um para quê, desde que os mercadores, com a Revolução Mercantil, Francesa e Industrial, substituíram no poder aquela nobreza cultivadora de inúteis heráldicas, pompas não rentáveis e ostentosas cerimônias intransitivas. Parecia coisa de índio. Ou de negro. O pragmatismo de empresários, vendedores e compradores, mete preço em cima de tudo. Porque tudo tem que dar lucro. Há trezentos anos, pelo menos, a ditadura da utilidade é unha e carne com o lucrocentrismo de toda essa*

> *nossa civilização. E o princípio da utilidade corrompe todos os setores da vida, nos fazendo crer que a própria vida tem que dar lucro. Vida é o dom dos deuses, para ser saboreada intensamente até que a Bomba de Nêutrons ou o vazamento da usina nuclear nos separe deste pedaço de carne pulsante, único bem de que temos certeza."*
>
> (Paulo Leminski)

"Às coisas mesmas", dizia Husserl. Heidegger hermeneuticou Husserl e situou os fenômenos em acontecimentos de ser, isto é, no interior de contextos históricos doadores de sentido. Pensar o adoecimento contemporâneo é mais do que ir às doenças mesmas, como se fossem descritíveis por si próprias, mas sempre pensar os elementos que possibilitam o adoecer. Podemos falar de muitos elementos determinantes no aparecimento das psicopatologias atuais; elegi, nesta tese, a economia política neoliberal. Poderíamos destrinchar a razão neoliberal nos seus mais diversos desdobramentos: como ela afeta as camadas mais vulneráveis da população, a latino-americana ou a população jovem que se prepara para o vestibular com condições dramaticamente diferentes. O foco desta pesquisa, no entanto, não será delimitar algum recorte mais específico, mas sim tomar o neoliberalismo, tal como descrita por Dardot e Laval (2016) como nova razão mundial, em sua generalidade que preconiza a livre-concorrência incentivando a postura competitiva a partir do desempenho individual. Conforme as diretrizes neoliberais se transformam em uma nova racionalidade mundial com o processo de globalização, observamos os mesmos transtornos se disseminando em todos os continentes, como Watters (2011) criticamente apontou.

Na técnica, descrita por Heidegger (1953/1997), os entes se mostram em sua máxima presentidade, em seu caráter manipulável e disponível. A doença mental passa a ser explicada a partir de noções igualmente técnicas, ou ainda, em seu caráter factível — ela passa a ser tamponável (ONG, 2016). Em suma, os transtornos mentais passam a ser descritos como desequilíbrios químicos, desordens neurológicas e desajuste cerebral. Todos os aspectos decisivos, como a técnica moderna, o neoliberalismo, o

capitalismo financeiro e a competição generalizada com foco na performance individual passam a ser ignorados na lógica da explicação que convenientemente foca apenas o problema individual. O seccionamento científico natural que Dilthey (1883/2010) tanto denunciou hoje parece estar mais presente e com consequências mais severas daquelas inicialmente vislumbradas, ou seja, seu pensamento permanece atual. Em suma, condições que possuem enraizamento histórico e social são interpretadas, patologizadas e tratadas como se fossem meros desvios neuroquímicos e restritos ao âmbito individual. O abandono de ser, como descrito por Heidegger, um desenraizamento de nosso horizonte histórico, não permanece apenas relevante para denunciar o seccionamento da interpretação neuroquímica da psicopatologia atual, como também na forma de tratamento, que isola e medicaliza o indivíduo, o desenraizando de um pertencimento histórico e coletivo.

Um outro ponto de relevância é a modulação neoliberal em nosso estágio capitalista. Vige a livre-concorrência com o foco no desempenho individual. A partir da interpretação neuroquímica das doenças mentais, as condições desviantes se tornam não um peso ou um fardo, mas uma oportunidade — as doenças mentais se tornam um novo e lucrativo nicho de mercado. Com a centralidade comercial possibilitada pela ordem de mercado, e sem o enraizamento das patologias em uma responsabilidade coletiva e histórica, o adoecimento psíquico é seccionado e restrito ao indivíduo — e passa a ser tratado como condição individual. A centralidade do mercado propicia não apenas que o mercado de fármacos possa, a partir da livre-concorrência, contribuir, buscando seus próprios interesses ao oferecer medicamentos efetivos que ajudem nas enfermidades contemporâneas. Parece que cada vez mais o entrelaçamento entre o mercado e a psicopatologia delimita o que é saúde e doença, havendo uma patologização crescente de condições que antes eram consideradas normais e hoje se tornam desvios dela. A normatividade é instaurada visando o consumo.

Em acordo com a crítica de Davies (2015) ao formato psiquiátrico atual, pode-se dizer que não há apenas um conceito de felicidade, mas diversos deles ao longo da história. Hoje a felicidade é interpretada como uma certa configuração neuronal, sendo propícia para o consumo farmacológico — é um nicho de mercado, principalmente se for vendida não como lazer, mas como saúde. Há toda uma lucratividade associada ao bem-estar e à felicidade — tais noções são cada vez mais utilizadas visando impulsionar o consumo, não importa do quê. Os terapeutas são apenas mais uma forma de controlar o mal-estar a um nível mínimo, havendo ainda uma série de outros profissionais e

dimensões que parecem modificar a saúde mental de cada indivíduo em uma ampla indústria da felicidade. Reduzindo a felicidade a uma dimensão físico-química, ocorre uma manipulação para que os indivíduos sejam mais dóceis e passivos, assim como economicamente eficientes. Hoje a alienação não é mais simplesmente religiosa ou referente apenas a um trabalho embrutecedor, tal qual Marx criticou, mas também química.

Se em Kant observamos uma inversão na qual não se visa buscar as coisas tais como são, mas sim pensar de que maneira elas se ajustam ao conhecer, algo similar ocorre no neoliberalismo: não é o Estado que regula os processos econômicos, e sim a própria ordem de mercado que determina o papel do Estado. Tudo acaba funcionando e sendo gerido na lógica do modelo empresarial. É nesse horizonte histórico, com determinada economia política, que as psicopatologias, tal como o Estado, se conformam à economia, e não o contrário. Nesse sentido, fica difícil discordar de que atualmente a proliferação das chamadas doenças mentais se dá de forma absolutamente coerente com o horizonte econômico neoliberal, no qual o pensamento de mercado do capitalismo financeiro torna-se base de tudo o que existe. A mão invisível contamina tudo e todos na lógica do consumo.

Não são as patologias que surgem apenas enquanto provenientes de uma determinada economia política, mas é o próprio neoliberalismo enquanto economia política que passa a gerenciar e a produzir doenças de uma forma benéfica para sua manutenção. Não é mera casualidade que as doenças tenham se multiplicado ao longo das últimas décadas, e, no caso da história do DSM, cada vez mais situações consideradas anteriormente normais hoje são estigmatizadas como patológicas — como o exemplo do luto no DSM-5. A hermenêutica fenomenológica pode ser, portanto, uma ferramenta importante para que tenhamos acesso ao horizonte histórico que é o nosso, uma vez que a técnica neoliberal não só possibilita que doenças psicopatológicas possam surgir, como também produz outras enquanto fundo de reserva de doenças e, portanto, de lucratividade com venda de remédios, de tratamentos, de procedimentos. De forma resumida, quando a ordem de mercado se torna o centro mandatório e normativo das relações de poder no mundo contemporâneo, doenças e patologias são desveladas não só na lógica técnica manipuladora, mas também na lógica mercantil, submetidas à vontade de render. Há inclusive uma explosão de livros de autoajuda, nos quais se elimina a dependência de um profissional ou qualquer outra pessoa externa para buscar a felicidade; no entanto, a prática é a mesma: entender nossos sentimentos

para controlá-los, possibilitando, assim, aumento de felicidade. De qualquer forma, vige o consumo como base, ainda que de livros de autoajuda.

Na racionalidade neoliberal, o consumismo é regra. Não há lugar que fuja dessa norma. Pode haver espaços de resistência, de crítica, de denúncia, mas não são raras as vezes que tais espaços acabam por ser englobados pela lógica capitalista e tornam-se uma vez mais mercadorias consumíveis. Podemos usar o exemplo de Christopher McCandless. O jovem americano resolveu sair da atribulada vida que tinha, deixando para trás uma família com posses, a sua formação, o consumo e o bem-estar material. Foi para o interior do Alasca, renunciando uma promissora vida profissional, e passou a viver sozinho nas montanhas, em um ônibus abandonado. Isolado da sociedade e sem muitos recursos, McCandless comia o que coletava e caçava. Acabou morrendo, supostamente de inanição, aos 24 anos. O que parece ser um ato de resistência ao questionável modo de vida contemporâneo logo foi incorporado pelo sistema capitalista. A dramática história de McCandless foi escrita por Jon Krakauer, e rapidamente virou um *best seller*. Algum tempo depois o livro foi lido por Sean Penn, e foi adaptado em uma produção cinematográfica, se transformando em um filme premiado e aclamado pela crítica (que pertence ao mundo abandonado por McCandless). Da resistência ao entretenimento. Verdades históricas são implacáveis: tudo o que surge como resistência logo acaba sendo incorporado pela norma, ou seja, se transforma em mercadoria. Nem os mortos estão livres.

Mais do que uma economia política, o neoliberalismo se torna uma racionalidade (FOUCAULT 1979/2010, DARDOT E LAVAL, 2016). O padrão de existência ao estilo gestão se torna normativo. Corpos são controlados, casamentos são contabilizados, famílias são administradas; vige uma lógica competitiva, acelerada, violenta e maníaca. Reina o imperativo da rentabilidade, em um incessante sistema de produção e consumo no qual apenas os mais fortes obtêm êxito. Perante tal lógica, há inevitavelmente aqueles que desviam, que não se ajustam e que declinam por algum motivo — esses indivíduos tendem a serem vistos como displicentes ou como doentes, pois há uma patologização de tudo aquilo que foge da norma. Todos que perdem a funcionalidade no modelo de uma empresa, ou seja, que apresentam uma gestão deficitária, tendem a receber um diagnóstico e serem medicados. No fundo, o fármaco tem também esse propósito: impulsionar a gestão-de-si-mesmo do indivíduo supostamente disfuncional. Não é fortuito que muitas vezes o primeiro sinal para se avaliar uma melhora de um paciente é o retorno ou o aumento da produtividade

profissional ou estudantil, seja impulsionando o depressivo, dando foco ao ansioso ou qualquer outro ajuste necessário à lógica neoliberal preponderante.

Podemos questionar o quanto isso é generalizado. É uma das perguntas céticas mais justas e esperadas; no entanto, parece bastante claro que o sistema capitalista financeiro se expandiu para todo o globo. Um estilo de vida consumista e insustentável, que vai esgotando os recursos naturais do planeta parece ser uma lógica aplicada a todo o mundo, ainda que tenhamos variações desse modelo. Não somos todos consumistas? Não trocamos de celular em um ritmo acelerado? Não compramos mais comida do que comemos? Não produzimos, todos nós, pilhas e pilhas de lixo que se acumulam nos aterros? Watters (2011) vai além do apontamento da generalidade da amplitude global do capitalismo financeiro; ele aponta que os adoecimentos também são similares. De fato, a depressão, as crises de ansiedade, o abuso de substâncias e muitos outros adoecimentos contemporâneos parecem ser problemas de alcance bem mais amplo a algumas localidades específicas — é um problema mais do que local: é histórico e contemporâneo. A popularização mundial do *american way of life* não dissemina apenas o consumo, as marcas, a música, os filmes e os valores: agregam-se a tudo isso também as patologias. Da globalização emerge uma homogeneização em muitos sentidos, e com os adoecimentos não é diferente.

Um paciente que perdeu o irmão de forma repentina em um acidente foi expulso da agência de publicidade em que trabalhava pelo seu chefe, pois ele queria ficar trabalhando em vez de ir ao velório e enterro. Seu chefe achou aquilo um comprometimento exagerado e o liberou compulsoriamente para os compromissos fúnebres. Seus pais e irmãos ficaram profundamente ofendidos com a postura distante, mas após a validação do chefe, ele compareceu à cerimônia. Dia seguinte ao velório ele foi trabalhar normalmente, e por mais que o chefe tivesse lhe dito que poderia se ausentar por uns dias se necessário. Frequentemente chorava e sentia falta do irmão, uma das pessoas que ele mais tinha intimidade. Por mais que já estivesse em terapia há anos comigo, nesse momento o foco mudou: dizia que não havia tempo para chorar, que se sentia sem ânimo, sem tesão para trabalhar e sem a disposição e energia que tinha antes. A queixa central na terapia, no entanto, nunca foi o luto e a dor de uma perda repentina, mas o enorme volume de trabalho e a competição para ver quem seria promovido, ele ou o seu par. Pode-se objetar: mas não era uma defesa maníaca? Posso responder: e não estamos todos em defesa maníaca? Não é cada vez mais esse o ritmo cotidiano de nossa época? Nem sempre a norma implica saúde. Nem sempre estranheza

implica morbidez. Poucas semanas após a morte do irmão, ele se consultou com um médico amigo da família que receitou uma medicação para ele não perder tanto o foco no trabalho. O DSM-5 inclusive retira o luto como critério de exclusão para o diagnóstico de depressão — está claro o quanto o luto e a prostração atrapalham a lógica normativa de produtividade e consumo. Como aponta Freitas (2018), vivemos em uma era de patologização da vida e de hipermedicalização, com pouca tolerância às vivências inerentes ao enlutamento. Observamos uma coerência do paciente com o seu mundo.

A estratégia neoliberal é patologizar condições não maníacas, possibilitando sua correção, alternando-a para a lógica do consumo e produtividade, pois também se lucra com isso. A mão invisível funciona como um Rei Midas pestilento — tudo o que ela toca, fica doente; os doentes, no entanto, na lógica neoliberal ultraconsumista, valem ouro.

Figura 25 — Publicidade de Serax



Publicidade de psicofármaco evidencia a psiquiatria perpetuando relações de poder: “Você não pode libertá-la. Mas você pode ajudá-la a se sentir menos ansiosa.” Fonte: Bonkers Institute

Em um dos seus últimos discursos realizado no *Starmus Festival*, em 2017, Stephen Hawking disse que em breve o planeta Terra poderia se tornar inabitável, sendo necessário colonizar a Lua e Marte. De fato, a voracidade humana no interior da lógica técnica e capitalista neoliberal não pode se manter por tempo indeterminado; no entanto, não seria mais sensato e mais econômico, em vez de migrar de planeta e

colonizar a galáxia, criarmos um estilo de vida sustentável que previna a necessidade de êxodo por um perecimento previsível e anunciado?

11) Da pressão à depressão

"Caso houvesse deuses, como suportaria eu não ser deus?"

(Friedrich Nietzsche)

11.1) Nostalgia do Éden

A daseinsanálise é aqui delineada em um circuito que parte da ontologia fundamental e de uma analítica do ser-aí para acessar as descrições do nosso mundo fático. Perpassamos temas como neoliberalismo, imperativo de rendimento, cinismo, psiquiatria e medicalização. A seguir, nos aprofundaremos ainda mais na psicopatologia, focando um transtorno contemporâneo por vez. A partir de agora fica possível efetuar todo o percurso proposto pela crítica: do humano tematizado como ser-aí, descrevemos o mundo histórico, os preconceitos fáticos e as relações de poder desse horizonte. Cada ser-aí, adoecido ou saudável, se encontra no interior desse horizonte de sentido, ele e sua condição devem ser analisados com vistas a esse todo histórico. Assim, a atuação clínica será descrita a partir de uma tematização do nosso horizonte fático atrelada a um caso clínico. Ontologia fundamental, descrição do mundo neoliberal e a terapêutica daseinsanalítica finalmente podem ser vistas conjuntamente a seguir.

Após criar o céu e a terra, a luz e as trevas, as terras e as águas, as plantas e os animais, Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. Após ver sua perfeita criação, Deus jubila-se: "E viu tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom*"* (Gênesis 1:31). Após seu momento de orgulho e satisfação, Deus foi descansar: "E havendo Deus acabado no dia sétimo a obra que fizera, descansou no sétimo dia de toda a sua obra que tinha feito*"* (Gênesis 2:2). Porém, é apenas posteriormente que Deus põe o homem no mundo, dando-lhe o sopro de vida, cultivando o Jardim do Éden para que ele pudesse habitar. Chamou-lhe de Adão. Da costela de Adão, Deus fez-lhe uma

companheira: chamou-lhe Eva. Mesmo nus, não havia vergonha ou qualquer outra penúria. Ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: "De toda a árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás*"* (Gênesis 2:16-17). O desfecho é previsível: tentados, ambos comeram da árvore do conhecimento e foram banidos, e a perfeita plenitude do Éden foi substituída pela imperfeição do pecado.

Figura 26 — A expulsão de Adão e Eva



A expulsão do Paraíso (1425), afresco de Masaccio (detalhe). Fonte: Wikipedia.

Adão e Eva é um mito pagão que fora incorporado ao Velho Testamento da Bíblia Sagrada. O cenário é o Jardim do Éden, lugar no qual não havia mal, nem medo,

vergonha, solidão, inveja ou qualquer penúria possível. O Éden era o lugar que exalava a perfeição divina, não coexistindo com qualquer corrupção. A plenitude da satisfação era onipresente.

Com a consumação do pecado original, o mundo abriu-se ao mal, à dor, à corrupção, à penúria. Passou a haver pecado. O tempo passou a existir, e as coisas tornaram-se impregnadas de finitude. A *ιδέα* (ideia) platônica se transformou em uma configuração caótica que *κόσμος* (cosmos) algum voltaria a ordenar.

Mas por que Deus, ao criar o Jardim do Éden, com a plenitude e perfeição divinas, precisou colocar a árvore do bem e do mal, imiscuindo pecado latente na perfeição? Por que Adão e Eva comeram do fruto proibido? Como se sentiram ao serem expulsos da perfeição e plenitude divinas? Como é a vida de pecado após experimentar e viver a satisfação do Éden? Caíram em depressão?

É difícil imaginar o Éden como pleno. Simultaneamente à sua constituição perfeita e isenta de dor, renúncias e transitoriedade, encontra-se em seu cerne a árvore do pecado, que já carrega o próprio dualismo em si (bem e mal). Antes do pecado original já há a possibilidade de pecar; antes do bem pleno já há o mal em sua totalidade, ainda que em potencialidade latente. O fruto foi comido, o pecado original foi consumado e Adão e Eva foram expulsos porque é inerente à existência humana a entrância no mundo do devir, da dor e do sofrimento. O mal do mundo não pode ser evitado. O mundo se negativa a cada instante, sendo esse horizonte corrosivo que chamamos de casa. A ciência e a técnica moderna tentam minimizar tal negatividade e fracassam vez após vez — no máximo a mascara. Distrações não alteram a negatividade do mundo. Sedativos não retiram a indeterminação do ser-aí. O próprio Éden já carregava a possibilidade do pecado. O nosso mundo já carrega o próprio pecado consumado, sem qualquer possibilidade de correção ou negação. O nascer já imbrica a morte.

O sentimento de Adão e Eva é de uma enorme nostalgia para com o Éden perdido. A saudade nos faz muitas vezes fechar os olhos e fingir estarmos ainda no Paraíso, ainda que tenhamos alguém no leito de morte à nossa frente; ainda que estejamos nós mesmos próximos da morte; ou ainda que tenhamos perdido aquilo que nos é mais caro. É exatamente em tais momentos que estamos mais vulneráveis à nostalgia do já sido.

O problema da expulsão do Éden e de sua indigência subsequente não é propriamente a indigência. Lidar com a presença da penúria constitutiva da vida imersa

no pecado e na vergonha, com a corrosão de tudo o que é bom e prazeroso, com a fruição incessante do tempo que faz dos instantes meros piscar de olhos; tudo isso não é de fato a ruína humana. A dor da finitude e da transitoriedade não é nossa maior decadência. A ruína consiste na saída do Paraíso uma vez vivido e agora rememorado a cada dor e a cada perda. Não lidamos apenas com a ausência do Éden. Lidamos muito mais com a sua presença incessante e constante. Vivemos o Éden em sua impossibilidade, e a cada dor e a cada perda nos vemos tentados a voltar para ele, onde muitas vezes é possível criar uma atmosfera enganadora, que dissimule toda experiência possível. Para isto não precisamos de nenhuma serpente: a tentação vem de nós, da lembrança reconfortante do Paraíso, porque ele é nossa maior dádiva e, simultaneamente, nossa maior ruína, uma vez que ele se faz presente, ainda que pela ausência, ainda que pela nostalgia, ainda que pela saudade, ainda que pela falta. Ainda que na procura desesperada que não encontra redenção.

O depressivo, tal como Adão e Eva, sofre com a nostalgia do Éden perdido frente à impossibilidade de retorno.

11.2) Liberdade disciplinada

Já foi explicitado o quanto a lógica neoliberal é altamente disciplinadora. Como Mises (1958/1979, p. 13) distinguiu, diferentemente de épocas em que nascer em determinada família e vir de determinada linhagem era garantia de riqueza e poder (terra, feudo, servos), a lógica neoliberal preconiza que precisamos todos sermos eficientes para garantir nosso lugar ao sol — e o sol é exatamente o mercado, onde somos simultaneamente produtores e consumidores. O mercado é o astro central ao redor do qual giram os demais satélites. Todo-Poderoso Mercado! A ausência de um poder centralizado em uma pessoa, como um monarca ou ditador, pulveriza o poder político em cada unidade singular, hipertrofiando como nunca o indivíduo, gerando, assim, a necessidade de um comportamento pautado na eficácia e na performance individual. Se a razão ontoteológica que fundamentava uma monarquia é convertida em ordem de mercado, sem centralização do poder em uma só figura, é gerada uma lógica em que há uma concorrência normativa entre indivíduos. A competição deve ser estimulada por meio de mecanismos sociais pautados na competitividade e lógica do desempenho, ordenados e reavaliados por valores de mercado. A economia de mercado

e a lógica do desempenho parecem ser a nova razão mundial (DARDOT E LAVAL, 2016), mesmo em países com governo autoritário, como a China.

Os teóricos e economistas neoliberais, portanto, se encontram afinados à descentralização de um poder concentrado em uma figura singular, seja ela monárquica, seja ela ditatorial. Mises pensava que a liberdade individual deve provir de uma economia de mercado, e não proveniente de qualquer outro modelo autoritário: "quando há economia de mercado, o indivíduo tem a liberdade de escolher qualquer carreira que deseje seguir, de escolher seu próprio modo de inserção na sociedade" (MISES, 1958/1979, p. 28).

Hayek, contribuindo com as intuições centrais de Mises, desenvolveu a ideia de liberdade em seu clássico *O caminho da servidão*, deslocando o mérito da hereditariedade para a performance individual pautada na funcionalidade e na eficácia:

> se bem que a concorrência e a justiça pouco mais tenham em comum, ambas são dignas de elogio justamente por não admitirem discriminação entre as pessoas. A impossibilidade de prever quem será bem-sucedido e quem fracassará, o fato de recompensas e perdas não serem distribuídas segundo um determinado conceito de mérito e demérito, dependendo antes da capacidade e da sorte de cada um — isso é tão importante quanto não sermos capazes de prever, na feitura das leis, quem em particular sairá ganhando ou perdendo com a sua aplicação. (HAYEK, 1944, p. 122)

Friedman (1962/2014, p. 12-13), em seu clássico *Capitalismo e liberdade*, logo no primeiro capítulo reforçou aquilo que Mises e Hayek consolidaram nas décadas anteriores, ao expor a lógica do neoliberalismo e o livre-mercado enquanto vias de garantia de manutenção da liberdade individual, descentralizando o poder político de uma entidade ou figura específica:

> Enquanto a liberdade efetiva de troca for mantida, a característica central da organização de mercado da atividade econômica é a de impedir que uma pessoa interfira com a outra no que diz respeito à maior parte de suas atividades. (...) E o mercado faz isto, impessoalmente, sem nenhuma autoridade centralizada. (...) Liberdade política significa ausência de coerção sobre um homem por parte de seus semelhantes.

Podemos, portanto, alegar apenas ganhos quanto à liberdade individual pensando o sistema neoliberal como uma carta de alforria? Sim, no que tange às possibilidades de diversidades viabilizadas e até impulsionadas no interior de uma

política que preza e estimula a manutenção das liberdades individuais, sejam elas sexuais, religiosas, profissionais. No entanto, há uma implicação nem sempre contabilizada na liberdade e tolerância contemporâneas: surge um novo modelo de disciplina travestida de liberdade de escolha e tolerância. O fato de não vermos os grilhões e os chicotes não significa que eles não existam e que não soframos inúmeras sanções disciplinares em nossos atos cotidianos. Ausência de ditador não implica, como Friedman discorre, ausência de coerção. O que muda, no interior da lógica neoliberal, é a origem da coerção. A ordem de mercado desenvolve toda uma nova formatação disciplinar.

Dardot e Laval (2016, p. 217-218) descrevem o novo sistema disciplinar proveniente da razão neoliberal:

> quanto mais livre para escolher é supostamente o indivíduo calculador, mais ele deve ser vigiado e avaliado para obstar seu oportunismo intrínseco e forçá-lo a conjuntar seu interesse ao da organização que o emprega. (...) Em outras palavras, trata-se de pôr os indivíduos em situações que os obriguem à "liberdade de escolher", isto é, a manifestar na prática sua capacidade de cálculo e governar a si próprios como indivíduos responsáveis.

Simultaneamente à liberdade de escolha e à liberdade individual, sai da latência a possibilidade de uma nova forma de disciplina, na qual os indivíduos são paradoxalmente compelidos a escolher e a exercer a sua liberdade de escolha. O modelo de escolha também não é exatamente aberto a qualquer forma e qualquer possibilidade, pois na maior parte das vezes está marcado por uma gestão de si mesmo individualizada e delineada por "metas, avaliação de desempenhos e autocontrole dos resultados*"* (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 228).

Han (2014, p. 18) explicita o quanto a "proclamação da liberdade manifesta-se, de fato, como um imperativo paradoxal: sê livre*"*. No entanto, o funcionamento neoliberal disfarça o seu poder coercitivo atrás de uma aparente liberdade irrestrita dos indivíduos, que passam a carregar em si a culpa intrinsecamente atrelada à vontade de render. Ao mesmo tempo que são empreendedores e formadores de si, são escravos da engrenagem sob a égide do imperativo de rendimento.

Ainda que o paradigma empresarial possa ser formado por vários indivíduos, o modelo de cobrança e exigência se faz presente em cada desempenho individual. Desse modo, por mais que a liberdade individual aumente em diversas esferas, vige uma nova

normatividade que estabelece a lógica do maior rendimento (vontade de render), desdobrada em sistema de estímulo e punição em âmbito individual. Eis uma disciplina em que os economistas neoliberais parecem não ver ou não dar a devida atenção, talvez exatamente por serem economistas, e não psicólogos ou psiquiatras. Os dois lados da mesma moeda parecem ser 1) aumento de produtividade e de riqueza (não necessariamente bem distribuída, como inicialmente preconizado teoricamente) por coerção proveniente da ordem de mercado em um sistema disciplinar que demanda eficiência, e 2) novas psicopatologias possibilitadas por essa modulação histórica específica na qual vige a hipertrofia do indivíduo em uma autonomização da cobrança e perda de um enraizamento coletivo.

Na lógica da vontade de render e da disciplina sendo aplicada em âmbito individual buscando maior produtividade e eficiência, o ser-aí se converte em ser-aí-empresa. Autocuidado se converte em autogestão. Ele se torna um empreendedor de si mesmo, tal como Foucault (1979/2010) descreveu. Vige a vigilância e a avaliação que busca otimizar o rendimento no aumento de eficiência. Em meio a um sem-fim de opções de dieta, sexo, trabalho, estudo, esportes, o indivíduo neoliberal é provocado a escolher na lógica da autogestão que visa sempre maximizar seus rendimentos no interior de seus próprios interesses. Se os objetos de escolha são variáveis e eletivos, a doutrina da vontade de render é normativa e imperativa.

Dardot e Laval (2016, p. 314-315) discorrem sobre a disciplina da eficiência, na qual a lógica da avaliação generalizada é mantida através de ferramentas práticas de observação, investigação e julgamento. O controle, implementado sob formas de cientificidade, visa exatamente a obtenção de resultados, e a mensuração do desempenho torna-se base normativa, acarretando redução de uma autonomia uma vez adquirida por grupos profissionais como médicos, juízes e professores. A disciplina, através de métodos de avaliação, passa a impor critérios de resultados e produtividade constituídos por uma tecnoestrutura autoritária, fazendo com que cada indivíduo interiorize e autonomize normas de desempenho, possibilitando que o avaliado seja o produtor das normas que servirão para julgá-lo. Há simultaneamente no mesmo indivíduo o empreendedor e o servo, que pode operar em uma incomensurável riqueza e pluralidade, mas absolutamente preso em uma única lógica neoliberal pautada pela vontade de render.

A autocobrança que constrange cada indivíduo a se adaptar a novos critérios de desempenho e qualidade não é um elemento acessório ou periférico nos quadros de

depressão visualizados atualmente ao redor de todo o globo: ela é central. Toda pressão em diversos formatos disciplinares, sob a lógica do desempenho, acaba não saindo barata. O incremento da produtividade no interior da vontade de render cobra um preço alto na psicopatologia neoliberal. Uma das possibilidades é a depressão.

11.3) Horizonte e desencaixe

O foco, a partir de agora, é a psicopatologia, ou ainda, como esse horizonte disciplinador afeta a cada um de nós de forma invasiva e, na maior parte das vezes, imperceptível[29]. A coerção neoliberal é disfarçada cotidianamente na forma de uma irrestrita, rica e divertida liberdade. A troca de uma política econômica autoritária por uma liberal não implica necessariamente a ausência de jugo, uma vez que a liberdade individual amplifica o foco e a cobrança sobre o desempenho no interior de um novo sistema que normatiza a concorrência. Nesse momento, a solidariedade e qualquer pensamento mais coletivista são substituídos pela normatividade da lógica da vontade de render. Nossos corpos e mentes demandam aprimoramento. Não precisamos mais ser cobrados incessantemente a nos aprimorar e a render cada vez mais: a cobrança vem de nós. Como Heidegger (1927/2012) nos relembra em *Ser e tempo*: somos o nosso aí, o nosso mundo, os pré-conceitos de nossa época. Somos de início absorvidos radicalmente pelo horizonte histórico que é o nosso. Precisamos pensar a existência humana e, portanto, os adoecimentos no interior desse contexto.

Em meio à cobrança incessante visando rendimento, estamos o tempo todo performando. Performamos trabalhando, estudando, nos locomovendo, transando, correndo, educando, malhando, dormindo. O tempo e cada ação não podem simplesmente ser fortuitos e aleatórios, mas calculados e pré-estabelecidos para determinado fim rentável. Na técnica moderna, como aponta Heidegger (1947/1983), a essência da ação é a produção de um efeito. No neoliberalismo, a essência da ação é a

[29] A partir deste momento, a discussão caminha muito alinhada ao que Maria Rita Kehl desenvolveu em seu premiado *O tempo e o cão*. O livro tem muitas qualidades: a fluência em sua linguagem convidativa, o esforço compreensivo (no sentido diltheyano) em alocar o fenômeno da depressão em seu tempo histórico, a consistência teórica (Lacan) alinhada a uma crítica do presente, entre outras. Por não conseguirmos explorá-lo aqui com uma justa e merecida amplitude, recomendo que o livro seja integralmente lido para uma compreensão profunda do tema depressão — em minha opinião, leitura básica e obrigatória para todo o campo psi, tanto pela qualidade do livro, quanto pela relevância do tema.

produção de um efeito rentável. No contexto atual, o ato que não gera efeito, rendimento ou produtividade é visto como sem sentido.

Em suma, ações sem rendimentos são visualizadas como desperdício e inócuas. Atos não-rentáveis tornam-se vãos e desnecessários. Em uma época em que as ações são marcadas pela violência e pela velocidade (HEIDEGGER, 1997/2010), a prostração do luto e da dor torna-se um contrassenso. Como aponta Kehl (2009, p. 16), "não há, entre os discursos hegemônicos da vida contemporânea, nenhuma referência valorativa dos estados da tristeza e da dor de viver". O que se ganha vivendo a tristeza? O que se rende parando para sentir o luto de uma separação? Na época da essenciação do seer (*Seyn*) como vontade de render, parece tolo quem escolhe sofrer — sim, porque a farmacologia avançou a tal ponto que a dor tornou-se uma opção deslocada — talvez a mais insensata de todas. Alguém enlutado não trabalha, não estuda, não mantém sua boa forma corporal, não estabelece novos contatos, não goza — em resumo, não rende. Além dos avanços no interior da técnica moderna descrita por Heidegger (1953/1997), na qual vige o ilimitado na lógica da facticidade, em que o controle da analgesia corporal e psíquica é apenas um dentre muitos outros avanços, a lógica neoliberal vigente a partir da vontade de poder torna a dor não apenas superável, mas também desnecessária, uma vez que perturba a lógica do ter-que-render.

Uma pessoa enlutada e prostrada se encontra desencaixada no comportamento normatizado no interior da ordem de mercado — e é exatamente o que define o depressivo: alguém desencaixado com a violência e velocidade (HEIDEGGER, 1997/2010) do mundo contemporâneo. O depressivo, consumido por culpas e débitos impostos por outros e por si mesmo, é o indivíduo não-rentável.

Han (2015) trabalha a passagem da filosofia à psicologia de forma simples e sensata, uma vez que pensa o poder disciplinador do mundo contemporâneo, proveniente do mundo da fazeção (*Machenschaft*), enquanto um elemento central para pensar a depressão:

> O poder ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade do desempenho. O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade do desempenho. No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo *não*. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados. (HAN, 2015, p. 24-25)

Está presente no trecho acima uma sensata interpretação da condição contemporânea, que pensa o horizonte histórico enquanto possibilitador das mais diversas patologias, rompendo com a tendência teórica e científico-natural de sempre já explicar fenômenos partindo de um seccionamento do fenômeno visado. Aqui, remundanizamos incessantemente a depressão para que ela se mostre em seu mundo tal como ela é, e para isso tentamos apontar os elementos centrais de nosso horizonte histórico que condicionam o surgimento da depressão tal como se dá em nossos dias, sendo um fator extremamente relevante "o imperativo do desempenho como um novo mandato da sociedade pós-moderna do trabalho*"* (HAN, 2015, p. 27). Em suma, implicações neoliberais na existência e, portanto, na psicopatologia, são extremamente relevantes para pensarmos os adoecimentos contemporâneos. Se o ser-aí é sempre no interior de um mundo histórico específico, não podendo ser compreendido de forma isolada, patologias são sempre desvios de uma determinada normatividade histórica e cristalizada, e perder o mundo da patologia é perder exatamente aquilo que a caracteriza enquanto doença e que possibilita sua aparição. Todas as patologias de uma época possuem, portanto, o mesmo enraizamento em determinado contexto histórico. Trabalhar com uma ontologia do presente é um passo central da hermenêutica, contextualizando o mundo que nos serve de fundamento (*Grund*) e habilitando o pensar dos possíveis desdobramentos patológicos, sendo estes derivados e provenientes do mesmo horizonte histórico. Além de uma normatividade da ação, da mania, da aceleração e da multifuncionalidade (*multitasking*) serem a base normativa que inevitavelmente destaca aqueles que não se encaixam e permanecem fora do jogo, o próprio mercado da saúde (e a psiquiatria não é uma exceção aqui) acaba por transformar essa situação em possibilidade lucrativa. Isso incentiva e facilita diagnósticos de depressão para que o consumo aumente, seja através de consultas, seja de remédios, seja de qualquer outro produto ou mercadoria atrelados à depressão e que possa entrar na lógica mercadológica da saúde. Um exemplo disto é o termo depressão leve, correntemente associado à distimia, como se fosse possível pensar em uma depressão moderada. A designação exemplifica a flexibilização do termo que acaba por possibilitar uma maior quantidade de diagnósticos e, portanto, tratamentos vendidos. Trata-se, enfim, de uma condição tanto do cenário macroeconômico que disciplina cobrando efetividade e eficiência, normatizando o sentimento de insuficiência e débito, quanto de nossa verdade histórica, na qual o tamponamento e uso de próteses torna-se a base cotidiana de todos nós, das ações mais simples às mais complexas, da academia

e busca de um corpo apropriado à prova de vestibular ou produtividade no trabalho. Até para dormir e se desligar utilizamos próteses que melhoram o nosso rendimento, já que há drogas que auxiliam a indução do sono. Temos que render até dormindo. Aquele que opera e performa aquém de seu máximo, desencaixa.

Han (2014, p. 11) parece complementar o diagnóstico de Kehl, ao apontar que

> A depressão é uma perturbação narcísica. É uma relação consigo mesmo exagerada e patologicamente sobrecarregada que a ela conduz. O sujeito narcísico-depressivo está exausto e fatigado de si mesmo. (...) Desenvolve-se assim uma depressão do sucesso, O sujeito depressivo do rendimento afunda-se e afoga-se em si mesmo.

11.4) Diálogo com Freud

Torna-se aqui possível, e considero justo e merecido, um diálogo com a psicanálise freudiana. Os temas uma vez tratados a partir de uma metapsicologia que explicitou e delineou o mecanismo intrapsíquico aqui se tornam extrapsíquicos. Eis a hermenêutica e a relevância de Dilthey, Heidegger e Gadamer nesta pesquisa, que possibilitam o traânsito da explicação teórica seccionadora à compreensão do fenômeno contextualizado, do mecanismo intrapsíquico à existência enquanto correlato do horizonte histórico, da economia libidinal à economia neoliberal.

Se Freud confrontou a vontade e a racionalidade cartesiana, ele ainda manteve o inconsciente nos domínios do sujeito intrapsíquico. Aqui, partindo de uma hermenêutica que pensa o acontecimento dos períodos históricos independente da vontade e volição (HEIDEGGER, 1989/2015) de qualquer sujeito, deslocamos a vontade para o exterior. Eis a vontade de render enquanto racionalidade neoliberal que sempre já nos absorve. Ser-aí indica a impossibilidade de pensar a interioridade humana independente e apartada de seu exterior, e a interiorização das demandas de *upgrade* e rentabilidades apenas reforçam isso: só podemos interiorizar aquilo que já faz parte do fora. Se a psicologia na maior parte das vezes funciona operando o dentro, esta pesquisa trabalha hermeneuticamente, pensando o fora mais originário e que acaba por chegar no dentro. Há sempre um contexto histórico possibilitador de toda e qualquer subjetividade singular. Cada individualidade, por mais excêntrica, bizarra e única, é sempre possibilitada por um horizonte hermenêutico específico. Além disso, só se torna bizarra e estranha em contraste com determinado contexto histórico. Sem ele, não há

nenhum tipo de referência. Isso explica por que não sou apenas eu, ele ou fulano que abusam de substâncias, ou que deprimem, ou que tem crises de ansiedade, mas somos todos nós — ainda que em modulações diferentes.

Em entes marcados por nadidade e indeterminação, a regra é a singularidade, ainda que no interior de um horizonte técnico com uma normatividade rentável. As modulações singulares sempre se dão no interior de um universal histórico possibilitador. Podemos pensar, partindo da unidade ser-aí, quais as implicações psicopatológicas no interior do horizonte técnico e neoliberal que é o nosso?

Em minha dissertação de mestrado (ONG, 2016) descrevi a relevância de Winnicott ao pensar a defesa maníaca. No entanto, após um tratamento hermenêutico, apontei o quanto a defesa maníaca não é algo meramente intrapsíquico, mas uma modulação possibilitada por um horizonte histórico. Kehl (2009) trabalha na mesma perspectiva, partindo de uma metapsicologia e não se restringindo a ela, mas pensando o horizonte histórico. Diz ela:

> o tempo lento e vazio do depressivo corresponde a um excesso de presenças do Outro. É como se, no momento precoce da constituição do psiquismo, o futuro depressivo fosse atendido por uma mãe exageradamente solícita, que se antecipasse às demandas do *infans*, não permitindo que ele criasse condições de responder, por meio do trabalho psíquico (desde logo criativo) de representação do objeto de satisfação, à angústia diante do vazio deixado pela ausência do Outro. Tal excesso de zelo materno não determina necessariamente a formação de uma estrutura psicótica, pois nem sempre a mãe hiperprotetora carece de outros objetos de interesse além de seu filho. Na origem da predisposição à depressão — que ocorre com frequência, a meu ver, nas estruturas neuróticas — não está uma mãe que não deseja além do que seu bebê representa para ela. Mas pode estar uma mãe ansiosa, insegura, hiperativa, amorosa demais — uma que atropela, com sua pressa e solicitude, ou seja, com sua própria demanda, a delicada constituição do tempo psíquico de seu bebê. (KEHL, 2009, p. 141)

Obviamente o trecho possui uma profunda influência psicanalítica, acarretando um vocabulário repleto de termos originados ou correntemente associados à psicanálise. No entanto, a discussão é relevante para nós ao discorrer o quanto alguns excessos podem acarretar o vazio do depressivo. Se ampliarmos a figura da mãe enquanto um pertencimento ao mundo que é o nosso, rápido, veloz, violento e invasivo, que incessantemente tampona indigências e carências das mais diversas através da lógica da factibilidade na qual vige o ilimitado (ONG, 2016), a depressão acaba sendo

a patologia resultante e inevitável da hiperproteção técnica (ainda que possa vir através da mãe, pai, tia, avô, padrinho, empregada, babá). Pais e mães invasivos que atropelam surgem e vigem em determinado contexto histórico, uma vez que não são condições fundamentais ou atemporais da parentalidade. Mais que pensar a relação entre invasão parental que inunda e atropela muito além da demanda do filho, pensamos aqui nas condições históricas para o surgimento desse tipo de configuração familiar.

A depressão parece ser a patologia decorrente da positividade técnica, que tampona e locupleta todo espaço de ausência e de obscuridade. Hoje há uma plena claridade em tudo: "O depressivo desconhece a ausência" (KEHL, 2009, p. 223), uma vez que está no horizonte histórico do tamponamento e do controle técnico. A assertiva precisa e lúcida de Kehl nos conduz a pensar a depressão como uma das patologias fundamentais da era da técnica, e é acirrada ainda mais na razão neoliberal da vontade de render, na qual se realiza o ser-aí que sabe realizar tarefas, executar funções, resolver problemas, mas que é inadequado para lidar com a ausência, com a espera, com a dor e com o luto. Para Heidegger (1953/1997), a técnica é exatamente a verdade das coisas maximamente presentes, disponíveis, manipuláveis na lógica da factibilidade: efetua-se a fazeção (*Machenschaft*). A vigência da verdade técnica e a experiência depressiva é, portanto, a ausência de ausência. Como o próprio Heidegger (1929/2003) descreveu, e que parece confirmado por Han e Kehl: época da indigência da ausência de indigência. Em suma, o depressivo vive o Éden e, ao ser expulso, o rememora nostalgicamente vez após vez.

O pensamento de Han se encontra coadunado a esta linha de raciocínio, uma vez que aponta não apenas a ameaça externa ou qualquer hostilidade específica, mas para o inimigo íntimo:

> A violência da positividade não é privativa, mas saturante; não excludente, mas exaustiva. Por isso é inacessível a uma percepção direta. (...) A violência neuronal não parte mais de uma negatividade estranha ao sistema. É antes uma violência sistêmica, isto é, uma violência imanente ao sistema. Tanto a depressão quanto o TDAH ou o SB apontam para um excesso de positividade. (HAN, 2015, p. 20-21)

Observamos, resumindo e unificando a discussão, um tempo marcado por ausência de ausência, ou seja, excesso de positividade. Tudo está previamente delineado e explicitado. Eis uma época desprovida de segredos dos entes, uma vez que

a ciência explica tudo. Esse período no qual as coisas se mostram em sua máxima presentidade científica, manipulável e controlável é o que Heidegger chama de técnica. Técnica é quando as coisas se tornam maximamente visíveis e manipuláveis através de uma nudez pornográfica. As coisas não possuem mais zonas obscuras e inacessíveis. Técnica é o fim do breu. Não há mais espaço de sacralidade e refúgio divino. Tudo é positividade científica. Técnica é mais do que uma atividade ou um meio, mas uma era na qual os entes se desvelam como disponíveis. Na era da fazeção (*Machenschaft*), a essência da ação é gerar efeitos e as coisas são desveladas privadas de dimensões obscurecidas e inacessíveis e sempre já pré-visualizadas enquanto fundo de reserva. Da filosofia heideggeriana devemos sair do cenário macrofilosófico para adentrar a intimidade existencial. Essa época é alinhada de forma coerente com o neoliberalismo, onde cumpre-se a performance individual em um livre-mercado fundamentado pela concorrência e lógica da eficiência. Heidegger morreu em 1976, antes da implementação neoliberal que potencializou e alavancou ainda mais a lógica do desempenho e performance individual, possibilitando, assim, novas modulações psicopatológicas. Pensar a partir de sua filosofia e avançar com elementos não vislumbrados por ele é tarefa nossa, só fazendo sentido a partir de uma certa pluralidade.

Transitando da filosofia à psicologia clínica, utilizando a ontologia do presente, descrevendo o cenário macroeconômico em âmbito global com determinações que normatizam a concorrência e a performance, tematizamos como hoje as existências são constrangidas a produzir e a render. Como Dardot e Laval (2016, p. 366-367) descrevem as implicações do neoliberalismo na psicopatologia contemporânea,

> o culto do desempenho leva a maioria das pessoas a provar sua insuficiência e conduz a formas depressivas em grande escala. É notório que o diagnóstico de "depressão" se multiplicou por sete de 1979 a 1996. (...) O discurso da "realização de si mesmo" e do "sucesso de vida" leva a uma estigmatização dos "fracassados", dos "perdidos" e dos infelizes, isto é, dos incapazes de aquiescer à norma social de felicidade. O "fracasso social" é visto, em última instância, como uma patologia.

Em um tempo no qual a postura contemplativa é cada vez mais desvalorizada, uma vez que a normatividade é a do rendimento, da ação e da produtividade, o neoliberalismo potencializa a relevância da performance e do desempenho individuais.

Essa parece ser uma era propícia para o aumento de casos de depressão. Como diagnostica Han (2015, p. 28-29):

> O homem depressivo é aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha. É agressor e vítima ao mesmo tempo. (...) Ela (depressão) irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*. Ela é de princípio um *cansaço de fazer e de poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*.

Han, apesar de no trecho acima não priorizar a ênfase no modelo neoliberal de criação de um sujeito-empresa, gestor de si e otimizador de seu tempo e potencialidades, explicita o caráter do ser-aí que nós somos enquanto *animal laborans*, e ressalta a época de mania, *multitasking* e hiperatividade, o que acaba inevitavelmente gerando colapsos. Na era da atividade desenfreada, o colapso se torna regra, não mais a exceção. Han aponta na passagem que o caráter ambicioso da técnica moderna crê que nada é limitado ou impossível, pois na era da fazeção (*Machenschaft*), a ação humana é detentora da factibilidade ilimitada. Na Modernidade, o ego se torna fundamento. Nesse sentido, a tônica é uma vez mais um sujeito, não apenas o sujeito cartesiano, que poderia, através de sua racionalidade, apreenderia o ser das coisas ou, como concebe Kant, um sujeito dotado de categorias racionais a quais possibilitariam fazer ciência segura. Agora o sujeito é o centro a partir da ação, uma ação que deve gerar efeitos positivos e, no interior da lógica neoliberal, uma ação balizada na vontade de render. Ação é a ação que rende. Todo o resto se converte em desperdício de tempo e de energia.

Han (2014, p. 31) descreve a riqueza incomensurável de possibilidades que acaba sendo o cenário possibilitador da depressão enquanto transtorno base de nosso aí, de um ser-aí empresarial destinado a explorar a si mesmo:

> O sujeito depressivo-narcísico não é capaz de conclusão alguma. E tudo se esfuma e derrama à falta de conclusão. Não é por acaso que os sintomas da depressão incluem a indecisão, a incapacidade de resolução. A depressão é característica de um tempo em que, devido ao excesso do abrir e des-limitar, se perdeu a capacidade de fechar, de concluir. Desaprendemos o morrer, porque não somos capazes de concluir a vida. Também o sujeito do rendimento é incapaz de encerramento, de conclusão. Soçobra sob a coação de ter de produzir cada vez mais.

Na normatividade da vontade de render, o depressivo é aquele que desencaixa do ritmo cotidiano de produção, do rendimento e da proatividade. É este o pensamento de Han no trecho acima: não desencaixa por estar fora, mas por estar absorvido demais, por tomar para si o imperativo de rendimento canalizado na culpa do desperdício.

11.5) Depressão x Eros

"*Ain't no love in the heart of the city."*[30]
(Michael Price & Dan Walsh)

Ao pensar o mundo contemporâneo, Han (2014) parte da ontologia histórica heideggeriana, não se restringindo a ela, pois engloba a razão neoliberal que torna o indivíduo alguém sempre rentável. Han, em um diálogo com Agamben (2014), compreende o mundo contemporâneo marcado por uma nudez pornográfica, na qual os entes se mostram em sua máxima presença, desprovidos de ausência ou obscuridade. Tudo parece ser interpretado a partir do caráter calculável e manipulável. Corpos são organismos biológicos e genéticos, mapeados e manipuláveis; o espaço é território não mais desconhecido e inacessível, porque agora está cada vez mais dominado e colonizado. A natureza torna-se não mais sagrada e divina, mas preservável e utilitária, uma vez que sofreremos severas consequências caso elas sejam extintas enquanto reservas naturais. Alimentos tornam-se nutrientes, perdendo muitas vezes o seu sentido no sabor gustativo, passando a ter mais sentido a utilidade dos nutrientes para prevenir um resfriado, estimular o emagrecimento, propiciar ganho de músculos etc.

Mais do que apenas a pornografia de entes maximamente visíveis e manipuláveis, há uma pornografia rentável, de uma nudez do ponto de vista econômico erigida e motivada pela vontade de render sempre mais. Nesse momento em que há uma pornografia rentável, perde-se todo e qualquer erotismo. Como diz Han (2014), no erotismo há um jogo de mostrar e ocultar simultâneos. No erotismo, ao mesmo tempo que o mostrar convoca, o ocultamento provoca. Na pornografia, no entanto, há somente um mostrar explícito, sem qualquer dimensão oculta, obscura ou secreta. A técnica

[30] Não há amor no coração da cidade (tradução livre).

descrita por Heidegger é pornográfica. Ela é a morte do breu. Onde há erotismo, há ainda alteridade, há a irredutibilidade do outro, que a cada vez se retrai na tentativa de apreensão. Na pornografia, o outro é reduzido a uma sistematização transparente e explícita. Nesse sentido, a depressão é a patologia do horizonte histórico deficiente de erotismo, pois nos tornamos fechados e cegos ao outro, por demais presos e viciados em nós mesmos.

Um exemplo que ilustra isso é o que ocorre nas redes sociais quando alguém faz aniversário: muitas pessoas cumprimentam e homenageiam o aniversariante colocando uma foto sua com ela. Homenageia-se alguém a partir de um registro que afirma também a pessoa que homenageia, revelando como é comum as pessoas terem dificuldade em fazer o outro ser a partir dele mesmo, e sim a partir de uma exposição narcísica de si. Quando a Catedral de Notre Dame foi consumida pelo fogo e parcialmente destruída, muitas pessoas a homenagearam colocando uma foto de uma viagem antiga, na qual a própria pessoa homenageadora aparecia posando nas lindas fotos. Uma tragédia de prejuízos incalculáveis torna-se uma oportunidade para se autopromover. O mundo hoje parece acontecer a partir de uma eterna publicidade de si. Todo ato parece ser uma oportunidade para render, seja dinheiro, fama, notoriedade ou afeto. Na relação amorosa isso se repete: na falta de erotismo, na impossibilidade da irredutibilidade do outro, na consagração do outro como ponte para a felicidade, onde ele não é amado, mas consumido. Miguel Esteves Cardoso, em seu texto *Um elogio ao amor puro*, parece estar certo ao discorrer da tendência utilitarista da rentabilidade e praticidade que parece afetar o amor:

> (...)
> O que quero é fazer o elogio do amor puro. Parece-me que já ninguém se apaixona de verdade. Já ninguém quer viver um amor impossível. Já ninguém aceita amar sem uma razão.
> Hoje as pessoas apaixonam-se por uma questão de prática. Porque dá jeito. Porque são colegas e estão ali mesmo ao lado. Porque se dão bem e não se chateiam muito. Porque faz sentido. Porque é mais barato, por causa da casa. Por causa da cama. Por causa das cuecas e das calças e das contas da lavandaria. Hoje em dia as pessoas fazem contratos pré-nupciais, discutem tudo de antemão, fazem planos e à mínima merdinha entram logo em "diálogo". O amor passou a ser passível de ser combinado. Os amantes tornaram-se sócios. Reúnem-se, discutem problemas, tomam decisões. O amor transformou-se numa variante psico-sócio-bio-ecológica de camaradagem. A paixão, que devia ser desmedida, é na medida do possível. O amor tornou-se uma questão prática. O resultado é que as pessoas, em vez de se apaixonarem de verdade, ficam "praticamente" apaixonadas.

> Eu quero fazer o elogio do amor puro, do amor cego, do amor estúpido, do amor doente, do único amor verdadeiro que há, estou farto de conversas, farto de compreensões, farto de conveniências de serviço. Nunca vi namorados tão embrutecidos, tão covardes e tão comodistas como os de hoje. Incapazes de um gesto largo, de correr um risco, de um rasgo de ousadia, são uma raça de telefoneiros e capangas de cantina, malta do "tá bem, tudo bem", tomadores de bicas, alcançadores de compromissos, banancides, borra-botas, matadores do romance, romanticidas.
> Já ninguém se apaixona? Já ninguém aceita a paixão pura, a saudade sem fim, a tristeza, o desequilíbrio, o medo, o custo, o amor, a doença que é como um cancro a comer-nos o coração e que nos canta no peito ao mesmo tempo? O amor é uma coisa, a vida é outra. O amor não é para ser uma ajudinha. Não é para ser o alívio, o repouso, o intervalo, a pancadinha nas costas, a pausa que refresca, o pronto-socorro da tortuosa estrada da vida, o nosso "dá lá um jeitinho sentimental".
> (...)

Ao pensar no amor puro descrito por Cardoso não nos vem uma triste nostalgia?

11.6) Renúncia do 11

D. A. é um homem casado, 39 anos, pai de 3 meninos de 9, 7 e 3 anos e formado em educação física. Nas primeiras consultas relatou que estava tendo episódios de crises de ansiedade. Relatou ainda que as crises começaram a aparecer na adolescência, principalmente nos bailes de escola, em momentos em que se encontrava cercado por multidões que impediam e impossibilitavam a sua saída imediata. Nesses episódios, transpirava muito, se sentia nauseado, temia sobretudo duas coisas: vomitar e desmaiar, embora isso nunca tenha acontecido. Nessa época, no segundo ano do ensino médio, tratou as crises de ansiedade com um psiquiatra e as crises cessaram após alguns meses. Chegou a ter algumas crises após essa fase, que, no entanto, não chegaram a se instalar novamente como episódios repetidos e persistentes, até recentemente. Citou que procurou terapia comigo pois, após muitos anos, voltou a tê-las, e as crises passaram a se repetir, o que fez com que ele precisasse sair do emprego. As crises haviam voltado aproximadamente há um ano, e a sua esposa entrou em contato comigo para marcar a sessão.

D. A. estava trabalhando em uma empresa que comercializava aparelhos de ar-condicionado. Sua função era a de operar vendas no setor comercial, porém

rapidamente foi demandado que saísse e auxiliasse o técnico em instalações e manutenções em situações que apenas um técnico era insuficiente. Como a empresa era pequena, havia apenas um técnico de instalação, e em momentos de muita demanda (verão), se trabalhava bastante, desde atendimento presencial e pelo telefone, vendas no escritório e instalações em empresas e domicílios. D. A. voltou a ter crises desde que passou a trabalhar naquela empresa, e as crises foram se intensificando aos poucos, até que ficou insustentável e ele pediu demissão. O paciente tinha uma autocobrança bastante rígida. Julgava que nunca estava vendendo muitos aparelhos ou realizando suficientes instalações. Após começar a sair para fazer instalações, as coisas pioraram, pois julgava que nunca estava ajudando o técnico de forma satisfatória, ou que por vezes demorava demais para efetuar alguma função técnica. Ao pensar em seu baixo número de vendas, em sua lentidão ao efetuar algum reparo ou alguma instalação, o seu desconhecimento em relação às marcas, aparelhos e funcionamentos específicos, ia ao banheiro e chorava. Já as crises de ansiedade tendiam a ocorrer predominantemente em contextos públicos, principalmente onde ele tinha a sua saída restrita ou dificultada. Ônibus e metrô, shows, cinema, festas, bancos com portas rotatórias e detector de metais que travam a passagem: lugares em que a saída, em geral, não é imediata, o que faziam D. A. se sentir ansioso e tenso. Muitas vezes a tensão virava uma intensa crise de ansiedade, na qual suava muito, sentia palpitação no peito, lhe faltava ar, as suas pernas tremiam, sentia-se nauseado e via as paredes o engolindo. Nesses episódios, se via preso e incapacitado de qualquer ação. Surgia uma cobrança para que não vomitasse ou desmaiasse.

Ao longo das sessões, por mais que D. A. sempre enfatizasse mais as crises de ansiedade, primeiro por serem intensas e desconfortáveis, e segundo por estarem voltando a acontecer após um certo tempo, comecei a perceber que ele não apresentava as crises de ansiedade como centrais, mas como elementos satélites da depressão. Ele se encontrava, antes de sua experiência curta no ramo do comércio de aparelhos de ar-condicionado, profissionalmente inativo por mais de 3 anos. Após tentativas de alguns trabalhos no ramo de sua formação na educação física, conseguiu alguns clientes para atuar como *personal trainer*, e recém-formado já trabalhava em uma academia e ainda atendia em domicílio alguns clientes particulares. No entanto, se questionava quanto à sua capacidade de atender com competência os seus clientes. Julgava que conhecia pouco o assunto para oferecer um trabalho de qualidade e atender as demandas.

Após alguns anos com a academia como um trabalho fixo e alguns clientes particulares de atendimento personalizado, acabou desistindo da profissão, ainda que gostasse da área. Alegou que não era forte o bastante para o trabalho, por mais que tivesse um biotipo atlético e definido. Alegava que não era forte e definido como muitos de seus colegas, que faziam uso de anabolizantes para obter um físico mais robusto. Por mais que D. A. não quisesse tomar anabolizantes, se comparava com o físico desses colegas, em uma constante autodesvalorização comparativa. Questionava os seus conhecimentos práticos para atender principalmente seus clientes particulares, uma vez que na academia dividia a responsabilidade com os outros instrutores e, em caso de fracasso, não se sentia o único responsável. Quando eu perguntava o que seria não dar certo ou fracassar, nunca era muito explícito ou claro. Julgava o seu trabalho deficitário, e se sentia pressionado a se aprimorar e a oferecer um trabalho melhor aos clientes. Fazia cursos práticos, participava de workshops, estava sempre se atualizando sobre novos suplementos alimentares, investia em si, mas comparativamente ele se julgava sempre inferior. Comparava-se com os professores com quem tinha aulas, e julgava incapaz de chegar àquele nível de conhecimento sobre biologia, dietas e exercícios. Frente à possibilidade de frustração de qualquer expectativa, preferia desistir e se retirar. Tinha expectativas tão altas que, quando eu perguntava exatamente o que ele desejava, não conseguia ser preciso e claro nas respostas. Apenas julgava a sua capacidade muito limitada, em comparação com suas referências ideais e inalcançáveis. Comparava-se com o melhor atributo de cada um, como se cada referência se resumisse apenas ao atributo ideal.

Após sua saída da academia e encaminhamento dos clientes particulares a outros profissionais, as crises cessaram completamente, mas ele entrou em depressão, ficando em casa grande parte do tempo. Cuidava da casa e de seus 3 filhos, com quem tinha uma ótima relação. Cozinhava, limpava, lavava roupa e passava, enquanto a sua esposa estava fora de casa trabalhando. Ela passava grande parte do dia fora de casa, pois trabalhava em um escritório de advocacia. Nessa fase, ele preferia ficar em casa. Não gostava de ir em festas e outros eventos sociais em que podia ficar incomodado e que não poderia simplesmente levantar e ir embora. Visualizava as possibilidades negativas que poderiam surgir em cada programa. Sair parecia uma grande ousadia. Dedicou-se a cuidar de seus filhos, primeiro porque gostava de estar com eles, e depois porque era uma das únicas atividades que não se sentia incapaz ou inabilitado.

Por mais que as crises tenham cessado após a saída do emprego, as ameaças das crises de ansiedade eram sempre uma sombra para D. A., sendo um impeditivo para ele concretizar possibilidades profissionais desejadas. Em alguns dias de maior disposição, ia para a academia, fazia exercícios, mandava currículos, marcava de encontrar amigos, cozinhava pratos mais sofisticados. No entanto, em muitos dias sua rotina se restringia a realizar alguns afazeres domésticos e após isso ia assistir televisão. Engatava seriados e via episódios um após o outro, e essa se tornou a sua rotina. Segundo ele mesmo, era sua zona de conforto.

Por mais que a sua rotina não fosse algo de que ele se orgulhasse, e que gostaria que fosse diferente, acabava sendo o mais familiar e automático, grande parte das coisas além disso eram um grande desafio para enfrentar. Sentia mais vergonha quando ele falava que a sua parte da contribuição financeira à casa vinha de seus pais, funcionários públicos aposentados que tinham uma confortável vida financeira com uma aposentadoria bastante satisfatória. Incomodava-se de nunca ter sido plenamente autônomo financeiramente, diferente de sua esposa, que trabalhava em escritório de advocacia desde o início de sua graduação. Gostaria muito de poder se ver autônomo da família, mas financeiramente ficava cada vez mais comprometido com ela.

Quando isso veio à tona, começamos a discorrer sobre sua relação com a família ao longo de sua vida. Antes dele nascer, seus pais conseguiram engravidar, mas perderam o bebê no 7º mês de gravidez por complicações. Após a gravidez de D. A. e seu nascimento, seus pais passaram a protegê-lo com muita cautela. Filho único, teve uma infância simples, mas sempre cercado de cuidados e afeto, uma vez que cresceu com pai e mãe, avô e avó, que moravam na mesma casa. Cresceu em uma casa com quintal compartilhado, o que possibilitou uma turma de amigos que era muito unida. Adorava sair com a turma para andar de bicicleta, jogar futebol na rua, jogar taco. No entanto, apesar da simplicidade material, sempre foi ofertado um cuidado e zelo bastante cerceadores. Por mais que tivesse o hábito de andar de bicicleta com os amigos, ocasionalmente ia sozinho. Quando assim o fazia, sua avó ia junto. E não raras vezes, quando chovia, a avó corria atrás, a pé, com o guarda-chuva, protegendo-o da chuva. D. A. não facilitava a marcha e gostava de acelerar, e a sua avó precisava correr para acompanhá-lo e mantê-lo seco. Ao relembrar, cita certa culpa, assim como saudade da já falecida avó, por mais que não conseguisse segurar o riso ao imaginar a cena.

Em minha dissertação de mestrado (ONG, 2016), dediquei um capítulo inteiro para falar do tamponamento. Creio ser um elemento central do mundo contemporâneo

e intimamente ligado à alta incidência dos casos de depressão. Se no projeto pós-moderno a dor e o sofrimento são deslocados para um não-lugar, o projeto de uma vida feliz ganha cada vez mais vazão, sendo felicidade aqui contrária à felicidade que Agostinho via apenas na relação com Deus e com o eterno. A felicidade chegava em D. A. através do tamponamento de dores e dificuldades cotidianas. Seus pais e seus avós sempre já o cercaram de afeto e cuidado, impossibilitando que algum grande evento negativo tomasse forma. Ele fora, ao longo de sua vida, constantemente tamponado. A depressão é exatamente a impossibilidade de a vida acontecer plenamente no interior do tamponamento, assim como o tamponamento não pode locupletar D. A. em sua integralidade. A depressão explicita a falta em uma incitação à negação das dimensões finitas do existir. Frente ao caráter insípido do mundo, surge a nostalgia do Éden perdido. Um exemplo do tamponamento familiar foi a relação do paciente com alguns desejos de consumo. Em determinado momento, ele ficou interessado em aeromodelos. Queria muito poder brincar com um, uma vez que um amigo próximo de colégio tinha um e deixava todos os amigos babando de vontade, e nunca chegava a emprestar ou compartilhar. Ao falar com seus pais, ficou frustrado com a devolutiva: "não temos este dinheiro, é muito caro". No entanto, algumas semanas após o pedido, a família, a partir de uma vaquinha, conseguiu o dinheiro necessário para se concretizar o sonho que tinha nascido no começo daquele ano: ter seu próprio aeromodelo. No entanto, após ganhar o caro brinquedo, numa das primeiras tentativas de pilotá-lo, ele acaba perdendo o controle, fazendo com que ele se chocsasse contra uma árvore, quebrando-o. Perda total. Foi um dos dias mais tristes de sua vida, segundo ele. Ao chegar em casa com o avião destroçado, seu pai ficou furioso, e lhe deu uma bronca. Mandou-o ficar de castigo o resto do dia. No entanto, algumas semanas depois, comovida com a tristeza de D. A., a família fez uma nova vaquinha e o presenteou com um novo aeromodelo, agora a ser sempre utilizado com a supervisão do pai. Esse fato mostra o quanto a presença familiar tendia a tamponar qualquer possibilidade e oportunidade dele se frustrar e sofrer. No entanto, quando ele sofria, o sofrimento tendia a tomá-lo por inteiro, deixando-o paralisado. Com medo desses lugares em que podia sofrer, como um ambiente profissional com cobrança e metas, se isolava nos conhecidos e domesticados.

Algo similar acontecia conforme a bicicleta de D. A. envelhecia. Os próprios pais escolhiam o momento para trocá-la, não sendo necessário que ele mesmo chegasse a ter alguma insatisfação e precisasse pedir aos pais para trocá-la. Quando ficava na

casa dos avós após a escola, o cardápio era de responsabilidade de D. A., que podia escolher os pratos a serem feitos. Em alguns momentos, se não havia algum ingrediente, a avó pegava o carro e saía para comprar no mercado. Observamos, portanto, uma presença constante, uma atenção sempre em prontidão, impedindo danos e imunizando-o de qualquer perturbação. O sentimento de estar constantemente acompanhado acabou repercutindo na vida de D. A. quando ele precisa ir sozinho para alguma atividade, como escolher o curso de vestibular, o que gerou a sua primeira crise depressiva logo na saída do colégio. Acabou escolhendo educação física influenciado por alguns amigos que foram cursar, mas no fundo sempre admitiu que tinha outras ideias em mente. Observamos, então, um padrão de constante vigilância dos pais e avós sobre a vida de D. A., impedindo e amortecendo possíveis intempéries que poderiam ameaçá-lo. No entanto, essa imunização o deixou frágil para tomar caminhos autônomos da família ao longo da vida adulta. Em inúmeros momentos em que se via sozinho e responsável por alguma função, vinha um sentimento de risco de ser descoberto, de ser desmascarado e da fraude ser revelada. Aos poucos foi se revelando a origem das crises de ansiedade: a pretensão de um desempenho eficiente e imediato que vem de fora, que soe mágica, que não demande espera, aprimoramento e paciência com sua própria postura.

O relato mais presente de sua infância em terapia era o medo que sentia de seus pais ao tirar uma nota baixa. Seu pai gritava e o deixava de castigo, que equivalia a não poder sair na semana que tinha levado o boletim com notas vermelhas para casa, o que ele mesmo disse que era a parte leve. O pior era sempre ver sua mãe e seu pai decepcionados. Sentia que não era um filho bom o bastante. Para o pai, se não viesse 9 ou 10, era "vagabundagem". Por mais que fosse bom aluno, em muitos momentos D. A. deixava trabalhos para a última hora, o que acarretava ocasionalmente tirar notas baixas (para o padrão familiar, uma nota inferior a 8 já era motivo de repreensão). A mãe não chegava a gritar e cobrar, mas demonstrava certo desapontamento. Em algumas vezes, quando o pai se mostrava exceder mais que de costume, chegou a intervir e pediu para ele parar.

Em muitos momentos, quando D. A. estava performando no trabalho, ajudando o técnico ou tentando vender aparelhos no setor comercial, sentia que se cobrava nota 9 ou 10 em sua performance profissional. Às vezes, refletindo em terapia sobre o seu próprio julgamento de si, percebia que cobrava tirar uma nota 11. Por mais que a família fosse absolutamente acolhedora, carinhosa e facilitadora em muitas esferas, na estudantil ela era implacável. Com o tempo, conseguimos nomear a cobrança de D. A.

em seu desempenho profissional, o que o fazia ter crises de ansiedade enquanto mantinha o trabalho e, em outros momentos, pós-desistência, cair em depressão. Nomeamos tal postura, que muitas vezes se fazia presente na vida profissional de D. A., de "tentar tirar 11", em uma autonomização do comportamento que começara lá atrás na infância e que ganhara autonomia, sem precisar que seus pais julgassem, cobrassem ou demandassem determinado nível de rendimento. Mesmo sem ditador ou figuras específicas de autoridade, D. A. operava como se estivesse constantemente sob forte jugo. Toda a cobrança de alto rendimento escolar parece ter criado raízes que cresceram e se ampliaram para outras esferas da vida, sendo o trabalho a principal.

Tentei, ao longo de nosso tratamento, não o desviar de sua tendência exigente e implicante consigo mesmo, mas possibilitar uma aproximação e uma apropriação dela. Poderia ter focado em técnicas mais operativas e que efetivassem a redução das queixas ou produção de efeitos considerados benéficos se visualizados em um momento inicial. Optei por esperar. Considero essa a principal característica da fenomenologia no interior da psicologia clínica. Esperamos o fenômeno se mostrar — não o explicamos ou o deduzimos de acordo com teorias explicativas prévias ou com casos anteriores aparentemente similares. Uma psicologia com base metafísica procura explicações referentes a fenômenos específicos, como se houvesse uma causa em-si ou uma causalidade pré-determinada para a depressão, para a ansiedade ou para qualquer outro acometimento existencial. Mesmo que o horizonte histórico seja uma condição para o aparecimento de determinadas patologias, nem todos os indivíduos no horizonte histórico são absorvidos ou desencaixados da mesma maneira. Pelo contrário, em um ente marcado por nadidade e indeterminação, vigem necessariamente modulações singulares do mesmo horizonte, seja o ser-aí cotidianizado na normatividade histórica e alienado de uma possível singularidade ou desencaixado e contrastante com aquilo que se considera normal e devido. Por mais que o horizonte seja comum e normativo, a experiência de cada ser-aí é sempre e a cada vez singular. Ao mesmo tempo que ninguém nega a singularidade insubstituível e a irredutibilidade a qualquer esquema teórico maior, fica difícil não lembrar das descrições de Kehl e Han sobre a depressão nos tempos atuais, o que mostra que a singularidade de D. A. se dá possibilitada por um contexto histórico mais amplo. Cada existência única e singular depende de um campo existencial que doa sentido e fornece as referências mais básicas do que é normal e do que é estranho.

A suspensão fenomenológica na clínica é mais radical do que a usual definição de suspensão de pré-conceitos ou de teorias prévias. Fenomenologia é método que suspende o pressuposto das coisas possuírem proveniência, causa ou vigência além daquela mostração. A fenomenologia suspende o pressuposto de que as coisas, enquanto categorias, possuem uma identidade própria delas, o que seria condição de possibilidade para o estabelecimento de teorias explicativas, assim como técnicas terapêuticas pré-determinadas e concernentes a determinados casos. É nessa suspensão que a fenomenologia devolve a possibilidade de conhecimento, ou seja, frente à impossibilidade de fundamentação de conhecimentos partindo de fundamentos absolutos, frente à impossibilidade de fixação de identidades estanques e atemporais, resta a fenomenologia enquanto possibilidade não de explicitação do que a coisa previamente é e pode ser, mas de método que faz o fenômeno aparecer como acontecimento histórico a partir de suas singularidades.

Exatamente por não possuir uma causalidade identitária própria (e, portanto, a priori) que o trabalho clínico deve ser sempre pautado na diferença, e não nas possíveis similaridades com conhecimentos erigidos e possibilitados previamente. Teorias possuem algo de neurótico, uma vez que se ligam a elementos consagrados, ainda que descaracterizem o fenômeno presente daquilo que lhe é mais próprio. O caso de D. A. oferece a possibilidade de reduzirmos o caso a meras ocorrências de crises de ansiedade, em um diagnóstico limitado e reduzido do que de fato pode ser visto. Outro risco é já abraçar e se restringir aos inúmeros elementos comuns dos depressivos: a falta de ânimo e de perspectiva, tristeza, uma possível relação com crises de ansiedade, indecisão que inviabiliza qualquer passo à frente. O mais relevante, no interior de uma terapia fenomenológica, é fazer aparecer o caso em sua diferença singular, ainda que possibilitado pelo universal histórico. Se teorias orientam o ver a partir de um saber prévio, a fenomenologia é método que faz aparecer o fenômeno em sua diferença.

No caso de D. A., é óbvio que sua condição possui enorme enraizamento com o nosso tempo histórico: o tamponamento que marca certa intolerância a uma vida mais autônoma e uma autocobrança atrelada a demandas histórico-normativas que imputam culpa e responsabilidade de ser alguém na vida, bem-sucedido, capacitado, competente, eficiente. Por mais que a família esteja bastante relacionada a tal cobrança, ela não está flutuando num vácuo atemporal, pois encontra-se atrelada a demandas e exigências normativas de nossa época. Nesse sentido a daseinsanálise não é absolutamente contrária à psicanálise tradicional, porém identifica a precedência histórica à edipiana.

O complexo do Édipo é derivado da historicidade. Sim, complexos edípicos são historicamente constituídos. D. A., portanto, precisa ser compreendido à luz de um método que alcança os elementos históricos centrais de nossa época, tal como o tamponamento técnico e a obrigatoriedade de eficiência neoliberal. Assim, a singularidade de D. A., alicerçada em um horizonte técnico, é refratária a toda exposição prévia, seja ela teórica (a-histórica) ou hermenêutica (histórica). A singularidade do ser-aí deve ser sempre visualizada compreendendo não só os elementos históricos fundamentais de seu tempo, mas também os elementos históricos fundamentais de sua biografia e de seu projeto (ou ausência dele). Os sentidos históricos de nosso mundo não chegam naturalmente e automaticamente, não são apropriados diretamente pelo ser-aí, mas eles são apresentados a ele. A questão é como eles são apresentados.

Ao longo de dois anos de sessões semanais, D. A. passou a compreender bem mais a sua condição atual, pois foi possível uma apropriação de seu estado por um método que buscou o aparecimento de sua história em sua singularidade, ou seja, em sua diferença. Numa terapia da consumação, optei por aproximar D. A. ao máximo de sua depressão, visando uma apropriação de sua relação com a exigência. Em muitos momentos, ele chorou em sessão, ao visualizar o quanto colocava expectativas e pesos colossais em determinados momentos e atos (em geral, profissionais). Em muitos momentos, questionava se a vida valia a pena, já que parecia oferecer muito mais peso do que alívio, muito mais dor do que prazer, muito mais cobrança do que gratificação. Certa vez, cansado de suas cobranças, chorando por sua dificuldade em não estabelecer metas grandiosas e rígidas em tarefas absolutamente cotidianas e simplórias, disse: "eu gostaria de saber perder, de estar por baixo".

No entanto, ao longo de dois anos o quadro de D. A. foi mudando gradativamente. Conseguíamos identificar cenários positivos e com níveis de cobrança bem mais amenos. Víamos e sempre lembrávamos do quanto ele era ameno e equilibrado com seus filhos. Se seu pai fora austero com ele, D. A. estava sempre atento para não replicar o mesmo comportamento com seus filhos, seja com alimentação, notas, organização ou higiene. Tinha uma relação muito próxima com todos eles e sempre foi muito solícito, atendendo as necessidades próprias de cada um da maneira que podia. Sua esposa passava muito tempo fora de casa, e tinha um temperamento explosivo com as crianças. D. A. ajudava na lição de casa, brincava, contava histórias para dormir, pacificava quando havia algum conflito entre eles. No entanto, isso acaba

não sendo muito relevante para um horizonte que prioriza desempenho e performance rentável, algo não muito visualizado na função ser-pai.

Além disso, conversamos sobre as muitas vezes em que D. A. começava uma tarefa com uma meta prévia incompatível ou que muitas vezes nem possuía uma meta em si, mas que o julgamento posterior à ação só poderia depreciativo, em uma autocobrança 1) possibilitada historicamente, 2) apresentada familiarmente e 3) autonomizada individualmente. Ao tratarmos e discorrermos disso inúmeras vezes, a tendência de "cobrar tirar 11" ficou mais íntima. Começou a perceber o quanto o padrão se repetia mais em determinadas esferas do que em outras. Passou a ficar mais atento e ver que tinha se cobrado demais, que estava se cobrando demais e que estava prestes a se cobrar demais no futuro. Em alguns momentos, após perceber que não estava conseguia almejar uma nota 8 ou não aceitar um 6, se cobrava por não estar conseguindo performar bem na terapia, mesmo bastante implicado no processo analítico. A performance terapêutica foi trabalhada, da dificuldade de esperar, sobre cultivar a paciência e a tolerância de avanços lentos e gradativos, da espera enquanto um elemento importante. A flexibilização da cobrança envolveu também a cobrança em relação ao seu desempenho terapêutico.

Ao fim do tratamento, D. A. conseguia reaver a possibilidade de se arriscar: resolvera abrir uma academia própria, com uma especialidade específica na qual gostava de trabalhar e se achava competente. A academia foi aberta com um amigo de infância e que fez faculdade com ele, alguém em que ele tinha confiança, além de interesses afinados. Nesse momento a sua rotina ficou bastante atribulada. Conseguia identificar inúmeras cobranças desmesuradas, e sofria com elas, mas não eram impeditivos dele seguir adiante em seus planos. Sofria, mas não abandonava. Penava, mas não desistia. Cobrava um 11, mas não renunciava ao 8. Se angustiou profundamente com a sua situação financeira e com o empréstimo realizado, com a reforma do imóvel que necessitava de reparos e que não podia controlar ou assumir sozinho, com a nova rotina de clientes e novas exigências. Ele conseguia se perceber como autoritário enquanto as cobranças cresciam, e estar apropriado disso fez com que se abrisse uma nova possibilidade de não apenas se cobrar, ansiar e deprimir, mas, ao perceber a cobrança, possibilitar o diferir. Após muitos períodos de tensão, passou a aceitar e tolerar mais as situações de coisas que saíam de seu controle e o jogavam fora da zona de conforto, que passaram a ser bem menos desconfortáveis.

Nos últimos meses de tratamento, um dia chegou contando de uma goteira e de uma infiltração no imóvel do trabalho. Chorou e se desesperou ao apontar que nunca parava de aparecer coisas novas, tudo saía de seu controle a todo momento, que nada dava certo, parecendo uma conspiração divina. Conversamos sobre a tentativa de controle de cada elemento novo, incontrolável e, portanto, angustiante. Falamos a respeito do cenário mais amplo, inclusive elencamos o quanto outras coisas que estavam dando muito certo poderiam também dar errado, e o quanto a tentativa de zerar e eliminar por completo os problemas e os imprevistos era não só utópica, como também indesejável. Ele cobrava-se conseguir diagnosticar e já resolver inclusive problemas da logística, como montagem de prateleiras e procedimentos das reformas necessárias. Ao final dessa sessão, D. A. chegou a rir do próprio desespero presente no início da sessão, de sua tentativa de controle, da exigência de já ser expert em empreendedorismo e gerência de uma academia. Foi necessária uma ampla apropriação da condição para a abertura de uma nova modalidade de ser. A terapia não foi de esquiva ou mera resolução prática, mas teve uma orientação consumadora: levou a depressão à plenitude, assumindo-a enquanto condição presente, para reconstruí-la a partir de uma genealogia biográfica imersa em um contexto histórico. A terapia resguardou a existência do paciente, possibilitando um diferir.

12) Uso de drogas: compulsão como tamponamento

12.1) O sobrevivente beberrão

Charles Joughin era o padeiro-chefe do famoso transatlântico Titanic. Ao ser surpreendido com a colisão que resultou no naufrágio do navio, presenciou o afundamento da embarcação. Como os botes de emergência eram escassos, uma vez que ninguém pensara que o poderoso barco titânico afundaria, Charles ficou na água gélida que matou aproximadamente 1500 passageiros que não tiveram acesso a botes e permaneceram submersos nas águas congelantes do Atlântico Norte. No entanto, e esta é a parte curiosa, Charles não morreu. Ele teria supostamente sobrevivido após aproximadamente duas horas de espera, em parte, pelo teor de álcool em seu sangue, que era muito superior ao dos demais, deixando-o anestesiado contra o frio. Grande

parte dos outros tripulantes que esperou o resgate submersa na água fria morreu bem antes. O álcool faz mal, é veneno; o álcool salva vidas, é remédio. Não apenas pela dosagem, mas por conta do contexto de uso. Mudando a situação, veneno se converte em antídoto e vice-versa.

Figura 27 — Kit médico



Kit de primeiros socorros do século XIX. Além de clorofórmio, ataduras e bisturi, também continha *brandy* (conhaque). Fonte: cbsnews.com

Esse fato curioso apenas nos relembra o sentido da palavra "droga" em sua origem grega: *fármacon* (*φάρμακον*) é veneno ou remédio. O que identificava um ou outro era exatamente a dose. Droga hoje, na época da ordem de mercado, possui também uma dupla possibilidade em sua aquisição: por meio do traficante ou da drogaria. Seja no mercado lícito, seja no mercado ilícito, a droga é acessível tanto em sua modalidade terapêutica, quanto em sua modalidade recreativa. O álcool, que até então era droga recreativa, pode se manifestar como remédio que salva a vida.

Nos Estados Unidos da América o comércio de álcool em 1927 era considerado como tráfico e, portanto, como crime — Al Capone é apenas uma dentre as várias figuras que surgiram naquela época. Em 1934 o álcool se transforma novamente em bem de consumo, o seu comércio legal e a sua venda contribuem para a arrecadação de impostos após a quebra da bolsa. A mesma substância tem seu significado e padrão de consumo alterados drasticamente dependendo do período. Dessa forma, qualquer teorização que trata da droga de forma descontextualizada é míope, pois tende a traçar

universais substanciais isolando-a de seu contexto possibilitador. O que doa o significado à substância em jogo é muito mais seu contexto, e não apenas a sua toxicologia específica.

Em suma, mais importante que a substancialidade (aristotélica ou química) da droga é a sua manifestação. O humano ao longo da história consumiu drogas de formas dramaticamente distintas. O esforço hermenêutico é pensar o contexto possibilitador no qual determinada modalidade de uso se faz presente.

No interior das ciências naturais, tal como criticado por Dilthey (1883/2010), tendemos a desarticular o objeto de seu contexto mais amplo, e é exatamente o que fazemos com a droga quando analisamos a sua fórmula química isolada de contextos de uso, identificando cadeias de causalidade. Quando operamos de modo científico com o objeto isolado de seu todo histórico, por mais que possamos concretizar avanços nos mais diversos campos do conhecimento, permanecemos hermeneuticamente cegos. Deixamos de ver a historicidade presente no uso de drogas, um fenômeno inexoravelmente epocal. É tarefa deste trabalho romper com a postura teórica convencional, que secciona a droga de seu contexto mais amplo e a analisa de forma causal — na maior parte das vezes a partir de elementos químicos ou biológicos.

O fundamental, aqui, é pensar o contexto, e não a droga ou o uso de forma descontextualizada, seja ela quimicamente configurada ou pulsionalmente explicada. As perguntas que nos interessam são: o que o mundo técnico, em sua modulação neoliberal, possibilita para o fenômeno do uso de drogas? Como se dá o fenômeno do uso de drogas em um mundo onde tudo está disponível, manipulável e factível (técnica) e já desvelado enquanto rentável (neoliberalismo)? Passemos, portanto, de uma ontologia do presente às manifestações particulares. Após o diagnóstico do fundamento histórico de nosso tempo (universal), articularemos a forma dele acontecer em suas minúcias (particular). Para tal, utilizaremos um caso clínico. A circularidade entre parte e todo apenas enriquece uma psicologia ontologicamente consciente, permitindo reflexões pertinentes que possibilitam um agir terapêutico coerente tanto com os elementos históricos, quanto com os casos individuais e singulares.

12.2) Políticas econômicas e restrição

Figura 28 — Protesto pró-álcool



População protestando contra a Lei Seca americana: "nós queremos cerveja". Fonte: vox.com

Figura 29 — Protesto pró-cannabis



Marcha da Maconha no Brasil: protesto para a legalização da planta. Fonte: G1 – Globo.

O fenômeno do uso de drogas em um Estado intervencionista é influenciado em muitas e variadas esferas, sendo que a pessoal não é uma exceção, havendo certa regulação de como as pessoas devem cuidar e tratar do seu próprio corpo, incluindo leis sobre a sexualidade e sobre o uso de substâncias, como as drogas psicotrópicas.

Grande parte das drogas psicoativas que conhecemos são provenientes e derivadas de três elementos naturais: Cannabis (maconha, haxixe, skank), coca

(cocaína, crack), e papoula (ópio, morfina, heroína). Nas Américas o uso dessas drogas pode encontrar maior flexibilidade na legislação atual, sendo a Cannabis o foco da vez no que tange à sua regulamentação e à liberação de consumo individual. Até muito pouco tempo atrás vivíamos em uma intensa proibição das drogas, sendo o uso das três substâncias acima citadas criminalizado e, portanto, com o acesso vetado — pelo menos pelas vias lícitas. Não entraremos aqui nos motivos e na genealogia da proibição das drogas, o que tornaria a pesquisa longa demais, desviando o que mais nos interessa para este capítulo[31]. Mas pensemos: é tácito para nós que aceitemos a política proibicionista e não percebamos a interferência do Estado em nossas vidas pessoais como, por exemplo, nos hábitos de usarmos determinada substância. Não nos choca o quanto podemos estar submetidos e constantemente monitorados, inspecionados e conduzidos por políticas governamentais, mesmo no interior de nossas vidas pessoais. O intervencionismo, o dirigismo econômico, a política proibicionista e até mesmo o totalitarismo e a eugenia fizeram parte de inúmeros governos com um Estado forte e com poder centralizado, do stalinismo ao nazismo, com o projeto de uma raça superior e a determinação de esterilização de pessoas tidas como indesejáveis. São exemplos drásticos de como o Estado pode e já interveio em questões pessoais e escolhas individuais, como quem pode ou não gerar descendentes. O uso de drogas é apenas mais uma questão que sofreu intervenção direta do Estado, culminando na política proibicionista instituída ao longo do século XX.

É contra o intervencionismo estatal que os autores neoliberais se posicionam, buscando uma autonomia do mercado e do indivíduo, inclusive na questão do uso de drogas enquanto decisão individual e gestão de seu próprio corpo. Nesse ponto, consideremos, é louvável. Grande parte dos objetivos e tentativas dos teóricos neoliberais pode ser caracterizada com esta mesma qualidade — se de fato são alcançadas, o quanto são ingênuas ou desenraizadas de sua verdade histórica, como Heidegger (1935/1966) diria, e quais consequências negativas elas desencadeiam — esse é o foco a ser tratado aqui, com ênfase na psicopatologia contemporânea.

Mises (1927/2010) foi um dos primeiros autores de um novo liberalismo a criticar o intervencionismo estatal em diversos âmbitos, inclusive no que tange à liberdade individual de usar as drogas e ter autonomia sobre o próprio corpo. Segundo

[31] Indico o ótimo livro *Drogas: a história do proibicionismo* de Carneiro (2018), que expõe de forma clara e sintética as origens e fundamentos do que chamamos hoje de proibicionismo.

ele, o Estado não deveria intervir na esfera de escolhas individuais. Assim como o liberalismo clássico já visava limitar a ação estatal, o economista radicaliza tal lógica, alcançando a esfera individual e a possível liberdade para o uso de drogas psicotrópicas. Nesse ponto, o seu pensamento é ainda atual e referência para rompermos com uma política proibicionista que visa muitas coisas, mas não a saúde pública da população.

Escrito e publicado no período da Lei seca americana (1919-1933), o inovador livro *Liberalismo* de Mises (1927/2010, p. 77-78) já se mostrava contrário à política proibicionista no início de sua vigência e implementação global. Diz ele:

> Nos Estados Unidos, estão proibidas a fabricação e a venda de bebidas alcoólicas. Outros países não chegam a tanto. Mas quase em todo lugar se impõem restrições à venda de ópio, de cocaína e de outros narcóticos. Consideram-se como universalmente aceitas ações legislativas e de governo que visam a proteger o indivíduo de si mesmo. Mesmo aqueles que, de outro modo, se mostram apreensivos com a extensão dos poderes do governo consideram apropriado cercear a liberdade individual, a esse respeito. Acreditam que somente um doutrinarismo indulgente poderia opor-se a proibições desse tipo. Sem dúvida, é tão geral a aceitação desse tipo de interferência pelas autoridades na vida de um indivíduo que os que se opõem ao liberalismo se dispõem a fundamentar sua argumentação sobre o reconhecimento incontestado de tais proibições e a tirar daí a conclusão de que a completa liberdade é um mal e que, portanto, alguma medida de restrição à liberdade individual é necessária, por parte do governo, na sua qualidade de guardião de seu bem-estar.

Observa-se no trecho acima uma crítica explícita ao papel do Estado que interfere direta e coercitivamente na esfera das liberdades individuais. O indivíduo usa de maneira recreativa determinada droga que é nociva à sua saúde, como heroína: está claro que isto é uma ação que envolve riscos e danos. No entanto, ela deve ser uma esfera que escapa do controle do Estado, até porque também há atos nocivos na alimentação, no sexo, no trabalho, no sono e no trânsito. Mises, em sua postura neoliberal, sustentava a necessidade de manutenção das liberdades individuais enquanto normativas para um sistema justo, inclusive se alguém come bacon de forma exagerada, se bebe uma garrafa de whisky por dia, se usa cocaína para gerar alívio psíquico e até mesmo se não trabalha e, portanto, não possui renda e precisa morar na rua. As liberdades individuais são pessoais e intransferíveis e, no ideal neoliberal, devem ser mantidas em suas respectivas esferas, e não delegadas à responsabilidade do Estado. Não se deve, portanto, manter qualquer tipo de intolerância no interior do

capitalismo neoliberal, uma vez que cada um é livre para administrar a vida que deseja e arcar com as respectivas consequências de suas escolhas. Cabe ao Estado e à população em geral tolerar as escolhas individuais e pessoais, sejam sexuais, religiosas ou concernentes ao uso de determinadas substâncias: "O liberalismo, entretanto, precisa ser intolerante com todo o tipo de intolerância*"* (MISES, 1927/2010, p. 80).

Não podemos ser ingênuos e achar que a tolerância e a paz propostas por Mises têm simplesmente um fim em si mesmas. Como é almejado um avanço progressivo no bem-estar material, ao passo que o estado neoliberal propicia que a ordem de mercado e a concorrência incentive o progresso contínuo, é dever do Estado a manutenção da segurança e da propriedade privada enquanto meios para o fim neoliberal. A guerras às drogas (e isso é muito mais uma guerra aos indivíduos que usam determinadas drogas) e as guerras bélicas civis e internacionais devem ser prevenidas e evitadas. Mises e outros autores dessa corrente econômica defendem a paz, que deve ser mantida, uma vez que

> numa era em que as nações são mutuamente dependentes de produtos de procedência estrangeira, não mais se pode promover a guerra. Uma vez que qualquer paralisação do fluxo de importações poderia causar efeito decisivo sobre o resultado de uma guerra, promovida por uma nação envolvida na divisão internacional do trabalho, uma política que procura levar em conta a possibilidade de uma guerra deve esforçar-se para tornar autossuficiente a economia nacional, isto é, deve, mesmo em tempos de paz, procurar por um fim, em suas próprias fronteiras, à divisão internacional do trabalho. (MISES, 1927/2010, p. 127)

Nesse ponto, liberdade e paz possuem um sentido e principalmente uma justificativa distinta no interior do neoliberalismo. O direito natural à liberdade, típico dos filósofos do Iluminismo, como Rousseau (1762/2018) e Locke (1689/2014), na lógica neoliberal torna-se liberdade para estimular a produção industrial, uma vez que homens livres produzem mais e melhor do que escravos. A paz, assim como a liberdade, também ganha um viés utilitarista, uma vez que propicia a livre circulação de bens entre os países, não prejudicando, assim, a economia de mercado cada vez mais globalizada e baseada na divisão internacional do trabalho. A liberdade, na premissa e justificativa neoliberal, é condição ideal para a produção e consumo. A paz, na lógica do neoliberalismo, torna-se um meio para o estímulo da economia.

Mantém-se, portanto, as liberdades individuais, visando eficiência através da lógica do mercado e da concorrência; assim como a paz, visando a plena circulação na divisão internacional do trabalho e manutenção da ordem de mercado enquanto normativa no plano econômico-político. Mas o que acontece, no entanto, quando supostamente tal normatividade acontece? A plena liberdade para cada indivíduo administrar seu próprio corpo e usar quaisquer substâncias sem restrição do Estado é inédita. Obviamente isso ainda não ocorreu em âmbito global. A política proibicionista ainda é muito mais regra do que exceção, por mais que esteja cada vez mais em cheque e, possivelmente, em algumas décadas faça parte do passado. No entanto, esse ponto é indiferente no que tange ao nosso interesse, de pensar o uso, abuso, compulsão e dependência de drogas no interior do mundo técnico em uma modulação neoliberal. Nosso foco será como a razão neoliberal se manifesta na gestão corporal.

12.3) Gestão empresarial de si e uso de drogas

No mundo neoliberal vige o livre-comércio e a concorrência enquanto principais fundamentos, importantes fontes de estímulo e geradores de eficiência. Nessa ideologia, sem a postura maternal da mãe-Estado todos estão ameaçados, todos os indivíduos devem se esforçar e se aprimorar para ganhar ou manter seu lugar ao sol. A lógica do livre-mercado pautado na concorrência faz emergir uma competição generalizada com foco no indivíduo, um gestor de si mesmo.

Se emerge aqui um ser-aí neoliberal (*homo economicus*) fundado nesse horizonte, o cuidado (*Sorge*) descrito por Heidegger (1927/2012) modula-se em gestão de si, uma vez que o aprimoramento é base normativa para manutenção de cada um de nós no interior desse cenário. Só podemos agir a partir da lógica da utilidade e da rentabilidade. Se somos todos competidores em potencial, como explicitado no darwinismo social descrito por Spencer (ROCHA, 2000), temos de estar incessantemente nos aprimorando e oferecendo diferenciais para não caducarmos e enferrujarmos. Ao mínimo descuido, no interior da lógica dos aprimoramentos e dos *upgrades*, nos tornamos ultrapassados e obsoletos. As drogas podem estar perfeitamente conectadas a essa lógica de aprimoramentos incessantes no interior de um horizonte onde a competição entre indivíduos é a regra normativa.

Isto nos traz uma indagação crítica: somos de fato livres para escolher, como preza e preconiza o neoliberalismo? É o indivíduo livre para determinar o que fazer com seu próprio corpo e com sua própria saúde (ainda que seja uma postura que a aniquile com um uso nocivo e abusivo de alguma droga)? Fica evidente uma vez mais o desenraizamento histórico do neoliberalismo em seu contexto técnico, no qual as coisas já se desvelam enquanto fundo de reserva e, no mundo neoliberal, enquanto fundo de reserva rentável. Não há plena liberdade, uma vez que todo horizonte já fundamenta a visão de mundo e, portanto, a visão do ser-aí e a gestão do corpo do ser-aí. Somos todos presos ao nosso tempo e absorvidos pelo nosso horizonte fático.

Liberdade, como aprendemos com a hermenêutica, não é liberdade para ser o que se quer, mas sempre liberdade no interior de um horizonte histórico prévio no qual somos jogados. Não podemos escolher não estar nesse horizonte no qual tudo já se desvela enquanto ente manipulável na lógica da factibilidade, disponibilidade e controle. É isso que podemos aprender com Heidegger (1953/1997) e que os autores neoliberais ignoram: nem tudo é possível a partir da vontade e esforço humanos. A crítica à primazia da vontade antropocêntrica alcança, aqui, a meritocracia neoliberal. Mesmo na era do controle dos entes, das sondas interplanetárias, da decodificação do genoma humano e da clonagem, na qual paira um clima de controle e previsibilidade pertencente às mãos humanas. No interior da tradição fenomenológica, e isso nos conduz inevitavelmente também à hermenêutica, o humano nada pode contra os horizontes fáticos históricos. Ele é jogado em verdades pré-existentes, não residindo em suas mãos e em seus atos ir para um destino ou outro. Agimos no interior de horizontes interpretativos, preservamos e guardamos a época em que vivemos, mas não é escolha nossa redirecionar o horizonte histórico no qual estamos. Alteramos onticamente os entes: inventam-se artefatos mais diversos que geram melhorias de nosso viver. No entanto, a medida histórica está além da capacidade, ação e alcance humano.

Por mais que a manipulação das coisas, inventos e descobertas possam ser realizados no interior da verdade técnica, não cabe ao ser-aí, por meio de sua vontade e manipulação dos entes, desarticular o horizonte técnico e criar um novo — até porque cada manipulação das coisas apenas acirra ainda mais o horizonte onde se manipulam entes tecnicamente. A ação humana na maior parte das vezes reforça e solidifica o horizonte histórico da ação visando rendimentos. Nesse sentido, a liberdade individual ampla e preconizada pelo neoliberalismo apenas reinstala novas e inauditas relações de

poder e domínio, regidas agora pela ordem de mercado. Há uma prisão compulsivo-consumidora mascarada de liberdade de escolha.

Essa situação histórica nos faz lembrar de Heidegger (1951/1997), que cita a resolução do problema de habitações exatamente no momento que se abandona o habitar o mundo (fundamento histórico) que é o nosso. Portanto, somos livres para usar ou não usar determinada droga, mas não somos livres para não nos sentirmos constrangidos a nos aprimorar incessantemente enquanto medida normativa de nosso horizonte. Para essa medida histórica, estamos tão presos como o escravo agrilhoado e trancafiado em uma senzala, como o camponês feudal à terra na qual nasceu, ou como a criança confinada a uma longa jornada de trabalho no início da Revolução Industrial. Estamos no neoliberalismo, época de ampliação das liberdades individuais, cativos e acorrentados à nossa verdade histórica. Ou pior, desenraizados dela, nos julgamos livres. A alegoria da caverna interpretada por Heidegger (1930/2007) hoje faz sentido, ao situar a cegueira que ignora a historicidade. A liberdade não alcança a plenitude porque não consegue, se dá no máximo no interior de determinada verdade histórica e seio da técnica moderna. A liberdade na maior parte das vezes se dá na escolha de determinada droga ou outra, na marca do cigarro ou da cerveja, no fabricante da aspirina e na pureza da cocaína.

No campo do uso de drogas, a política econômica neoliberal atinge o ser-aí de forma radical. Usa-se drogas, lícitas e ilícitas, na lógica da concorrência para aprimorar-se. Se a ordem de mercado é fundamentada por uma lógica de concorrência com foco na eficiência individual, eleva-se a performance para que se aumente a eficiência diferencial perante os vários competidores. O mundo técnico neoliberal torna-se assim elemento central para pensarmos o uso de drogas em nosso contexto atual. Drogas, neste momento, tornam-se próteses químicas, *upgrades* farmacológicos para acompanhar o êxtase e o frenesi do mundo contemporâneo que exigem ação e eficiência incessantes. Se as drogas estimulantes são propícias para isso, as drogas depressoras são utilizadas para romper o ritmo cotidiano maníaco e acelerado, quando é conveniente e necessário. Na era da técnica moderna, drogas são substâncias atreladas ao fazer e às ações, na maior parte das vezes, às ações funcionais e utilitaristas. Usamos drogas para dormir melhor, para despertar mais dispostos, para inibir ou estimular o apetite, para transar mais e melhor, para ter foco no trabalho, para estudar com mais afinco, para reduzir o estresse, para nos divertir, para tirar ou minimizar uma dor... Sem Deus ou

Deuses, as drogas perdem a sua sacralidade e o apelo normativo é prático, funcional e compulsivo.

O imperativo na lógica técnica e neoliberal na gestão de si enquanto empresa é "não falhe". Assim como a empresa não pode falir, o ser-aí não pode falhar. Drogas são na maior parte das vezes manuseadas de forma dessacralizada, sem conexão com o divino, sem postura de humildade perante o inominável e incontrolável, sem qualquer relação com a ausência originária que possibilita cada fundamento epocal. O uso de drogas torna-se não uma via de acesso para o sagrado, em rituais de conexão com o outro mundo ou com dimensões divinas, mas um reforçador e auxílio para com as coisas deste mundo. O uso de drogas hoje busca, antes de tudo, efeitos. Através de efeitos relaxantes, estimulantes ou perturbadores, o uso de drogas se dá atrelado ao utilitarismo e ao pragmatismo de nossa época, da felicidade recreativa à produtividade eficiente neoliberal. Se a liberdade de cada homem e cada mulher é mantida visando maior eficiência na produção e maior volume de consumo, o uso de drogas está imerso na mesma lógica de produção de efeitos benéficos. Uma vez que as drogas se tornaram substâncias delineadas e explícitas em sua composição química, reduziram-se ao seu caráter manipulador do corpo, da mente, da eficiência e do prazer. As drogas hoje estão ligadas exatamente aos elementos que podem e devem ser controlados.

Talvez uma das melhores manifestações culturais que mostre o que é a droga para nós hoje seja o começo da música *Cure for pain* da banda Morphine. Ela diz:

Where is the ritual?
And tell me where, where is the taste?
Where is the sacrifice?
And tell me where, where is the faith?
Someday there'll be a cure for pain[32]

A música descreve bem, fazendo uso de um clima marcadamente melancólico, o cenário no qual o uso de drogas acontece hoje. Em meio a tantos abusos e compulsões, completamente autonomizado e independente de rituais, o atual padrão de consumo de drogas se encontra coadunado com outros abusos e compulsões presentes no mundo

[32] "Onde está o ritual? / Me diga onde está o gosto? / Onde está o sacrifício? / Me diga onde está a fé? / Um dia haverá a cura para a dor." (tradução livre)

contemporâneo, tais como compras, jogo, comida e smartphones. Sem sacrifícios, fé ou qualquer comunicação com o sagrado, o uso de drogas simplesmente se dá visando estimular, relaxar, divertir, curar, render, em suma, gerar efeitos desejados. Sem qualquer conexão com o divino enquanto relação normativa com o todo e com as coisas, o consumo se dessacraliza enquanto terreno, corporal e rentável. Esse é o momento mais propício para o abuso se desvelar enquanto possibilidade normativa. Na lógica do aprimoramento e aumento de rendimento, dinheiro rende, imóveis rendem, ações rendem, corpos rendem. Se podem render mais, por que não usar drogas possibilitando este *upgrade*?

Como pontuado acerca da compulsão por drogas nos tempos atuais,

> o *upgrade* decorrente da prótese é a base normativa do ser-aí atual, a condição originária em sua constitutiva indigência é corrigida, dissimulada. Ossos metálicos, membros mecânicos, órgãos artificiais, genes manipulados em laboratório, seios de silicone etc. Todos os entes originalmente maquinados para suprir uma falta passam a ser incorporados sob a lógica do *upgrade,* ou seja, da melhoria. A condição moderna atinge um ponto em que próteses não se restringem somente àqueles que necessitam de uma condição especial ou que possuem algum tipo de desvantagem — elas tornam-se absolutamente corriqueiras enquanto melhoria do viver. (ONG, 2016, p. 121-122)

Somos livres. Podemos escolher usar drogas entre uma infinidade de opções, para inúmeros fins, com incontáveis propósitos. No entanto, somos livres para não cedermos ao apelo produtivo e consumidor de nossa era? Não somos sempre já tragados pelo nosso mundo e por sua lógica técnico-funcional na qual visa-se render cada vez mais? Somos livres para não estarmos em uma lógica técnico-científica na qual vigora a normatividade da rentabilidade e do rendimento? Se escolhemos algo em absoluto fora dessa lógica normativa, e por isso somos julgados e ostracizados, somos de fato livres para escolher?

12.4) Usos de drogas no nosso aí

Em inúmeros casos de adolescentes homens que atendi, muitos deles usaram Viagra ou outra droga para ereção, seja em eventos isolados de forma experimental, seja como prática corrente. Em casos não conectados entre si, sem qualquer tipo de relação, surpreende o quanto o discurso pode ser uniforme e homogêneo: "não posso

brochar"; "tenho medo de fraquejar"; "não quero falhar"; "só para garantir"; "só na primeira vez para causar boa impressão". Em uma lógica pautada no desempenho individual, adolescentes no auge de sua potência sexual e no pico do desejo libidinal passam a usar drogas destinadas a homens com problemas de ereção. A justificativa, em geral, muito similar na maior parte das vezes, explicita o quanto o medo do desempenho aquém do esperado poderia ser insuportável. Se há uma droga que pode ajudar, por que não a usar? Membros normais tornam-se cada vez mais insuficientes na lógica do aprimoramento incessante de si. Na época da vontade de poder como vontade de render, do desempenho e eficácia normativos, por que não usar próteses, se elas são possíveis e disponíveis? Como não as usar, se é regra normativa a lógica dos *upgrades* e do bom desempenho?

Figura 30 — Publicidade de bebida energética em campus universitário



Na era do frenesi, próteses e upgrades são a regra. Fonte: autoria própria.

O mesmo acontece, de forma bem mais frequente, com o uso de suplementos alimentares para modulação corporal. Busca-se muitas vezes emagrecer ou ganhar massa magra, e cada vez mais os métodos naturais e espontâneos são impensáveis enquanto possibilidades viáveis. Por que não usar um termogênico (droga estimulante) que acelere o metabolismo, possibilitando, assim, maior intensidade no treino aeróbico,

gerando maior queima de gordura indesejada? Por que não ingerir algum elemento estimulante, como cafeína, para gerar mais ânimo e energia na hora dos exercícios? Se existe, por que não usar? Por que não fazer uso de proteína em pó, para potencializar o treino de hipertrofia muscular? São cada vez mais raras as pessoas que optam por não fazer uso de nenhum suplemento alimentar, uma vez que a lógica do desempenho e da manipulação se torna normativa. Simultaneamente à ordem de mercado (gestão econômica), prevalece a ordem das próteses (gestão corporal). Assim como dinheiro parado é desperdício, a gestão do corpo também é visualizada na mesma lógica, em que não fazer uso de alguma substância também é visto como desperdício, pois o treino poderia ter rendido mais. Esse é o *slogan* do dia a dia neoliberal: se pode render mais, por que não? Recusar soa como desperdício, o pior pecado neoliberal. Na lógica do rendimento, não render gera culpa. Ações gratuitas (não-rentáveis) passam a ser questionadas.

Podemos citar ainda o recente e nada sutil aumento do uso de medicamentos. Para começar, há a busca de conforto físico, uma vez que é possível manipular uma indigestão, uma dor de cabeça, uma dor muscular, sintomas de ansiedade, cólica. É possível, por meio da manipulação dos entes possibilitada pela verdade técnica, obter avanços cada vez maiores nos conhecimentos dos entes em domínios cada vez mais específicos no interior da ciência. A medicina e a farmacologia estão completamente atualizadas nessa lógica. O domínio de elementos naturais, como a papoula, originou opioides eficazes contra a dor, e há cada vez mais analgésicos para lutar contra ela. No interior da verdade técnica, a planta é desvelada em suas minúcias: são descobertos os receptores dos opioides e sua ação no sistema nervoso central, no sistema nervoso periférico e no trato gastrointestinal, possibilitando, assim, síntese de novas substâncias visando fins específicos e bem mais eficazes, sendo a morfina e a analgesia contemporânea apenas alguns dentre muitos exemplos possíveis.

Com a perda da interpretação da planta enquanto mágica e divina, e com a conquista da causalidade científica que já desvela a papoula como planta disponível, cada vez mais o controle da dor é possível. Por que suportar a dor em um pós-operatório se é possível tomar um analgésico e minimizar ou extinguir o incômodo? Por que ter dor de cabeça se há incontáveis fórmulas medicamentosas que propiciam alívio imediato? Não parece tolo ou desnecessário sentir dor em uma época de controle da dor e de acesso a remédios disponíveis que propiciam alívio imediato para todos os incômodos? Esse processo não se restringe apenas no que tange à dor corporal, mas

também à dor da alma — para a qual foi criada a indústria dos psicofármacos. Aquilo que se aplica ao corpo passa a se aplicar à alma e à psique. Por que lidar com a ansiedade, se há psicofármacos que controlam e minimizam o desconforto? Por que permanecer triste, se há remédios que combatem o desânimo e a prostração? Por que se esforçar e se sacrificar duramente diante dos desafios cotidianos, se há remédios que auxiliam no foco para estudos e tarefas penosas?

Vemos aqui mais do que apenas a técnica (HEIDEGGER, 1953/1997), na qual Heidegger descreve a verdade contemporânea como disponibilidade dos entes, abertos como manipuláveis na lógica da factibilidade. Vemos aqui a nuance neoliberal, na qual não há apenas entes disponíveis, mas também uma disponibilidade funcional e eficiente. Julgamos imediatamente loucos e insanos (na melhor das hipóteses, excêntricos) quem se manifesta contrário à lógica da eficiência e da funcionalidade.

Outro exemplo relevante que explicita a característica técnica e neoliberal é o atual uso de Ayahuasca, que evidencia a maneira pela qual o apelo técnico-funcional consegue ir tomando todas as áreas, até as originariamente espirituais. O Ayahuasca tem a sua origem nas Américas, e o seu uso era muito difundido dentre diversas populações indígenas. Tradicionalmente a utilização da substância era marcada por uma ritualística associada à premonição, mistificação e enfeitiçamento. Há no Brasil alguns grupos que utilizam-na em rituais religiosos, que possuem relação com o espiritismo e com o cristianismo, mantendo-se, portanto, uma droga referida a uma esfera religiosa e ritualística. No entanto, na consumação da era técnica, mais precisamente ao longo da modulação neoliberal, uma nova possibilidade emerge: o uso terapêutico. Tem sido bastante frequentes estudos que avaliam a eficácia da substância química em determinadas enfermidades, como, por exemplo, dependência química. No ótimo trabalho de Mercante (2013) fica explícita a saída da dimensão religiosa para uma funcional e biomédica:

> O que quero enfatizar aqui é que existe o que chamei de "modelo da ayahuasca". Neste modelo se trabalham, através do chá, as questões neurobioquímicas da dependência e as questões sociais. Modifica-se a química do cérebro/sistema nervoso e trabalha-se sobre questões psicológicas e de convivência, pois se entende que as modificações neurobioquímicas não se sustentam caso não seja modificado o ambiente (tanto interno/psicológico quanto externo/de convivência) onde este sujeito está inserido. A ideia é que o uso da ayahuasca traria à tona uma série de emoções que são gatilhos para o uso de drogas, permitindo que o paciente atue sobre estas emoções durante o efeito do chá.

Observamos acima um exemplo de como até drogas tradicionalmente associadas a Deus, deuses e divindades acabou por ser englobada na lógica do consumo funcional, no qual o critério mais relevante no uso passa a ser a eficácia para tratar enfermidades. Outro exemplo que corrobora esta afirmativa é a pesquisa de Timmermann (2014), que avalia a utilização da droga para um uso terapêutico mais complexo, ampliando o alcance do poder terapêutico do Ayahuasca para outras psicopatologias. Há também o trabalho de Cornejo (2015), em que são avaliadas as propriedades farmacocinéticas do Ayahuasca e seu potencial terapêutico, e ainda a pesquisa de Dos Santos et al (2016), em que são descritas os efeitos ansiolíticos e antidepressivos do Ayahuasca. Apenas alguns exemplos dentre muitos outros que elucidam não só uma nova possibilidade de uso da substância indígena sagrada, mas também um sintoma do mundo atual pautado em eficiência e funcionalidade. Até Deus e deuses estão submetidos à lógica funcional da rentabilidade, na qual o uso de drogas acaba se transmutando em consumos que visam efeitos desejados, sejam eles cura, diversão ou aumento de produtividade. O uso de drogas perde sua possibilidade sagrada e se torna predominantemente funcional na lógica da eficiência e controle. De fato, ela cumpre sua função de eficácia: cura, faz render e faz gozar.

Por fim, podemos ver claramente a lógica do aprimoramento de si visando eficiência no uso não prescrito do metilfenidato, mais conhecido como Ritalina. Dos pacientes médicos que passaram pelo meu consultório, grande parte dos que estavam se preparando para passar em provas de residência faziam uso de metilfenidato para estudar, já que todos os outros candidatos utilizavam a droga para aumentar o rendimento nos estudos. Segundo eles, quem não usasse ficaria em significativa desvantagem. Na lógica da concorrência neoliberal, quem não faz uso de próteses acaba "comendo poeira". Médicos formados, inteligentes, capacitados e intelectualizados acabam fazendo uso de um medicamento destinado a pessoas com algum transtorno de atenção, que potencializa o rendimento nos estudos. Um dos nomes comerciais do metilfenidato é Concerta, o que é irônico, pois muitos de seus usuários não tem nada de quebrado para ser consertado. Aparece aqui a questão das próteses: elas surgem como forma de amenizar ou curar condições deficientes e defeituosas. No entanto, em uma lógica de concorrência generalizada e de competição incessante de gestores de si, as próteses servem como forma de correção (Concerta) de condições normais, o que começa inevitavelmente a patologizar condições antes vistas como normais. Um

médico que estuda para passar em uma prova de residência e opta por não usar o metilfenidato (ou qualquer outra droga-prótese de eficiência e aumento de rendimento) parece tolo, assim como o paciente que escolhe sentir dor em vez de aniquilá-la com o analgésico. Como disse Nietzsche (1883/2011, p. 18) em seu *Zaratustra*, em uma crítica assustadoramente atual: "adoecer e desconfiar é visto como um pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!".

Talvez essa seja a essência da Modernidade consumada, da vontade de poder atualizada em vontade de render: membros naturais tornam-se cada vez mais insuficientes. O natural é deficiente e o aprimorado é normal, o que inevitavelmente acarreta uma tentativa de conserto e correção de estados corporais não alterados com próteses. A humanidade tal como é em seu estado originário e não alterado por próteses na lógica competitiva dos aprimoramentos é cada vez mais vil, baixa e insuficiente. Os aprimoramentos, na lógica da vontade de poder, não possuem limites, podem e devem sempre se expandir para além de si, todo estado deve se autossuperar. Como pontuou Heidegger (1989/2015, p. 134) em *Contribuições à filosofia*, na época das maquinações técnicas "o ilimitado que é decisivo."

Não é fortuito que justamente em nosso tempo as redes sociais surjam como instrumentos da publicidade de si, na qual todo tipo de defeito, dificuldade ou dor sejam filtrados, exibindo-se, assim, apenas a individualidade corrigida. Posta-se apenas a idealidade que possa ter valor no mundo competitivo: fotos de viagens, pratos gourmetizados, casais harmônicos e apaixonados, conquistas, produtividade e todo o tipo de coisa atrelada a vencedores empreendedores. Não há espaço para deprimidos e perdedores.

Em suma, tal como constatado em um trabalho anterior (ONG, 2016), a questão do abuso e da compulsão não é exclusiva e restrita à esfera de substâncias químicas, pois é própria de nosso horizonte histórico que visa funcionalidade e rentabilidade. O abuso não se dá apenas com as drogas e muito menos se dá por conta de sua composição química específica. Mais relevante do que analisar a droga desconectada e isolada em si mesma, é compreendê-la (DILTHEY, 1883/2010), isto é, realocá-la em seu horizonte histórico. Uma vez que vigora a tentativa normativa de aprimoramento incessante visando eficácia, funcionalidade e, no interior do neoliberalismo, crescente rentabilidade — drogas são apenas mais um recurso disponível para uso e abuso, evidenciando o corpo humano enquanto manipulável e controlável. É com a perda da sacralidade da droga e vigência de seu uso funcional que submergimos em seu uso

compulsivo de *upgrades* que, assim que se dão, se tornam obsoletos e precisam uma vez mais render para além de si.

12.5) 50 tons de abuso

M., um paciente homem, 33 anos, me procurou buscando ajuda para tratar um problema com bebidas alcoólicas. Assim que se graduou, começou a trabalhar em uma multinacional, na qual ganhava muito bem, tendo o privilégio de "não precisar ver os preços das coisas". Simplesmente comprava e pronto. No entanto, a rotina profissional era tão árdua que por vezes chegava a trabalhar 14 horas por dia, sendo que eram raríssimos os dias em que ele saía logo após as 9 horas contratuais de trabalho. Em época de entrega, apresentação de projetos e reuniões, vinha para a sessão de terapia no último horário (21-22h) e após o término da consulta voltava para o trabalho. Madrugava trabalhando e no dia seguinte voltava ao trabalho no horário normal. Antigamente a sua acompanhante de trabalho era a comida. Adorava sair para comer e tomar um vinho com sua namorada. Pedia pizza quando madrugava e compartilhava a pizza com seus colegas noturnos de trabalho. Levava *donuts* para o lanche da tarde. Adorava trabalhar beliscando algum petisco. Ele era um dos melhores amigos e clientes da copeira do setor no qual trabalhava, pois era um dos funcionários que mais tomava café e comia bolo. Após seus primeiros anos apenas trabalhando e comendo, abdicou de esportes e aposentou a bicicleta, ganhou mais de 30 quilos. Em crise com sua aparência e sem tempo para academia, resolveu fazer uma cirurgia bariátrica.

Após a cirurgia bariátrica, o foco antes destinado à comida transferiu-se para a bebida alcoólica. Não costumava mais jantar e tomar uma garrafa de vinho, mas preferia tomar duas garrafas de vinho e pedir um prato para acompanhar. Emagreceu cerca de 40 quilos, mas desenvolveu uma dependência de álcool. Após o dia de trabalho árduo, o que ocorria quase sempre, acabava chegando em casa e tomando cerveja. Às vezes vinho. Num dia muito estressante, consumia destilados, e bebia rapidamente meia garrafa de whisky. Uma grande quantidade de bebida era tomada em um período curto período, cerca de meia hora. Começou a ter problemas de saúde, como as ressacas diárias que atrapalhavam a rotina de trabalho e o foco com suas funções, desenvolveu uma gastrite, ocasionalmente urinava na cama enquanto dormia. A antiga namorada e agora esposa passou a se preocupar pois ele começou a passar mal em eventos sociais

e, segundo ela, "os fazia passar vergonha". Se antes ela o acompanhava nas festas e se divertiam (se embriagavam) juntos, depois da cirurgia passou a ser crítica quanto ao uso de álcool e se converteu em uma espectadora que condenava o uso do marido. O marido passou a dormir no sofá, pois quando bebia muito (todos os dias) roncava demasiadamente. Sua vida sexual reduziu a um ritmo quase nulo e o planejamento de ter o primeiro filho deixou de ser uma prioridade, pois a esposa julgava o marido agora inapto e irresponsável para ser pai.

Após inúmeras brigas intensas com sua esposa, resolveu sair do trabalho e da cobrança incessante, sabendo que isso estava custando a sua saúde e, nos últimos tempos, o casamento. Por mais que gostasse do trabalho e de suas funções, sabia que o trabalho estava o consumindo. Resolveu desistir. Após pedir as contas e montar um negócio próprio, sentiu-se bem por ser seu próprio chefe, ganhou autonomia, mas sentia falta do salário e dos benefícios que possuía em seu antigo trabalho (a sua compra mensal de bebidas era feita com o cartão de vale-alimentação). Nunca me falou exatamente quanto ele ganhava, mas disse que passou a ter um rendimento mensal de menos de 25% do que recebia na multinacional. Quanto a isso, sempre se ressentia. Se antes ele bebia por conta do trabalho árduo e do desgaste que isso ocasionava, passou a beber porque começou a ter que ver preços, a ir em restaurantes mais baratos, a pedir os vinhos medianos do cardápio. Sentia-se como se estivesse andando para trás, como um perdedor ou como alguém que, ao não aguentar o tranco, espanou e desistiu. Sabia que a vida anterior não era para ele, mas tinha raiva daquele que ocupara o seu lugar, ainda que não tivesse ideia de quem fosse, por haver alguém mais apto para a função. E do que mais se ressentia: deixou de tomar suas marcas preferidas de cerveja e vinho para tomar as que ele podia pagar: as "marcas de pobre". Por fim, o consumo de álcool não cessou nem reduziu, apenas se tornou de pior qualidade, com marcas mais populares, cervejas nacionais e vinhos acessíveis.

Foi nesse momento de saída do trabalho e transição para virar empreendedor em um pequeno comércio que ele procurou terapia. A sua esposa deu um ultimato, e fui indicado por ser especialista na temática de álcool e drogas. Foi aqui que nos conhecemos.

Foram focos da nossa terapia a falta de limites em seu ambiente familiar infantil, o que se tornou um padrão também em sua vida adulta; a sua ambição financeira, o que o levou ao seu trabalho intenso e desgastante na multinacional; a sua frustração com a condição atual, o que o entristecia profundamente. Focávamos o quanto ele tentava

abraçar duas possibilidades para ter o melhor de ambas, tentando se desprender das desvantagens de cada uma. Nas sessões era muito comum a presença da raiva. Raiva do médico que o operou e que não contou que ele poderia desenvolver um gosto pelo álcool, raiva do novo gerente que estava agora em seu lugar, raiva dos seus dois novos funcionários que não trabalhavam segundo suas expectativas e, assim, limitavam seu lucro... Tudo isso o conduzia uma vez mais ao álcool. Começamos a mapear e situar o abuso de álcool como uma parte dentro de um todo muito mais amplo e complexo.

Aos poucos, alguns limites foram trabalhados e foram observados alguns avanços. Ele começou a ser mais crítico sobre sua autocobrança e isso passou a repercutir positivamente na vontade de beber, passando a ocorrer um consumo menor e predominantemente de bebidas fermentadas. Já no tratamento psiquiátrico, insatisfeito com o ritmo lento do tratamento (e dos avanços funcionais) e visando a abstinência, o seu médico passou a receitar um remédio que visava a abstinência de forma rápida e eficiente. A medicação foi alternada para o dissulfiram (popularmente conhecido como antietanol), utilizado para tratar alcoolismo, uma vez que, se misturado com álcool, gera intensas reações corporais, tais como vermelhidão, náusea e vômito. De início, o tratamento foi aparentemente eficiente, pois foram contabilizadas três semanas aproximadamente de abstinência, até o momento em que ele não resistiu e bebeu. Foi parar no hospital por conta da crise ocasionada pelo medicamento.

Aos poucos o paciente ia aceitando a condição de não mais beber, assim como aceitou não mais comer em demasia. As reações que teve ao não resistir à vontade de beber foram inteiramente desconfortáveis, culminando em internação hospitalar. Por fim, aceitou compulsoriamente o seu destino de abstinente. Parte de seu intestino foi amputado no passado e, agora, parte de sua sede alcoólica também, pois percebia o quanto era desconfortável ficar hospitalizado, sem trabalhar e sem receber. Era sua esposa que ministrava o dissulfiram para ele, portanto, não havia chance de burlar a administração do medicamento.

O caminho que segui desde o começo do tratamento foi desfocar apenas o uso de álcool, evitando duas posturas muito observadas ao se tratar dependências: 1) buscar algum trauma ou acontecimento pontual que supostamente causaram o uso excessivo, em uma busca simplista por causalidade; 2) buscar ações funcionais e operativas que efetivamente agissem interrompendo ou minimizando de forma significativa o consumo de álcool. Agi, portanto, contrário a tais ações, reconstruindo a história de diversos elementos históricos e biográficos que possibilitaram que não apenas o álcool

fosse uma droga de abuso, mas também a comida. Nesse sentido, foi fundamental uma recondução histórico-biográfica, na qual visualizamos o quanto o afeto na família era demonstrado através de um oferecimento de pratos e quitutes. A voracidade com comida já se fazia presente na infância, uma vez que a casa era de uma família obesa, na qual todos adoravam comer alimentos de sabor intenso, não necessariamente os saudáveis. Não havia simplesmente ceia, mas banquetes. O único motivo que fez com que ele também não fosse obeso foi o esporte: enquanto sua mãe, pai e irmã eram sedentários e ignoravam atividades físicas, ele sempre gostara de esportes e praticou diversas artes marciais, treinos que mantinha em vários dias da semana e que o faziam ter, simultaneamente a uma dieta muito calórica, atividades esportivas aeróbicas de alto rendimento. As atividades físicas foram repentinamente interrompidas com o ingresso no emprego após a vida universitária.

Foi também trabalhada a ambição e a sua biografia. Filho caçula, foi bastante cuidado tanto por seus três parentes mais próximos: pai, mãe e irmã, sendo o foco de atenção principal em casa. A família adorava ouvir como foi a aula de luta e o campeonato interno da academia, como estavam os estudos na faculdade e quais matérias mais empolgavam. Vez ou outra, e isso mostra a centralidade que ele recebia em sua família, conseguia levar um de seus pais, ambos obesos, para uma aula experimental na academia. Obviamente tais episódios não ganhavam continuidade, mas ilustram o quanto ele tinha voz e poder de influência em casa. Foi trabalhado o quanto ele tentava repetir esse quadro em cenários distintos, e, ao observar condições e reações divergentes, se frustrava e em seguida buscava a satisfação inicialmente esperada por vias substitutivas ou

tardias, como na comida ou no álcool. Discutíamos o quanto a expectativa de M., ao entrar em diversas situações, era sempre maior e idealizada do que a situação poderia de fato lhe propiciar, gerando em grande parte das vezes ou um afastamento da situação ou uma tentativa de controle. Enfim, foram trabalhadas questões mais amplas do que apenas o consumo problemático de álcool, como a relação com a família, e que julgo ser não apenas algo relacionado ao consumo excessivo de álcool, mas um fator central. Todas as questões foram trabalhadas superficialmente, não foram aprofundadas pois faltou tempo.

O desfecho do caso é brusco. Ao parar de beber após alguns meses de "crises de recaída" sempre seguidas de internações por conta da medicação (dissulfiram), de fato, o uso de álcool foi interrompido. No entanto, o paciente começou a intensificar

uma prática que antes era um divertimento esporádico: comprar e vender peças de carros antigos. Se antes eram compras ocasionais de peças e acessórios, no período sem o álcool a prática se intensificou de uma forma que ele deixava de dormir para pesquisar em sites internacionais e dar lances em leilões em tempo real. Começou também a gastar mais dinheiro do que tinha. Ocasionalmente tomava calotes, pois caía em golpes de venda pela internet. Menos de três meses após a interrupção do uso de álcool, ele faliu, uma vez que trabalhava menos e gastava mais. Ao contar do problema financeiro para a esposa, que até então desconhecia a gravidade e amplitude do problema, pela primeira vez houve ameaça de divórcio. M. interrompeu a terapia para economizar nos gastos e manteve apenas o tratamento psiquiátrico. Foi aqui que nos despedimos.

O caso nos oferece muitas possibilidades de discussão. Primeiro, o problema herdado da ciência moderna de trabalhar com fenômenos seccionados e isolados. O problema é o álcool. Encaminhem o paciente a um especialista para tratar o alcoolismo e a suposta solução está dada. É médico-funcional. No caso relatado isso foi feito: era um comilão? Encaminhe-o para a cirurgia de redução de estômago. Está bebendo? Encaminhe-o para um psiquiatra e um psicólogo especialistas em álcool e drogas. É um dependente de compras? Bloqueie o cartão de crédito. As amputações e limitações externas visando funcionalidade deram tão certo quanto o método hipnótico freudiano: apenas alteraram a forma da compulsão se mostrar, mas não agiram nem visualizaram aquilo que estava realmente em jogo. Isso nos lembra a crítica diltheyana ao método explicativo aplicado às ciências humanas. Seccionar e tratar o alcoolismo isolado é não ver aquilo que possibilita que o alcoolismo surja, dos elementos históricos a elementos pessoais e familiares. Vemos, nesse sentido, como um tratamento que busca, em última instância, eficácia, pode ser míope.

Analisando isoladamente, a cirurgia foi bem-sucedida. Parou-se de comer. O tratamento com dissulfiram foi bem-sucedido. Parou-se de beber. Será que a próxima amputação será a do cartão de crédito? Se for, será que uma interdição financeira iria ser a redenção salvadora? Ou possivelmente se iniciaria alguma nova compulsão? Talvez só falte a castração química para prender todos os órgãos ao controle proibitivo. Algo irônico, uma vez que se trata de uma patologia neoliberal.

Chegamos, aqui, à possibilidade de expor, a partir da questão das drogas, a prisão neoliberal. É explicitado a partir do caso clínico o quanto as drogas (e outros entes) estão já desvelados a partir da lógica da disponibilidade, não qualquer disponibilidade, mas uma disponibilidade rentável. A comida tornou-se uma válvula de

escape para o trabalho excessivo, uma mera compensação para ansiedade e tensão provenientes do estressante espaço profissional. Posteriormente, a bebida cumpriu a mesma função. Desconectadas de qualquer sacralidade ou qualquer ritualística, drogas se tornam meios para se alcançar um fim, são agentes que possibilitam efetividade e funcionalidade.

No caso de M., ele inicialmente bebia para aplacar o estresse do trabalho, em uma estratégia compensatória, que cumpria função anestésica. Posteriormente, quando não alcançava certa centralidade em alguma situação específica, se frustrava e tamponava com o álcool. Identificamos as duas modalidades de uso em nosso processo terapêutico. Nomeamos o primeiro de "mata-leão", em referência a um golpe comum na luta livre, usado para fazer o adversário ficar inconsciente interrompendo a respiração; e o segundo de "dar um *up*", que, a meu ver, é um nome preciso, pois trata-se de um upgrade realizado frente à impossibilidade de uma possibilidade expectada em condições naturais ou normais.

M., sempre cheio de expectativas com o mundo, com os outros e consigo mesmo, comumente se confrontava com a frustração e com a necessidade de "dar um *up*". O aprimoramento é de órgãos normais e funcionais. O *up* serve em situações corriqueiras, e esse é no fundo o espírito universal neoliberal que fala singularmente através dele, pequenas vitórias que poderiam render um pouco mais tornam-se derrotas. Sempre há alguém que rende mais que a gente, e isso basta para, na lógica da concorrência normativa, nos sentirmos incessantemente descontentes e insatisfeitos com o presente, com o que temos e com nossas próprias habilidades. No neoliberalismo somos todos devedores. M. sempre devia mais rendimentos à sua empresa, mais dedicação e eficiência em seu trabalho, mais felicidade para sua própria vida. No paradigma neoliberal, prevalece a atividade empreendedora como ação efetiva e atenta às condições instáveis do mercado (KIRZNER, 1973/2012). Nesse cenário nos tornamos também empreendimentos (FOUCAULT, 1979/2010): o sentimento de dívida é regra. Vigora a insatisfação e o sentimento de culpa.

Por fim, o caso clínico nos explicita que a questão é muito mais ampla do que o foco no uso de drogas. Obviamente nos preocupamos e nos alarmamos de maneira desproporcional ao pensarmos na possibilidade de nossos filhos usarem drogas. Compreensível, frente à política e publicidade mais que eficientes do proibicionismo e moralismo que prega a abstinência de drogas ilícitas. No entanto, o contexto mostra que drogas são apenas mais uma forma de compulsão em tempos compulsivos

(EDLER, 2017). Elas são apenas mais uma forma de tamponamento (ONG, 2016) possível, em uma época em que as coisas se tornam produtos disponíveis. No caso neoliberal, produtos rentáveis. Drogas, alimentação, compras, sexo, pornografia, jogo, internet, trabalho, cuidados com a estética corporal: não somos todos nós, em alguma medida, compulsivos? Não somos todos vorazes, dependendo apenas do foco e fidelidade com o objeto de consumo? Sendo trabalho ou heroína, o que varia é que uma está mais adequada ao horizonte histórico que outra, uma é normativamente aceita, outra é discriminada e proibida. Porém, a compulsão pode se dar com ambas. Sendo o uso de metilfenidato para estudo ou o uso abusivo e disfuncional de álcool, o que varia é exatamente o julgamento impessoal de uma verdade histórica que já sempre nos absorve e nos deixa compassados com o ritmo do mundo. No interior da absorção, talvez as compulsões patologizadas sejam exatamente aquelas que fazem seu abusador desencaixar com a normatividade de fazer, produzir e render. No entanto, em uma dimensão ontológica, podemos desconfiar de toda compulsão como sinal de morbidez.

Se tivéssemos tido mais tempo em terapia, continuaria trabalhando a nomeação dos usos, uma vez que apenas absolutamente apropriado de sua condição e de todo o contexto em que as compulsões aparecem, vislumbrava a possibilidade de ganho de liberdade e maior autonomia perante o álcool ou qualquer outra compulsão. Há, aqui, uma certa similaridade entre a psicoterapia e a dação dos acontecimentos históricos: a liberdade se dá a partir de uma apropriação positiva do passado. Nesse ponto, conforme abordado anteriormente, Freud, com padrões inconscientes intrapsíquicos, e Heidegger, com os acontecimentos históricos e a dação de horizontes hermenêuticos, trabalharam da mesma maneira: apropriação do passado e possibilitação de outros acontecimentos.

Se vejo a possibilidade de junção entre Heidegger (*Dasein*) e Freud (análise) no termo daseinsanálise, é na destruição enquanto apropriação positiva que interrompe a repetição não criativa do passado. Vejo ambos como pensadores do consumar (*vollbringen*) enquanto apropriação máxima de um estado para possibilitar sua superação (HEIDEGGER, 1947/1983). No entanto, nosso tempo não vê a superação pelo consumar, e sim pelo consumir, ou seja, o pensamento sobre algo é substituído pela embriaguez funcional e pela ausência de reflexão. O consumar não busca controle e saída de uma situação, mas uma apropriação que a expõe em toda a sua extensão. O consumar não se orienta na arrogância do controle técnico, mas na humildade do resguardo.

13) Transtornos de ansiedade: vontade compulsória de render

13.1) A atenção empreendedora de Israel Kirzner

Se os transtornos mentais são os novos males que afligem a humanidade, os transtornos de ansiedade são responsáveis por parte considerável deles. Crise de ansiedade, agorafobia, transtorno do pânico e transtorno de ansiedade generalizada: difícil não conhecer alguém próximo que já sofreu ou sofre com uma dessas condições. No entanto, por que são tão comuns atualmente? Por que sua incidência parece ser tão maior do que em décadas passadas?

Como explicitam Fernandes et al. (2018), a prevalência mundial do transtorno de ansiedade é de 3,6%. No continente americano esse transtorno mental alcança maiores proporções e atinge 5,6% da população, com destaque para o Brasil, onde o TA está presente em 9,3% da população, possuindo o maior número de casos de ansiedade entre todos os países do mundo. Quanto ao transtorno do pânico, Kumar e Malone (2016) afirmam que ele ocorre em algum momento em 3% da população adulta. Salum et al. (2009) descrevem que a prevalência é, ao longo da vida, 5% (4% sem agorafobia, e 1% com agorafobia). No caso da situação brasileira a prevalência é de 1,6% ao longo da vida e de 1% em 1 ano. Acredito que a alta incidência desse fenômeno deve ser atrelada ao próprio acontecimento histórico-político que o possibilita.

Já explicitamos o quanto o sistema disciplinar é implacável com todos nós: se vige a ordem de mercado enquanto reguladora dos comportamentos cotidianos, a normatividade neoliberal vem instituir a lógica da eficiência. Se uma teocracia instituía a hereditariedade para se estar no topo da pirâmide, a lógica neoliberal institui a eficiência e o desempenho. Concomitantes à liberdade individual (poder se casar com quem quiser, poder trabalhar em diversas áreas, poder morar em cidades, estados e países distintos, poder orar para divindades específicas), há a demanda compulsória de produzir, render, otimizar. O tempo, o corpo, a mente, o trabalho, os estudos, o lazer, o casamento, a educação — tudo parece estar submetido a essa nova lógica regida pela vontade de render. A ansiedade contemporânea e os seus desdobramentos são patologias e transtornos inevitáveis e incontornáveis frente à configuração do nosso horizonte histórico modulado pela obrigatoriedade do máximo rendimento.

Dardot e Laval (2016, p. 353) apontam que o novo sujeito é o homem da competição e do desempenho. O empreendedor de si é um ser feito para "ganhar", ser "bem-sucedido″. Em tempos de livre-comércio, vige concomitantemente a lógica da concorrência, pautada em uma competição individual, gestão de si focando máximo rendimento e alto grau de eficiência. Logo, o sujeito neoliberal deve aprimorar incessantemente quem ele é, buscando ser sempre mais eficaz. Na lógica da vontade de render, a estabilidade se converte em estagnação — deve-se sempre estar além de si, além do sido e além dos demais. Os transtornos de ansiedade são exatamente o momento em que tais cobranças se tornam insustentáveis, ou seja, quando há uma overdose de culpa, autocobrança e busca de um desempenho maior e melhor.

A competição, a lógica do desempenho e a imposição de um comportamento útil e rentável não é algo que passa da macroeconomia aos micropoderes de forma direta: há inúmeros sistemas disciplinadores que aplicam e regulam a lógica da concorrência, fazendo com que a cobrança passe a ser não apenas dos grandes disciplinadores, mas de cada um dos indivíduos. Observa-se, assim, um espírito gerencial que visa otimizar rendimentos em esferas diversas da existência contemporânea. Reina a desconfiança e a vigilância (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 319). Temos no sistema neoliberal um absoluto controle e fiscalização do desempenho visando obtenção de resultados positivos. Alguns exemplos: após a finalização de uma aula, algumas universidades dão a oportunidade de avaliar o professor. Pode-se avaliar a didática, a pontualidade, a seriedade, a acessibilidade e outros atributos levantados e julgados relevantes por aqueles que elaboraram o questionário, que obviamente estão interessados em alavancar a qualidade do curso. Quando se pede uma refeição por um aplicativo de *delivery*, é possível avaliar a comida, a velocidade da entrega, a postura do entregador, qualidade da embalagem e atendimento do restaurante. Quando se utiliza um Uber ou outro transporte similar, é possível avaliar o motorista e a qualidade da corrida, dando uma nota e deixando um comentário. Em algumas agências bancárias, após um atendimento negocial é possível avaliar o atendente, afirmando se o problema foi solucionado ou não. Até mesmo em serviços públicos é possível avaliar o funcionário que prestou o serviço, dando uma nota referente à qualidade do atendimento. Há, em diversas empresas, rankings de desempenho, apontando quem está no topo e quem está com a cabeça na guilhotina. Há rankings na academia, para julgar quem perdeu mais peso e quem não saiu do lugar, quem ganhou mais massa magra e quem pouco evoluiu. Há em algumas escolas e cursinhos preparatórios salas divididas

por desempenho mensurado nas provas e simulados, gerando, assim, uma segregação entre os mais inteligentes e os mais ignorantes. Por mais que em alguns trabalhos o desempenho seja uma resultante do trabalho conjunto da equipe, a cobrança e avaliação tendem a ser em âmbito individual. Há incessantemente uma exigência e fiscalização que checa o nosso desempenho em quase todas as esferas da vida cotidiana, até que a cobrança se transforma em autocobrança, ganhando autonomia dos modelos disciplinadores, podendo agir independente deles, inclusive quando eles inexistem.

Em suma, a alta eficiência do modelo neoliberal parece trazer junto uma elevada autocobrança internalizada em cada um de nós. O modelo macroeconômico pautado na competição de performances individuais acaba se ramificando e alcançando as microesferas profissionais, corporais, familiares. A autocobrança em muitos momentos se converte em ansiedade.

Um dos textos mais elucidativos para esclarecer quem nos tornamos ao longo das últimas décadas é o livro *Competição e atividade empresarial*, de Israel Kirzner, da escola neoliberal de Chicago. Ex-aluno de Mises, por quem foi profundamente influenciado, Kirzner passou a pensar a desregulação econômica como necessária e basilar para o livre-mercado agir de acordo com sua própria racionalidade, autonomizando-se de práticas autoritárias e predatórias. Kirzner, no entanto, foi além ao descrever que, nesse cenário instável e incerto, a postura do produtor deve ser a de um empresário, a de um empreendedor, atento às mudanças no cenário econômico, em uma postura alerta que possibilita ajustes e adaptações vantajosas. A postura mais importante do empresário é, portanto, um estado de constante atenção. Nesse ponto Kirzner (1973/2012) curiosamente converge com Foucault (1979/2010): a postura do empreendedor está muito além do grande executivo, pois está presente também no pequeno produtor, no funcionário da pequena empresa e em qualquer um que esteja atento aos estados provisórios de uma economia desregulamentada que pode oferecer situações proveitosas e lucráveis:

> O elemento empresarial no comportamento econômico dos participantes do mercado consiste, como veremos mais tarde em detalhes, no seu estado de alerta, para mudanças anteriormente não notadas nas circunstâncias que podem tornar possível conseguir, em troca do que quer que seja que eles têm a oferecer, muito mais do que era até então possível. (...) O empresário "puro" observa a oportunidade de vender alguma coisa a um preço mais alto do que aquele a que ele a pode comprar. Decorre daí que *qualquer um* é então um empresário potencial, já que o papel puramente empresarial não

> pressupõe nenhuma grande fortuna inicial sob a forma de cabedais valiosos. (KIRZNER, 1973/2012, p. 25)

Assim como Foucault pensou a racionalidade neoliberal muito além da política econômica, Kirzner amplificou e disseminou a postura empreendedora para muito além do ambiente corporativo e dos grandes cargos executivos. Em uma economia desregulamentada, ou seja, sem interferência diretiva do Estado, todo ser-aí é potencialmente um empreendedor: "Todo participante de qualquer economia viva e real é sempre um empresário" (Idem, p. 44).

Sloterdijk (2006/2012, p. 264-265) em seu *Ira e tempo* descreve a dinâmica da ostentação competitiva, complementando ainda mais a amplitude da postura competitiva que está muito além do trabalho e da performance profissional:

> na esfera de consumo avançada, amar e gozar se tornaram o primeiro dever civil. Agora, são as prescrições de abstinência e as proibições à inveja antimiméticas contidas no decálogo que precisam ser suspensas e substituídas por seus inversos. Se o décimo mandamento dizia: "Tu não deves cobiçar a casa de teu próximo. Tu não deves cobiçar a mulher de teu próximo, o seu escravo ou a sua escrava (...)!" (Êxodo 20:17), o primeiro mandamento do novo sistema moral dominante apresenta agora a seguinte formulação: *Tu deves cobiçar e gozar de tudo aquilo que te é mostrado pelos demais desfrutadores como um bem desejável!* Daí segue logo o segundo mandamento, que pode reforçar os efeitos do primeiro. É um mandamento de exibição que, diametralmente contrário às prescrições de discrição da tradição, eleva ao nível de norma a ostentação aberta do desfrute pessoal com o objetivo de provocar a imitação: *Tu não deves fazer nenhum segredo de tua cobiça e prazeres*. Seria miopia achar que os efeitos do princípio de exibição estariam restritos ao mundo da propaganda e das casas noturnas — na verdade, a construção de realidade do capitalismo subjetivado como um todo é estruturada com vistas a competições por visibilidade. A visibilidade designa as áreas para a estimulação de impulsos invejosos — que atravessam o mundo das mercadorias, o mundo do dinheiro, o mundo do saber, o mundo do esporte. Para compensar os efeitos perigosos dos dois mandamentos de desinibição, o terceiro e último mandamento exige: *Tu não deves atribuir os eventuais insucessos numa competição pelo acesso a objetos de cobiça e a privilégios do gozo a ninguém mais senão a ti mesmo*!

Um dos elementos mais importantes do empresário e da postura empreendedora é o estado de atenção. No interior de um cenário instável e constante mudança de objetos desejados e demandados, é necessária uma atenção e atualização constantes para se perceber o que oferecer, assim como qual preço cobrar. "Descobrir essas

oportunidades inexploradas exige estado de alerta" (KIRZNER, 1973/2012, p. 46). Eis, aqui, uma descrição muito precisa de Kirzner — não apenas da postura empreendedora que viria a se consolidar como normativa de nossa época, de nossa gerência empreendedora de nossos corpos, capacidades, famílias e tempo, mas também a postura base presente e possibilitadora nas crises de ansiedade. "No equilíbrio, não há lugar para o empresário" (Idem, p. 33). Pois bem, é no desequilíbrio de uma economia desregulamentada que está a condição histórica para a incidência tão elevada das crises de ansiedade. É na cobrança de um estado de atenção constante e incessante às oportunidades do mercado que o ser-aí se cobra uma postura atualizada. Aplicativos, programas e o próprio ser-aí necessitam de constante *update*.

A postura contemporânea descrita por Foucault (1979/2010) de um empresário de si mesmo parece trazer não apenas uma maior gerência e eficácia nas mais variadas esferas da vida, em um horizonte marcado por uma impiedosa concorrência, mas também os efeitos adversos disso. Um dos efeitos colaterais desse estado de alerta constante é, inevitavelmente, a ansiedade. A eficiência e o empreendedorismo vêm na maior parte das vezes acompanhados da pressão: "Os produtores estão sempre sob pressão da concorrência para oferecer produtos cada vez mais desejáveis a preços cada vez mais baixos" (KIRZNER, 1973/2012, p. 31). O estado de alerta, que exige posturas adaptativas constantes e incessantes, obviamente pode se unir com padrões pessoais obsessivos e perfeccionistas, tornando tudo ainda mais insustentável. A autocobrança pode surgir e em geral aparece na concorrência que disputa 1) quem conhece e estabelece contato com os clientes com mais poder aquisitivo, 2) quem busca acesso à matéria-prima mais barata, 3) quem possui o melhor produto final, e até mesmo 4) quem possui a publicidade mais eficiente e com maior alcance. Sim, a publicidade também faz parte da prática empreendedora descrita por Kirzner:

> a função do produtor-empresário não é, simplesmente, a de apresentar ao consumidor uma determinada oportunidade de compra, mas sim, a de apresentá-la de tal modo que ele não possa deixar de "notar" sua disponibilidade. (...) Não se trata de afirmar, que a comunicação eficiente precisa ser persuasiva: ela precisa, no entanto, ser atraente para os olhos, para as mentes, e reforçada pela repetição constante. (Idem, 1973/2012, p. 143)

Eis a postura empresarial: atenção constante às variações de uma economia móvel e instável; perspicácia de diagnosticar o que o mercado necessita; disponibilidade para se adaptar e se ajustar ao novo cenário que pode mudar

diariamente; sociabilidade e acessibilidade para transitar entre os possíveis consumidores e divulgar que seu produto não só existe, mas que também é essencial e indispensável. Empresário de si, empreendedor de si, investidor de si, publicitário de si. Segundo Kirzner (1999), visão, ousadia, determinação, criatividade e autoconfiança são qualidades psicológicas e pessoais que sem dúvida auxiliam o papel empreendedor no mundo incerto e instável em que estamos. Existir no mundo neoliberal cansa! Empresariar a si mesmo pode ser exaustivo. As crises de ansiedade parecem surgir como condição inevitável no interior de tal cenário.

Um dos trágicos exemplos disso é o famoso caso da jornalista Miwa Sado, japonesa de 31 anos que, após um mês em que acumulou 159 horas extras, morreu vítima de um ataque cardíaco fulminante. Foi encontrada sozinha, em casa, com o celular nas mãos. Um inquérito realizado meses após sua morte acabou apontando o excesso de trabalho como causa da morte. A chocante morte de Sado virou notícia nos principais jornais do mundo, inclusive no Brasil. No Japão, a morte por excesso de trabalho já possui até um termo: *Karoshi*. A triste história e um novo vocabulário explicita o quanto o ritmo alucinado de trabalho marcado por cobrança de eficiência e excelência em um sistema competitivo pode ser bastante adoecedor e cada vez mais comum.

Em uma época marcada por uma funcionalidade extremamente eficaz, na qual as coisas possuem uma engrenagem cada vez mais silenciosa, qualquer barulho do existir destoa. Qualquer quebra da familiaridade cotidiana contrasta com a imensidão funcional. Em uma época em que as coisas possuem de fato uma funcionalidade operativa com um alto nível de efetividade, busca-se de modo automático uma resposta imediata para crises que não necessariamente possuem uma resolução de prontidão, ou pior, não possuem resolução possível. A autocobrança aparece enquanto uma obrigatoriedade de também ser uma peça funcional, regulável, manuseável, seja no trabalho, seja nos estudos, seja na família. Peças quebradas podem ser consertáveis; quando desajustadas, aprimoradas; quando aquém do rendimento esperado, substituídas; quando irrelevantes ou obsoletas, recicladas. Como não ficar ansioso quando percebemos que nós somos, em última instância, peças humanas? Na imersão em uma funcionalidade técnica na qual tudo o que existe torna-se manuseável sob a lógica da plena factibilidade, o que não se submete a esta lógica — e sempre há o que é refratário ao controle e manuseamento técnico — torna-se avassaladoramente aversivo, implacável e insuportável. Na era da técnica, ao mesmo tempo em que o

humano se converte em capital humano disponível como mão de obra, há também uma conversão do capital humano em rentável e produtivo em uma lógica de competição. O que observamos é que a lógica traz ao mesmo tempo o melhor do desempenho e o pior da saúde mental: altos índices de produtividade e desempenho vêm acompanhadas por crises de pânico e de ansiedade.

13.2) Caso clínico: Do gozo do outro à insuficiência de si

Os sintomas iniciais

A. P., mulher de 23 anos, chegou ao meu consultório queixando-se de crises de ansiedade. Trabalhava para um escritório de advocacia, e há alguns meses vinha tendo alguns episódios de falta de ar e taquicardia. Nas primeiras vezes as crises apareceram antes de dormir, aos domingos, enquanto ela se preparava para mais um dia de trabalho, com pensamentos sobre o trabalho que vinham enquanto já estava com a cabeça no travesseiro. Estava no escritório há alguns anos, entrou como estagiária e logo foi efetivada quando se formou. Era vista como muito dedicada e séria pelos colegas profissionais, mas se julgava "ainda muito júnior". Estudava os casos dos clientes nas horas vagas, acordava cedo para ir à academia e ainda assim era uma das primeiras a chegar no escritório. Sua rotina era marcada por um pleno preenchimento e incessante ocupação. Estava ocupada da hora que acordava até o momento em que ia dormir.

As crises surgiram nesse momento de início de carreira, em que ela buscava trabalhar de forma compenetrada e dedicada para crescer. As crises de ansiedade foram se ampliando, o que levou ela a buscar uma psicoterapia. Se as crises de ansiedade começaram a surgir de noite, antes de dormir, logo ela começou a ter crises de ansiedade a caminho do trabalho. Em um episódio ela precisou parar o carro, pois se sentiu presa após parar em um engarrafamento. Sentia que não seria capaz de mover o carro quando o trânsito andasse, duvidava de sua capacidade de condução, como se naquele momento toda a sua habilidade, prática e experiência no trânsito fossem nulas ou tivessem sido zeradas. Quando o trânsito voltou a andar, ela conseguiu, com muito esforço, dirigir até o trabalho. Chegou com a roupa ensopada de suor, exausta, como se tivesse trabalhado por 12 horas seguidas. Seus braços doíam, de tensão, de tanto que ela apertou o volante. Apesar de querer trabalhar, seus colegas e sua chefe perceberam que ela não estava bem

e a mandaram para a enfermaria. Lá, com suspeita de uma crise de ansiedade, ela foi liberada e mandada de volta para casa, o que a deixou com muita raiva, pois se sentia apta para trabalhar: já estava lá, gostaria de ter trabalhado. Em outros dias ela resolveu ir de transporte público, para evitar que aquela sensação ao dirigir a travasse novamente. Ao entrar no metrô, já se sentia mal. Quando passou pela catraca e foi adentrando na escuridão do subsolo, alimentada por luzes artificiais e cercada por multidões apressadas, se viu novamente presa, enclausurada. Ficou tensa, e ao entrar no vagão do metrô, ainda que relativamente vazio, sentia que não poderia sair. O mesmo sentimento de impotência e falta de capacidade de se conduzir até o trabalho voltara. Parecia que minutos eram horas, e temia que acabasse a energia ou que alguém se jogasse nos trilhos, o que impediria o trem de continuar a sua locomoção. Percebeu que as crises precisariam ser tratadas, e não esquivadas. Nesse dia, ao chegar novamente com a camisa ensopada de suor, pálida e exausta, seus colegas falaram seriamente que ela precisava se cuidar e buscar ajuda psicológica. Disse que poucas vezes na vida ficou tão brava. Parecia odiar ver seus limites.

Ao iniciar sua terapia, aproximadamente dois meses após a primeira crise, A. P. se queixou de crises que estavam a atrapalhando no trabalho. Descreveu a sua rotina cheia e ininterrupta e o quanto as crises impunham pausas compulsórias em sua rotina. Pausas para ir ao médico, pausas para ir ao psicólogo, pausas para se cuidar e se tratar. Sentia que desperdiçava o seu tempo. Gostaria apenas de não ter as crises, o que me passou a impressão de que ela foi à psicoterapia para retirar as crises como vamos a um médico para retirar um espinho no qual pisamos. A. P. buscava manter a sua vida maximamente produtiva e em seu fluxo ininterrupto sem perder ou precisar renunciar nada.

Começamos vendo o quanto A. P. era insatisfeita não apenas com trabalho, mas em todas as esferas de sua vida. Ao falar de seu trabalho, se comparava imediatamente à experiência de seus chefes que tinham algumas décadas a mais de experiência profissional. Cobrava-se e ambicionava ter aquelas capacidades, aquela expertise, aquele salário, aquele status. Era uma recém-efetivada que se dizia idiota por não ter uma postura que seus superiores tinham. Isso me parecia injusto por alguns motivos: 1) pela pressa de antecipar um processo lento, longo e gradual, 2) por desvalorizar o progresso que fora possível até aquele momento, com ganhos relativos, e não por isso insignificantes. Esses dois elementos diagnosticados bem cedo (pressa e

desvalorização) foram trabalhados até o final da análise, e ao menor descuido eles voltavam a aparecer da mesma forma intensa e violenta.

Dos sintomas ao trabalho

Em alguns momentos, A. P. vinha após um longo período de trabalho no computador. Às vezes chegava atrasada, pois tinha demorado para largar o notebook no trabalho e ir para a casa (o notebook precisava ficar no trabalho, exceto quando as horas extras eram autorizadas). Por vezes, estava sem comer e sem beber água há muitas horas, mais do que conseguia se lembrar, pois quando estava imersa nos trabalhos esquecia de tudo. Via apenas o clima competitivo no escritório, as performances daqueles que estavam acima dela; se comparava com o reconhecimento, a experiência e nível técnico deles. Em momentos em que precisava finalizar, entregar e apresentar um relatório, deixava de dormir, devido ao nervosismo e à ansiedade. Revisava o trabalho de madrugada, arregaçava as mangas e ia para cima, rumo à excelência que só se obtém com trabalho duro. Dizia que buscava o reconhecimento dos seus pares e principalmente dos seus chefes, e não media esforços para isso. Quando questionava o quanto ela estava se cuidando naquele período, A. P. respondia que precisava intensificar o trabalho naquele momento, e que depois ela compensaria, voltando à academia, voltando a dormir, voltando a sair com as amigas, voltando a comer melhor. Parecia não haver saída. Eu, como terapeuta, me sentia em muitos momentos em um beco sem saída. Em algumas ocasiões pontuais ela parecia estar esgotada, e chegava com sintomas depressivos, exausta, em alguns momentos gripada pela resistência baixa. A sua vida era uma constante corrida para cargos melhores em uma competição incessante com colegas (potenciais competidores), em uma tentativa constante de agradar os chefes.

Após alguns meses de atendimento, falamos muito sobre o ritmo de vida intenso, e questionei A. P. se de fato os chefes dela esperavam toda aquela dedicação, e se eles próprios tinham uma postura assim tão disciplinada e focada. De início disse que sim, mas perguntei se eles tinham família, amigos, hobbies, e ela começou a pensar melhor, e respondeu que via apenas a capacidade deles de gerir um cargo alto, não as outras esferas da vida. Disse que era possível que ela estivesse imaginando uma expectativa dos chefes bem mais dura. Questionei se não estava transferindo um certo

perfeccionismo que ela mesma tinha em relação aos chefes, e na cobrança que eles teriam com ela. Perguntei se em algum momento A. P. já fora repreendida ou criticada pela displicência, preguiça e falta de experiência que ela mesma via em si. Disse que não, mas que deveria cobrar de si esse nível de excelência, não toleraria ser uma funcionária que era vista como desleixada. Ficou claro como ela funcionava de forma binária: ou era dedicada, ainda que se julgasse aquém, ou era preguiçosa. Não havia meio termo. Ao mesmo tempo que se queixava das crises de ansiedade, resistia em flexibilizar a postura que dava origem a elas. O meu sentimento de beco sem-saída podia dar um tempo, mas parecia sempre retornar.

A ansiedade ficava ainda mais explícita quando tinha uma reunião que julgava importante. Cobrava performar e apresentar de tal forma que todos a achassem competente. Antes da apresentação, manifestava um padrão obsessivo que a fazia revisar cada detalhe da fala, dos slides, das possíveis interrupções dos participantes. Nessas épocas, vivia de forma monotemática. Falava apenas sobre o trabalho em terapia, chegava transbordando, saía cheia. Em dias difíceis, chegava transbordando e saía transbordando um pouco menos. O seu desejo de controle do imprevisível gerava uma expectativa de reconhecimento dos outros, o que a deixava extenuada. Ela apontava inúmeras queixas corporais, como prisão de ventre, que passava apenas no momento após a apresentação. Em alguns momentos, saía da apresentação e rumava direto para o banheiro, onde podia, finalmente, se soltar. Em alguns momentos, antes da reunião, vomitava de nervoso. À noite, antes da apresentação, correntemente perdia o sono, dormia pouquíssimas horas, em geral um sono picado e turbulento. Acordava com uma cefaleia tensional intensa e já chegou a fazer uma reunião com colar cervical. Nesses momentos, sonhava com sua casa alagando, suas posses boiando, e quando tudo estava para transbordar, que a água iria expulsar o resto de ar que havia na casa, ela acordava. O sonho tinha algumas variações, mas a sensação era sempre de impotência perante uma coisa muito maior que ela, sem qualquer possibilidade de controle ou previsibilidade total. Após a fatídica reunião, sobre a qual ela elucubrava possibilidades catastróficas e pessimistas ao extremo, o tormento passava. Na sessão após a reunião ela vinha muito mais leve. Passada a tensão, sequer contava para mim como foi a reunião que afetara seu sono, seu corpo e seu humor e que era transbordada com tanta intensidade nas sessões. Após a reunião, apesar de incomensuravelmente mais leve, a sessão já começava a abordar compromissos futuros e possíveis entraves que poderia encontrar.

Após muito falarmos sobre as expectativas em cada reunião, do desgaste, dos esforços que apenas após a tormenta passar se mostravam desproporcionais, comecei a tentar tematizar não os episódios de pressão e de esgotamento físico e mental, mas a lógica que a conduzia em cada uma dessas ocasiões. Comecei a explorar o quanto, ao longo de sua vida, ela se dedicava a fazer coisas que supostamente agradariam os outros. Perguntei se havia pessoas que apareciam recorrentemente no lugar de aprovação, e quais os momentos mais antigos que ela podia se lembrar de se desdobrar para agradar alguém. De início, A. P. citou os chefes como pessoas para quem buscava provar seu valor. Via seus superiores como referências na área, exemplos de postura profissional, experiência, conhecimento teórico e técnico. Cobrava-se, no entanto, com pouco tempo de formada e experiência profissional breve, a mesma excelência que seus chefes mostravam. Sentia-se pequena e ruim com suas comparações. Os seus desejos de ser como eles, de ter o mesmo status e salário eram rapidamente transformados em autocobrança que desvalorizava a si mesma. Quando o foco eram aqueles referenciais muito acima dela, a sua imagem de garota recém-formada e com conhecimento técnico limitado tornavam-se logo motivos de autodepreciação. A postura decorrente disso era maníaca: através de muita dedicação e sem nenhum limite, buscava aqueles ideais em seu pulso firme, na sua dedicação, nas horas trabalhadas a fio na madrugada. Porém, como fazer 5 anos render 50? Como fazer uma madrugada render 3 meses? Como fazer uma janela de uma hora e meia render a leitura de dezenas de artigos e livros? A produtividade neoliberal na lógica da concorrência achou em A. P. um terreno fértil para crescer e vigorar.

Após muito discutirmos sobre os ideais que poderiam ser apressados, descompassados com sua fase profissional e, portanto, injustos, A. P. se mostrava cada vez mais cônscia e crítica à sua própria dinâmica existencial. Via-se cada vez mais próxima, isto é, desperta de sua forma de estar no mundo, com os outros e consigo mesma. Citou, por exemplo, que percebia a sua postura rígida frente à sustentabilidade do meio-ambiente, ainda que fosse uma causa digna. Por uns meses ela calculou o quanto ela produziu de lixo mensal e buscava doar uma quantia proporcional a organizações que se ocupavam de preservar matas nativas. Pouco tempo depois concluiu que apenas doar era pouco, que precisava se envolver mais, e resolveu que iria plantar uma árvore a cada quantidade de lixo produzida. A. P. pesava o lixo produzido e, ao final do mês, ia com uma instituição plantar árvores em alguma região metropolitana. A quantidade de mudas plantadas era proporcional à quantidade de lixo

produzida. Cobrava-se também doar sangue em um hospital. Quando passava o tempo mínimo para ela voltar a doar, se sentia culpada, como se estivesse desperdiçando sangue, julgava-se egoísta, e até ir ao hospital e efetuar a doação ela conseguia pouco focar os momentos de prazer e satisfação, como se fossem indignos, egoístas, injustos. Concebia que seu prazer era insignificante se o outro morria por falta de sangue no hospital. O seu próprio sangue pesava e se transformava em culpa. Após contar isso, eu disse: a sua postura pode até ser sustentável, mas sua autocobrança parece ser insustentável. Ela riu, e respondeu: "eu sei, meu sangue não vale tanto assim".

Aos poucos percebia a si mesma em meio a uma dinâmica de autocobrança e culpa que não era impedida, mas modulada. Conseguia perceber sua postura se depreciando, cobrando um resultado que viria ao longo de alguns anos, talvez décadas. Conversamos sobre a necessidade de filtrar os desejos, talvez parcelar as metas ao longo dos anos. Na vida corrida e apressada de A. P., os desejos logo se transformavam em dívida. A dívida, na sua impossibilidade de ser paga, logo virava culpa. A culpa muitas vezes era convertida em ansiedade. Mesmo vitoriosa e gloriosa, A. P. em diversos momentos se sentia devendo um resultado melhor. Não falava das reuniões tensas em terapia porque o pico do desconforto já tinha passado, e outros focos de cobrança já haviam aparecido, apesar da confortável redução da tensão, e porque odiava reconhecer o valor que poderia obter em cada conquista. A. P. parecia incapaz de comemorar ou reconhecer uma vitória ou conquista. A autodepreciação, a culpa e o esgotamento pelas ações compensatórias pareciam ser um grande castigo para ela, mas no dia que lhe pedi para, ao longo de sua carreira acadêmica e profissional, enumerar três conquistas, ela travou: não soube responder, ficou encabulada, como se estivesse sendo flagrada cometendo um crime. Tinha se despido de suas usuais vestimentas de culpa e sentimento de insuficiência que, por mais que fosse desconfortáveis, eram as roupas que lhe tapavam a sua nudez. Desde sempre ela se reconhecia se cobrando, se comparando com corpos e rostos de modelos e atrizes, vivendo de forma selecionada nas redes sociais. Era gritante a diferença entre a capacidade de se criticar, se cobrar e se culpar, e a capacidade de reconhecer o seu valor, os méritos e comemorar o progresso até então. Ficava cada vez mais claro que as vitórias não eram comemoradas por serem consideradas parciais, progressivas, graduais, não sendo, portanto, dignas de serem reconhecidas e comemoradas. Em momentos específicos, chorava em terapia, como que encurralada a se valorizar, e dizia: "não fiz mais que minha obrigação", "eu sou assim mesmo".

Do trabalho à família

Ao obter mais clareza sobre como ela mesma funcionava no trabalho, que no fundo era um grande reflexo de como funcionava ao longo da sua vida, sendo o trabalho apenas o lugar em que havia a maior vazão de cobrança e culpa, chegamos em um dos pontos nevrálgicos da terapia: o modelo de idealização, eficiência e competência.

Ao ser promovida, algo que era esperado e até planejado, foi para casa contar para seus pais a boa nova. A recepção, no entanto, foi pouco calorosa: logo após receber deles palavras sutis de parabenização, os pais se sentaram e começaram a conjecturar a próxima promoção, vislumbrando quantos degraus faltavam para ela acessar o grande cargo visado. Ali as coisas começaram a fazer muito mais sentido. Começamos pensando, primeiro, no quanto seus pais eram uma influência direta e central para sua postura corriqueira com trabalho. Segundo ela, ambos eram muito bem reconhecidos em sua área, trabalhavam juntos e atingiram a excelência pelo trabalho árduo que tiveram ao longo de toda a vida. Puderam, com isso, enriquecer e fornecer à família uma vida confortável. A sua autocobrança elevada e dificuldade de autorreconhecimento pareciam ser elementos herdados.

A. P. se cobrava de si a mesma excelência que seus pais. No trabalho, na ausência parental, adotava pais profissionais para manter a excelência técnica compatível com sua escolha profissional. Dedicava-se maximamente para agradá-los. Após eu fazer essa interpretação em sessão, A. P. começou a pensar nos vários paralelismos que podia traçar entre a tentativa de agradar ambos, sobre os mesmos tratamentos que dava aos pais e aos chefes. Ressaltou, nesse momento, a impossibilidade de frustrá-los. Ia sorridente ao mesmo tipo de evento que ela odiava, como festas entediantes de familiares distantes e confraternizações organizadas por colegas do trabalho. Tentava agradar com posturas que os outros supostamente esperavam dela, tentava ser perfeita nas mais diversas esferas que eram visíveis para eles, sejam pais ou chefes. Parecia ser incapaz contrariar as referências idealizadas.

A. P. lembrou-se da época do segundo e terceiro ano do colégio: prestes a se formar, desejava fazer medicina, curso que os pais fizeram de forma tão dedicada. Essa possibilidade a paralisou. Frente a ideais tão fortes e posturas impecáveis, sentia que não era digna ou capaz de trilhar um caminho tão imponente. Acabou optando por outro curso, pois via muitos riscos. Deprimiu profundamente quando se viu, primeiro, presa entre o desejo de fazer medicina e, na dificuldade de um vestibular tão competitivo, no

risco de não passar. O segundo risco era de passar no vestibular, mas em uma faculdade que seus pais não considerassem boa suficiente para ela, continuadora do sobrenome deles. Terceiro, se viu, depois, sob o risco de entrar, não gostar do curso e querer sair, o que seria muito frustrante para seus pais. Por fim, o quarto risco era se ver sob o risco de entrar e se formar, mas não alcançar o mesmo nível de excelência de seus pais — não suportaria ser medíocre. A. P. sempre defendia a manutenção da sua forma rígida e exigente de ser pela mesma justificativa: isso a impulsionava à excelência. Parecia precisar me convencer que sua postura não estava errada ou equivocada. Respondia que não precisava justificar suas ações, mas que poderíamos pensar as implicações de cada escolha. Nesses momentos, eu sempre a lembrava das parceiras inseparáveis da excelência: a dor de cabeça, o esgotamento, a estafa, a prisão de ventre, a insônia, as crises de ansiedade. Os desdobramentos deviam ser compreendidos em sua extensão máxima, em sua completude.

Após a descrição da depressão no terceiro ano do ensino médio, por muitas sessões entramos na temática de gratidão e culpa atreladas à família. Discorremos por certo tempo o quanto a gratidão de ter tido uma vida privilegiada propiciada pela família a deixava refém de uma culpa em devolver proporcionalmente aquilo que fora dado. Pudemos voltar à infância, na qual ela lembrou sua grande frustração: não ter um cavalo. Após uma viagem de escola na qual a sala passou o dia em uma fazenda, andou a cavalo e se apaixonou. Disse que entristeceu quando voltou e pediu um cavalo aos pais, e eles disseram que não seria possível. Chorou diariamente por algumas semanas, insistiu por alguns dias, mas sem saída: o cavalo não se encaixava no contexto urbano de uma vida em apartamento. Exceção feita ao cavalo, diz não se lembrar de algo que tenha gerado uma dor ou frustração relevantes. Em uma vida na qual o bem-estar é interrompido apenas de forma significativa na privação de um cavalo como animal de estimação, julgava que recebera bastante dos pais. Sentia-se pouco apta a devolver a felicidade dada na infância, na adolescência e vida adulta. Julgava-se pouco capaz de desempenhar profissionalmente a expectativa que eles tinham para a sua carreira profissional.

A terapia tocou um ponto familiar: a gratidão à família que logo se convertia em culpa. Eram diretamente proporcionais. A. P. se via capturada em uma dinâmica da qual era debitária e que deveria incessantemente devolver o que recebera. Não conseguia simplesmente desconsiderar a vida que recebera em suas ações profissionais posteriores, parecendo provar que era digna do que fora recebido, que o investimento

não fora em vão. No trabalho, incapaz de agradar aos pais familiares, elegia os pais profissionais para continuar sendo no mesmo padrão de máximo desempenho para agradar os olhos alheios. Obviamente que ela ficava aquém tanto em casa, como no trabalho.

Da família aos segredos da família

Certa vez, ansiosa com uma reunião que estava por vir com quem poderia ser seu maior cliente, encontrava-se completamente imersa em ocupações profissionais. Estava revisando sua apresentação, estudando a empresa que poderia ser sua cliente, ficava muitas horas no celular, esperando e respondendo mensagens que chegavam da equipe que também estaria na reunião, alguns com papéis mais centrais e relevantes que o dela. Chegou a um ponto em que, ao precisar ir ao banheiro, levava o computador. Se ficava dez minutos sentada no vaso sanitário, sentia que estava desperdiçando tempo. Levava o notebook e usava o tempo para responder e-mails pendentes ou qualquer outra coisa relevante ao seu trabalho. Ter alguns minutos de um tempo mal utilizado lhe gerava culpa. Nesses momentos, acordar tarde em um sábado ou domingo lhe gerava um intenso desgosto. De tanta culpa, não conseguia fazer mais nada (render) o resto do dia. Remoía o horário inadequado do despertar.

Não havia momento em que não pudesse render e se transformar em útil. Jantava mal, dormia um sono leve e com sonhos turbulentos, como estar em um barco no meio de um maremoto ou caminhando em um pasto perseguida por um tornado. Em sessão, quando ela falava, transbordava ansiedade, era verborrágica. Despejava as suas ansiedades e desejos, pouco ou nada elaborados em sessão, com muito volume e em pouquíssimo tempo. Em 15 minutos de sessão, ela ainda não tinha parado de falar e eu já me sentia exausto com a sua fala acelerada. Subitamente me veio à cabeça uma imagem de um plantão médico, daqueles bem cheios e turbulentos, cheios de pacientes esperando e médicos correndo, dando o seu melhor para minimizar a longa espera e baixa oferta de profissionais. Resolvi contar para ela da *reverie* que tive, relatando tanto o cansaço, quanto a imagem do plantão médico. Relatei que mesmo em casa, jantando, dormindo, vendo uma série ou sentada no vaso sanitário, em todos esses momentos ela estava trabalhando. Como em um plantão médico, ela poderia até estar desocupada, descansando, na ausência de pacientes, mas caso chegasse alguma demanda, deveria

parar tudo para exercer sua função. Assim era sua vida, um estado constante de atenção, em uma versão doentia do que os textos de Kirzner (1973/2012) descrevem. Onde quer que estivesse (em casa, dirigindo, comendo, fazendo compras), ela se encontrava em um plantão eterno, em um estado constante de atenção, sem escapatória, no qual deveria ser incessantemente presente e disponível.

O cansaço parecia transbordar em terapia, um dos únicos lugares onde ela podia demonstrar não ser perfeita, e a afinação da exaustão acabava irradiando em todo o consultório, em mim inclusive. Atendê-la era sempre exaustivo. Após essa intervenção, A. P. pareceu parar para pensar sobre o que fora dito, e disse nunca ter parado para pensar que ela trabalhava 24 horas por dia, 7 dias na semana. Sabia que sua dedicação era desmesurada em alguns momentos, mas não tinha compreendido que se tratava de um regime integral e ininterrupto. Relatou que via as séries que eram mais comentadas, sem nunca gostar de nenhuma; preferiria escolher outras, mas odiava se sentir de fora nas conversas do trabalho. Disse também, pela primeira vez, do desejo de ter um namorado, que era uma das coisas que se frustrava, e que nunca tinha sequer citado em terapia. Casou-se com o trabalho, que espaço teria um namorado?

Nesse momento da terapia, em que aprofundávamos o quanto ela precisava agir sempre de acordo com o olhar e expectativa do outro, falando de desempenho e até do lazer voltado ao agrado dos outros, lembrou de um evento que há muito não se lembrava, e que a fazia morrer de vergonha: aos 14 anos, por algum motivo que ela nunca soube, deixou de menstruar. Sabia que sua mãe ficaria brava com tal situação, e optou por não contar. Após 2 meses, se viu sem saída, acabou contando. Imediatamente a mãe ficou vermelha e a acusou: "você está grávida!″ Nesse momento da vida, A. P. não tinha sequer beijado, muito menos feito sexo para engravidar. Porém, a mãe não acreditou, foi na farmácia e dez minutos depois estava de volta com 2 testes de gravidez, que fez a filha fazer na sua frente. Após os dois darem negativo, a mãe de A. P. ficou mais calma e começou a pensar em motivos biológicos que poderiam ocasionar aquele quadro. A. P. contou a história para mim com muita vergonha, como se eu também fosse desconfiar dela, ou como se ela fosse pouco confiável. A vergonha que sentia parecia ser a vergonha que a mãe não tinha. Pudemos aprofundar o quanto a vergonha por ser ela mesma era um sentimento frequente.

Disse que morria de vergonha de levar uma amiga ou namorado para casa, e que esse era um dos motivos de investir tanto em trabalho e não em namoro. Não conseguia pensar em namorar morando na casa dos pais, queria poder ganhar dinheiro

e sair dali para ser autônoma, longe das neuroses da mãe. Perguntei sobre o papel do pai, o porquê de ela não ter contado a ele primeiro, ao invés da mãe. A. P. disse que se a mãe descobrisse não ter falado com ela antes, ficaria ainda mais brava. Aí seriam dois problemas para resolver. Excluir a mãe daquela situação geraria um enorme problema, o que não seria tolerado. Conversamos o quanto a postura da mãe era centralizadora, tal como ela mesma no trabalho.

O acontecimento a fez se lembrar de um evento que acontecera alguns anos antes. Relatou que certo dia acordou tarde da noite com os pais brigando no quarto deles. Curiosa, ficou ouvindo a discussão na qual a mãe acusava o pai de traição. Sua mãe gritava que ele estava tendo um caso, que a estava traindo, que ele estava gozando com outra mulher. O pai se defendia, falando que ela estava louca, que ela deveria se acalmar e parar de gritar. No decorrer da discussão, ela percebeu que o motivo que fez ela deduzir que o pai tinha um caso foi que, após transarem, o pai ejaculou uma quantidade supostamente pequena de sêmen, podendo-se, portanto, inferir de forma direta e óbvia que ele estava tendo um caso. Para ela, dividir o gozo do outro era insuportável. A postura desconfiada e paranoica da mãe parecia ser ampla e generalizada. Subitamente eu compreendia A. P. melhor, particularmente em relação a essa tentativa constante e desesperada de provar a si mesma como boa e capaz, como uma virgem tendo que provar duas vezes que não estava grávida. Para a mãe, era terrível não fazer parte do gozo do outro. A dinâmica familiar acabou tendo uma influência lapidar em sua vida. A. P. parecia não só ter que provar que era digna e confiável, como a mãe exigia, mas em muitos momentos assumia a mesma postura que a mãe, centralizando em si uma expectativa de agradar o outro de forma idealizada.

Nos dias seguintes à acusação de gravidez da filha e à de traição do pai, percebendo que errou, a mãe de A. P. não conseguiu pedir desculpas. Em ambos os dias saiu para comprar presentes e tentava conversar como se nada tivesse acontecido. Transparecia culpa, porém parecia ser incapaz de pedir perdão e assumir que era falível, que podia errar. A. P. diz nunca ter ouvido um pedido de desculpas da mãe. Aliás, parecia ser essa a fonte de ciúmes da mãe: perceber que não era a única fonte de prazer do outro, perceber que ele poderia gozar com outros e outras. A triangulação era insuportável. Quando errava e percebia, não assumia, mas reparava com ações compensatórias. A reparação, através de compras e do desejo de compras, era uma forma de se desculpar fazendo o outro gozar com posses e bens de consumo. Pudemos ver o quando A. P. também se comportava assim, tentando ser perfeita, infalível,

possuindo a mesma incapacidade de assumir erros e se desculpar. Contou inúmeras histórias do trabalho em que precisou dar voltas desconcertantes para não precisar assumir que errara.

Após ver a minha cara de assustado com as histórias, ela disse: "Ai, que vergonha!". Eu disse que a vergonha deveria vir da mãe, que ela era a vítima naquela história. Ela conclui: "amo minha mãe, mas ela é doidinha".

Pela primeira vez consegui ver não apenas com mais clareza as fontes da insegurança, mas uma separação de A. P. com as neuroses de sua mãe. Mais de dois anos se passaram entre o começo da análise e a sessão na qual ela contou sobre esses episódios.

O fim da terapia

A terapia seguiu trabalhando a integração destas diversas esferas da vida de A. P. que se entrelaçavam de forma tão íntima. A desconfiança que sua mãe manifestava de forma generalizada parece ter sido marcante e fundamental em sua vida, possibilitando-a se sentir devendo. Provava que era uma pessoa confiável ininterruptamente. Precisou, em muitos momentos, provar o óbvio para sua mãe, que era inábil para confiar. No trabalho, a mesma dinâmica era repetida, não via o óbvio: sua capacidade, sua dedicação, sua disciplina — tudo isso parecia não ser reconhecido, como também não era reconhecido em casa.

Atrás da postura dedicada e compenetrada havia uma busca infantil por reconhecimento e aprovação. A. P. se desesperava quando não recebia a aprovação do outro. Conversamos muito sobre como poderia avaliar melhor os lugares em que se cobrava. Falamos como ela parecia, ainda que em menor intensidade, repetir o padrão da mãe de precisar ser tudo para outra pessoa. Parecia, assim como a mãe, ficar descontente com pequenas demonstrações de satisfação do outro, tal como a mãe insatisfeita com o sêmen em pouca quantidade, ou com elogios sucintos vindos de suas referências.

Muitas vezes voltava a sonhar, prestes a algum evento importante no trabalho, com maremotos, alagamentos e furacões; mas os sonhos acabavam, em muitas ocasiões, com uma saída miraculosa: um bote salva vidas ou qualquer outra saída que a fizesse se sentir mais segura, ainda que em um cenário inóspito. Em alguns sonhos

ela se via, após um período de tormenta, exausta em uma praia pacata. Parecia que conseguia ver a luz no fim do túnel. Nessa mesma época mudou de quarto, foi para um em que não ouvisse os pais discutindo no cômodo separado apenas por uma parede que não era à prova de som. Às vezes mudanças sutis indicam uma forma outra de estar no mundo. Uma pequena mudança de cômodo me pareceu um passo importante na autonomia em relação aos pais e para a sua dinâmica própria.

Por fim, chegamos a alguns legados que a terapia descortinou como possibilidades: primeiro, o quanto suas cobranças apareciam a princípio em estado bruto e pouco elaborado. Já ser como seus chefes, já ter aquele reconhecimento, já ter bagagem e experiência similar como aqueles com quem ela se comparava, que tinham mais de 30 anos de experiência profissional — todas as cobranças pareciam precisar ser filtradas. O que ela poderia se cobrar de forma compatível com aquele momento? Qual cobrança passava pelo crivo da possibilidade? Eis o legado de poder filtrar os desejos, isto é, analisar a compatibilidade com as suas possibilidades concretas. A velha frase "não fiz mais que minha obrigação" aparecia atrelada à postura materna que dizia exatamente a mesma coisa quando lidava com notas altas e elogios dos professores. A. P. parecia levar consigo a mesma dureza e o mesmo rigor que sua mãe demonstrava, mesmo sem sua mãe perto. Desde a história da suspeita de gravidez, questionei o quanto duvidar de si, por mais que impulsionasse certa produtividade, podia ser injusto.

Se as expectativas, em sua impossibilidade, eram imediatamente convertidas em culpa e ações maníacas, após ela analisar e filtrar as expectativas, a culpa e as ações pareceram ser muito mais sóbrias e contidas. Esse era apenas o começo de possibilitar não apenas minimizar a autocobrança, que parecia ser desmesurada na maior parte das vezes, mas também implementar a possibilidade de se elogiar, de reconhecer e comemorar os momentos em que tinha êxito em alguma vitória ou avanço profissional e pessoal. Por mais que sua vida continuasse uma guerra, aprendeu a valorizar as batalhas vencidas.

O final da terapia coincidiu com mais um marco na relação com os pais: descobriu, após um profícuo processo de análise, que os pais iriam votar no (até então candidato à presidência) Jair Bolsonaro. Desiludida e frustrada, brigou muito com os pais, tentou convencê-los de que não era um bom candidato. Tudo em vão. Toda a sua postura proativa e comunicativa gerou apenas um estresse com seus pais. O desânimo tomou conta da sessão: lidava com o luto dos pais idealizados que foram enterrados com a intenção de voto revelada na pré-candidatura. Morreram as idealizações, restou

o fascismo de carne e osso. Surpreendeu-se com os comentários preconceituosos e maliciosos dos pais contra as minorias, e repentinamente ela se viu com pais desencantados. Surpreendeu o quanto pôde manter os pais em uma idealização que deveria ser retribuída com nada menos que posturais ideais. Toda a desconfiança das neuroses e paranoias da mãe foram dissimuladas atrás da fachada de uma postura dos pais que buscavam a agradar e a fazer gozar maximamente com bens de consumo e outros agrados, faltando somente um cavalo. Nesse momento, começou a confrontar os pais: disse que não aceitaria mais subornos, questionou ao longo das discussões se a mãe era perfeita e se ela não conseguia pedir desculpas, e em muitos momentos apontou claramente que eles precisavam fazer terapia, o que os ofendia.

No fim, as crises de ansiedade foram interrompidas, ainda que em alguns momentos ela ainda se sentisse pressionada. Conseguia, no entanto, filtrar mais algumas cobranças, conseguia encurtar o plantão e ter mais liberdade frente às expectativas do gozo do outro. Tentava agradar, mas também conseguia valorizar o seu trabalho independentemente da aprovação dos chefes. Conseguia cada vez mais se desprender dos padrões e dinâmicas da esfera familiar.

Discussão: as diversas esferas da existência

Podemos observar que há diferentes níveis de profundidade no caso. Há níveis que inicialmente se revelam a partir de um primeiro olhar clínico, nos conduzindo a pensar a manifestação de patologias neoliberais. Eis uma absorção em uma macroesfera global. No entanto, apenas isso é insuficiente. O neoliberalismo não se manifesta em A. P. por ela ser filha de Milton Friedman ou porque ela fez faculdade de economia — ela é absorvida pelo seu horizonte histórico, em suas nuances funcionais e performativas que demandam dedicação e eficácia.

A manifestação das patologias neoliberais é compreensiva (Heidegger) e edipicamente (Freud) debitária, em um entrelaçamento de uma vida familiar singular com uma manifestação psicopatológica neoliberal. O Complexo de Édipo é historicamente condicionado.

O Complexo de Édipo aqui aponta diretamente para a historicidade do ser, uma vez que o ser-aí é marcado inevitavelmente por historicidade. Nessa pouco usual interpretação da elaboração freudiana, o ser-aí é aquele ente marcado inevitavelmente

por historicidade e finitude. Um ente marcado pela ausência de natureza ou substancialidade só pode ser marcado pela abertura aos sentidos do mundo. Estar aberto aos sentidos do mundo, no entanto, envolve a necessidade de sempre possuir a condição aberta e infundada, uma origem indeterminada que o possibilita abrir-se compreensivamente aos mundos históricos, sempre constituídos por preconceitos fáticos. A existência, entregue a seu próprio cuidado (*Sorge*), é inevitavelmente marcada por finitude (HEIDEGGER, 1927/2012). A temporalidade emerge dessa indeterminação ontológica, na qual a existência se realiza sempre e a cada vez a partir da finitude e da diferença. O Complexo de Édipo, em uma interpretação ontológica, aponta para o caráter do ser-aí que, jogado em certo horizonte fático e acolhido em uma esfera de ressonância, é entregue à sua própria responsabilidade em um horizonte finito de ser. O Complexo, nesse sentido, é inevitavelmente histórico e finito.

A condição de possibilidade das mutações e das várias modulações do Complexo de Édipo é a temporalidade. Ele aponta para a existência no interior da temporalidade, na tensão entre o velho sedimentado e a inevitável emergência do novo. O Complexo de Édipo trata dos afetos pertencentes ao campo histórico, de um ente que, ontologicamente indeterminado, existe em um horizonte finito. O humano tem sempre a possibilidade de apegar-se ao sido, ou de matar o sido e abrir-se ao novo. Nesse intermédio, entre incesto e parricídio, a dimensão humana parece sempre oferecer algo inédito. O humano é livre, e por ser livre, paradoxalmente está encantoado entre culpa e ressentimento.

Assim, A. P. está situada entre a gratidão por sua família ter proporcionado tudo que teve e a culpa da frustração de não corresponder ao que é esperado dela. Nietzsche (1882/2001, p. 77) descreveu a impiedade em seu *Gaia Ciência*,

> Que significa viver? — Viver — é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver — é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho. Viver — é também não ter piedade com os moribundos, miseráveis e idosos? Ser continuamente assassino?

Busquei apontar como ela era incapaz de se dissociar dos padrões oferecidos. Ainda que disfarçados em mimos e afagos, a microesfera familiar gerava um entorno de comodidades visando uma eterna proximidade. Vivia em um cativeiro disfarçado e se dava conta disso cada vez mais. Cativa da gratidão por tudo o que teve, A. P. se via impossibilitada de seguir autônoma e poder não corresponder àquilo que lhe fora

proporcionado. Eis, aqui, o Complexo de Édipo como descrição das afinações no interior do horizonte finito de ser.

A. P. era a continuidade de seus pais, falava a mesma língua deles, se inspirava em muitas características deles, mas se via cada vez menos presa às dinâmicas que a fizeram buscar psicoterapia. Como Sloterdijk (1998/2016, p. 30) diz em seu *Esferas I*: "Seu meio não as domina, seu receptor não as produz". A. P. não é a causa e, portanto, não está no controle pleno de tudo o que lhe ocorre nem do que sente, nem é ela a produtora ou a gênese de tudo já relatado. No entanto, simultaneamente livre e desimpedida para compreender melhor sua história, A. P. é independente para consumar sua história, sendo possível buscar novas modalidades de ser, uma vez que o mundo neoliberal e a sua radical absorção não anulam o próprio caráter de poder-ser. Creio que conseguimos fazer isso minimamente ao longo do processo psicoterapêutico.

A. P. pareceu herdar duas visões de mundo que, em diferentes profundidades, se fundem: a visão da desconfiança familiar e a visão da produtividade neoliberal. Voltar às coisas mesmas envolve uma serenidade de deixá-las aparecer em suas manifestações próprias, em um processo que exige espera e disponibilidade à verdade — aquilo que não se oculta, aquilo que não fora absolutamente esquecido — ainda que se revele pouco a pouco. O mais importante foi uma disponibilidade para conhecer a singularidade da paciente, ainda que se manifestasse a partir de uma racionalidade neoliberal (global). A nulidade da existência de A. P. é sempre atualizada com as heranças fáticas, históricas e familiares. Como aponta Reis (2014, p. 223),

> A niilidade da facticidade refere-se principalmente ao fato de que, sendo determinada por possibilidades existenciais, a individuação acontece como a formação de um si mesmo próprio, isto é, pela projeção autêntica nas possibilidades. No entanto, dado que as possibilidades são herdadas de projeções de outras pessoas, o chegar a ser um si mesmo próprio é sempre a partir de uma herança fática de possibilidades. Tal herança não é alcançada externamente pela projeção, que sempre seria em relação a possibilidades internas à herança como um todo. De um lado, portanto, o si mesmo próprio é obra da execução irrelacional de uma projeção, de outro, porém, o projeto é executado desde uma herança de possibilidades determinadas em que já se está lançado. Num certo sentido, os existentes são o fundamento de sua identidade própria e pessoal, mas em outro sentido não o são: são um fundamento nulo de si mesmos.

Ainda que inspirada e conduzida pela metapsicologia freudiana, Melanie Klein (1952/1978b) inovou com o conceito de identificação projetiva, uma vez que, se

aproveitando de temas freudianos[33], apontou uma herança fática na constituição de cada indivíduo, ainda que proveniente do seio familiar mais íntimo, aquilo que Sloterdijk (1998/2016) denomina como a primeira microesfera (bolha). Se Freud (1911/2010), em seu famoso *Caso Schreber*, pensou a projeção como conteúdos intoleráveis que são expulsos de si e depositados em outra pessoa ou coisa, Klein foi além e desenvolveu a projeção: e se a pessoa que recebe o conteúdo inconscientemente rejeitado e repelido começasse a se comportar de acordo? E se a pessoa recebesse e se identificasse com a projeção do outro como se fosse a sua característica mais intrínseca? Temos aqui uma conjunção entre o projeto freudiano e heideggeriano. Ainda que a projeção seja um mecanismo defensivo e o projeto heideggeriano aponte para o caráter de jogado do ser-aí em um determinado horizonte fático, cada bebê já sempre nasce em uma cultura (facticidade) que sempre é apresentada de uma maneira específica pelos seus responsáveis. Logo, não seriam as identificações projetivas (Freud/Klein) heranças fáticas (Heidegger), ainda que pertencentes a uma microesfera (Sloterdijk)? Os gestos, humores e boas ou más-vindas daqueles que primeiramente acolhem o bebê não são os primeiros elementos que posteriormente possibilitarão uma imersão na sociedade, na cultura e nos preconceitos epocais que estruturam o nosso mundo compartilhado?

Heidegger compreendeu os acontecimentos históricos do ocidente. Um pouco amplo demais para a clínica psicológica que atende sempre um grupo pequeno de pacientes. Freud concebeu as microesferas familiares, mesmo que com uma metapsicologia ontológica e hermeneuticamente ingênua. Busquei aqui pensar o íntimo entrelaçamento entre as macro e as microesferas da vida da paciente. Freud, Klein e Sloterdijk me ajudaram a pensar as micro; Heidegger e Foucault me auxiliaram a pensar a macro.

A. P., ao ser bombardeada pelas projeções neuróticas e paranoicas da mãe, compreensivelmente começou a se identificar com tais atributos. Em termos hermenêutico-fenomenológicos, o mundo é apresentado a partir da afinação da insegurança. Toda a desconfiança materna acaba por se formatar em uma enorme insuficiência de si. Há aqui a possibilidade de uma coexistência complementar entre a fenomenologia hermenêutica e a psicanálise, uma vez que vemos o entrelaçamento de verdades históricas sendo apresentadas através de uma herança fática concernente à esfera familiar.

[33] O conceito de "projeção" está presente no *O caso Schreber* (FREUD, 1911/2010).

De forma resumida, utilizando a esferologia de Sloterdijk, o que nos possibilita efetuar uma ponte entre as verdades históricas e a esfera íntima familiar, a conquista do mundo compartilhado e do acordo tácito cotidiano não é gratuita, mas necessita de alguém que apresente o mundo. Como Heidegger (1927/2012) pensa em *Ser e tempo*, o ser-aí se encontra sempre disposto em determinada afinação. O mundo é, assim, sempre apresentado também a partir de determinado afeto. As afinações decisivas na vida de A. P. foram a insegurança, a desconfiança, a dúvida. Heidegger pensou as afinações fundamentais — aquelas que revelam a origem infundada do existir, que explicitam a indeterminação ontológica do ser-aí. Entendo aqui que podemos fazer algo similar, mas de forma mais relevante à clínica: pensar as afinações que mantém o ser-aí em meio aos entes na lógica da ocupação, porém em uma dinâmica específica, repetitiva e marcante, como A. P. estava sempre em uma atmosfera de insuficiência de si, onde quer que fosse. Alguns pacientes parecem ter uma lógica da ocupação básica, uma forma estável e constante de existir. O ser-aí está sempre disposto em determinada afinação, mas alguns estão constantemente descerrando o mundo a partir da mesma e reiterada tonalidade. É central que, quando for o caso, consigamos compreender qual afinação é esta para podermos comunicar ao paciente. Mesmo em análise A. P. muitas vezes se desculpava: "ai, Lucas, não consigo fazer tudo que você fala para eu fazer", como se a terapia fosse mais uma esfera de cobranças e imperativo de rendimento. Como era de se esperar, ela cobrava de si uma boa performance até mesmo em terapia.

Tal como a imagem do menino soprando bolhas de sabão na introdução do *Esferas I* (SLOTERDIJK, 1998/2016), A. P. é como uma bolha sendo soprada por aqueles que cuidaram, nutriram e participaram de sua autonomia. Há uma coerência entre o voo da bolha e o sopro que alça seu voo, assim como entre a filha e a forma que seus pais a criaram. Como ela era soprada? Através de que brisa ela voa, autônoma, sobre o solo da cultura e dos preconceitos de sua época? Seu voo, como vimos, era hesitante; flutuava, ainda que em uma altitude elevada, com medo de cair a cada instante. Toda pequena oscilação no voo, ainda que distante do solo, parecia uma ameaça.

De Freud/Klein para Heidegger/Sloterdijk, podemos pensar o entrecruzamento das diversas esferas da existência de A. P.. A desconfiança familiar, que se manifestava em uma enorme insegurança quanto a sua própria capacidade, era atualizada em nível profissional em uma cobrança por performance neoliberal. A vida familiar íntima (bolha) está intimamente relacionada com a sua imersão no modelo neoliberal (espuma

— um conglomerado de incontáveis bolhinhas). Observar esse entrelaçamento exige que consigamos já não saber o que acontece, ou seja, suspender as teorizações e hipóstases dos mais diversos tipos. Ir à paciente mesma quis dizer cultivar a espera e suportar o não-saber. Deve-se, para permitir que a coisa mesma se manifeste e se mostre como tal, possibilitar que as várias esferas possam ir gradativamente aparecendo. Para eu ter uma noção mais ampla e profunda, esperei por alguns anos. Se continuasse, possivelmente acessaríamos níveis ainda mais profundos.

Disponibilidade para conhecer algo novo e desapego ao que já fora conhecido: tal foi a postura que tentei ter ao longo do processo terapêutico. É evidente que em muitos momentos acabamos supondo e deduzindo algumas verdades do caso de acordo com concepções externas ao caso. O relevante é pensar o quanto estamos sujeitos a abrir mão delas. Muitos dados apenas apareceram quando a paciente pôde confrontar a vergonha familiar, que por muito tempo ela assumia apenas para si. As paranoias familiares se acumulavam em A. P., tal como as tarefas profissionais — muito do que chegava a ela era imediatamente assumido como dela, sem filtros, como apresentado como possibilidade em âmbito familiar. Após muito esforço, conseguia separar o que era dela e o que era do outro. Poder apontar a mãe como doidinha foi um marco para conseguir não levar a loucura como dela: discernia muito melhor o que era demanda obsessiva da mãe e o que modestamente cabia a ela, assim como também passou a distinguir melhor os seus desejos, provenientes das fantasias que ela possuía sobre as expectativas de seus chefes sobre ela.

A. P. chegava ao consultório com frases sobrepostas, bagunçadas, era ansiedade em estado bruto. Seus desejos não eram organizados. Sua mãe era similar. Em uma festa de aniversário ela foi a responsável por comprar os petiscos. Com medo de errar e, portanto, desagradar, fez a encomenda três meses antes. O pavor de errar e a obrigatoriedade de agradar maximamente eram pontos comuns entre ambas, e isso aparecia em sessão de uma forma nua e crua. Muito do que fiz em sessão foi transformar os conteúdos indigestos e vomitados em conteúdos assimiláveis. As sessões eram intensas, cansativas, mas aos poucos elas se tornaram mais leves, por eu ter ficado mais acostumado com o ritmo acelerado das sessões e por conta de cada vez mais A. P. conseguir processar os conteúdos sozinha. Cada vez mais ela conseguiu passar os desejos idealizados por um filtro da possibilidade. Por muitas horas traçamos paralelos entre o desejo imediato (idealizado e onipotente) e a possibilidade (gradual, parcial e desencantada).

O transbordamento dos desejos inviáveis e seus impactos corporais pareciam ser muito explícitos: a sessão cansativa, o ritmo rápido e alucinado, a frustração de não alcançar as metas, tudo isso era muito impactante e, como experiências não coadunadas com uma vida que deveria ser vitoriosa, eram despejadas e vomitadas em sessão. A transformação do insuportável em suportável foi um trabalho de possibilitar que A. P. tivesse autonomia em sua capacidade de filtro de desejos e digestão das frustrações. Para isso, tive uma postura nada neutra ou distante, mas extremamente implicada e disponível, inclusive para poder dar outro referencial não tão pessimista ou desastroso sobre alguma experiência. Se através de identificações projetivas A. P. se mostrava imersa em uma atmosfera de desconfiança e insuficiência de si, tentei oferecer outras possibilidades de valorização de si, outras formas de descerramento de mundo. Muito do que fiz ao longo do processo de análise, e isso pude perceber apenas ao longo do caminhar, foi furar a bolha, no sentido de Sloterdijk, que isolava mãe e filha, em uma relação diádica, em uma mesma dinâmica. Segundo o autor, os indivíduos

> se desprendem de sua condição infantil na medida em que deixam de viver inteiramente sob a sombra do Outro ao qual estavam unidos e começam a se tornar habitantes de uma esfera psicossocial ampliada. Aqui se completa, para eles, o nascimento do exterior: ao sair para o espaço aberto, os homens descobrem muitas coisas que, à primeira vista, parecem definitivamente incapazes de tornar algo próprio, interno, coanimado. Há, entre o céu e a terra, como os homens aprendem com fascínio e dor, mais coisas mortas e exteriores de que qualquer criança no mundo pode sonhar apropriar-se. Ao abandonar os lares maternos, os aprendizes adolescentes são invadidos por grandezas assubjetivas, exteriores, excitantemente incontroláveis. (SLOTERDIJK, 1998/2016, p. 52-53)

A. P. podia até ser uma bolha individual, com seu trabalho, suas amizades, seus gostos próprios, entretanto flutuava de acordo com o soprar de uma dinâmica anterior à dela, tanto familiar quanto político-econômica. A. P. era tanto o aí neoliberal, nos sintomas ansiosos de uma gestão de si, com uma crítica possibilitada por Heidegger e Foucault, como também a continuidade das identificações projetivas de seu espaço íntimo, tal como pensado por Freud, Klein e até mesmo Sloterdijk.

A. P., como ser-aí, é marcada por uma indeterminação originária, sendo já absorvida por modos de ser cotidianos fáticos e possibilidades apresentadas. No entanto, a absorção nunca é plena e definitiva. “O estar projetado em possibilidades nunca alcança a estabilidade presente no ocupar status ou no jogar um papel” (REIS,

2014, p. 249). Ao longo do processo analítico, busquei oferecer mais do que outra possibilidade de ser, mas a própria possibilidade de diferir.

14) Terapêutica dos não bem-vindos[34]

14.1) Singularidades situadas

A psicanálise muito escreveu sobre a clínica dos pacientes que enfrentaram um nível severo de insuficiência em períodos primordiais da vida, passando por traumas físicos ou psicológicos, permanecendo por curto ou longo período em situação de alta vulnerabilidade. Muito se avançou desde então na terapêutica dos transtornos narcísico-identitários, como denomina certa linha da psicanálise (ROUSSILLON, 2012). No entanto, a daseinsanálise parece, na maior parte das vezes, permanecer distante dessas contribuições. Como podemos pensar, a partir de uma clínica fenomenológica, a terapêutica desse nicho de casos clínicos? Haveria alguma relevância?

Já foi dito na introdução que este trabalho não ficará restrito a algum autor ou linha específica. Pensaremos, portanto, o que poderemos utilizar das contribuições teóricas psicanalíticas, assim como quais ajustes e críticas podemos e precisamos efetuar se utilizarmos um método fenomenológico. Diálogos serão bem-vindos. Partiremos inicialmente para a descrição de um caso clínico, e depois faremos a discussão não somente do caso, mas do que podemos chamar de uma terapêutica dos pacientes que, por algum motivo, parecem não ter recebido boas-vindas de forma satisfatória assim que vieram ao mundo, sendo que tal dinâmica parece ecoar em uma série de implicações que de forma alguma ficam restritas apenas ao contexto originário ou à cena primária. Ou seja, em muitos casos o mal acolhimento ecoa durante toda a vida e de forma bastante perniciosa: fragiliza e desmantela relações pessoais, impede e atrapalha vínculos profissionais, dificulta ou impossibilita certos ajustes a normas fáticas sociais e sentidos compartilhados, seja no transtorno antissocial, seja na delinquência.

[34] O capítulo foi muito influenciado pelos textos de Juliano Pessanha. Em sua tetralogia (PESSANHA, 2015) que descreve o estar fora da trama de sentidos tacitamente compartilhados podemos observar a não-conquista do mundo fático, que é descerrado a partir de uma afinação de estranheza e não-familiaridade. Em seu *Recusa do não-lugar* (PESSANHA, 2018) vemos o parto tardio que o coloca no interior da engrenagem impessoal, um final feliz pelo caminho da cotidianidade.

Correntemente enfrentamos limites e restrições na clínica que acredito serem passíveis de tematização e ampliação. Na crítica que se destina a uma ampla esfera social, é fácil percebermos o quanto o ambiente pode ser inóspito e adoecedor. A razão neoliberal, por exemplo, estimulando a competitividade e a concorrência entre os indivíduos com ênfase na atividade empreendedora visando melhor desempenho (KIRZNER, 1973/2012), de um ser-aí que se essencia como empresa (FOUCAULT, 1979/2010), parece possuir uma íntima relação com os transtornos com alta incidência atualmente, como depressão e ansiedade. Como os sentidos do mundo são apresentados para cada ser-aí singular, fazendo com que alguns venham a ter ansiedade, outros depressão e alguns nenhuma das duas? Com facilidade apontamos um caráter ambiental, social e político nas patologias contemporâneas. No entanto, é pouco explorado como cada ser-aí singular é afetado de forma absolutamente única, por mais que o mundo, os sentidos e as vulnerabilidades sociais sejam comuns.

É bastante relevante que compreendamos o paciente a partir não apenas de sua imersão social ou de uma crítica ontológica de sua verdade histórica, mas da história de como esses sentidos que o precedem os foram apresentados. Além dos sentidos que o mundo sempre já carrega, como descrito por Heidegger (1927/2012) em *Ser e tempo*, há uma dimensão que não deve ser ignorada: como esses sentidos são apresentados e introduzidos a cada ser-aí. Os sentidos do mundo ganham uma nova dimensão quando saem de um âmbito macropolítico ou macroeconômico e acessam as minúcias familiares, individuais e existenciais. A partir de uma reconstrução histórico-biográfica, a compreensão de como os sentidos do mundo foram apresentados fornece uma nova dimensão interpretativa: como cada indivíduo apreende os sentidos do mundo e como os vive. No caso da psicologia, como padecem.

Outra característica é oposta a esta citada. Correntemente a psicologia clínica permanece em âmbito singular e individual, focando as vicissitudes relacionais, dinâmica familiar e sentidos existenciais próprios, ou seja, em uma esfera bastante limitada, ainda que central e relevante para a compreensão do caso — mesmo que embasada em uma metapsicologia, teoria ou abordagem. No entanto, não fica claro porque e como tantos pacientes manifestam transtornos tão próximos e tão similares. A contribuição de uma hermenêutica fenomenológica não reside em uma microesfera pessoal ou familiar, mas em uma ontologia do presente que possibilita compreender, a partir de uma determinada razão histórica, o mundo que é o nosso e as patologias que os sentidos desse mundo possibilitam.

Há uma cópula entre os sentidos fáticos do mundo, nesta pesquisa exemplificados através da razão neoliberal, e o modo como cada paciente é apresentado aos sentidos do mundo, em sua esfera individual, possibilitada por uma dinâmica familiar. Eis a razão clínica que acredito ser mais consistente e ampla que teorias restritas a apenas um destes âmbitos. Tal amplitude parece criar condições sensatas que diminuem as chances tanto de cairmos em conjecturas ou hipóstases, sociopolíticas ou macroeconômicas, quanto em deduções metapsicológicas ou extrapolações forçadas de teorias universais para o âmbito individual.

Eis a razão histórica: a reconciliação entre o universal histórico e o particular clínico, que na maior parte das vezes encontram-se cindidos no interior da psicologia clínica.

14.2) Herdeiro do desgosto

E. S., homem, 32 anos, filho único, advogado, chegou ao consultório com a queixa de uma "crise depressiva". Encontrava-se desanimado, triste, sem vontade de fazer qualquer coisa que precisasse sair de casa.

Segundo ele, ao se formar na faculdade de direito, logo foi efetivado em um escritório de advocacia, no qual já fazia estágio. Fez colégio técnico no interior do Estado de São Paulo e veio fazer faculdade em São Paulo, onde acabou fixando residência por conta do vínculo estudantil e, posteriormente, por conta do vínculo profissional.

Ao se formar, logo ingressou na área acadêmica, pela qual demonstrava interesse desde a graduação. Junto com a rotina puxada de um escritório de advocacia fez mestrado e doutorado, com pequena pausa entre eles. Ele tinha prometido à mãe que após o doutorado começaria a estudar para ser juiz, algo que a mãe manifestava interesse desde que ele entrou na faculdade. Ao concluir o doutorado, sua mãe começou a cobrar que logo começasse o cursinho para o concurso de juiz federal, o que foi recusado por ele, uma vez que ele tinha interesse em dar aulas e seguir a carreira acadêmica. Receoso em comunicar à mãe algo que ele já sabia há algum tempo, só conseguiu se pronunciar quando ela passou a ligar insistentemente para ver se ele já tinha se matriculado. Ao dar a notícia que gostaria de ser professor, e não juiz federal, sua mãe foi bem categórica: desperdício de tempo e de dinheiro; além disso, afirmou

que era decepcionante assistir passo a passo ao fracasso profissional do filho. A partir desse marco, ele cita "ter caído em depressão", período no qual ele ficava bastante em casa, basicamente fumando maconha e vendo séries, comportamentos que sempre apresentou e sempre manifestou interesse e gosto, mas que em épocas difíceis acabava "perdendo o controle", como ele mesmo definia.

Nas épocas de crise, além da rotina no trabalho, o que tomava grande parte do dia, voltava para casa, pedia pizza e comia vendo televisão, o que fazia até a hora de dormir, isso quando não dormia no sofá. Quanto à televisão, em geral gostava de conhecer coisas novas, e estava aberto a assistir e conhecer os primeiros episódios de séries recentes; no entanto, na crise depressiva, assistia apenas a duas séries, que ele via quando era adolescente. E. S. ficava assistindo apenas as duas, em *loop*: via todos os episódios de uma, em seguida todos os episódios da outra série, para voltar a assistir aos da primeira outra vez, em um ciclo que não tinha fim. Era tão íntimo que sabia alguns episódios de cor, e conseguia replicar os diálogos preferidos com facilidade. Afastou-se da família e dos amigos. Quando procurado, recusava programas e respondia mensagens de maneira simples e de forma evasiva. Disse que eles se transformaram em um peso, e demonstrava raiva pelos convites quando vinham com alguma insistência.

Ao começar a perder a hora para o trabalho, e passar a atrasar algumas entregas de relatórios por estar com pouca disciplina para as suas funções profissionais, recebeu uma crítica dura do sócio do escritório para quem ele mais trabalhava e decidiu pedir demissão. Ficou mais uma semana trabalhando e, após esse período, passou a estar em período integral em casa, onde passava a maior parte do tempo entorpecido com o uso de maconha, "matando a larica", ou seja, comendo e vendo séries. Trocava o dia pela noite, ia dormir quando o sol começava a nascer, acordando depois do meio-dia. Demonstrava enorme irritabilidade com os vizinhos de cima que, logo pela manhã, realizavam uma obra, causando barulho. Chegava, em alguns momentos, a xingar alto, mas tinha vergonha quando pensava que ele poderia ser identificado. Passou a comer apenas quando fumava maconha, pois perdia totalmente o apetite quando não estava sob efeito da droga. Após um mês nessa rotina, resolveu seguir a recomendação de seu melhor amigo e buscou terapia.

Ao vê-lo numa crise depressiva que considerei grave, resolvi encaminhá-lo a um psiquiatra. Julguei naquele momento que, devido ao estágio da crise, seria prudente buscar mais um apoio para o tratamento.

Após aproximadamente um mês de tratamento medicamentoso com o psiquiatra e dois meses de psicoterapia, seu humor já se mostrava mais estável. Relatou que estava mais disposto, com menos raiva de tudo e todos, e disse ser impressionante o quanto não percebia que se tratava de uma crise depressiva, antes não percebia o quanto estava irritadiço e raivoso de forma generalizada, contra tudo e contra todos. Após um momento de avaliação dos caminhos possíveis, começou a buscar um novo emprego, almejava algo sem tantas cobranças como no escritório, e com um trabalho menos impessoal. Fechou um contrato com uma consultoria, e logo apareceu uma vaga para trabalhar em um banco, o que ele resolveu experimentar, devido à carga horária menor, que o permitiria manter um tempo livre para estudar e se dedicar ao plano de ser professor universitário. Julgava a rotina de escritório muito puxada, incompatível com o plano acadêmico. Nesses dois meses iniciais foram trabalhadas questões como vaidade e imagem perante o olhar dos outros. E. S. pareceu estar muito vulnerável à vontade de agir conforme o que ele julgava ser a expectativa do outro. Mostrava-se cada vez menos melancólico e cada vez mais animado para ingressar no trabalho novo, uma nova área, o que o deixava apreensivo e curioso. Aos poucos E. S. voltou a sair com os amigos, reduziu o tempo gasto na televisão e parou de ver as séries que estava assistindo em *loop* — disse-me que uma hora enjoou.

Após esse momento inicial, a crise depressiva parecia estar minimamente controlada, a medicação psiquiátrica (antidepressivo) tinha se estabilizado, os sintomas se mostraram bem mais amenos, e a psicoterapia parecia transitar sobre temas diversos de forma aleatória e panorâmica. E. S. falava de amigos, de trabalho, de histórias de infância, aparentemente não havendo nenhum elo de coesão entre cada relato. Grande parte do tempo era utilizada para falar sobre o trabalho novo no banco, da dificuldade de se ajustar em uma área nova, e da dificuldade com a diferença entre os ritmos de trabalho. O banco parecia ser mais regrado: horário para chegar, horário para ir embora, férias pré-programadas. Nesse momento, começou a falar mal de alguns colegas no banco, que pareciam ser preguiçosos quando comparados com o ritmo de trabalho de grandes escritórios de advocacia. Porém, eu não via exatamente onde ele gostaria de chegar com tais relatos, se eram desabafos, tentativas de preencher o vazio ou se havia alguma coesão ou questão central em meio a todos os relatos que fazia ao longo das sessões.

Certo dia, ao falar sobre a semana que havia se passado (desde a última sessão), citou uma despedida de solteiro de um amigo próximo da época da faculdade. Esse

amigo reservou um camarote em um bar que o grupo de amigos já tinha o costume de ir, e todos os convidados comeram, beberam, dançaram, enfim, uma ótima e divertida noite para todos. A última festa do noivo como homem solteiro; e a noiva também fez a mesma coisa com as amigas. Ao citar que todos os amigos do grupo tinham suas namoradas no outro evento, e que ele era o único sem namorada, manifestou uma certa vergonha, disse ficar constrangido com a possibilidade de alguém perceber que ele era o único incapaz de ter uma namorada, o que ficou explícito no evento. Disse ter ficado no holofote, em uma evidência negativa. Perguntei se ele já havia namorado alguma vez, e ele passou a chorar compulsivamente. Tentando parar e conter a enxurrada de lágrimas que caía de seus olhos, E. S. tentava em vão explicar o porquê daquele choro. Alguns minutos depois e após tomar uma água, E. S. apontou o motivo que o fez ir à terapia: a sua dificuldade em falar com as mulheres, o que acabava acarretando uma impossibilidade de ter um namoro, o que sempre almejou, mas que nunca conseguiu.

A partir desse momento, ao longo das sessões passamos a focar a sua relação com as mulheres e o quanto isso o afetava. Relatou que o seu primeiro beijo foi aos 11 anos, em uma brincadeira com os amigos do prédio, na qual ficavam filas de meninos e meninas e alguns se davam beijos de forma aleatória. Todas as suas relações com mulheres se davam com um alto nível de casualidade e desinteresse, uma vez que, quando havia real interesse, E. S. se afastava e rechaçava qualquer possibilidade de aproximação e concretização. Ficou com algumas poucas pessoas ao longo de sua vida, muito menos do que gostaria e nenhuma com quem ele realmente se importava e desejava ter uma relação mais séria, algo que transcendesse um caso de apenas um dia. Saía com pessoas, mas via a relação com algumas delas como algo impossível, por exemplo, com a filha de uma diarista que trabalhava na casa de uma vizinha do mesmo andar e ocasionalmente ia ajudar a mãe, uma vez que o choque de realidades era enorme (cultural, socioeconômico), e ele não tinha nenhum interesse em um namoro com ela. Algo similar ocorreu com a manicure do salão no qual ia cortar o cabelo, mas E. S. dizia que ela era chata e não parava de falar, saindo com ela poucas vezes, não dando mais prosseguimento. Parecia que o ingrediente necessário para todos os seus casos era um profundo desinteresse.

E. S. nunca conseguiu transar com ninguém que não fosse uma garota de programa ou casada. Estes dois tipos eram as preferências usuais de E. S., uma vez que se sentia mais à vontade dentre estes grupos de mulheres. As garotas de programa eram um tipo já conhecido, costumava sair bastante com elas, e sempre as tratava muito bem,

o que acabou gerando uma certa fama nesse meio. Era chamado de “tio”, pois um dia organizaram um churrasco e ele assumiu o preparo das carnes, o que gerou o apelido caricato de “tio do churrasco” que foi abreviado pouco tempo depois. Criou um grupo de amigos que frequentava festas e bares com o pessoal do site que agenciava garotas de programa. Nesses eventos, iam as garotas de programa e os clientes e interessados nas garotas; fez amigos e conseguiu sair com muitas garotas de programa sem precisar pagar. Todos pareciam conhecer o tio, o que o orgulhava enormemente. Esse era o sinal de que ele obteve êxito em um encontro usual: sair com uma garota de programa e ela não cobrar, ou seja, ele voluntariamente foi escolhido e a garota optou por não cobrar, explicitando que ela teve ganhos com aquilo. Era a principal manifestação de carinho que ele costumava citar. Isso o colocou em situações delicadas, como um dia que uma garota de programa que ele estava saindo pediu para ele a levar ao médico, pois estava passando mal. Ele imediatamente saiu de sua casa e foi buscá-la. Ao chegar no pronto atendimento, ficou sabendo que o motivo deles estarem ali era uma hemorragia por conta de um aborto realizado de forma ilegal, que mais tarde descobriu ser do filho do ex-marido da garota. E. S. contou a história em dois tons: o primeiro um tom apreensivo, devido à seriedade da situação em que foi colocado sem saber; o segundo, um tom de orgulho, por ela ter pensado nele primeiro para compartilhar uma coisa tão íntima e tão séria.

Em outro momento, estava envolvido afetivamente com uma garota de programa que ele descobriu que era casada, e que era o marido que a levava à casa dele, o que o deixou muito triste. Por mais que fossem as relações que E. S. considerava mais próximas de um namoro, não tinha vontade de namorá-las, uma vez que não gostaria de namorar com uma mulher já casada, ou que praticava sexo como forma de ganhar dinheiro. No entanto, se via hábil para fomentar relações mais afetivas apenas com as garotas de programa.

E. S. também relatou que frequentava casas de swing e praticava sexo grupal, em muitas ocasiões com mulheres casadas, estimuladas por seus maridos a terem relações sexuais com outros parceiros. E. S., diferente das relações com algumas garotas de programas, disse nunca ter se envolvido afetivamente com as mulheres casadas, e afirmou ainda que mantinha tal hábito apenas por diversão. Costumava levar uma garota de programa às casas de swing e troca de casais, fingindo ser sua namorada. Ficava profundamente orgulhoso de poder ir a uma festa em que era visto como capaz de ter uma namorada, e em uma circunstância ficou enciumado ao ver um homem

transando com uma garota que ele levou, enquanto ele transava com a esposa ou namorada. Ao viver a fantasia de namorar, era comum emanar dois sentimentos: orgulho e ciúmes. Quando já estava em casa sozinho, se envergonhava de ambos os sentimentos.

Algo paradoxal acontecia com E. S.. Ao mesmo tempo em que escolhia garotas que ele não gostaria de namorar ou via como impossível, como garotas de programa e mulheres casadas, se sentia mal quando elas demonstravam ter outra pessoa, como um marido ou até mesmo filhos. Simultaneamente a uma escolha que já se dava pela impossibilidade de qualquer concretização de um namoro, ele se sentia trocado e traído quando a pessoa com quem estava tendo um breve caso demonstrava que E. S. não era o único — ainda que fosse óbvio, tácito e já conhecido. O fim da história costumava acabar em solidão e vergonha.

Ao tratarmos do assunto, o motivo dele estar em terapia ficou claro. Ele manifestou inúmeras vezes a vontade de tratar essa questão para que um dia se visse desimpedido de ter uma namorada. Ficava com muita raiva quando falava sobre o assunto, e em alguns momentos citou não entender como as pessoas em geral conseguem namorar, já que via isso como uma habilidade extraordinária. Oscilava bastante entre culpa (por sua inabilidade e timidez) e raiva das mulheres (porque não o davam uma chance), que muitas vezes já o excluíam e o desqualificavam antes de o conhecer.

Certo dia pedi para ele me contar mais das mulheres que ao longo de sua vida ele já teve vontade de namorar ou ter algo mais sério, já que E. S. ficava quase que predominantemente falando dos sucessos sexuais, ainda que acabassem em crítica e solidão. Ele citou como maior fracasso amoroso uma estagiária do escritório em um momento em que ele foi efetivado: ele já era profissional, ela era estagiária, ambos gostavam de conversar e ela pedia ajuda para ele em inúmeros momentos, o que ele atendia prontamente com orgulho e prazer. Parecia cada vez mais que ela gostava dele e que ela gostaria de ter algo com ele. Gastavam horas conversando por mensagens de celular quando estavam em casa e ocasionalmente iam almoçar juntos, nunca sozinhos, mas sentavam-se sempre próximos. Certo dia um de seus amigos do escritório o chamou de lado para uma conversa: disse que vinha conversando com a moça e afirmou que ela também tinha interesse em E. S.. E. S. disse que não sabia ao certo como agir, por serem amigos e colegas de trabalho. Acabou escondendo as suas dificuldades sob uma fachada de profissionalismo e respondeu que ele não tinha interesse pela colega,

pois para ele tratava-se apenas de amizade em ambiente profissional. A partir desse momento, E. S. começou a ficar bem mais distante dela, passou a conversar apenas o necessário, e deixou de manter conversas fora do ambiente profissional e de assuntos não relacionados ao trabalho.

Certo dia, quando ela confrontou E. S., perguntando se tinha feito algo que o incomodou, pois notou a distância dele, ele respondeu que ela estava misturando as coisas, e que o melhor era não formarem laços pessoais ali, o que atrapalharia o crescimento de ambos no escritório. Meses depois, na festa de confraternização de fim de ano, a estagiária ficou com um colega deles do escritório e começaram a namorar pouco tempo depois. Ao mesmo tempo em que E. S. se sentiu aliviado de recusar, sentiu um enorme peso e culpa do fracasso, primeiro por não conseguir demonstrar que o afeto era recíproco, e segundo quando ao ver uma outra pessoa conquistando o que ele havia almejado.

Após o momento em que ela iniciou o namoro, E. S. passou a tratá-la mais que de forma indiferente: passou a ser ríspido com ela, o que gerava nele sentimento de prazer e de culpa. Prazer por rechaçá-la, uma vez que pôde assumir uma posição superior de alguém que rejeita e que pode recusar. Culpa por tratar mal alguém que nunca fez mal a ele, sempre foi dócil, mesmo após ser hostilizada, e com quem não concretizou uma relação devido à própria inabilidade.

Segundo ele, essa história foi apenas a mais sofrível de uma história que se repetiu a vida inteira dele: a demonstração de interesse e de possibilidade de um namoro seguida de falta de iniciativa e esquiva. Às vezes ele hostilizava para afastar aquilo que mais queria. Sentia que era um prazer estar acima daquilo que mais desejava, para não ter de lidar com um possível término e sofrimento inerente ao rompimento. No entanto, simultaneamente à postura hostil e distante com as mulheres por quem tinha interesse e via os requisitos mínimos para uma relação, havia uma enorme vontade de poder ter uma namorada, compartilhar a vida, poder assistir filmes no cinema juntos, poder ter um hábito sexual frequente e não pago, podendo ficar abraçados, conversando, fazendo carinho, sem precisar sair para entrar o próximo cliente. Odiava ser mero cliente. Odiava mais ainda quando havia outros clientes.

Sentia que no padrão da distância e da hostilidade a vida se esvaía e ele perdia o mais valioso. No entanto, como lidar com o medo de perder? Como se expor ao descontrole de uma relação? Como tolerar o caráter imprevisível de uma relação afetiva?

A sua atitude parecia ser escolher e cultivar relações nas quais E. S. não teria muito e, caso perdesse, não perderia muito também. No entanto, isso se mostrava questionável. Primeiro porque ele acabava cultivando afeto em situações que ele inicialmente não se vislumbrava ou desejava, como no caso das garotas de programa. Segundo, e me parece o mais que relevante, porque o custo de não entrar na brincadeira era maior que o custo de entrar e se machucar.

Um dos momentos dos quais ele lembra e que dizia que parecia estar associado a isso era um evento de sua infância, o dia em que ele ganhou um gato. Quando tinha 8 anos, ganhou um gato de sua tia, irmã de seu pai. Após cerca de 3 anos, o gato ficou doente e morreu precocemente. E. S. chorou ao lembrar e relatar o acontecimento. O sentimento que predominou foi o seguinte: não posso ter outro gato, não conseguiria passar por tudo isso de novo. Poucos meses após a morte do animal o pai voltou a falar sobre comprar um animalzinho, e ele foi bem duro: "Não quero! Eles morrem!". Ele mesmo fazia essa associação às mulheres: não que ele tivesse medo de o namoro terminar, mas tinha medo de se declarar e ser rejeitado, de ficar com cara de bobo, de se sentir desnecessário. Dizia ser o sentimento que o conduzia à negação do namoro e à recusa de tentativas. Só se relacionava com aquilo que não poderia perder, ou que se perdesse, não faria muita falta. Só se relacionava com gatos de pelúcia, mas simultaneamente sentia falta da espontaneidade e carinho de um animal que podia amar e morrer. A dor e vergonha de nunca ter alguém e nem nunca ter tido era maior do que qualquer dor, e era isso que ele gostaria de mudar.

Frente a essa situação, comecei a perguntar mais sobre o sentimento de rejeição e de vulnerabilidade em se declarar, em baixar a guarda para falar que ele gostava de alguém. E. S. disse que era algo muito difícil, já que foi acostumado a sempre ser forte. Seu pai, que ele sempre disse ser bastante amável e carinhoso, e que na maior parte das vezes fazia um papel de amenizar as brigas dele com a mãe, e em algumas vezes pedir para que a mãe pegasse leve em alguns momentos, levava-o para as competições de natação. Quando ele acabava o torneio em alguma posição que não fosse o primeiro lugar, mesmo que fosse o segundo, seu pai ralhava, praguejava, lamentava. Não brigava diretamente com ele, mas demonstrava claramente estar frustrado e desapontado, dando indiretas de que era inconcebível E. S. não ter ganho um campeonato fácil daqueles. A postura do pai era tão gritante e contrastante com a postura dos demais pais que certo dia o professor e treinador da escola lhe deu uma bronca, já que ele via a postura com que o pai tratava o próprio filho, e disse que "prata era uma ótima medalha!", e que ele

"deveria ter vergonha de tratar o filho daquela maneira!". Por mais que fosse uma conversa entre os dois, o professor falou alto para que todos pudessem ouvir (pais, alunos e funcionários). Após esse evento, o pai não comemorava uma medalha de prata ou de bronze, porém não mais desvalorizava o filho e o seu desempenho no esporte. No entanto, após crescer minimamente para ter autonomia, escolheu parar de praticar a natação, decisão que considero bastante compreensível, se não óbvia, considerando o seu histórico. Fiquei me perguntando: quantos outros espaços não eram protegidos e vantajosamente invadidos por professores de natação?! O pai, segundo o próprio E. S., sempre fora o elo mais carinhoso e leve da casa. Segundo ele, sua mãe era bem pior e mais dura: cobrava, criticava e censurava bem mais e de forma generalizada.

Ao falarmos de sua relação com sua mãe, foi possível perceber o quanto ela pôde ser rígida com ele. Dizia que gostava de ir dormir na casa de um amigo quando pequeno, pois apreciava a hora de receber um beijo de boa noite, o que não acontecia em casa. Relatava também que gostava de ir à casa de sua avó, pois ela o abraçava e o deixava deitar no colo para ver televisão. Aos poucos começou a enumerar as coisas que gostava, e que pareciam apenas vir de fora de seu ambiente familiar mais próximo. Quando tentei explorar o reconhecimento de momentos bons com a mãe, ele acabou sendo bem duro: disse que ela não gostava de nada. Não tinha amigos, pois seu comportamento rígido e moralista a afastava de pessoas, que em geral a achavam inflexível. Ao longo da sua vida, teve apenas uma amiga da igreja, mas que não frequentava a casa há muitos anos, e que possivelmente não se considerava uma amiga. Não tinha uma relação boa com vizinhos, pois sempre reclamava ao sinal do mínimo barulho ou qualquer mínimo desvio ou ocorrência, o que acarretou um apelido: bruxa. Chamava a polícia quando os vizinhos faziam churrasco e a fumaça chegava até sua casa. Deixava roupas estendidas propositalmente em um espaço de divisa para que os vizinhos os molhassem quando fossem regar plantas, possibilitando e justificando reclamações. Não tinha animais de estimação, pois achava desnecessários. Quando E. S. ganhou o gato de sua tia, ela foi contra, mas acabou o tolerando, pois o filho se afeiçoou rapidamente e o marido disse que não seria devolvido, pois criaria uma situação de atrito com sua irmã e dor ao filho. Quando o gato adoeceu, ela reclamava da quantia gasta com consultas e medicamentos. Quando morreu, reclamava da atenção destinada à memória dele, das lágrimas que não eram justas, afinal, era apenas um bicho. E. S. se escondia para chorar o animal morto, pois se a mãe o visse lamentar, acabava tomando bronca. Não tinha um bom casamento, pois cada um ficava em seu

quarto e mostravam-se distantes afetivamente. Não gostava de cozinhar ou fazer qualquer outra atividade doméstica, pois fazia sempre reclamando que ninguém a ajudava; no entanto, quando alguém a ajudava, não fazia direito e logo era repreendido. Ao longo de todos esses anos, nenhuma faxineira ou empregada doméstica conseguia permanecer mais do que um ano, sendo que algumas experiências foram de apenas dias, pois ela ficava supervisionando o trabalho e reclamando, sempre de forma pouco delicada e insistente.

Certo dia, uma empregada bastante jovem foi contratada. Sua postura com E. S. foi bastante amável, gostava de cozinhar o que ele pedia, se ele ia dormir de tarde era ninado, o parabenizava por notas boas e o incentivava a estudar quando ia mal em alguma matéria. Sua mãe, ao ver a relação, ficou enciumada e acabou demitindo-a poucos meses depois sob o pretexto de limpar mal a casa.

Um dos pontos que mais foram criticados foi o histórico da mãe com o trabalho. E. S. disse que sua mãe costumava trabalhar em uma instituição especializada para deficientes, ocupando um cargo de professora na educação infantil. No entanto, com algumas discordâncias com a equipe docente, foi demitida. Isso ocorrera há mais de 30 anos, e até o momento da terapia ela falava mal do colégio, dos protagonistas de sua demissão, da falta de apoio de seus antigos colegas, da saudade das crianças. E. S. já chegou a perguntar se a mãe gostava de alguma coisa, e ela dizia sempre a mesma coisa: ela gostava do trabalho antes dos desentendimentos com a coordenação e outros profissionais da escola. Dizia que se sentia realizada, que seu trabalho era valorizado pelos alunos, que suas habilidades e vocações eram estimuladas e aproveitadas. Após esse trabalho, ela nunca mais conseguiu ou quis uma nova atividade. Em alguns momentos apareceram outras oportunidades: foi convidada para dar aulas em um pequeno cursinho, que era de uma amiga do marido, mas recusou, achou que não conseguiria lidar com adolescentes. Foi convidada para dar aulas particulares de reforço escolar para crianças carentes em um projeto beneficente da igreja, mas também declinou, declarando que criança carente precisa de comida, não de aulas.

E. S. dizia que sua mãe morria de medo de tentar um trabalho novo e não estar à altura do que era demandado, e acabava sempre criando desculpas para toda nova atividade que lhe era proposta. Justificava dizendo que estava sem tempo, outras vezes tecia críticas duras e desproporcionais à instituição ou às pessoas que fizeram o convite. Segundo E. S., eram apenas fachadas do medo.

Desde a demissão, mais de três décadas se passaram, e o ressentimento continuava vivo, sendo que muitas vezes ela ainda costumava falar mal dos protagonistas da demissão. Quando o fazia, E. S. citava que a face dela ficava vermelha, seus olhos com lágrimas contidas, e que sua expressão era de raiva, de cólera, como se a demissão tivesse acabado de acontecer.

Ao falar de sua mãe em terapia, E. S. passou a ter uma crítica mais elaborada sobre a sua vida e sobre a sua relação com as coisas. Após um momento longo de desabafo e críticas que pareciam infindáveis, ele passou a caracterizar sua mãe como alguém sem positividade e sem esperança, puro rancor e ressentimento. Citou que ela não parecia ser feliz como mãe ou como esposa, uma vez que parecia muito mais reclamar e resmungar do que aproveitar; não aproveitava sua vida como professora, uma vez que não exercia há muito sua profissão; não aproveitava sua vida como amiga, pois não tinha vínculos; e, além de ficar em casa vendo televisão, fazia compras e ia à igreja. E. S. afirmou que sua mãe tinha pouco gosto pelas coisas da vida, e não entendia o que a mantinha viva, já que vivia cultivando muito mais o desgosto. E ele, filho dela, era o herdeiro do desgosto.

Nesse momento, a terapia parecia ser um ringue, uma vez que toda a raiva era ali descarregada. Conforme citava a rotina, falava de trabalho, mas sempre caía no mesmo tema, o quanto a sua mãe foi faltosa ou grossa em alguma situação desses últimos dias. Porém, e esta reação era nova, E. S. passou a confrontar, a apontar os erros da mãe, e não simplesmente aceitar e se sentir mal em não agradar. Seu pai passou a ficar surpreso com a reação, mas se limitou a apenas observar. Em um determinado momento, E. S. disse que sua mãe acabou com a sua vida, e que passaria a dar o que ela merece, e que é o que todos dão justamente a ela: indiferença e desprezo.

Após começar a fazer isso, passou a evitar o contato com a mãe, fosse presencial, que se reduziu a zero, fosse ocasionalmente por telefone. Ele se mantinha distante e frio, e só manteve certo contato ainda porque seu pai às vezes passava o telefone para sua mãe, e ele não queria desagradar seu pai. Após alguns meses, seu pai veio conversar com ele sobre a distância em relação à mãe. Disse saber o quanto a mãe o tinha magoado, e que ela de fato era uma pessoa difícil, mas que a distância a estava deixando triste, e que ela sendo a sua mãe, E. S. deveria aceitar e perdoá-la. E. S respondeu que ela nunca pediu perdão, e que a distância era justa, depois de tudo o que tinha feito a ele.

Nesse momento, começaram algumas ações clínicas minhas que vejo como precipitadas e apressadas, o que acabaram gerando o fim da terapia. Certo dia indaguei se a distância era para autoproteção ou se era um tipo de vingança, para ferir e devolver a mágoa que a mãe o tinha infligido. Nesse momento, E. S. ficou com raiva de mim, e disse que não tinha nada a ver com vingança, mas que a ação era mais que justa, primeiro porque todos acabavam se afastando dela porque ela causava isso. Depois, a indiferença era a única coisa que o dava alguma leveza para lidar com a família, ainda que o contato com o pai criasse algum elo com a mãe, o que gerava nele um profundo desgosto. Comecei a questionar se o desgosto era proveniente do contato com a mãe ou de um sentimento próprio dele, que poderia nutrir com a mãe à distância ou até mesmo morta. E. S. respondeu que o sentimento era verdadeiro, e que não era uma criação; tratava-se de uma reação perante uma série de ações da mãe que acabaram gerando tal postura.

Nesse momento, E. S. começou a faltar bastante. Por mais que sempre avisasse no dia no anterior que não iria e por quê não iria à sessão, eu estava sempre frisando para ele a necessidade de manter a frequência e creio ter sido incoveniente e insistente demais em alguns momentos. Sabemos que manter uma rotina e frequência terapêutica é algo relevante, mas as suas faltas tinham um motivo, o que foi pouco explorado e compreendido por mim. Por fim, E. S. simplesmente deixou de ir às sessões e não respondia mais as mensagens. Todo o processo terapêutico durou cerca de um ano e meio. Com a evasão de E. S. e após algumas mensagens e ligações não respondidas, resolvi esperar. Parecia ser a ação possível.

Creio ser relevante pensar a terapêutica do caso, do começo até esse ponto. A terapia se deu inicialmente com uma tentativa de acolhimento do paciente que chegou em uma grave crise depressiva. Nesse início tentamos identificar as cobranças e exigências que, por mais que viessem de mãe, pai e chefe, acabavam sendo replicadas por ele. Estas demandas, se altas demais ou incompatíveis, conduziam E. S. inevitavelmente a um sentimento de fracasso. Portanto, o foco acabou sendo o circuito de cobranças, que começava em terceiros e acabava na relação dele com ele mesmo. O círculo vicioso era de cobrança e autodepreciação. Tentava me mostrar ao máximo implicado e compreensivo a suas queixas, a seus pontos de vista e à sua dor. No entanto, conforme o caso foi se desenvolvendo, minha postura deixou de predominantemente oferecer um certo acolhimento e implicação empática, que se fez presente e preponderante no início, para assumir um certo papel interpretativo. A interpretação

muitas vezes mostrou certo papel de confronto. Começamos a pensar e a reconstruir a historicidade de sua dificuldade com mulheres. Por mais que o tema fosse central, creio que o paciente se mostrou menos aderido nesse momento.

Creio que esse ponto seja central para todos os analistas e terapeutas: situar a relevância e aplicação de uma postura que interpreta e ocasionalmente confronta, seja ela de viés fenomenológico, ontológico, psicanalítico, comportamental, analítico ou qualquer que seja. Alguns pacientes se mostram pouco suscetíveis a acolher e refletir sobre as interpretações, por mais sensatas, perspicazes ou óbvias, devendo o terapeuta pensar em estratégias e técnicas paralelas, e talvez propiciar uma terapêutica não apenas pautada na interpretação. Creio que tenha sido um erro que cometi, o que acabou gerando uma distância de E. S., distância que foi apenas aprofundada com a cobrança de maior assiduidade e constância nas sessões.

Por mais que eu pudesse apontar as similaridades do comportamento rígido e duro da mãe e dele, não o fiz, pois sabia que esta interpretação poderia ser violenta (precoce) demais. No entanto, outras posturas interpretativas bem mais sutis também se mostraram problemáticas e geraram hostilidade imediata. Repliquei a cobrança que a família sempre fizera. Assim como ele rompeu com a mãe, ele também rompeu comigo. E. S. parecia transitar sobre dois polos apenas: o do conluio e o da adversidade. Rapidamente, após um ano e meio no conluio, fui eleito adversário, e por isso acabei me tornando dispensável. Eu havia superestimado minha posição de aliado.

14.3) Um novo início

Cerca de 3 anos depois da última sessão, E. S. entrou em contato comigo com uma mensagem bastante direta: "Lucas, estou te devendo". Conversamos brevemente com uma troca de mensagens, na qual me dispus a recebê-lo quando ele quisesse voltar, tentando não soar uma cobrança. No entanto, após o contato, só voltamos a nos falar algum tempo depois, cerca de 15 meses após a troca de mensagens. Disse-me em uma breve mensagem que ele desejava voltar à terapia.

Ao nos reencontrarmos, ele se mostrou receoso de início, parecia tímido ou em dúvida se eu estava bravo ou ressentido com o que ele chamou de sumiço, mas quando percebeu que não, passou a relatar o motivo que o levou de volta. Disse que tinha voltado para a maconha, para as séries e para a rotina de trocar o dia pela noite. Relatou

que no banco houve um contratempo, que havia cometido um erro grosseiro, sem saber como o tinha cometido, e que fora duramente cobrado. Tinha mandado um relatório importante para o departamento financeiro, mas acabou sendo cobrado pelo seu chefe pois estavam faltando dados óbvios e fundamentais. A deficiência no relatório atrasou uma série de operações e atividades as quais dependiam dele, e seu chefe foi cobrado pelo superintendente. Imediatamente ele pensou em abandonar o trabalho, pois se sentiu inábil para estar ali, sem os recursos mínimos para executar os trabalhos mais básicos, como um relatório. Citou que após o evento deixou de jogar futebol, deixou de sair com os amigos, engordou bastante em pouco tempo, pois ficava muito tempo assistindo séries e passou a dormir tarde e acordar cedo. Chegava atrasado no trabalho, mas compensava o atraso saindo mais tarde.

Uma semana após o retorno dele à terapia, algo surpreendente ocorreu: ele descobriu que o relatório enviado de seu e-mail estava correto, mas que o departamento jurídico e o financeiro tinham retirado as partes que eram centrais. Ou seja, a incompetência não era dele, e sim de outras pessoas, o que lhe rendeu dois meses de tortura e injusta autoculpabilização. Foi a deixa para começarmos a trabalhar a sua capacidade de se punir, censurar, rebaixar e deprimir.

Pudemos resgatar a história de sua vida e de sua criação, de pais bastante duros, em uma enorme propensão de repreender ao invés de gratificar e elogiar, e do quanto ele acabava se apropriando (introjetando, no vocabulário psicanalítico) essa maneira de estar-no-mundo, com as coisas, com os outros e fundamentalmente consigo mesmo. Distante dos pais, não precisava mais da desaprovação deles para torná-lo vil, porque ele mesmo podia fazer eficientemente esse trabalho. No entanto, com receio da vulnerabilidade frente a uma terapêutica exclusivamente interpretativa de qualquer mínimo confronto, tive medo da terapia uma vez mais tornar-se insustentável, e resolvi mudar o foco: perguntei como os amigos próximos o viam, quais eram as opiniões e as imagens que seus amigos próximos tinham dele. A primeira resposta veio quando lembrou dos amigos do esporte. Ao contrário do que havia acontecido com ele na sua infância, E. S. jogava futebol incentivando e estimulando o melhor de seus amigos. Quando ingressavam em algum campeonato, por mais que ficasse no banco de reservas, conseguia ser o mais animado: estimulava o desempenho dos seus colegas, elogiava boas jogadas e organizava o churrasco depois. Ficou surpreso e contente ao lembrar que, após um dos jogos, seus amigos secretamente organizaram um churrasco surpresa para comemorar o seu aniversário, data que ele mesmo tinha esquecido, dia que ele

considera um dos momentos mais marcantes e felizes de sua vida. Após hesitar e resistir, ele descreveu como os amigos já manifestaram a opinião sobre ele: parceiro, animado, solícito, responsável, inteligente, dedicado. Ao reconhecer cada um desses atributos, ele vinha com um padrão de compensar e equilibrar com uma crítica: "mas às vezes me falta...", "mas posso também ser assim...", "mas posso não conseguir...". "Mas posso ser incapaz de...". Aos poucos começamos a transitar para uma discussão que não apenas interpretava a historicidade biográfica de sua autocensura que perpassava todas as esferas de sua vida, como também começava a resgatar e a irrigar o reconhecimento de outras áreas.

A parte final da terapia, antes dele escolher sair, foi centrada em dois termos: absolvição e confiança. E. S. disse que facilmente se julgava culpado por alguma coisa, por alguma falha, por alguma atitude, o que gerava um ressentimento de dias, meses, anos. Expressou o desejo de mudar, que ele gostaria de absolvição. Disse ainda que a boa notícia é que isso poderia vir dele, sem reconstruir todos os cenários em que ele se sentiu faltoso e culpado. Depender dele era um passaporte de absolvição, um atalho para a libertação. Poderia não ser fácil, mas era possível.

Começamos trabalhando a absolvição com as várias fases da vida de E. S. em que ele diz ter falhado com mulheres. Tolerar e perdoar sua dificuldade, e não apenas remoer e ressentir a culpa das várias situações de fracasso amoroso foi o começo, e, por mais que fosse um trabalho árduo, em muitos momentos E. S. chorava lágrimas de libertação. Além disso, disse que parecia se reaver com algo perdido há tempos, ainda que ele não soubesse o que era. Suas lágrimas, ao relembrar e se perdoar, eram de leveza. Após chorar, dizia que voltaria para casa para dormir, pois estava exausto.

Aos poucos começamos a transitar sobre um mar de falhas relativas a relacionamentos, trabalho, família, esporte, desempenho. Vimos como era difícil ele tolerar ter falhas e, obviamente, ocasionalmente falhar, errar ou faltar. Ressentia, absorvia a culpa de não ser bom o bastante. Disse que sua dificuldade amorosa vinha daqui, da pretensão de controle total, sem possibilidade de falha ou fracasso, o que o travava. Ser um compêndio de erros ambulante apenas restringia novas possibilidades — alguém tão falho como ele deveria se portar de forma condizente, e ele foi saindo de cenários onde poderia errar e perder. Até conseguia ser mais flexível em algumas outras áreas, como amizade e trabalho, porém como ele desejava muito uma namorada, a pressão parecia ser maior do que em outras esferas de sua vida. Aos poucos E. S. parecia aumentar a tolerância consigo mesmo e com os outros. Parecia haver uma maior

flexibilidade e receptividade aos erros. Lembrou de inúmeras situações em que algo aconteceu e ele simplesmente desistiu, porque a falha parecia ser intolerável. Lembramos da pausa da terapia, e do quanto a flexibilidade à absolvição poderia ser útil para manter e criar novos vínculos — graças a isso um novo início da terapia foi possível. Se ele podia me perdoar e retornar, isso poderia acontecer em outros espaços. "Coisa difícil essa... Perdoar...", dizia ele. E complementava: "Mas faz bem, faz bem."

O outro ponto trabalhado foi associado de modo direto à absolvição de culpas e ressentimentos compulsivamente carregados. No entanto, após esse momento, E. S. parecia estar mais disponível e atento a eles e com recursos próprios para lidar de formas novas — em vez de simplesmente carregar e remoer seu compêndio de fracassos e decepções, tentava se absolver e se emancipar de culpas milenares que poderiam se arrastar ao longo de toda a vida. O termo chave do último momento da terapia foi a confiança. Confiança em suas habilidades profissionais, em todo o seu trajeto de crescimento e desenvolvimento que falhas pontuais não o anulariam. Confiança em suas qualidades como amigo que, por mais que pudesse falhar e errar, a amizade não estaria necessariamente condenada e comprometida. Confiança para poder flertar e, independente do resultado, lidar ou com a decepção ou colher os frutos — não seriam os resultados que explicitariam ou estabeleceriam o valor de E. S., mas sim a confiança e autovalorização que tinha de si, o que ninguém poderia retirar, nem uma rejeição feminina, nem uma bronca de um chefe, nem uma ofensa. O estimulava insistentemente a relembrar as suas qualidades, os seus recursos e as suas capacidades. Aos poucos passou a não ser alguém que, como lhe ensinou sua mãe, aprendeu a apenas apontar os erros em situações de obstáculos e dificuldades — passou a reconhecer também as habilidades e as qualidades, o que representou um enorme contraponto em alguém que enumerava apenas falhas.

Acabou indo fazer um curso de língua estrangeira fora do país, pois julgava fundamental para seguir sua vida acadêmica e virar professor. E. S. veio ao consultório de início pedindo uma namorada, querendo que as mulheres ou algumas delas gostassem mais dele. E. S. saiu da terapia gostando mais de si.

14.4) Discussão clínica

Começarei com um diálogo com a psicanálise que creio ser rico e justo, primeiro porque há uma intensa produção sobre o tema, segundo porque muito da inovação terapêutica (teórica e técnica) vem dela. A tentativa aqui não é fazer um apanhado resumido de ideias psicanalíticas, mas sim apontar possíveis apropriações de temas e problemáticas amplamente tratados pela psicanálise e correntemente ignorados pela psicologia fenomenológica que, de maneira precipitada, nivela a psicanálise enquanto teoria metapsicológica inutilizável e inaproveitável. Tal postura, além de desenraizada (*daseinsanalyse* possui o termo *analyse*), apenas ilustra o quanto a prática fenomenológica tem a tendência de manter-se isolada e estagnada, fechada em si mesma. Acredito ser vantajoso pensar através desse horizonte rico e plural[35]. Portanto, o que a psicanálise pode nos ajudar com o caso? Como podemos efetivar uma compreensão fenomenológica do caso?

Melanie Klein[36], após entrar em contato com a psicanálise freudiana, contribuiu enormemente na constituição e ampliação da teoria e prática psicanalítica. De forma inovadora, Klein usou a metapsicologia freudiana, mas ampliou a aplicabilidade da psicanálise: poderia ser também realizada com crianças. Há uma enorme inovação também em como a análise é realizada: é de modo gradativo introduzido o lúdico, em contraposição a uma clínica fundamentalmente verbal e interpretativa de Freud. Se as mesmas dinâmicas intrapsíquicas e metapsicológicas observadas em adultos podiam também ser observadas em crianças pequenas, viabilizando a análise, a técnica analítica também deveria ser ajustada; portanto, o método da associação livre acabou dando lugar ao brincar.

---

[35] Devo esta característica de um pensar plural ao Professor Luis Claudio Figueiredo (2006), que descreve de forma sensata a postura receptiva à diversidade: "Pensamos, ao contrário, nas vantagens de respeitar este campo assim diversificado, e atravessá-lo, fazendo ligações, costurando e recortando conforme as exigências do trabalho analítico em sua extraordinária singularidade".

[36] Badinter (1985) aponta que o instinto materno não é algo natural ou inato à mulher, como correntemente se acredita, mas uma construção burguesa. Criticando a herança biomédica presente na psicanálise e resgatando modalidades renascentistas de ser-mãe, a autora desconstrói um pensamento não apenas contemporâneo, mas também idealizado sobre a maternidade. Crianças, assim, não podem ser compreendidas de uma forma atemporal, assim como o papel da mãe. Após 1760, devido à ascensão burguesa e da política liberal, o cuidado com prole é atrelado à mãe por fins produtivistas. Este capítulo não visa generalizar pontos de vista epocais, mas pensar as implicações clínicas das diversas formas de ser-mãe.

Em suma, a contribuição de Klein à metapsicologia freudiana pode ser resumida na seguinte formulação: o que fora chamado de Complexo de Édipo, para ela começa bem antes do que fora visualizado pela teoria freudiana. Esse ponto (e todos os seus desdobramentos ulteriores na psicanálise) é central para pensar esse caso, o que acaba, creio eu, sendo pouco explorado pela daseinsanálise e outras clínicas com influência fenomenológica e existencial.

Klein inovou a teoria freudiana, ainda que mantendo-se, dentro do possível, fiel a Freud: estabeleceu um novo campo (infantil) de atuação e uma flexibilidade técnica compatível com este novo campo. Seu olhar se voltou muitas vezes para a dinâmica intrapsíquica infantil e para as condições básicas e necessárias para um desenvolvimento saudável.

Klein, diferente de Freud, defendeu que o Complexo de Édipo possui íntima relação com frustrações orais ocorridas com a privação do peito, do leite e da atenção materna. Segundo ela, o sadismo infantil age contra a figura da mãe que priva e frustra, impulsionadas por instâncias psíquicas bastante primitivas e severas, como um supereu rígido e cruel (KLEIN, 1932/1997, p. 157). As defesas, nesse período, seriam também muito mais primitivas que a repressão descrita por Freud. Enfim, ao se diferenciar de Freud e apontar uma origem bem mais primeva para o início do desenvolvimento do Complexo de Édipo, Klein pareceu iniciar uma série de pesquisas e trabalhos que focam a necessidade de visualização e reconstrução destas etapas iniciais da vida, o que ela denominou Complexo de Édipo precoce (FIGUEIREDO, 2006).

Vale ainda citar também o trabalho inovador e perscrutador de Sándor Ferenczi intitulado *A criança não bem-vinda e sua pulsão de morte (*1929/1964), no qual ele descreveu crianças que por algum motivo não foram bem recebidas e bem acolhidas na família, como se fossem indesejadas, e que depois passaram a manifestar patologias graves, visando a autodestruição. Inspirado nesse trabalho, na esteira de Klein e Ferenczi, Balint e Winnicott produziram proficuamente.

Donald Woods Winnicott citou a necessidade e relevância do acolhimento no período inicial da vida, no qual o bebê se mostra vulnerável e incapaz de autossuficiência. Já Michael Balint explorou o que ele denominou de período pré-edípico, no qual o bebê humano, vulnerável e dependente, pode sofrer algum traumatismo precoce, o que ele chama de falha básica.

> a origem da falha básica pode ser identificada com uma considerável discrepância nas fases formativas do indivíduo, entre suas necessidades biopsicológicas e o cuidado material e psicológico, e a afeição disponível em momentos relevantes. Isso cria um estado de deficiência cujas consequências posteriores parecer ser apenas parcialmente reversíveis. (BALINT, 1968/2014, p. 45)

Creio que todas essas construções teóricas psicanalíticas possam, a partir de sua diversidade, estimular uma compreensão mais ampla do caso em questão. Mais do que isso, elas possibilitam pensar a técnica terapêutica.

E. S. parece ter sido uma criança que não gerava ondas de alegria em sua família, tendo que desempenhar incessantemente papéis de eficiência para agradar suas principais referências afetivas. No entanto, parecia que nada era suficiente. Quando E. S. chegou às sessões de psicoterapia, parecia estar tão absorvido por essa dinâmica familiar e existencial que ignorava possibilidades que contrastassem com este alto nível de exigência. Se a alta exigência e o comportamento pouco flexível sempre foram uma constante inerte em sua vida, parece que ele normatizava tal modelo enquanto próprio, uma vez que era o único padrão que ele intimamente conhecia.

Se Heidegger pode ser utilizado aqui, e se pensarmos o ser-aí enquanto um ente constitutivamente histórico, todas as suas referências de como lidar e como agir consigo mesmo, com as coisas e com os outros possuem raízes nos elementos históricos do mundo e em como eles são apresentados ao bebê, que vira criança e se torna adulto. E. S. foi apresentado aos sentidos do mundo através de uma dinâmica que não ofereceu boas-vindas. Por mais que desejasse as coisas que os sentidos do mundo oferecem, como um namoro tradicional, família, companheirismo, ele buscava através de uma dinâmica familiar em que se sentia pouco digno. Aqui ficam claras as várias dimensões do caso, dos sentidos do mundo à dinâmica familiar que apresenta os sentidos do mundo. Creio que a clínica daseinsanalítica deva trabalhar nessa amplitude, não precisando se restringir a uma ou a outra. Ficarmos restritos a uma compreensão de como o ser-aí é absorvido pelos sentidos do mundo é pouco. Há toda uma dimensão que permanece ignorada.

E. S. mostrou-se inicialmente como alguém absolutamente submisso à lógica e dinâmica familiar imposta, não vendo como podia ser diferente. Cerceado e cobrado, apenas sofria passivamente. Frente às cobranças desmesuradas, de metas impossíveis e culpa por não as alcançar, abandonava o projeto e deprimia. Tal como a criança que receia decepcionar os pais e, por conta disso, perder o amor por eles investido, E. S.

simplesmente se submetia e correspondia à lógica familiar — seja de fato obedecendo, seja contrariando e deprimindo. Citando Heidegger (1927/2012) uma vez mais, desprovido de alguma essencialidade inata ou dinâmica familiar natural a toda espécie humana, toda configuração humana é finita e histórica. No caso em questão, parece fazer muito sentido pensar a dinâmica familiar que Ferenczi diria de má recepção ou criança não bem-vinda (*unwilkommene Kind*). Winnicott talvez denunciasse a falta de suficiência no acolhimento do bebê e criança. Balint possivelmente apontaria um traumatismo precoce no período pré-edípico, uma falha básica. Para nós, basta pensar que a configuração familiar de cobrança e baixíssimo reconhecimento marcava sua relação com sua autoestima. O que fora apresentado (nunca ser bom o bastante) pareceu afetá-lo de forma determinante. Replicava esse comportamento e essa (des)valorização de si. O que fora apresentado no seio familiar mais próximo passou a ser o mais imediato e mais familiar, ou seja, o mais conhecido, habitual e cotidiano. Heidegger pensou os sentidos compartilhados do mundo, em uma hermenêutica da facticidade, entretanto cabe a nós ampliar e pensar como cada um dos pacientes recebe e se apropria dos sentidos do mundo. Muitas vezes podemos identificar afinações-base que são preponderantes sobre outras no descerramento cotidiano. Nem sempre a disposição afetiva oferece muita variabilidade, alguns pacientes parecem viciados no mesmo afeto que descerra o mundo.

Normativamente, pelo que julgamos ser uma boa mãe e um bom pai, parece que os pais de E. S. se encontravam mais no polo da insuficiência e da precariedade, da frieza e da insensibilidade. Contudo, qual o limite entre insuficiência e suficiência? Isso não é constantemente atualizado na lógica do que a cultura ocidental define o que é um bom pai e uma boa mãe? Qual o limite quantitativo de falta ou violência que configura uma falha básica? Todas são questões pertinentes que poderíamos objetar do interior da ontologia fundamental heideggeriana que suspende todas as hipóstases atreladas ao humano, sejam elas biológicas, psíquicas, espirituais ou genéticas. No entanto, creio que a discussão psicanalítica nos aponta algo fundamental: E. S. parecia cuidar e gostar de si da maneira que aprendeu a receber de seu núcleo familiar. Adoecia nos sentidos do mundo e se encontrava encurralado no interior de uma dinâmica familiar dura e que passou a ser repetida mesmo em ambientes sem família e sem ninguém. E. S., como ser-aí, era os sentidos do mundo que foram apresentados a partir de uma dinâmica familiar. Todos esses sentidos são relevantes em uma compreensão do caso que seja ampla.

Em minha interpretação, tal padrão passou a ser repetido compulsivamente não porque ele era inatamente masoquista, mas por ter um alheamento em relação a outras realidades. Sofria passivamente nessa posição de se sentir e se acusar de fracassado pois repetia o padrão familiar, o mais íntimo, o mais persistente, o mais relevante e que até então não enfrentava nenhum concorrente à altura. A terapia veio se oferecer como resistência a esse modo único de ser.

14.5) Terapia como oásis

Ao ver E. S. chegar e beber a garrafa de água que ficava na sala de atendimento, sempre me espantou a sua sede. Tomava sempre o quanto podia. Se a garrafa estava 3/4 cheia, pedia autorização, e, autorizado, tomava os 3/4. Se havia somente metade, perguntava se haveria problema em finalizar, e, quando permitido, tomava até a última gota. Eu ficava ainda mais encucado ao pensar que na sala de espera havia um filtro destinado aos pacientes, o que ele acabava não utilizando, deixando para tomar água apenas dentro do consultório.

São muitas as coisas que podemos pensar sobre esse fato. A mais imediata, e a proveniência é um conhecimento teórico psicanalítico, é que ele, devido à sua limitação familiar, de muito mais críticas e asperezas do que afagos e elogios, enfrentou um nível de acolhimento muito limitado, se comparado com o que em geral consideramos mediano ou minimamente satisfatório. Pensando psicanaliticamente, me remeto imediatamente a três autores que trabalham amplamente com isso, novamente Balint, Winnicott e, sobretudo, Klein. Parece que a sessão era o lugar de finalmente mamar um peito bom, um lugar com um nível bem mais ameno de críticas e julgamentos, um espaço bem menos moralista, uma vez que o que fora introjetado parecia ter sido um peito mau.

A construção dessa hipótese parece ser aquilo que Balint apresentou como “um novo início”, ou seja, após um começo de vida complicado, travado, precário, com alguma falha básica e estrutural, de uma criança recebida com um enorme nível de autoritarismo e pouca compreensibilidade, onde o mundo se apresenta inevitavelmente como pesado e moralista, uma vez que todo erro tende a ser castigado e pesadamente punido, gerando um sentimento de não-digno e falho, a terapia foi uma entrada em um âmbito no qual não era necessário acertar sempre. Finalmente E. S. podia se nutrir do

leite de um espaço minimamente bom, mais preocupado com o bem-estar dele, e não com as conquistas pessoais que inevitavelmente refletiriam na imagem da mãe e do pai. Nesse lugar ele que se hidratava, não antes.

A técnica terapêutica que possibilita esse novo início, segundo Balint, inspirado em seu mestre Ferenczi (1929/2964), deve ser flexível:

> Em determinados períodos do novo começo, o papel do analista é semelhante, em muitos aspectos, ao das substâncias ou objetos primários. Deve estar presente; deve ser altamente flexível; não deve oferecer muita resistência; e, evidentemente, deve ser indestrutível, permitindo que o paciente viva, com ele, em uma espécie de mistura interpenetrante harmoniosa. Sabemos que isso parece um pouco cômico, mas estamos preparados para muitas brincadeiras bem-intencionadas a respeito da nova técnica (BALINT, 2014, p. 142).

Outra interpretação mais simples e menos metapsicológica, mais compreensiva e mais descritiva, e, portanto, menos psicanalítica, busca se ater aos dados fenomenologicamente revelados. Se Klein nunca tivesse produzido e falado da importância do peito materno nos momentos iniciais da vida, teríamos pensado e associado a água com o leite e com o peito? Portanto, a interpretação seguinte surge da tradição fenomenológica, que não invalida a interpretação kleiniana, mas não depende ou deriva dela.

Ao viver uma vida sendo julgado, primeiro pela família e segundo por ele próprio, havia uma enorme tensão com tudo o que existia e com seu desempenho. E. S. percebia pouco a si e as demandas que vinham dele próprio. Sua atenção parecia estar sempre voltada para os mil afazeres do mundo e a cada vez bastante delineada por uma exigência autoritária que fora herdada e apreendida da família. Ao se deparar com um espaço de absoluta exceção, onde ele podia pensar em si, nas suas insatisfações e desejos, medos e receios, o foco drasticamente mudava para ele. A terapia era um lugar em que ele podia escolher o que queria ser e fazer, e isso bastava. Podia falar dos assuntos mais relevantes para ele, porque não havia pré-estabelecimento de regras ou temas. Não eram impostas expectativas e demandas de como ser e lidar com trabalho. Muito pelo contrário, havia uma denúncia dessa dinâmica e um convite à diferença. Algo inaudito em sua vida acontece: há alguém disposto a conhecer o seu ponto de vista, e não avaliando como suas ações e desempenho repercutem em imagens de terceiros. Nesse momento ele podia sentir sede. Sentir sede, fome, dor e outras

sensações exigem o mínimo de proximidade consigo mesmo; mais do que isso, exige que validemos tais sensações.

Viver para os outros traz a implicação de não-proximidade consigo mesmo. E. S. parecia ser bastante alheio de si, sendo estranho às demandas que vinham dele, ainda que fosse algo basilar, como a sede. Vontade de tomar água. Sentia-se alheio e estrangeiro com suas próprias vontades; mas assim que as percebia enquanto suas e enquanto válidas, as aplacava.

Enfim, ambas as interpretações evidenciam o quanto havia um contraste entre a relação dele com ele mesmo no mundo cotidiano e na terapia. Ambas evidenciam o quanto esse espaço de acolhimento (contrastante com o resto) e validação de suas impressões e sensações era necessário para que ele desenvolvesse algo como gostos próprios e recursos para viabilizá-los.

A técnica que Balint descreveu para lidar com pacientes em que observamos uma falha básica parece ser bastante relevante. A flexibilidade e elasticidade necessária para lidar com esses casos, que ele descreve como complacência de objetos primários, explicita que a falha básica não será tratada com interpretações e confrontos terapêuticos, posturas que poderiam perfeitamente ser eficientes e benéficas em outros pacientes. Um exemplo é a frequência de E. S.: de início, ele vinha semanalmente, e quando fui pouco maleável com suas ausências, repeti um padrão de cobrança que ele vivia em muitos âmbitos — ainda que com intenções diferentes — e ele acabou se esquivando do processo terapêutico. Isso apenas evidenciou que o tratamento com ele deveria ser mais ponderado e flexível, como Balint descreve. No segundo processo terapêutico, após seu retorno, fui bem mais flexível, tolerante e atento a essas questões, possibilitando a sua permanência. A preferência, após o recomeço, foi manter as sessões quinzenais. Antes, resisti, o que não gerou um bom resultado. Dessa vez, aceitei, e E. S. em muitos momentos saía tocado, emocionado e chorando de alguma sessão, e após 2 semanas, chegava, sentava-se, e começava a chorar da mesma forma que tinha terminado 14 dias antes, o que ilustra o quanto a terapia estava tocando questões relevantes, que não ficavam perdidas ao longo da pausa entre uma sessão e outra.

Outra flexibilidade necessária foi relacionada à falta de tato e busca de intimidade por parte de E. S.. Em alguns momentos parecia buscar um contato próximo comigo, como manteria como um amigo ou um parente próximo, com perguntas indiscretas sobre sexo, relação com mulheres, gastos financeiros e outras indiscrições,

considerando um *setting* terapêutico. Em muitas ocasiões, precisei lidar de uma forma que não o rechaçasse e o fizesse se sentir rejeitado, o que poderia gerar outra evasão. No entanto, também não o deixaria conduzir o ritmo e a dinâmica terapêutica conforme seu desejo. Tive que ser flexível em inúmeros momentos, não simplesmente cortando e mantendo uma distância terapêutica usual, mas sendo receptivo inclusive com sua inconveniência, ainda que limitando-o e não cedendo. Nesses casos, acabei usando o humor como forma de amenizar a tensão de perguntas indiscretas, sem soar ofensivo ou frio.

14.6) O papel da daseinsanálise

Frente às queixas de E. S., a terapia daseinsanalítica ocupa qual função? Quando E. S. diz querer ter uma namorada, devemos ajudá-lo com práticas e técnicas de conquistas, algo como um conselheiro amoroso ou um *coach* de namoro? Devemos nos render à lógica terapêutica operativa que efetiva ações buscando efeitos desejáveis? O que configura e justifica o caso relatado acima como uma prática daseinsanalítica?

Primeiro, acredito que a filosofia de Heidegger não deve ser colocada como restrita a *Ser e tempo*, o que é bastante costumeiro no interior da psicologia fenomenológica com influência heideggeriana. Como Gadamer (2009) diz, *Ser e tempo* é uma estação do pensamento de Heidegger. Portanto, creio que toda a obra possui enorme relevância em uma possível consolidação da daseinsanálise. De forma bastante resumida e direta: após Heidegger abandonar *Ser e tempo* e com isso deixar de pensar a mobilidade da historicidade do mundo a partir do ser-aí singularizado, Heidegger passou a pensar uma autonomização dos acontecimentos de ser em relação às crises que singularizam o ser-aí e o retiram de uma absorção cotidiana que ele via como normativa e tácita. Creio que exista uma enorme similaridade entre os acontecimentos de ser e o acontecimento do ser-aí.

O ser-aí, desprovido de natureza ou atributos essenciais, tais como razão ou pulsão, só pode receber as noções mais básicas de como agir a partir de seu horizonte histórico. Não é o próprio horizonte histórico que dá à luz, põe o bebê no berço, alimenta e dá banho; é necessário que alguém possa apresentar a criança ao mundo e aos sentidos do mundo. Heidegger explorou pouco essa dimensão: como os sentidos do mundo penetram na intimidade de cada ser-aí? Ou o que acontece para que os sentidos

não sejam apropriados pelo ser-aí e que ele não possa compartilhar os sentidos considerados mais simplórios e cotidianos? Entre os sentidos do mundo e a operacionalização dos sentidos do mundo pelo ser-aí enquanto familiares e naturais há um universo a ser explorado. A psicanálise parece operar dentro desses limites, nos quais formam-se neuróticos e psicóticos.

E. S. falava português, como seus pais; gostava de determinados esportes, como seu pai; era honesto, como sua mãe. Nesse sentido ele acaba herdando bem mais do que apenas as características, pois acaba mantendo o nível de exigência que tinham com ele. Isso era mais aplicado na relação dele com ele mesmo: se cobrava em esporte, cujo desconforto excessivo o fez abdicar da natação; se cobrava no trabalho, e assumia uma enorme carga de culpa ao mínimo sinal de frustração da expectativa do outro, ainda que viesse muito mais dele mesmo e pouco de seus superiores; se cobrava um namoro e um desempenho melhor com mulheres, que, no âmbito do incontrolável, gerava uma postura preventiva de distância perante o sem-controle. Se a vitória é a única possibilidade, e esta é a mensagem passada inúmeras vezes ao longo de sua vida através dos sentidos familiares, E. S. passou a se afastar de toda situação de risco de derrota, ou seja, de ausência de pleno controle.

Similar aos acontecimentos de ser, não cabe ao terapeuta direcionar ou comandar o que o paciente deve ser e fazer por uma questão ética, de não nos vermos como terapeutas onipotentes que sabem exatamente o que é melhor para o paciente, simplesmente direcionando-o. Agindo exclusivamente sobre os sintomas (partes de uma dinâmica existencial muito mais ampla), acabamos vedando o acesso e obscurecendo a própria dinâmica existencial como um todo.

Optei por trabalhar primeiro possibilitando o aparecer da existência de E. S., o que já constitui um trabalho considerável, e em muitos momentos senti que, após uma informação nova e surpreendente, passava a compreender melhor o seu modo de ser. Em muitos momentos senti que as coisas passavam a fazer mais sentido que antes. Nunca foquei exclusivamente as demandas mais operativas e causais, como ter uma namorada, ou fazer as pazes com a mãe, ainda que fossem portas de entrada para dinâmicas muito mais amplas que possibilitavam o aparecimento delas.

Por fim, se Heidegger pensou o acontecimento apropriador como o próprio dar-se dos fundamentos históricos de ser, que independem do ser-aí, o analista no interior da clínica é como um pastor da existência que, guardando o passado e o presente,

possibilitam novos futuros, novos fundamentos existenciais, novas verdades. Quais exatamente não nos cabe dizer.

O analista não conduz e assume as existências e as escolhas do paciente, mas trabalha conjuntamente resguardando a biografia que possibilita a dinâmica atual. Resguardando o que é, abre a possibilidade de o inesperado acontecer, de uma mudança se dar, do inédito acontecer. O daseinsanalista suspende (fenomenologicamente) de maneira dupla: primeiro, suspende a tendência de hipostasiar o humano, não essencializando a criança, o homem, a mulher, a criança, o adolescente, o velho, o rico, o pobre etc, e faz um incessante esforço para fazer com que cada paciente se mostre por si mesmo, em sua historicidade (epocal) e biografia própria. Segundo, o daseinsanalista suspende desejos e conduções pré-programadas de onde ele desejaria ver o paciente, do que julga ser melhor e mais saudável. Portanto, e aqui há a similaridade entre o ser e o ser-aí, não cabe ao analista conduzir e manipular o paciente, mas, resguardando a existência, possibilitar um outro início, uma vez que é resguardando uma certa configuração em sua máxima extensão que ela pode ser superada.

Isso tudo faz parte de um esforço constante, no qual inevitavelmente vez ou outra deslizamos e falhamos. No entanto, não precisamos efetivar suspensões fenomenológicas definitivas e absolutas: precisamos apenas ser suficientemente fenomenólogos.

15) Conclusões Provisórias

15.1) A alegoria do pombo

A alegoria do pombo de Kant, presente na *Crítica da razão pura*, aponta que ao mesmo tempo que o ar limita o voo do pombo, é exatamente o que possibilita o voo. Não haveria deslocamento no vácuo. A resistência do ar é o que dificulta e o que sustenta o voo. Desde Kant, o conhecimento se dá acolhendo o caráter finito humano, não lutando contra ele. Aquilo que limita o saber é simultaneamente aquilo que o possibilita.

A postura fenomenológica é a consciência e a aceitação da finitude inerente a todo saber, finitude essa que limita e possibilita a ciência. O abster-se do infinito acolhe

a finitude humana. É o ar que impulsiona as asas; é o abismo (*Abgrund*) que, essenciado, acontece como fundamento (*Grund*) histórico.

O voo da pomba só se sustenta no movimento dinâmico. Quando interrompe o movimento das asas, mesmo que na velocidade aérea, a pomba cai. Algo de análogo ocorre com a psicologia: quando abandona o caráter dinâmico e vivo de seu pensar, cai em abstrações mortas ou em técnicas descontextualizadas automatizadas e sem sentido. Por mais que possamos apontar as inúmeras tradições do pensar e do clinicar, lembremos — a tradição mais forte é a que autonomiza o pensamento do pensar originário, ignorando seu caráter finito, tal como a pomba que pensa que seu voo teria mais sucesso no vácuo. Há sempre o risco de cair em compreensões atemporais, e sermos vítimas da infinitude, como de forma muito perspicaz pontuou Jaspers (1913/2000).

No momento em que o acadêmico julga seu pensar completo e finalizado, aí começa o seu declínio, aí começa sua queda. Em direção aos sentidos do mundo, sua prática se remete a como impessoalmente se atende e como impessoalmente se pensa a clínica. Em uma ausência de questionamento, o analista está jogado (*Geworfenheit*) e absorvido nos sentidos do mundo, ou pior, em um plágio preguiçoso de si mesmo, em modalidades que um dia fizeram sentido e caducaram. Assim como o pombo que interrompe o bater de suas asas e inicia a sua queda livre, o clínico que não questiona o seu pensamento clínico e a sua terapêutica começa a decair, como Heidegger (1927/2012) pensou no §38 (A decadência e o estar-lançado). O agir clínico é um voo sobre o abismo (*Abgrund*), se dá em um incessante questionamento que acolhe a tradição e a articula em modalidades singulares compatíveis com o analista. Sem isso, a psicologia é réplica e mimetização, é um pensar e um agir impróprios e absorvidos em determinações cristalizadas e impensadas. Por que tematizamos tão insistentemente a decadência (*Verfallen*) dos pacientes, e não do analista, que pode estar tão ou mais absorvido em práticas e teorias da tradição, em hipóstases desconexas e sem nenhuma coligação com o nosso tempo, nosso paciente ou nosso próprio pensar? Como Madeleine e Willy Baranger (1969) nos ensinam, o contexto analítico é um campo no qual o analista está constitutiva e integralmente imerso.

Todas as tentativas de delimitar um pensar e um agir clínicos pré-definidos, encerrados em um conjunto de conceitos e práticas aos quais os terapeutas deveriam se submeter através da aceitação incondicional, são um desvio do próprio lugar do pensamento vivo da clínica. A abertura ao mistério, inesgotável fonte de experiências

inesperadas, é o princípio diretriz da postura clínica fenomenológica: como estar abertos ao fenômeno se já vemos nas coisas o que queremos e o que pré-supomos? Fazer a coisa aparecer em si mesma, em sua autodação, envolve disponibilidade ao mistério, em uma capacidade de já não saber. É central a aceitação da finitude de nosso saber.

Para tanto, é fundamental a pluralidade de vozes, diálogos enriquecedores, apropriações de elementos originariamente exógenos às nossas intuições primordiais. É necessário um pensar atual e compassado com o ritmo do mundo, que saiba se situar como fruto de nossa época, mas que também o possa criticar e estranhar suas determinações tacitamente compartilhadas. Sem uma crítica do presente, permanecemos entre fantasmas e múmias. A possibilidade de haver daseinsanálise é a disponibilidade para ser desafiada, criticada, reinventada e renovada. Isso não se conquista apenas com identidades ou asseguramentos, mas com um incessante pensar e abertura à autocrítica. No momento em que se acha um lugar definitivo, um suposto topo do Everest, aí começa o seu declínio e decadência. A daseinsanálise deve ser atualizada em manifestações finitas, ou seja, históricas.

A crítica da razão clínica se dá nos limites da finitude: é feita sobre um solo histórico e pensada por um ente ontologicamente indeterminado no qual toda determinação é realizada sobre um horizonte finito de tempo. A razão clínica opera na intersecção dessas duas dimensões nas quais o ser sempre se dá a partir de uma temporalidade e, portanto, acontece como diferença. Nesse "entre", não há conhecimento atemporal, não há terapia constituída por imortais e não há terapêutica absoluta.

Cabe a nós, analistas, acolher as construções teóricas como finitas (e, portanto, também históricas). Como diz Sloterdijk (2006/2009, p. 57) em sua homenagem a Derrida, "precisamos agora modificar o que anunciamos há pouco". A fidelização a partir de autores ou linhas de pensamento correntemente se filiam a hipóstases não-históricas. O pensar clínico, no interior do devir histórico, deve ser acolhido em suas manifestações historiais, tal como Heidegger acolhia os envios do ser histórico. Acolher aqui não é sinônimo de concordar ou operacionalizar a partir dele, mas conseguir pensar o movimento próprio do pensar clínico que independe da volição de pensadores singulares e particulares.

15.2) A fenomenologia é um método que some no uso

Heidegger pensou o ente, no interior da lógica cotidiana de *Ser e tempo*, como instrumento (*Zeug*). Os objetos, tal como descritos, não são teoricamente apreendidos pelo ser-aí, apartados de seu campo de uso e de seu contexto. Heidegger pensou os objetos sempre imersos em uma totalidade instrumental, uma vez que um lápis, uma taça de vinho e um travesseiro nunca podem ser apreendidos de forma pura, seccionada de um todo e de seu contexto de uso. Um lápis nunca é apreendido simples, teórica e isoladamente, mas sempre como um lápis em uma mesa, com papéis, livros e outros itens de papelaria ou de escritório. Uma taça de vinho nunca é apreendida apartada, mas em um bar ou balcão, com garrafas, saca-rolha, decanter. Um travesseiro se dá sempre em uma cama, com fronha, roupa de cama, mesa de cabeceira, um quarto, persianas. A pura teorização de um psiquismo frio e racional é rompida para uma relação de imersão prática no mundo cotidiano. Assim diz Heidegger (1927/2012, p. 213): "o modo-de-ser do instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos utilizabilidade"; ou seja, nunca apreendemos um ente isolado ou teoricamente, não há uma relação pura e neutra com as coisas, mas sempre em usos específicos de instrumentos e utensílios funcionais em um contexto de uso mais amplo.

> O trato afeito cada vez ao instrumento é onde ele pode unicamente se mostrar genuinamente em seu ser, por exemplo, o martelar com o martelo, não *apreende* tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal. O martelar não tem um saber unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento do modo mais adequado possível. Em tal trato de emprego, o ocupar-se submete-se para algo constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento. (idem, p. 213)

Mais do que isso, Heidegger rompe ainda mais com uma tradição mentalista e teórica ao pensar os objetos como instrumentos que somem no uso. No interior da familiaridade cotidiana, não estamos apenas imersos em uma lida prática com as coisas, uma vez que elas não são entes meramente teóricos, mas inevitavelmente práticos. Nessa lida prática, no qual nos encontramos absorvidos pela rotina cotidiana, os instrumentos somem no uso. Se o objeto prático é manuseado cotidianamente em seu

caráter funcional, ele some no uso. O lápis, por exemplo, só se faz presente quando a escrita é interrompida por alguma intercorrência ao longo da escrita. Se ao longo da ação de escrever o grafite quebra, de imediato o lápis se faz presente. Até então, o foco é exatamente na ação propiciada na retração do lápis. Em sua eficiência, o lápis some no uso. Em seu defeito, o lápis se faz presente. Heidegger usou o martelo para explicar o ser das coisas como instrumentos que, em seu uso cotidiano, desaparecem no uso. Assim é o método fenomenológico nesta pesquisa, um instrumento: em sua eficiência ele some no uso.

Fenomenologia aqui não é abordagem ou teoria explicativa, mas método, ou seja, não é um conjunto de explicações prévias ou a priori, mas um meio de fazer algo aparecer tal como se dá, em sua idealidade fenomênica. Se no realismo o foco eram as coisas e no idealismo é o sujeito que representa as coisas, na fenomenologia o foco é a própria mostração da coisa — o fenômeno. A fenomenologia como método é exatamente uma forma de suspender os posicionamentos ontológicos que sempre já acompanham os objetos em determinados vieses para compreendermos a mostração de algo como ele se dá. Nesse sentido, ela aqui é método, é instrumento, é utensílio, ou seja, se funciona bem, ela some no uso. Se funciona mal, ela se faz presente. Se a fenomenologia é útil e eficaz, ela não se mostra na resposta ou na mostração do fenômeno visado, mas se retrai, possibilitando o aparecer.

A analítica do ser-aí presente em *Ser e tempo*, que é central para esta tese, não deve ser uma fonte de explicações teóricas ou de mecanismos de respostas que acalmam aplacando a dúvida do analista, mas deve ser meio silencioso para fazer o paciente aparecer cada vez mais, em uma série de mostrações que é a cada vez atualizada. Assim, a fenomenologia hermenêutica, a ontologia fundamental, a analítica do ser-aí ou qualquer outra coisa não devem ser um objeto de fetiche e adoração, abrigo e proteção contra o mistério, e sim o próprio meio de entrega ao desconhecido, ao inédito, a algo que não sabemos, não controlamos e não conseguiríamos ver com tão sedutores tamponamentos teóricos. Se ao longo de um atendimento não deixamos de ver a analítica existencial, os mecanismos metapsicológicos ou qualquer outra explicação, dificilmente estamos indo *às coisas mesmas*.

15.3) Pandemia e neoliberalismo

O livro de Duménil e Levy (2014) explicita a crise do neoliberalismo que vem se agravando desde 2008. Após a pandemia do novo coronavírus, e com todos os acontecimentos que vêm se dando desde a publicação do livro, creio que a obra mereça um complemento. O papel do Estado volta a se mostrar como fundamental, uma vez que a iniciativa privada, tão elogiada e incentivada no neoliberalismo, passa a adotar uma postura autocentrada, devolvendo ao Estado a possibilidade de um protagonismo que nenhuma empresa quer ou consegue assumir. Com uma inevitável retração da economia e explosão do desemprego, o fundo que auxilia os cidadãos mais vulneráveis não vem das empresas que demitem, ele só pode vir do Estado. Aquilo que fora preconizado por Thatcher e Reagan se mostra insuficiente: a autorregulação do mercado e a concorrência como base do livre-mercado se mostram inviáveis em uma pandemia. As empresas cuidam de seu patrimônio; a população, sem amparo, passa necessidades e está entregue à própria sorte. A perversão e o cinismo do neoliberalismo na crise originada pelo coronavírus é explicitada em sua essência. Isso tudo não quer dizer que o neoliberalismo enquanto racionalidade global vai se enfraquecer e se dissolver em uma nova verdade. Apenas o tempo dirá. Afirmo apenas que a pandemia aponta para o neoliberalismo em sua máxima explicitação, mostrando que vários discursos neoliberais que preconizam limitação estatal e incentivo da iniciativa privada são, na melhor das hipóteses, limitados e questionáveis. O mercado é parcial. De qualquer forma, o intuito deste trabalho nunca foi prever o destino histórico de um possível futuro que nos é reservado, mas pensar as implicações da verdade histórica na qual já estamos inseridos.

Diriam Mises, Hayek, Friedman e outros neoliberais que o bem-estar material na sociedade atual é maior que em outras épocas, que o mineiro, porteiro ou recepcionista vivem hoje melhor que o um rei africano de outrora. Há lógica. No entanto, como será que eles se sentiriam caso, no interior da lógica neoliberal, lhes faltasse acesso à saúde pública e, em plena pandemia, seu filho morresse na fila de um hospital gratuito, enquanto seus patrões estivessem confortavelmente instalados e atendidos em um hospital particular com leitos vagos? Será que os pais da criança morta se consolariam se trouxéssemos a mesma ladainha do rei africano?

Há momentos em que o Estado pode se mostrar como desnecessário. Isso tem a ver mais com o momento histórico do que com o Estado. Há outros momentos em que

o Estado se mostra fundamental, central e relevante para garantir o mínimo de dignidade para certa parcela da população — e isso envolve não morrer de fome, não morrer de uma complicação de saúde absolutamente evitável, não morrer por contaminação por falta de água potável ou de saneamento básico. O contexto da pandemia do novo coronavírus mostra que a iniciativa privada pode não ter iniciativa nenhuma, devolvendo a responsabilidade ao Estado. Se o Estado assume ou não, não muda a crise explicitada do neoliberalismo e o pensamento de um Estado desonerado. Nesses tempos, isso equivale a posturas estatais genocidas. A razão neoliberal tem se mostrado como uma necropolítica (MBEMBE, 2018) em países como Brasil (Bolsonaro), Estados Unidos da América (Trump) e Reino Unido (Johnson), citando apenas alguns exemplos de nações nas quais o governo parece ser ainda mais virulento do que o próprio vírus.

O neoliberalismo, em poucas palavras, incentiva a postura empreendedora individual, desonerando o Estado do assistencialismo que agia como uma âncora nos encargos trabalhistas de grandes companhias privadas. Assim, vigora um clima de competição entre indivíduos, como Kirzner (1973/2012) expôs de maneira clara. Esse estado de competição incessante (supostamente) garantiria melhores ofertas e com preços justos aos consumidores finais. O que esse clima de individualização, concorrência e quase completa falência do solidarismo acarreta, em âmbito global, em tempos de uma pandemia? Se o individualismo cínico já é questionável em qualquer época, isso fica ainda mais chocante em tempos de pandemia. É necessário repensar a postura que é balizada no "cada um por si". No Brasil, citando apenas um dos muitos exemplos possíveis, houve governadores envolvidos em casos de desvio de verbas inicialmente destinadas à compra de respiradores artificiais que comporiam os equipamentos de Unidades de Tratamento Intensivo no combate à Covid-19. Há muito tempo os interesses pessoais vêm se sobressaindo em relação aos interesses coletivos, e na pandemia isso fica ainda mais gritante. Enquanto os interesses privados forem sobressalentes, enquanto o mundo for um palco de disputas egoístas e narcísicas, enquanto a razão neoliberal vigorar enquanto época da concorrência e da competição entre indivíduos, parecemos rumar cada vez mais ao colapso e à autodestruição. Como Fisher (2009, p. 1) descreveu em seu primeiro capítulo de seu famoso *Realismo capitalista*, "é mais fácil pensar no fim do mundo do que no fim do capitalismo".

Em uma retomada da ética kantiana, podemos apontar a razão neoliberal como patrona do princípio de felicidade (*Prinzip der Glücklichkeit*) (KANT, 1788/2002, p.

121), o que de alguma forma Nietzsche (1883/2011) já havia visto em seu *Zaratustra* como elemento determinante em nós, os últimos homens, os que inventaram a felicidade: vivemos de acordo com a lógica da felicidade pessoal e individual. Desatrelados do cosmos, vivemos gozando pontualmente enquanto flutuamos no espaço, e talvez isso nos conduza à total destruição desse espaço que não conseguimos habitar, nem preservar. A ética kantiana se faz atual mais do que nunca: o princípio da felicidade não pode gerar leis gerais, uma vez que é regida pelo princípio do amor de si (1788/2002, p. 75), o que Freud (1920/2010) descreve como princípio de prazer. A saída atual parece similar à renúncia pulsional — eis o imperativo categórico kantiano: aja como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através de sua vontade, uma lei universal. Carecemos de um pensamento solidário que seja atualizado ao nosso estágio globalizado consumado e consumidor. Jonas (1979/2006) é quem traz uma releitura do imperativo categórico atualizado às nossas próprias vicissitudes e responsabilidades: aja de uma maneira na qual as consequências de seus atos permaneçam compatíveis com a sobrevivência da vida humana. O imperativo categórico se transforma em imperativo ambiental — e o tempo é hoje!

Sloterdijk (2017/2019) traz uma crítica a este modelo cada vez mais insustentável. Para ele, é necessário sacrificar elementos privados menores e circunstanciais para um bem solidário maior. A técnica moderna de Heidegger (1953/1997), que de tudo dispõe e manipula, parece nos conduzir a um destino catastrófico, em um consumo irrestrito de matérias finitas. A pandemia ilustra o quanto

> a situação mundial atual é, evidentemente, determinada pelo fato de não oferecer aos membros "da sociedade global" uma coimunidade eficiente. No nível mais alto, não existe um sistema solidário operativamente convincente, mas apenas a guerra clássica dos grupos de interesse. (SLOTERDIJK, 2017/2019, p. 274)

Continuamos nos comportando como se fôssemos membros de Estados-nação isolados, mas na realidade somos cidadãos do mundo globalizado: um vírus que consegue parasitar o humano rapidamente se transforma de problema local a cataclismo global. É necessária uma ética que acesse uma imunologia não apenas individual e egoísta ou nacional patriótica, mas global. Precisamos de um novo modelo de ser-no-mundo que, de forma coerente, consiga abranger o mundo, e não apenas interesses sectários. Tornou-se necessário pensar na permanência humana em condições minimamente salubres, algo que o consumo voraz e impensado do capitalismo

neoliberal não vê. Heidegger (1952/1992) estava certo: "a ciência não pensa"; e podemos complementar: a economia também não! Entre pensar e calcular há uma distância incalculável.

O filme *Independence Day*, de 1996, pode nos dar dicas quanto à necessidade de um outro estar-no-mundo em uma imunologia global. O roteiro é conhecido: alienígenas hostis (parasitas planetários) vieram à Terra para dominar e explorar os nossos recursos naturais. Liderados pelos EUA e por seu presidente (Bill Pullman), o mundo se une, combate e vence os alienígenas. Assim, os humanos (sobretudo os estadunidenses que recusam vários tratados climáticos) resguardam para si mesmos o direito de acabar com a Terra. Uma das saídas que vêm sendo sondadas para os problemas climáticos e a escassez de recursos naturais é exatamente a colonização de outros planetas. Nós, humanos, que somos os alienígenas parasitas! O que vemos em *Independence Day* é uma projeção, no sentido freudiano, do que somos e não toleramos assumir: o ser-aí contemporâneo é um parasita, ainda que também possa ser parasitado. Não seria a pandemia do coronavírus exatamente uma consequência de nossa própria parasitose? Não merece o coronavírus cem anos de perdão?

Podemos pensar em colonizar outros mundos. Penso, no entanto, que seria mais inteligente resgatar o imperativo categórico na releitura de Hans Jonas. Precisamos de um (novo) *ethos* global. A comunidade planetária precisa se enxergar como una e codependente, afinal, uma pandemia, um desastre nuclear ou um colapso climático afeta a todos. Muros, como o de Israel, são insuficientes. A imunologia protetora tem de ser ampliada a um âmbito bem mais abrangente, ou naufragaremos todos do interior de nossos territórios blindados. Precisamos, como diz Sloterdijk (2009/2018), de uma co-imunidade. Mais do que colonizar outros planetas, o imperativo deve ser aprender a habitar a Terra, tal como Heidegger (1951/1997) descreveu em seu texto *Construir, habitar, pensar*. Habitar carrega uma dupla acepção: eliminar um perigo e deixar-ser a partir de seu próprio vigor, o que parece se opor radicalmente à maquinação, manipulação e controle da verdade técnica, que transforma a existência contemporânea em desenraizada. Habitar, assim, é voltar a criar raízes, implica nos sentirmos abrigados em nossa casa, envolve cuidar e zelar da nossa morada. Mais do que dispor, explorar e consumir, é necessário cultivar.

15.4) Capitalismo da informação

“I am the eye in the sky
Looking at you
I can read your mind
I am the maker of rules
Dealing with fools
I can cheat you blind
And I don't need to see any more
To know that
I can read your mind
I can read your mind”
(The Alan Parsons Project)

“Every breath you take
Every move you make
Every bond you break
Every step you take
I'll be watching you
Every single day
Every word you say
Every game you play
Every night you stay
I'll be watching you”
(The Police)

Israel Kirzner (1973/2012) nos mostrou que a economia de livre-mercado é regida pela postura empreendedora. O empreendedor, atento às variações de uma lei oferta-demanda instável, deve sempre aproveitar as brechas e oportunidades. Como podemos otimizar ainda mais a atenção? O humano dorme, cansa, adoece, morre. Não é possível uma postura atenta que não canse, não tenha crises de ansiedade e não tenha *burnout*? E se transferirmos a atenção empreendedora para uma instância incansável,

implacável e ininterrupta? E se terceirizarmos a atenção à inteligência artificial, softwares, computadores e processadores para transformar dados em lucro?

O capitalismo neoliberal parece rumar para uma postura empreendedora não apenas humana, mas informacional, dos algoritmos e das redes. O foco parece ser não o empreendedorismo, mas a informação — os dados, o *big data,* tal como descreve Han (2014/2015, p. 65) em seu *Psicopolítica*. A captura de dados vem se transformando na possibilidade mais rentável, uma vez que possibilita a venda e a publicidade de tudo o que existe como comercializável.

Com uma atenta e ininterrupta captura de dados, a vida na internet se transformou em um novo modelo de negócio, no qual os humanos, que antes eram consumidores e agentes, são hoje o próprio produto comercializado. A internet, com seus aplicativos, sites, e-mails, *chats*, jogos e tudo o que surge, é feita para capturar a nossa atenção e nos deixar entretidos o maior tempo possível, uma vez que lá somos alvos de propagandas que mantém a forma de entretenimento funcionando. Assim, o humano se torna ao mesmo tempo consumidor e produto. A propaganda é destinada ao usuário que compra; ao mesmo tempo é também o produto que as redes sociais querem atrair para conseguir contratos publicitários. A propaganda é destinada a quem está na rede social, mas é a propaganda que paga e mantém as redes sociais ativas, pois é por haver público e milhões de pessoas que consomem aquela rede social que se pode monetizar a informação. Compramos os produtos anunciados, e por isso uma rede social de acesso gratuito com muitos usuários pode cobrar mais caro por sua publicidade, porque tem mais dados de gostos de seus usuários e mais visualizações de um produto que será anunciado e vendido. Somos convertidos em informação, dados e *data* lucráveis. Somos simultaneamente consumidores e mercadoria.

A nossa vida, que permanece muito tempo online, passa a ser controlada, monitorada, calculada; o objetivo, óbvio, é uma vigilância constante que nos suga no entretenimento e nos seduz com bens compráveis. A nossa alta permanência online é convertida em dados de consumo, preferência de gostos e afinidades de interesses, uma vez que tudo deve ser transformado em dados e em informação (HAN, 2014/2015). Controle e consumo parecem marcar de forma estrutural a nossa vida contemporânea, tornando um alienígena quem dosa minimamente o consumo e abdica em períodos curtos de tempo de um controle. Em busca de *data*, o que garante alguma previsibilidade sobre padrões de mercado, a atenção de Kirzner hoje é automatizada nas máquinas que nos transformaram em mercadoria. Segundo Han (2012/2014),

quanto maior a informação que é mobilizada, mais intrincado se torna o mundo. Não é acaso que as relações hoje aconteçam no formato de consumo e as crises de ansiedade sejam tão comuns e disseminadas. O nosso aí é marcado por consumo e controle, somos o nosso aí, e adoecemos com as possibilidades vigentes de nosso mundo histórico.

Ser e tempo (HEIDEGGER, 1927/2012) nos ensina que o ser-aí está sempre imerso em um mundo no qual os entes vêm ao encontro como utensílios de uso, como um martelo, um garfo, um celular. Não os compreendemos de início como objetos teóricos, para posteriormente os utilizarmos, uma vez que eles sempre se abrem a nós como objetos de uso. Por mais que o celular seja um utensílio que nos absorve em sua funcionalidade inebriante e viciante, o algoritmo que nos vê como potenciais consumidores nos transforma também em utensílios, uma vez que ali somos mera estatística comercializável. Assim, a vontade de render hoje se converte em vontade de render dados que são de imediato capitalizados e comercializados. A era dos *data* nos transforma, simultaneamente, em empreendedores e mercadorias, em ser-aí e utensílio, em escravo e senhor.

Para nos manter conectados em um fluxo constante de coleta de informações rentáveis, é necessária uma eficaz hipnose, uma absorção penetrante e inebriante. A internet, através dos algoritmos e da inteligência artificial, nos impõe um excesso de positividade (HAN, 2010/2015), uma overdose de mesmidades agradáveis. Perde-se toda a alteridade na lógica dos *data*, gerando, assim, uma enorme polarização de ideias e concepções, possibilitando movimentos que parecem antiquados e lunáticos, mas que na lógica dos *data* acabam fazendo sentido, como o movimento terraplanista e o antivacina. Torna-se necessário pensar, agora, que sentido tem a palavra “verdade”, uma vez que cada um parece viver em uma bolha de mesmidades confortáveis viabilizadas para absorção que visa captura de *data* otimizando o consumo e o lucro. Na crise da verdade, talvez um dos primeiros pilares a cair seja a democracia.

Muitos pacientes já relataram a dificuldade de ir dormir e desconectar dos vídeos, *posts*, fotos e informações que são selecionados e exibidos sob medida a nós pelo algoritmo. Se tudo é tão interessante e exibido sob medida a mim, como posso me desconectar? Soa desperdício de entretenimento, de diversão, de crescimento e desenvolvimento. A vida online hoje é planejada para hipnotizar, capturar, sequestrar nossa atenção, pois mais tempo implica mais dados capitalizáveis, lucráveis e comercializáveis. Nada garante que os meus sonhos serão tão agradáveis como os sonhos vívidos que o *smartphone* proporciona: imagens agradáveis, piadas engraçadas,

opiniões consonantes. Assim lutamos com todas as nossas forças, em geral sem muita consciência, para permanecermos mercadoria. Talvez a próxima instituição a ser criada, similar às clínicas de desintoxicação de drogas, sejam as clínicas *off-line*, espaços para lidar com a imersão compulsiva no celular.

Talvez o ser-aí empresa e o aí neoliberal aqui descritos sofram uma mutação e se transformem cada vez mais no capitalismo da informação, no qual o ser-aí empresa se transmuta em ser-aí mercadoria. Teremos que esperar para ver os desdobramentos da razão neoliberal e seu eventual colapso, mas é inegável que a informação vem ocupando uma posição cada vez mais central na sociedade contemporânea, no capitalismo contemporâneo e no consumo.

15.5) Circularidade entre universal histórico e singularidade clínica

> *"O que induz a gente para más ações estranhas é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe."*
>
> (Guimarães Rosa)

Esparta, a poderosa cidade-Estado grega, mesmo com o seu eficiente exército constituído por soldados nascidos e treinados para guerrear, hoje é história. Os deuses gregos, adorados e honrados, passaram de religião dominante à mitologia. Roma, com seu amplo império e volumoso poderio militar, também sucumbiu às invasões bárbaras. Esparta e Roma hoje fazem parte da disciplina escolar de História. Os dogmas bíblicos religiosos deram lugar à ciência da natureza funcional e pragmática. Hoje o poder é instituído muito mais pela ordem político-econômica do que pela político-teológica.

Não há lugar definitivo, a-histórico ou absoluto. Cada estabilidade histórica possui a sua duração relativa. Cada configuração de mundo é hermeneuticamente constituída, ou seja, possui seus preconceitos estruturais, suas próprias relações de poder, fundamentada por determinada hegemonia de valores. É central uma boa compreensão do mundo para uma compreensão dos existentes do interior desse mundo, uma vez que não há nada no ser-aí que remeta diretamente a elementos metafísicos,

atemporais ou a-históricos — tudo no corpo ou na alma (inclusive essa cisão) remete a elementos hermenêuticos que possibilitam tal interpretação. Para compreendermos como nós nos entendemos, precisamos mais do que apenas um entendimento científico específico, mas de uma compreensão ampla daquilo que possibilita uma hegemonia científica.

Neste trabalho procurei explicitar, através de uma recondução histórica, alguns dos elementos centrais para a compreensão de quem nós somos: seres econômicos, corpos rentáveis, atos utilitários, mentes produtivas e ações dispostas. Para tanto, utilizei uma descrição daquilo que me pareceu imprescindível, por meio de leituras de filósofos como Heidegger que efetuam uma crítica da Modernidade consumada, assim como de economistas neoliberais, que teorizam o sistema econômico que veio a se tornar uma racionalidade hegemônica desde o final da década de 1970. O neoliberalismo se transformou em uma nova razão global (DARDOT E LAVAL, 2016) e acaba por instaurar um novo modelo disciplinar que nivela todos nós como seres rentáveis. Se Heidegger pensou a técnica como verdade histórica na qual os entes se desvelam enquanto maximamente visíveis (uma pornografia dos entes), a razão neoliberal refina a pornografia enquanto rentável. Eis os dois elementos centrais utilizados nesta pesquisa enquanto pilares de relações de poder hegemônicas em nosso aí: técnica e razão neoliberal. Obviamente, estes não são elementos atemporais, mas fazem sentido apenas em nosso aí, ou seja, somente no interior de nosso mundo histórico. Se estivéssemos no interior do feudalismo, por exemplo, não falaríamos de um sistema econômico, e sim de um sistema religioso, que possuía íntima relação com o sistema político vigente. O louco não seria psiquiatricamente interpretado, nem medicamente tratado ou marginalizado, mas teologicamente exorcizado, queimado ou, na melhor das hipóteses, trancafiado. Tentei explicitar como o atual poder hegemônico possui íntima correlação com o poder econômico. Doentes se desvelam como corpos tratáveis e rentáveis. O poder médico e o psiquiátrico operam em uma hegemonia não mais religiosa, mas científica. Eis, portanto, uma era de poderes científicos e economicamente estruturados que marcam de forma fundante o nosso aí.

Kant dizia que a razão começa seu trabalho na sensibilidade e finaliza no entendimento, ou seja, inicia nos dados sensoriais e finaliza nas categorias racionais a priori. No nosso caso, a razão clínica começa na ontologia fundamental e acaba na crítica do presente, vinculando a macroeconomia (universal) às manifestações clínicas (singular). A razão clínica, inspirada nas intuições kantianas, deve partir sempre dessa

limitação histórica, não deve agir abstraída de um tempo específico, e sim erigir seu saber e sua prática no interior de um tempo histórico, marcado por seus próprios elementos históricos, com seus valores hegemônicos e suas relações de poder. Assim, a razão clínica ganha inevitavelmente relevância política e econômica, não se restringindo a uma metapsicologia, mas ampliando seu interesse aos elementos históricos.

Quanto mais a ontologia fundamental é desdobrada nas minúcias históricas (pessoais, familiares, clínicas), melhor. Integramos o universal com o singular. Uma vez mais, hermenêutica: uma vez que ainda trabalhemos inicialmente na ontologia do presente, finalizamos com as possibilidades únicas e singulares clínicas. A razão clínica parte da economia (todo) e acaba nos únicos e singulares casos clínicos (parte). Dessa forma fecha-se o círculo hermenêutico, entre a tematização prévia do diagnóstico de nosso contexto histórico e o dar-se desse contexto mais amplo em suas possibilidades singulares.

Hermeneuticamente, o círculo é formado por casos clínicos particulares enraizados em um universal histórico. A razão clínica circula de maneira dinâmica na hermenêutica fenomenológica, que sempre descreve as partes imersas em um todo, nos quais os casos singulares só podem ganhar voz no interior de um tempo histórico. Utilizando a esferologia de Sloterdijk, é necessário pensar em uma clínica moldada tanto pela bolha (microesfera), quanto pelo globo (macroesfera). A conquista do mundo público compartilhado depende de um acolhimento íntimo que pode marcar profundamente a forma através da qual o mundo é apresentado. A daseinsanálise se nutre nessa circularidade.

A daseinsanálise é uma disciplina clínica, ela não equivale à fenomenologia, mas nasce desta última. É importante apreendermos as diferenças que surgem da descontinuidade entre uma e outra. Apontar o que une e o que separa essas duas disciplinas pode nos ajudar a elucidar a constituição desta prática clínica. A daseinsanálise, diferente de um puro pensar filosófico, se preocupa com a clínica, com os transtornos psíquicos e com a ação terapêutica. A daseinsanálise parte da ontologia fundamental e da analítica existencial, acessando a crítica do presente e o diagnóstico de nosso ser-aí, possibilitando uma descrição de nossas psicopatologias epocais e a elaboração de uma terapêutica. Dessa forma, a daseinsanálise atende o caso particular e o enraíza no todo histórico, é um pensar ontológico que envolve também um agir prático. Há um encontro entre ontologia e práxis. Creio que essa sistematização possa

auxiliar a formação e a atuação dos clínicos que, munidos predominantemente de um método filosófico, sentem-se desorientados no interior de um fazer clínico. Por mais que a filosofia fenomenológica possa nos ajudar a evitar hipóstases e interpretações violentas, somente ela parece ser deficiente para fundamentar o fazer clínico, para elaborar uma ética psicoterapêutica e para estabelecer formas de lidar com os mais diversos problemas que surgem incessantemente no interior do consultório. Temas como o manejo de casos considerados difíceis (autismo, psicose, transtornos de personalidade), formas de lidar com a não-adesão ao processo analítico e o enfrentamento de desencontros na comunicação entre analista e analisando são temas que não pertencem originariamente ao pensar fenomenológico. Uma psicologia com inspiração fenomenológica parece se beneficiar de diálogos sobre temas clínico-práticos, uma vez que apenas o ver fenomenológico é insuficiente na atividade do cuidar terapêutico. A razão clínica é o esforço de conciliar a singularidade clínica às condições ontológicas e à descrição do aí, assim como conectar o pensar filosófico ao agir clínico.

15.6) A terapêutica do consumar (*vollbringen*)

O tratamento clínico, seguindo a lógica do resguardo do ser, é aqui inspirado fundamentalmente em Nietzsche, Freud e Heidegger. Cada um operou a partir de sua lógica de pensamento: o primeiro (Nietzsche) anunciando a Morte de Deus, o acontecimento fundamental de nosso tempo (ainda que não experimentado em sua máxima amplitude). Apenas quando assumirmos o niilismo enquanto constitutivo de nosso tempo, abre-se a possibilidade para seu ultrapassamento. O segundo (Freud), a partir da ampliação de conteúdos para o campo da consciência, uma vez que no inconsciente há uma ação cega para sua origem possibilitadora. Agimos, sofremos e vivemos a partir de modelos e desejos que nós mesmo não conhecemos, e sua superação envolve a apropriação desse conteúdo que, enquanto motor central, nos move de forma latente. O terceiro (Heidegger) visa possibilitar o resguardo de nosso horizonte histórico, viabilizando, assim, um possível ultrapassar (*überwinden*). A função terapêutica, no interior da daseinsanálise, creio que seja similar à função do pensamento desses três autores fundamentais: não é controlar ou simplesmente alternar a condição presente, mas, apropriando-se do passado, possibilitar novos futuros. Há, aqui,

portanto, uma enorme similaridade entre a razão histórica e a razão clínica: não se ultrapassa uma era ou se trata uma condição se esquivando ou escapando da condição presente, mas apropriando-se maximamente dela. O presente não é desmantelado ou revertido, porém, na apropriação, é consumado, ou seja, levado à plenitude. A razão clínica não se move simplesmente na ação pragmática que altera, reforma e desmantela modos-de-ser, e sim na consumação serena que se apropria deixando ser. Voltando pela última vez a Heidegger, a essência da razão clínica não é a produção de efeitos, mas o consumar.

15.7) Você precisa mudar a tua clínica

A clínica é viva e se autorrealiza. Ela possui o seu próprio poder histórico e se realiza em manifestações que estão acima da vontade e coordenação humanas. Se estamos no meio de uma pandemia, em guerra, em um pós-guerra ou em uma intensa recessão econômica, o formato clínico, os adoecimentos e as técnicas terapêuticas empregadas podem mudar radicalmente, e isso está acima do poder humano. Nesse sentido, é necessário sempre compreender a razão clínica em seu devir histórico, em um enraizamento em determinada compreensão de ser — o fato de não a vermos não muda o nosso pertencimento — um pertencer desenraizado apenas impede a possibilidade de sua percepção e de sua nomeação.

A crítica da razão clínica, assim, é uma limitação do clinicar ao interior de contextos históricos, ou seja, políticos, econômicos, científicos, em um horizonte prévio de sentido que no mais das vezes não é tematizado. Ela nunca pode ser pura, isenta, neutra ou imparcial, pois sempre está comprometida com certa compreensão de ser, e com todos os seus desdobramentos ulteriores na cultura, nas artes, na política, na economia, na medicina, na psicologia. Pensar aqui a cultura e os acontecimentos menores (ônticos) parece ser um desvio do pensar heideggeriano, porém se quisermos atender pessoas (e não simplesmente pensar o ser), essa se torna uma derivação necessária. A clínica, com seu pensar e seu agir, se realiza nesse horizonte derivado. Quem busca auxílio psicológico profissional se encontra tendo crises de ansiedade, querendo emagrecer, tentando parar de beber, tendo problemas com o chefe, ensaiando um divórcio duro e doloroso. Se para Heidegger o mundo da cultura não era o foco do

pensar, para a clínica ele vale ouro. Um dos diversos focos possíveis foi aqui tematizado descrevendo a razão neoliberal e sua possível relação com os adoecimentos contemporâneos.

Considerando a clínica viva, em sua característica fluida e histórica, imersa em culturas que a cada geração oferecem aos consultórios psicopatologias absolutamente novas e impensadas paras as gerações anteriores, são necessárias duas coisas fundamentais: ouvir o apelo de nossa época e ajustar nosso pensar e nosso agir ao que emerge enquanto novo e inédito. Há cem anos, muitos psicanalistas e psiquiatras agiriam com certa insensibilidade a uma mulher que chega ao consultório se queixando de infelicidade conjugal. Hoje muitas alternativas menos passivas e nada resignadas são possíveis, e um clínico que ignora isso parece estar atrasado, desatualizado, descompassado com o seu tempo. Podemos citar ainda outros exemplos, como um psicólogo que se propõe tratar e curar a homossexualidade. Um analista que desconhece transtornos atuais, como TDAH ou *Burnout* também se encontra em uma prática de museu, engessado em visões teóricas prévias e já consagradas, ainda que ultrapassadas e pouco coerentes com o mundo atual. Nesse sentido, os ajustes se mostram necessários, do olhar que vê o novo e o emergente e do prático que se flexibiliza e acolhe mudanças necessárias. Em suma, precisamos todos mudar a nossa clínica. Para tal, é necessário estar aberto a essa possibilidade.

Sloterdijk em seu livro *Tens de mudar de vida* (*Du mußt dein Leben ändern*) traz uma nova noção do humano: ele se autoproduz através de exercícios. Afirma o autor que o "homem é o ser que resulta da repetição" Sloterdijk, 2009/2018, p. 17), cabendo a cada um desenvolver a si mesmo, buscando, a partir de tensões verticais, ascender a modalidades até então inalcançadas e inauditas. Sloterdijk chama essa produção do humano por ele mesmo de antropotécnica.

Os inimigos da ascese humana são o apego ao já instituído, o assossego acomodado ao presente, a identificação ao que já se encontra cristalizado. Por mais que a humanidade seja fruto de alguns poucos ascéticos exercitantes que, não satisfeitos com o ordinariamente aceito, rumam ao topo de forma insistente e incansável, há sempre a força conservadora que cria raízes nas identificações uma vez alcançadas.

> Se e porque, no campo-base, ao já conseguido é atribuído o estatuto de monumento histórico e protegido enquanto tal, qualquer projeto de expedição na vertical é o mesmo que cometer um sacrilégio, o mesmo que escarnecer de todos os valores emoldurados. No regime

> das identidades, todas as energias são desverticalizadas e comunicadas aos arquivos. (...) A identidade fornece, por conseguinte, o super-*habitus* para todos os que querem ser aquilo que se tornaram por força de suas determinações locais e consideram que isso é uma boa coisa. (idem, p. 236-237)

Os inimigos da razão clínica são os mesmos inimigos da tensão vertical que busca uma ascese: o apego à identidade, que rechaça qualquer inovação; o conservadorismo, em um apego desmesurado ao instituído; e a preguiça, em uma indisposição à mudança que o passar dos anos acaba trazendo. Nelas, a identidade clínica, que pode se manifestar através do fenômeno da fé, adquire valor supremo. Sem ela, é como se o profissional perdesse a própria cabeça, e, portanto, a possibilidade de pensar sozinho e de forma autônoma. O conjunto de construções teóricas e práticas é visto a partir de uma validade infinita em seu caráter imutável, em forças resistentes à mudança e de autoadoração que operam clones e réplicas de si mesmos. O lema acaba sendo "Continue fazendo o de sempre".

Nessa lógica, um obstáculo central a ser ultrapassado é o hábito. Heidegger (1927/2012) descreveu o caráter de jogado (*Geworfenheit*) do ser-aí que, marcado pelo caráter de poder-ser, se encontra na maior parte das vezes absorvido pelo mundo no qual ele se encontra, em uma tendência à cotidianidade compartilhada e dissimuladora do caráter abissal da existência. Já Sloterdijk (2009/2018) foca o poder do hábito, uma repetição impensada e não criativa, que perpetua a continuidade do que já se encontra instituído. Como diz o velho ditado, *old habits die hard* (velhos hábitos são difíceis de perder).

Sloterdijk acredita que o hábito deve ser quebrado, pois apenas assim a repetição é substituída pela ascese, inovação e criatividade que será o solo para as próximas gerações. É necessário, assim, fazer a tradição trabalhar contra ela mesma. O segredo para tal, como já dito, é a ascese sem formas metafísicas, ou seja, o exercício. Apenas com a repetição como ponto de partida é possível dominar a repetição (idem, p. 247). Transformar a tradição é poder apropriar-se dela e, em vez de ser moldado, moldar a si mesmo sob o lema "você precisa mudar a tua vida" — o lema da "linguagem do pôr-se-em-forma" (idem, p. 43).

Você precisa mudar a sua clínica. A tarefa aqui é uma autoprodução que rompe com o hábito: "Ao notar até que ponto os hábitos o dominam, compreende imediatamente que seria decisivo passar para o outro lado dos hábitos, não só para não ser possuído por eles, mas para os possuir" (idem, p. 244).

Na clínica daseinsanalítica, o analista molda a si e a sua prática, utiliza a história a serviço da vida, como diria Nietzsche (1873/2003), apropriando-se da tradição e produzindo-se a si mesmo a partir dela. A tarefa é intransferível: é necessário estar implicado em sua própria prática a partir de exercícios que visam a ascese. Se até então a descrição poderia nos remeter aos processos singularizantes descritos por Heidegger (1927/2012) em *Ser e tempo*, aqui a saída não é por afinações fundamentais, mas pelo treino e pelo exercício, em suma, não é pela saída do mundo fático compartilhado, mas por uma fluência antinatural no interior dele. Dessa forma, é possível rumar da conversão à capacidade, ou seja, da absorção passiva à apropriação que modula o si-mesmo a partir de exercícios.

> Formar, através de atividades interiores, um sujeito de exercício que seja superior à sua vida de paixões, à sua vida de hábitos, à sua vida de representações. Torna-se então um sujeito aquele que participa num programa com vista a sair da sua passividade e a passar de simples formando a formador (idem, p. 245).

A clínica fenomenológica oferece muitas modalidades de exercício, muitas consonantes com outros formatos clínicos. Atender pacientes, por exemplo, nos abre vários exercícios possíveis. Escutar é um exercício, em um esforço de ouvir mais o que o outro diz, em sua alteridade irredutível, do que nós estamos condicionados ou tendenciados a supor. Falar também é um exercício, que dosa o tom ou enfatiza quando necessário, que com palavras acolhe ou confronta, mas que também espera e silencia quando oportuno. O estudo é outra modalidade de exercício no qual, através da repetição e da insistência, podemos nos apropriar de um tema e ir além, ascender, possibilitando novas formulações, descrições mais precisas, explicitações mais amplas. A terapêutica como um todo pode ser modificada se cada um desses elementos é trabalhado e exercitado. Em última instância, até mesmo lecionar psicologia e supervisionar outros terapeutas podem ser vistas como ações passíveis de ascese, portanto, de melhoria a partir do treino, da prática e da repetição.

Podemos objetar: o lema "você precisa mudar a sua clínica!" não seria mais um imperativo neoliberal que transforma a prática psicoterapêutica em um empreendimento ou em mais uma das inúmeras configurações técnicas que, desprovidas de densidade ontológica, logo dá lugar a uma outra formação onticamente reduzida? Não seria mais uma manifestação da técnica moderna como vontade de render? Sem dúvida, há sempre o risco da razão neoliberal nos tragar. A intenção aqui,

no entanto, é iluminar o caráter histórico do analista, sempre epocalmente situado e possivelmente impactado pelas suas experiências. Podemos florescer ouvindo a ambas e despontar rumo à ascese, tal como Agostinho pôde, muito antes de qualquer lógica liberal, amadurecer com o percurso de um pensamento inquieto que durou a vida toda. Mudar a própria clínica é não se contentar com estados acomodados que nos impedem novos aprendizados. Compreender-se como ser-aí é dar voz à nossa condição de pertencimento ao tempo e à história, mesmo que como analistas.

Por fim, uma das teses provocantes do livro é a de que não há religiões, há exercitantes. Segundo o autor (idem, p. 15), o que chamamos religiões são “regimes de exercícios" ascéticos, podendo ser mais ou menos capazes de propagação. Religiosos praticantes e não-praticantes são, assim, religiosos exercitantes e não-exercitantes. O elemento recorrente é mais antropológico do que religioso: "o reconhecimento da constituição imunitária do ser humano" (idem, p. 160), tese explorada de forma brilhante no *Esferas* (SLOTERDIJK, 1998/2016, p. 44): religiões não existem, pois se encontram no interior dos domínios dos procedimentos antropotécnicos:

> "religião" não é senão, primeira e principalmente, um sistema de exercícios mentais mal compreendido e além disso, com frequência, que descarrilou em termos psicodinâmicos, assente num ascetismo comprado nos saldos (...) (SLOTERDIJK, 2009/2018, p. 296).

No interior da viragem antropotécnica, as diferenças entre as crenças são anuladas em seu caráter exercitante. Não podemos compreender algo similar no interior das linhas teóricas da psicologia? Pois bem, se Sloterdijk tem o mínimo de razão, na psicologia não há teóricos, há exercitantes clínicos que, através de teorias norteadoras de exercícios terapêuticos, efetuam uma ascese em suas respectivas práticas. Há, como na religião, os praticantes e os não praticantes, aqueles em boa forma e aqueles enferrujados.

Sloterdijk pensa as religiões como imunossistemas protetores, e como há vários imunossistemas simbolicamente estabilizados que colocam suas generalizações em circulação simultaneamente, elas podem entrar em conflito. Assim Sloterdijk pensa a luta entre os monoteísmos em seu livro O Zelo de Deus (2007/2016). As construções teóricas psicológicas podem ser vistas de forma similar. Se elas são formas imunológicas do clínico se cercar em uma moldura ordenadora, nada garante que elas serão mantidas como imunoteorias nomeadoras, mas podem se transformar em uma

postura impositiva que visa ter razão. Como diz Sloterdijk, "o perigo parte aqui da tendência zelosa de uma pretensão de validade teórica mal-entendida (idem, p. 22). Esse é o perigoso passo que devemos evitar: do exercitar-se à hipóstase, do ver ao pressupor, do nomear ao explicar.

O clamor é para a ascese, a entrega disciplinada à tensão vertical que nos impõe a insatisfação com o atual — clínicos e terapeutas inquietos e portadores de vontades de poder, núcleos de autoprodução e autossuperação, em incansáveis impulsos ascendentes que buscam mais do que os hábitos correntes.

> Abandona a tua tendência para os modos de vida confortáveis — mostra-te no ginásio (*gymnos*, nu), prova que não és indiferente à diferença entre o perfeito e o imperfeito, demonstra-nos que a *performance* — excelência (*areté*, *virtú*) — não continuam a ser para ti palavras desconhecidas, admite que existem motivações para fazeres novos esforços! Sobretudo, dá à suspeita de que o desporto é coisa para os mais estúpidos apenas o espaço que lhe pertence, não te sirvas dela como desculpa para continuares a derivar no teu estado habitual de deixar-andar, desconfia do filisteu dentro de ti que diz que, tal como és, já és quase como deves ser! Escuta a voz que vem da pedra, não resistas ao apelo a pores-te em forma! Aproveita a oportunidade de treinares com um deus (idem, p. 43)!

Não se contente com a psicologia que contempla. Assuma a insuficiência. Cultive o inacabado. Rume ao improvável. Você precisa mudar a tua clínica!

Referências

AGAMBEN, G. **Nudez**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

AGOSTINHO, S. **Cidade de Deus**. A Cidade de Deus: (contra os pagãos). Tradução Oscar Paes Leme. 4. ed., pt. I. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

_____. **Confissões**. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante, São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Sobre a vida feliz**. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014.

ALVARENGA, A. M. **O que não tem remédio, nem nunca terá: um estudo sobre a produção científica da Psicologia em sua relação com a medicalização psiquiátrica do sofrimento humano**. Dissertação de mestrado. São João Del Rei: PPGPSI/UFSJ, 2013

ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir & GENTILI, Pablo (orgs.) **Pósneoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, pp. 09-23.

ANDRADE, C. A. **Superação do psicologismo por meio da *Epoché* nos textos husserlianos de 1906/7**. 2013. 94 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

ANSELMO, S. **Monológio**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1076/1973.

ANZIEU, D. **O Eu-pele**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1985/2000.

BACON, F. **Nova Atlântida. A Grande Instauração**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 1627/2008.

_____. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza.** Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1620/1999.

BADINTER, E. **Um amor conquistado: o mito do amor materno.** (8a. ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980/1985.

BALINT, M. **A falha básica: Aspectos da regressão terapêutica**. Trad. Francisco Franke Settineri. São Paulo: Zagodoni, 1968/2014.

BARANGER, M; BARANGER, W. La situación analítica como campo dinámico. In W. Baranger & M. Baranger, **Problemas del campo psicoanalítico**. Buenos Aires: Kargieman, 1969.

BARBOSA, I. M. **O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica**. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. Rio de Janeiro: Vol.3 – no1 – pp. 71-89, 2010.

BIN, K. Significação e limite da linguagem na formação psicoterapêutica**. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**., São Paulo , v. 6, n. 3, p. 70-82, Sept. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142003000300070&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 jun. 2021.

_____. Temporalidade da esquizofrenia. Contraste entre a temporalidade da esquizofrenia e das psicoses delirantes não-esquizofrênicas. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, v. 1, n. 4, p. 30-54, Out-Dez, 1998. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/XkjLd59XLwPqwxx4ytdp6Hh/?lang=pt>. Acesso em 12 jun. 2021.

BINSWANGER, L. Função vital e história de vida interior. In: **Sonho e existência. Escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Verita, 1927/2013.

_____. Meu caminho até Freud**.** In: **Sonho e existência. Escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Verita, 1957/2013.

_____. **Três formas da existência malograda: Extravagância, excentricidade, amaneiramento**. Trad. Guido de Almeida. Zahar editores: Rio de Janeiro, 1956/1977.

_____. O caso Suzanne Urban. **Rev. Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea**, 1 (1), 198-344, 1952/2012. https://doi.org/10.37067/rpfc.v1i1.1051

_____. Sobre a psicoterapia. **Rev. Latinoamericana de psicopatologia fundamental**. São Paulo: vol. 4, No1, p. 143-166, 1935/2001. https://doi.org/10.1590/1415-47142001001013

_____. Sobre fenomenologia. In: **Sonho e existência. Escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Verita, 1922/2013.

_____. Sonho e existência In: **Sonho e existência. Escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Verita, 1957/2013.

BION, W.R. **Atenção e interpretação: uma aproximação científica à compreensão interna na psicanálise e nos grupos.** Rio de Janeiro, Imago, 1970/1991.

_____. **Learning from experience**. London, Karnac, 1962.

BOFF, E. O. What's the problem, Mr. Smith? Shedding more light (than Heat) on Adam Smith's view of man *. **Econ. soc.**, Campinas, v. 27, n. 1, p. 1-28, Apr. 2018

BOSS, M. **Angústia, Culpa e Libertação**. Tradução de Barbara Spanoudis. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1962/1975.

_____. **Existential Foundations of Medicine and Psychology**. Trad. S. Conway and A. Cleaves. Northvale: Jason Aronson, 1971/1979.

_____. **Na noite passada eu sonhei**. São Paulo Ed. Summus, 1975/1979.

_____. **Psychoanalysis and Daseinsanalysis**. Trad. L. E. Lefebre, New York: Basic Books. 1957/1963.

BOSSUET, J. B. **Politics drawn from holy scripture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1708/1990.

CAREL, Havi. **Phenomenology of Illness**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CAREL, H., & GYÖRFFY, G. **Seen but not heard: children and epistemic injustice**. *Lancet (London, England)*, *384*(9950), 2014.

CARLAT, D. J. **Unhinged: The trouble with psychiatry—A doctor's revelations about a profession in crisis**. New York: Simon & Schuster, 2010.

CARNEIRO, H. **Drogas: A história do proibicionismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

CASANOVA, M. A. **Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo. Volume 1 — Existência e mundaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. **Nada a caminho** — impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger.** In: Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia: Rio de Janeiro, v. 1, p. 183-224, 2012.

_____. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003CASTILHO, F. **Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da Lebenswelt**. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. Consciência, intencionalidade e intercorporeidade. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, Ribeirão Preto, v. 12, n. 22, p. 97-101, 2002 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2002000100010&lng=en&nrm=iso>. access on 11 Aug. 2020. https://doi.org/10.1590/S0103-863X2002000100010.

_____. Ferenczi e a experiência da Einfühlung. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro , v. 7, n. 1, p. 73-85, Jan. 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000100005&lng=en&nrm=iso>. access on 08 Nov. 2020.

_____. **Técnica e ética na psicanálise contemporânea: apontamentos sobre mudanças na técnica e no enquadre**, SIG Revista de Psicanálise, 2020.

COSGROVE, L.; WHITAKER, R. **Psychiatry Under the Influence: Institutional Corruption, Social Injury, and Prescriptions for Reform**. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARWIN, C. **A origem das espécies e a seleção natural**. São Paulo: Hemus, 1859/2000.

DASTUR, F; CABESTAN, P**. Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise**. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

DAVIES, W. **The Happiness Industry: How government and big business sold us well-being**. London: Verso

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1641/1983.

_____. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1641/1983.

DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 1910/2006.

_____. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 1894/2011.

_____. **Introdução às ciências humanas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1883/2010.

DOS SANTOS, Rafael G. et al . Antidepressive and anxiolytic effects of ayahuasca: a systematic literature review of animal and human studies. **Rev. Bras. Psiquiatr.**, São Paulo , v. 38, n. 1, p. 65-72, Mar. 2016

DUARTE, A. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; KYRILLOS NETO, Fuad. A crítica psicanalítica do DSM-IV: breve história do casamento psicopatológico entre psicanálise e psiquiatria. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo , v. 14, n. 4, p. 611-626, Dec. 2011

DUSSEL, E. D. **1492: o encobrimento do outro**, Petrópolis: Vozes, 1993.

EDLER, S. **Tempos compulsivos: a busca desenfreada pelo prazer.** Santo André: Casa da palavra, 2017.

ENNS, P. K., YOUNGMIN, Y., COMFORT, M., et al. What percentage of Americans have ever had a family member incarcerated?: Evidence from the family history of incarceration survey. (FamHIS). **Sociu** ;5(1):1-45, 2019.

EVANS, E. J. **Thatcher and Thatcherism.** New York: Routhledge, 2019.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961/1979.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 1952/2008.

FÉDIDA, P. Elaborações técnicas na psicanálise. In P. Fédida, **Clínica psicanalítica. Estudos** (Claudia Berliner, trad., pp. 95-108). São Paulo: Escuta, 1988.

FERENCZI, S. A elasticidade da técnica psicanalítica: in Sándor Ferenczi. **Obras completas, v. IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1928/2011.

_____. Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb. In **Bausteine III**. Bern/Stuttgart/Wien, p. 446-452, 1929/1964.

_____. Princípio de relaxamento e neocatarse: in Sándor Ferenczi. **Obras completas, v. IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1930/2011.

FERNANDES, M. A. et al . Prevalence of anxiety disorders as a cause of workers absence. **Rev. Bras. Enferm.**, Brasília , v. 71, supl. 5, p. 2213-2220, 2018.

FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 1851/2009.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Oposicionalidade. O elemento hermenêutico e a filosofia.** Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.

FIGUEIREDO, Luís Claudio. A clínica psicanalítica a partir de Melanie Klein: O que isto pode significar?. **J. psicanal.**, São Paulo , v. 39, n. 71, p. 125-150, dez. 2006.

_____. As províncias da angústia (Roteiro de viagem). **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo , v. 2, n. 1, p. 50-63, Mar. 1999 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47141999000100050&lng=en&nrm=iso>. access on 11 Nov. 2020. https://doi.org/10.1590/1415-47141999001004.

_____ . **Cuidado, Saúde e Cultura. Trabalhos psíquicos e criatividade na situação analisante**. São Paulo: Escuta, 2014.

FIGUEIREDO, L. C.; COELHO JUNIOR, N. E. **Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura: matrizes e modelos em psicanálise**. São Paulo: Blucher, 2018.

FOUCAULT, M. **O nascimento da biopolítica**. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 1979/2010.

FRANCES, A. **Voltando ao normal.** Rio de Janeiro: Versal Editores, 2016.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. "Dilthey: compreensão e explicação" e possíveis implicações para o método clínico. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo , v. 15, n. 1, p. 14-26, Mar. 2012 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142012000100002&lng=en&nrm=iso>. access on 05 Aug. 2020. https://doi.org/10.1590/S1415-47142012000100002.

FRANCO JUNIOR, H. **Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FRAZÃO SILVA, L; BASSANI, C. L. **Evolucionismo: a face oculta do empreendedorismo**. Vitória: Brazilian business review, vol 4, No 1, pp. 60-73, 2007.

FREITAS, Joanneliese de Lucas. Luto, pathos e clínica: uma leitura fenomenológica. **Psicol. USP**, São Paulo , v. 29, n. 1, p. 50-57, Jan. 2018 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642018000100050&lng=en&nrm=iso>. access on 12 Mar. 2020. https://doi.org/10.1590/0103-656420160151.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Trad. de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1900/1969.

_____. Além do princípio de prazer. **In História de uma neurose infantil: ("O homem dos Lobos"): Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1920/2010.

_____. Caminhos da terapia psicanalítica. In: **Obras completas vol 14 — História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1919/2010.

_____. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. Studienausgabe, Bd. I, Fischer, Frankfurt, 1933/1982.

_____. Introdução ao narcisismo in: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos — vol 12 Obras Completas**. Trad. Paulo César de Souza São Paulo: Cia das letras, 1914/2010.

_____. Novas conferências introdutórias de psicanálise. in: **Obras completas, vol 18, o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos.** Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1933/2010.

_____. O mal-estar na civilização**.** in: **Obras completas, vol 18, o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos.** Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1930/2010.

_____. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber") in: **Obras completas, Vol 10**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1911/2010.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, in: **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade , análise fragmentária de uma histeria (o caso Dora) e outros textos. Vol 6 Obras Completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 1905/2016.

FISHER, M. **Capitalist Realism. Is there no alternative?** New Alresford: Zer0 books, 2009.

FOUCAULT, M. **O Nascimento da biopolítica**. Lisboa: Edições 70, 1979/2010.

FRICKER, M. ***Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing***, Oxford University Press, 2007.

FRIEDMAN, M. **Capitalismo e liberdade**. Rio de Janeiro: LTC, 1962/2014.

GADAMER, H.-G. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 1995/2009.

_____. O problema da consciência histórica. Rio de Janeiro, FGV, 1963/2006.

_____. **Verdade e método I**. **Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1960/2005.

_____. **Verdade e método II**. **Complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 1986/2011.

GALINDO, Dolores et al . Vidas Medicalizadas: por uma Genealogia das Resistências à Farmacologização. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília , v. 34, n. 4, p. 821-834, Dec. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932014000400821&lng=en&nrm=iso>. access on 18 Feb. 2020.

GANEM, A. O mercado como ordem social em Adam Smith, Walras e Hayek. **Econ. soc**., Campinas, v. 21, n. 1, p. 143-164, Apr. 2012.

GENDLIN, E.T. *Befindlichkeit*: Heidegger and the philosophy of psychology. **Review of Existential Psychology and Psychiatry** 16(1-3) 48-60, 1979.

GERGEL, T. L. Medicine and the individual: Is phenomenology the answer? **Journal of Evaluation in Clinical Practice**, 18: 1102–1109, 2012.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GREEN, A. Introdução ao pensamento clínico. **J. psicanal.**, São Paulo , v. 51, n. 95, p. 319-334, dez. 2010/2018. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352018000200026&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 jul. 2021.

GRÜNBAUM, A. ***The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique.*** Berkeley: University of California Press, 1984.

HAN, B. C. **A Sociedade da Transparência**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2012/2014.

_____. **Agonia de Eros.** Lisboa: Relógio D'Água, 2014.

_____. **Psicopolítica**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2014/2015.

_____. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010/2015.

HAYEK, F. A. **O caminho da servidão**. Trad. Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Morais Ribeiro. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1944/1990.

_____. **The road to Serfdom**. Chicago: University of Chicago Press, 1944/1994.

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1959/2011.

_____. A pobreza. Trad. Ana Falcato. **Phainomenon**, n.º 24, Lisboa, pp. 227-234, 1945/2004.

_____. A questão da técnica in: **Ensaios e conferências.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Vozes, 1953/1997.

_____. **Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão.** Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 1929/2003.

_____. Construir, habitar, pensar. in: **Ensaios e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Ed Vozes, 1951/1997.

_____. **Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 1989/2015.

_____. **Heráclito**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1944/2002.

_____. **Gelassenheit**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1959/2014.

_____. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 1929/2009.

_____. **Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1935/1966.

_____. **Meditação**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 1997*/2010.

_____. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 1961/2010.

_____. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 1961/2007.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 1975/2012.

_____. **Seminários de Zollikon**. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 1987/2001.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Rio de Janeiro, Petrópolis. Ed. Vozes. São Paulo, Campinas, Ed. Unicamp, 1927/2012.

_____. **Ser e verdade**. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1930/2007.

_____. **Sobre a essência da verdade**. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. 4ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1930/1999.

_____. **Sobre o Humanismo**. In: Vol. XLV da coleção Os Pensadores, Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1947/1973.

_____. **Tempo e ser**. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. 4ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1962/1999.

_____. **Was Heißt Denken**. Stuttgart: Reclam Universal-Bibliotek. 1952/1992.

HOLZHEY-KUNZ, A. **Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia**. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1907/2014

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Leras, 1913/2014.

_____. **Investigações lógicas**. Trad. Zeljko Loparic. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1900/1975.

_____. **Meditações cartesianas**. São Paulo. Ed. Madras, 1929/2001.

JASPERS, K. **Psicología de las Concepciones del Mundo**. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1919/1967.

_____. **Psicopatologia geral. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. Vol 1**. São Paulo: Atheneu, 1913/2000.

JONAS, H. **O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Puc Rio, 1979/2006.

JULIÃO, J. N. Os Equívocos de Heidegger na Delimitação da Ontoteologia. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 9, n. 11-12, p. 82-108, 2 out. 2010.

KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. A. Morão. Lisboa: E. 70, 1795/1988.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1781/2010.

_____. **Crítica da razão prática.** Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 1788/2002.

KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino.** São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **O tempo e o cão: A atualidade das depressões.** São Paulo: Boitempo, 2009.

KEYNES, J. M. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1936/1985.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 1844/2010.

KIRSCH I. Antidepressants and the Placebo Effect. **Z Psychol**. 2014;222(3):128–134. doi:10.1027/2151-2604/a000176

KIRZNER, I. M. **Competição e atividade empresarial**. Tradução de Ana Maria Sarda. – São Paulo: Instituto Ludwig von Mises. Brasil, 1973/2012.

_____. **Creativity and/or alertness: A reconsideration of the Schumpeterian entrepreneur**. The Review of Austrian Economics, 11(1–2), 5–17, 1999.

KLEIN, M. **A psicanálise de crianças.** Vol II das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1932/1997.

_____. Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In: **Os progressos da psicanálise**. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Zahar Editores, 1952/1978a.

_____. Sobre a teoria da ansiedade e culpa. In: **Os progressos da psicanálise**. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Zahar Editores, 1952/1978b.

KOCKELMANS, J. J. (Organizador). **Phenomenological psychology: The Dutch School**. Dordrecht: Kluwer, 1987.

KOUBA, P. **The Phenomenon of Mental Disorder: Perspectives of Heidegger's Thought in Psychopathology**. Springer, New York and London: 2015.

KUMAR, S.; MALONE, D. **Panic disorder**. BMJ Clin Evid. 2016.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise** (3a ed.). São Paulo: Martins Fontes, 1967/1998.

LIMA, A. F. et al.; O Diagnóstico De Depressão Nas Cinco Edições Do DSM: A Hipertrofia Da Dimensão Orgânica Em Detrimento Dos Aspectos Psicossociais/The Diagnosis Of Depression Along The Five Editions Of DSM. **Revista FSA** (Faculdade Santo Agostinho), v. 12, n. 1, p. 182-199, 2014.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Trad. Marsely de Marco Dantas. São Paulo: Edipro, 1689/2014.

LÖWALD, H. W. The Waning of the Oedipus Complex. In: **Papers on Psychoanalysis**. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Edipro, 1532/2015.

MARIANI, É. J. **A trajetória de implantação do neoliberalismo**. Revista Urutágua. No 13, ago/set/out.nov. Maringá, Paraná, 2007.

MARION, M. **On not being able to paint**. Londres: Routledge, 1950.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MELLO FILHO, M. S. B. **A economia política do governo Reagan: Estado neoliberal, tributação e gasto público federal nos Estados Unidos da América entre 1981 e 1988**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MERCANTE, M. S. **A ayahuasca e o tratamento da dependência**. Mana, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 529-558, Dec. 2013.

MERCHIOR, J. G. **O Liberalismo antigo e moderno**. São Paulo: É realizações editora, 2011.

MEYER, Catherine. (org). **O Livro Negro da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 2005.

MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões. **J. psicanal.**, São Paulo, v. 39, n. 70, p. 227-241, jun. 2006. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100015&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 08 out. 2020.

MIRANDOLA, G. P. **Discurso sobre a Dignidade do Homem**. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1480/2008.

MISES, L. **A ação Humana: um tratado de economia**. 3.1. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 1949/2010.

_____. As seis lições. Trad. Maria Luiza Borges — 7a edição. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 1979/2009.

_____. **Liberalismo: segundo a tradição clássica**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 1927/2010.

MONTES, L. Das Adam Smith problem: its origins, the stages of the current debate, and one implication for our understanding of sympathy. In: MONTES, L. **New perspectives on Adam Smith**. New York: Palgrave, 2004.

MURPHY, D. **Psychiatry in the scientific image**. Londres: The MIT Press, 2006.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. A Recepção Moderna do Cinismo: Diógenes no Iluminismo". In: BRANHAM; GOLUET-CAZÉ (orgs.) **Os Cínicos: o movimento na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1882/2001.

_____. Além do bem e do mal. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1886/2005.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1883/2011.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1888/2006.

_____. **Genealogia da moral.** Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1887/2009.

_____. **Segunda consideração intempestiva — da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1873/2003.

NUNES, B. **Passagem para o poético: Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ONFRAY, M. **Le Crepuscule d'une idole. L'affabulation freudienne.** Paris:Grasset, 2010.

ONG, L. F. S. **O uso de drogas na consumação da Modernidade**. Via Verita: Rio de Janeiro, 2016.

PASCHOAL, A. E. **A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche**. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 1999.

PEREIRA, Viviane Magalhães. **A hermenêutica de Schleiermacher e a questão da individualidade**. Argumentos Revista de Filosofia, Fortaleza, ano 4, n. 8, p. 242-249, jul./dez. 2012.

PESSANHA, J. **Recusa do não-lugar**. UBU: São Paulo, 2018.

_____. **Testemunho transiente**. Cosac Naify: São Paulo, 2015.

POE, E. A. **Ficção Completa, Poesia & Ensaios.** Organizados, traduzidos e anotados por Oscar Mendes com a colaboração de Milton Amado. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2001.

PRATES, D. M. et al. **Financeirização e dinâmica do capitalismo contemporâneo. Notas de apresentação**. **Econ. soc.**, Campinas , v. 26, n. spe, p. i-vi, Dec. 2017.

RATCLIFFE, M. **Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. **Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality and the Interpersonal World**. Massachussets: MIT Press, 2017.

_____. **Rethinking Commonsense Psychology. A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

REIS, R. R. A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. **Nat. hum.**, São Paulo , v. 18, n. 1, p. 122-143, 2016 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302016000100007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 14 jun. 2021.

_____. **Aspectos da Modalidade**. **A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. Heidegger: a vida como possibilidade e mistério. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 24, n. 35, p. 481-507, maio 2012. ISSN 1980-5934. Disponível em:

<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/508>. Acesso em: 11 nov. 2020. doi:http://dx.doi.org/10.7213/revistadefilosofiaaurora.7515.

_____. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger -parte I. **Nat. hum.**, São Paulo , v. 12, n. 1, p. 1-46, 2010 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100001&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 02 nov. 2020.

_____. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 42, n. 104, p. 113-129, Dec. 2001.

RIBEIRO, M. I. S. A medicalização da educação na contramão das diretrizes curriculares nacionais da educação básica: **revista entreideias**, Salvador, v. 3, n. 1, p. 13-29, jan./jun. 2014.

ROCHA, A. P. **Herbert Spencer, da divergência ao evolucionismo. Uma educação para a modernidade**. Lisboa: Universidade nova de Lisboa, Estudos anglo-portugueses, 2000.

ROHDEN, H. **Agostinho: um drama de humana miséria e divina misericórdia**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

ROSA, M. B. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta, 2016.

ROSENFELD, H. **Impasse and Interpretation**. London: Tavistock, 1987.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social: princípios do direito político**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1762/2018.

ROUSSILLON, R. **As condições da exploração psicanalítica das problemáticas narcísico-identitárias.** ALTER – Revista de Estudos Psicanalíticos, v. 30 (1) 7-32, 2012.

RUEDELL, Aloísio. Hermenêutica e linguagem em Schleiermacher. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 1-13, 2012 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000200001&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 04 ago. 2020.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SALUM, Giovanni Abrahão; BLAYA, Carolina; MANFRO, Gisele Gus. Transtorno do pânico.**Rev. psiquiatr. Rio Gd. Sul**, Porto Alegre , v. 31, n. 2, p. 86-94, 2009.

SARTRE, J.P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: **Situações I**. Cosac-Naify, 1947/2005.

SASS, L. **Civilized madness: schizophrenia, self-consciousness and the modern mind.** *History of the Human Sciences*.;7(2):83-120, 1994.

_____, L. Madness and modernism: Insanity in the light of modern art, literature, and thought. New York: Basic Books, 1992.

_____, L. **Negative symptoms, schizophrenia, and the self**. International *Journal of Psychology and Psychological Therapy, 3 :* 153-180, 2003.

_____, L. **The truth-taking stare: A Heideggerian interpretation of a schizophrenic world.** Journal *of Phenomenological Psychology, 21 :* 121-149, 1990.

SASS, L.; PARNAS, J. **Schizophrenia, Consciousness, and the Self.** Schizophrenia bulletin. 29. 427-44, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação.** Tradução de Celso Reni Braida. Petrópolis. Editora Vozes, 1829/2012.

SHIMAZAWA, R.; IKEDA, M. (2014), Conflicts of interest in psychiatry. **Psychiatry Clin Neurosc**i, 68: 489-497. doi:10.1111/pcn.12201

SHOLL, J. Putting phenomenology in its place: some limits of a phenomenology of medicine. **Theoretical Medicine and Bioethics***, 36,* 391-410, 2015.

SLABY, J. Affective intentionality and the feeling body. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 7: 429-444, 2008.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: Estação Liberdade, 1983/2012.

_____ . **Derrida, um egípcio. O problema da pirâmide judia**. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2006/2009.

_____. **Esferas I — Bolhas**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 1998/2016.

_____ . **Ira e tempo. Ensaio político-psicológico**. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2006/2012.

_____. **Morte aparente no pensamento. Da filosofia e da ciência como prática**. Trad. Carlos Leite. Lisboa: Relógio D'Água, 2010/2014.

_____. **O desprezo das massas. ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000/2002.

_____. **O Zelo de Deus. Sobre a luta dos três monoteísmos**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Editora Unesp, 2007/2016.

_____. **Palácio de cristal. Para uma teoria filosófica da globalização**. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Relógio D'água, 2005/2008.

_____. **Pós Deus**. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2017/2019.

_____. **Se a Europa despertar. Reflexões sobre o programa de uma potência mundial ao final da era de sua letargia política**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 1994/2002.

_____. **Tens de mudar de vida**. Trad. Carlos Leite. Lisboa: Relogio D'Água, 2009/2018.

SMITH, A. **A mão invisível**. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Penguim — Cia das Letras, 2013.

_____. **A riqueza das nações — volume I**. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo, WMF Martins Fontes, 1776/2016a.

_____. **A riqueza das nações — volume II**. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo, WMF Martins Fontes, 1776/2016b.

STEIN, E. **Melancolia**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

_____. **Pensar é pensar a diferença — filosofia e conhecimento empírico**. Ijuí: Editora Uniijuí, 2002.

SVENAEUS, F. Das unheimliche — Towards a phenomenology of illness. **Medicine, Health Care and Philosophy** 3,3–16, 2000a.

_____. **Phenomenological bioethics: medical technologies, human suffering, and the meaning of being alive**. New York: Routhledge, 2018.

_____. The body uncanny — Further steps towards a phenomenology of illness. **Medicine, Health Care and Philosophy** 3 (2):125-137, 2000b.

_____. **The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice**. Linkoping Studies in Arts and Sciences, Department of Health and Society, Linkoping University, 2000c.

SVENDSEN, L. **Filosofia do tédio.** Trad. Maria Luiza Borges. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2006.

TATOSSIAN, A. **A fenomenologia das psicoses.** Trad. J.C. Freire. São Paulo: Escuta, 1979/2006.

TIMMERMANN S. C. Neurociencias y aplicaciones psicoterapéuticas en el renacimiento de la investigación con psicodélicos. **Rev. chil. neuro-psiquiatr.**, Santiago, v. 52, n. 2, p. 93-102, jun. 2014.

TOOMBS, K. **The Temporality of Illness: four levels of experience**. *Theoretical Medicine, 11,* 227-241, 1990.

VAN MANEN, M. **Phenomenology of Practice: Meaning-giving methods in phenomenological research and writing**. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2014.

VATTIMO, G. **Depois da Cristandade — por um cristianismo não religioso**. Trad. Cynthia Marques. São Paulo:Record, 2004.

VIEGAS, Lygia de Sousa; HARAYAMA, Rui Massato; SOUZA, Marilene Proença Rebello de. Apontamentos críticos sobre estigma e medicalização à luz da psicologia e da antropologia. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 9, p. 2683-2692, Sept. 2015. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232015000902683&lng=en&nrm=iso>. access on 18 Feb. 2020

WATTERS, E. **Crazy like us: The globalization of the American psyche**. London: Little, Brown Book Group, 2011.

WHITAKER, R. **Anatomy of an epidemic: Magic bullets, psychiatric drugs, and the astonishing rise of mental illness in America**. Crown Publishers/Random House, New York, 2010.

WINNICOTT. D. W. A criança e o seu mundo. In: **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins Fontes, 1964/2016.

_____. A defesa maníaca in: **Da Pediatria à Psicanálise: Textos selecionados.** Trad. Jane Russo. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1935/1993.

_____. **Privação e delinquência**. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1984/2015.

ZAHAVI, D. **A fenomenologia de Husserl**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. **Applied phenomenology: Why it is safe to ignore the epoché**. *Continental Philosophy Review*, in press, 2019c.

_____. Fenomenologia aplicada: porque é seguro ignorar a epoché. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 25, n. 3, p. 332-341, dez. 2019. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672019000300012&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 26 out. 2020. http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2019v25n3.12.

_____. The practice of phenomenology: The case of Max van Manen. **Nursing Philosophy**. 21. 10.1111/nup.12276, 2019.