

A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA DO CUIDADO E SUAS RESSONÂNCIAS CLÍNICAS

(The heideggerian ontology of care and its clinical repercussions)

*Zeferino Rocha**

Resumo: O presente ensaio estuda a natureza filosófica do cuidado e destaca algumas de suas ressonâncias para uma melhor compreensão do cuidado clínico. Para tanto, o autor busca, na primeira parte, uma pré-compreensão filosófica do cuidado analisando a fábula de Higino. Na segunda parte e no contexto da Análítica Existencial de Heidegger, o cuidado é considerado como “ser do *Dasein*” e tem na temporalidade (*Zeitlichkeit*) o seu sentido ontológico. Na última parte, à guisa de uma conclusão, são consideradas algumas das ressonâncias desta filosofia do cuidado sobre a clínica.

Palavras-chave: Cuidado, Fábula de Higino, *Sorge* heideggeriana, clínica.

Abstract : The present essay examines the philosophical nature of care and highlights some of its implications for a better understanding of clinical care. In order to do this, the author first seeks to provide a philosophical precomprehension of care, through the analysis of Hyginus’ fable. Then, within the context of Heidegger’s existential analytics, care is considered as “the being of *Dasein*” and finds its ontological meaning in temporality (*Zeitlichkeit*). To conclude, some of the repercussions that the philosophy of care has on clinical work are considered.

Keywords: Care, Hyginus’ fable, Heideggerian *Sorge*, clinical work.

* Doutor em Psicologia pela Universidade de Paris X. Professor titular (aposentado) do Departamento de Psicologia da UFPE e professor responsável pela Linha de Pesquisa em Psicologia Fundamental e Psicanálise do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco. Artigo submetido a avaliação no dia 20/09/2010 e aprovado para publicação no dia 31/01/2011.

Introdução

No presente ensaio, vamos refletir sobre a *natureza filosófica do cuidado* e dela destacar alguns subsídios para uma melhor compreensão do *cuidado clínico*. Para tanto, vou dividi-lo em duas partes. Na primeira, partirei de uma a pré-compreensão da natureza filosófica do Cuidado, valendo-me da leitura e da interpretação da Fábula de Higino, o poeta grego que o Imperador Caio Júlio César Otávio levou para Roma, no ano 47 antes de nossa era, entre os prisioneiros de guerra, depois de ter conquistado a Cidade de Alexandria, famosa pelas suas escolas filosóficas e bibliotecas.

Na segunda parte, veremos como, no contexto da Analítica Existencial de *Sein und Zeit*, a *Sorge* heideggeriana é definida como “ser do *Dasein*” e ontologicamente estruturada na e pela temporalidade (*Zeitlichkeit*). Isso equivale a dizer que, para Heidegger, o Cuidado tem um papel fundamental na estruturação ontológica do ser humano e na maneira como este, enquanto Ser-no-Mundo (*In-der-Welt-sein*), se relaciona com as coisas, com os outros e consigo mesmo. Finalmente, na terceira parte, à guisa de uma conclusão, refletiremos sobre os subsídios que tanto a *pré-compreensão* da fábula de Higino quanto a *reflexão ontológica* feita por Heidegger sobre o Cuidado oferecem para uma melhor compreensão do *cuidado clínico*, particularmente no espaço da experiência psicanalítica.

I. Pré-compreensão da natureza do cuidado à luz da Fábula de Higino

Para melhor contextualizar a fábula de Higino sobre o Cuidado, vamos apresentar rapidamente o seu autor. Todos sabemos, e a história confirma, que escravos gregos foram os verdadeiros educadores do povo romano, pois como disse Horácio numa frase que se tornou célebre: “A Grécia vencida venceu seu feroz vencedor e trouxe as artes para a Roma inculta”.¹ A história do escravo Higino é disso uma confirmação. Anos depois de ter sido feito prisioneiro, ele foi libertado da escravidão pelo Imperador Augusto e nomeado diretor da Biblioteca Palatina, o que lhe deu oportunidade de escrever várias obras sobre os deuses e as pessoas ilustres da Cidade de Roma. Entre essas obras, tem um lugar de destaque o livro sobre as *Fábulas* ou *Genealogias*, em que foram reunidas cerca de 300 fábulas e mitos da tradição grega e latina. Entre elas, destacou-se pela simplicidade da forma

¹ “*Graecia capta ferum victorem coepit et artes intulit agresti Latio*”, HORATIUS, *Epistula* II, 1. V, 156.

e riqueza do conteúdo, a fábula de nº 220 sobre a *Cura*. O termo latino “*cura*” usado por Higino, embora possa ter muitos significados, pode ser corretamente traduzido para o português tanto pela palavra *cuidado* quanto pelos termos *preocupação*, *angústia*, *inquietação* e *solicitude*.

Na literatura latina, a palavra *fabula* muitas vezes é indiferentemente empregada no lugar da palavra *mythus*.² Por isso, a fábula de Higino sobre o Cuidado é por alguns estudiosos considerada como uma verdadeira narração mítica. Leonardo Boff sugere que ela seja chamada de fábula-mito e justifica sua opinião, afirmando que nela “encontram-se figuras mitológicas greco-latinas de grande significação simbólica”.³ Como quer que seja, é nesta fábula, ou mito, que vamos primeiramente buscar uma pré-compreensão da natureza do Cuidado, pois na sua dimensão simbólica, o mito revela (e porque revela, vela também e esconde) uma forma de compreensão e de inteligibilidade, diferente daquela elaborada pelo nosso conhecimento racional e filosófico.

Colocando-me na perspectiva da Antropologia Filosófica, eu acrescentaria que a pré-compreensão é uma modalidade de conhecimento, marcada pelo *contexto histórico cultural* em que é concebida, bem como pela *imagem*, que, neste contexto, *o homem tem de si mesmo* e que o mito transmite pela mediação da linguagem dos símbolos.⁴

Esta forma de conhecimento, que precede o conhecimento racional e filosófico, pode ser articulada e comparada ao que Maurice Merleau-Ponty descreveu, na esteira do que Husserl chamou de *Lebenswelt*,⁵ vale dizer, *Mundo da vida*, como uma “experiência vivida de Mundo”, experiência que antes de ser pensada, ou cientificamente elaborada, é primeiramente *vivida*. De fato, o homem vive, vê, maravilha-se diante das paisagens, montanhas, vales e rios e, somente depois, escreve seus livros de geografia. O Mundo “*qui est déjà-là*”, que *já está ali*, não é constituído pelos seus pensamentos nem pelo seu imaginário, ele é o *meio natural* de todos os pensamentos e de todos os sonhos e de todas as fantasias criadas pela imaginação criativa do homem e, nesta experiência de Mundo, o homem começa a existir.⁶

A linguagem simbólica do mito

A partir dessas experiências imediatas vivenciadas no Mundo, as fábulas e os mitos, numa linguagem rica de símbolos, primeiramente nos falaram sobre as origens dos deuses e do mundo. Por isso, o mito, na sua dimensão

² Cf. DOWDEN, Ken. *Os Usos da Mitologia Grega* (1994), p. 16.

³ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar* (1999), p. 55.

⁴ VAZ, Henrique de Lima, *Antropologia Filosófica I* (1991), p. 159.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1992).

⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception* (1945).

simbólica, tem muito a nos dizer, pois ele é uma linguagem de símbolos, e, como lembra Paul Ricoeur, *le symbole donne à penser*, ou seja, “o símbolo faz pensar”.⁷ O próprio Ricoeur esclarece de que modo se deve entender esse aforisma. O símbolo faz pensar porque, embora nele tudo seja dito em enigma, sua linguagem simbólica pode e deve ser trabalhada depois no campo do pensamento racional e filosófico. Como articular, então, esses dois registros epistemológicos tão diferentes e esses dois modos distintos de conhecimento e de inteligibilidade? Este, provavelmente, é o problema central da Hermenêutica, a qual, partindo da pré-compreensão daquilo que é dito na linguagem do mito e do símbolo, elabora uma compreensão filosófica desta linguagem e, assim fazendo, possibilita que a filosofia se revivifique por meio desse contacto com o símbolo.

Como o estudo do mito é muito complexo, uma vez que pode ser estudado sob vários pontos de vista e em registros epistemológicos os mais diversos, vamos nos referir, aqui, apenas àquela maneira de compreendê-lo, que é proposta pela Antropologia das formas simbólicas, para a qual o mito constitui uma modalidade autônoma de conhecimento, diferente do conhecimento racional.

Quando na Grécia arcaica, aconteceu a passagem do *mythos* para o *lógos* (que alguns helenistas designaram como “o milagre grego” da origem do filosofar), o que se perdeu, para dizê-lo mais uma vez com Paul Ricoeur, não foi o mito, mas o “falso *lógos*”, ou seja, aquele que pretendia ser explicativo do mito. O mito fala e narra pela mediação de seus símbolos, mas não os explica. O que o mito figura e simboliza, a ciência e a filosofia depois procuram explicar.

Ernst Cassirer, no célebre livro *Filosofia das Formas simbólicas*, observa que, na perspectiva da Antropologia Filosófica, os mitos são experiências humanas, projeções que o homem faz das interpretações do seu mundo exterior e das impressões e vivências do seu mundo interior, transformadas em imagens, que não se resumem a metáforas ou a representações, mas são expressões da própria realidade.⁸ Uma realidade a que podemos ter acesso primeiramente pela linguagem dos símbolos, e que, depois, a compreensão filosófica procura explicar-lhe a natureza mais profunda. Em resumo, para Cassirer, o universo, no qual o homem vive, é um universo simbólico: a linguagem, a arte, o mito e a religião são partes deste universo e são os tecidos que tecem a rede simbólica da experiência humana.⁹

⁷ RICOEUR, Paul. “Le symbole donne à penser”. In *Philosophie de la Volonté* (1960), p. 323-332.

⁸ CASSIRER, Ernst, *Filosofia de las Formas Simbólicas* (1998).

⁹ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica* (1977), p. 47-51.

A fábula de Higino sobre o Cuidado

Espero que essas reflexões sobre o mito e o símbolo nos ajudem como reflexão introdutória para o que vamos dizer sobre a natureza do cuidado na linguagem do mito e da filosofia. Começemos apresentando a fábula de Higino numa tradução que fiz do texto original latino, esforçando-me para que ela fosse uma tradução a mais literal possível:

*“Cuidado, ao atravessar um rio, viu uma massa de argila, e, mergulhado em seus pensamentos, apanhou-a e começou a modelar uma figura. Enquanto deliberava sobre o que fizera, Júpiter apareceu. Cuidado pediu que ele desse uma alma à figura que modelara e facilmente conseguiu. Como Cuidado quisesse dar o seu próprio nome à figura, Júpiter o proibiu e ordenou que lhe fosse dado o seu. Enquanto Cuidado e Júpiter discutiam, apareceu Terra, a qual também quis que o seu nome fosse dado, a quem ela dera o corpo. Escolheram Saturno como juiz e este equitativamente assim julgou a questão: “Tu, Júpiter, porque lhe deste a alma, Tu a receberás depois de sua morte. Tu, Terra, porque lhe deste o corpo, Tu o receberás depois que ela morrer. Todavia, porque foi Cuidado quem primeiramente a modelou, que ele a possua enquanto ela viver. E, agora, uma vez que, entre vós, existe uma discussão sobre o seu nome, que ela se chame Homem, porque foi feita do **humus** [da terra]”.¹⁰*

Numa linguagem simbólica de grande simplicidade e beleza, a Fábula dá um lugar de destaque ao Cuidado, na medida em que o personaliza como uma entidade especial que passeia, pensa, reflete, imagina e tem a capacidade de criar e pode conviver, dialogar e discutir com os deuses Júpiter e Terra. O que não é de admirar, se levarmos em consideração o contexto histórico-cultural da fábula. Na Grécia antiga, embora houvesse uma rigorosa distinção entre os deuses e os homens, acreditava-se que eles participavam da ordem natural do mundo. Ainda não se tinha a ideia de um Deus transcendente, como um Absoluto fora do tempo e do espaço. Os deuses ocupavam um lugar especial no Universo, mas esse lugar não estava fora do mundo e os deuses intervinham constantemente na vida dos homens e isto era visto com a maior naturalidade.

¹⁰ *Cura cum fluvium transiret videt, cretosum lutum sustulitque cogitabunda atque coepit fingere. Dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit. Rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat. Cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat. Dum Cura et Jovis disceptant Tellus surrexit simul suumque nomen esse volt cui corpus praeberit suum. Sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: “Tu Jovis quia spiritum dedisti in morte spiritum; tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. Sed quae nunc de nomine ejus vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.”* Apud Martin HEIDEGGER. *Sein und Zeit* (2001), p. 197-198 [tradução do autor].

Em seguida, sempre numa linguagem simbólica simples e de grande beleza, a fábula do Cuidado narra a origem do ser humano e os elementos que entram na sua composição: o corpo originado de Tellus, a deusa da Terra e a alma vinda de Júpiter, o deus do Céu. Mas a estrutura fundamental deste composto humano tem o selo de Cuidado, pois foi ele que a modelou. Para descrever o ato de modelar a figura humana, Higino empregou o verbo latino *figere*, o qual tem como principais significações: formar, esculpir, fazer, criar, produzir, compor (uma obra literária), imaginar, conceber, figurar. O verbo pode também significar: disfarçar, dissimular, encobrir, esconder, fingir.¹¹ Portanto, o ser humano foi primeiramente concebido como uma obra de arte e, logo em seguida, produzido pela imaginação criativa de Cuidado, no momento em que este, “mergulhado em seus pensamentos” passeava na terra dos deuses e, atravessando um pequeno rio, viu nas suas margens uma pequena quantidade de argila (*cretosum lutum*).

Uma vez terminada a obra, e ficando Cuidado fascinado diante do trabalho que fizera, (como, aliás, sói acontecer aos artistas quando terminam suas obras), ele desejou que a figura que acabara de modelar não fosse apenas uma estátua de barro, mas fosse animada pelo sopro da vida e, então, pediu a Júpiter que lhe desse uma alma, que os latinos chamavam de *spiritus* e os gregos de *pneuma* (sopro). Júpiter facilmente atendeu ao pedido de Cuidado. Que a imagem do ser humano fosse assim simbolizada por uma figura composta de um corpo vindo da terra e de uma alma vinda dos deuses, facilmente se compreende, pois esta era também a imagem de homem que os filósofos helenistas defendiam nos últimos anos antes de nossa era.

Mas há algo de mais interessante ainda no contexto cultural da fábula de Higino, ou seja: na Grécia clássica e depois na Grécia helenística, a máxima fundamental da arte de viver e a grande regra de conduta tanto para a vida individual quanto para a vida social, prescreviam: *epimelesthai sauton*, o que vale dizer, *tomar conta de si, cuidar de si, ter cuidado consigo*. Esta ênfase no cuidado de si, seguramente era devida ao fato de a cultura cosmopolita da época helenística ter modificado completamente o modo de viver tradicional do cidadão e do povo grego em geral.

A “res publica” deixou de ser regida pelas Assembleias das Cidades helênicas e passou a ser trabalho dos administradores do Império e, tendo assim perdido o seu estatuto de cidadão, o homem grego tornou-se um súdito do Imperador. Não encontrando mais, na *Polis*, a proteção que nela antes encontrava, ele foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo e a buscar, no seu íntimo, novas energias, novos conteúdos

¹¹ Cf. SARAIVA, *Dicionário Latino-Português* (1993), p. 487.

morais e novas metas pelas quais viver. Assim, o homem descobriu-se como um indivíduo e, não contando mais com a tutela do Estado, teve que tomar, nas suas mãos, as rédeas de seu próprio destino. Não é de estranhar que a Filosofia tenha descido das núvens metafísicas e se tornado uma *arte de viver*.

Pois bem, foi neste contexto cultural que Higino escreveu a sua fábula. Quando se tratou de dar um nome à figura modelada por Cuidado, não houve consenso entre os personagens da fábula, pois o deus do céu e a deusa da terra queriam que lhe fossem dados os seus respectivos nomes. Para dirimir a questão, apelaram para Saturno, o deus do Tempo. E é precisamente no juízo pronunciado por Saturno, em que encontramos o que há de mais significativo na narrativa de Higino. Porque Terra deu à figura o seu corpo, ela o terá de novo depois que o homem morrer e porque Júpiter lhe deu a alma, ele também a terá, depois que o homem morrer; mas como foi Cuidado que concebeu, imaginou e modelou a figura do ser humano, esta lhe pertencerá enquanto viver- *quamdiu vixerit*.

Isto nos convida a ir além desta leitura pré-compreensiva da fábula e, à luz do que escreve Heidegger sobre as estruturas existenciais do *Dasein* no livro *Sein und Zeit*, tentar uma compreensão ontológica do Cuidado, na medida em que ele se estrutura como ser do *Dasein* e revela na temporalidade (*Zeitlichkeit*) o seu sentido ontológico. Isto é o que tentaremos expor, restringindo-nos ao essencial, na segunda parte deste ensaio.

II. A natureza do cuidado à luz da filosofia heideggeriana

Heidegger consagrou o sexto capítulo da primeira parte do *Ser e Tempo* à análise da *Sorge* como ser do *Dasein*. Antes de refletir sobre o sentido desta tese heideggeriana, vamos primeiramente situar o *Dasein* no contexto da Analítica Existencial e lembrar, então, que, para Heidegger, há uma *distinção ontológica* fundamental entre o Ser (*das Sein*) e o ente (*Das Seiende*). O Ente é tudo o que vemos e conhecemos ao nosso redor. O Ser também “é”, pois os entes e as coisas são manifestações do Ser, mas o Ser não “é” como é o ente ou como são as demais coisas. Por isso, Heidegger adverte que “se nos contentássemos em dizer apenas que o Ser “é”, correríamos o risco de representá-lo, muito facilmente, como um ente, segundo o modelo do ente, o qual, quando conhecido como causa, produz seus efeitos ou, quando conhecido como efeito, é produzido pelas suas causas”.¹²

¹² HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur L'Humanisme — Über den Humanismus* (1957), pp. 82-83.

Portanto, para não cair no erro de transformar o Ser em um ente, melhor seria em vez de dizer que o Ser “é”, afirmar que o Ser “se dá” (*Es gibt sich*), como uma abertura originária, como uma clareira ou um lugar de esclarecimento (*Lichtung*), onde se torna visível a invisibilidade do Ser. Mas, entre todos os entes que são manifestações do Ser, destaca-se o ser humano que Heidegger chama de *Dasein*, vale dizer, de *ser* (*Sein*) o *aí* (*Da*), que alguns autores traduzem de um modo interpretativo pelo termo *presença*. Pois bem, o *Dasein* é um ente que tem primazia sobre todos os demais entes, porque, sendo um ente que fala, é o único capaz de colocar a questão do sentido do Ser. Por esse motivo, Heidegger pensa que só pela mediação da Analítica existencial do *Dasein*, é possível encontrar um horizonte de compreensão para o sentido do Ser. Vejamos, pois, o essencial do que diz a Analítica Existencial heideggeriana sobre o *Dasein*.

O *Dasein* é um *Seinkönnen*

Fundamentalmente, o *Dasein* é um poder-ser (um *Seinkönnen*), ou seja, um conjunto de possibilidades destinadas a serem realizadas, a fim de que o ser humano possa construir e assumir a sua existência como um projeto, que lhe é destinado pelo próprio Ser, vale dizer, a fim de que ele, que, em geral, vive na inautenticidade do cotidiano, perdido no anonimato do “si” (*man*), possa conquistar-se como *um si mesmo próprio* e, desse modo, viver na autenticidade. Não assumindo esse projeto existencial, ele se perde na inautenticidade e na impropriedade.

Por isso, Heidegger afirma que “no *Dasein*, o ser humano constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história”.¹³ Assumindo, ou não, sua “ex-istência” como projeto, ele se encontra, ou se perde e isso se deve ao fato de o projeto que define o *Dasein* ter suas raízes últimas “no destino do Ser (*im Geschick des Seins*)”.¹⁴ Dito com outras palavras: “Enquanto existente, o homem assume o seu “ser-o-aí” (*Da-sein*), na medida em que assume, no cuidado, o *Da-sein* como esclarecimento do Ser (*als die Lichtung des Seins*)”.¹⁵

Exatamente porque o *Dasein* é um poder-ser (*Seinkönnen*), seu modo de ser não é o de uma realidade objetivamente dada ou essencialmente determinada. “A sua ‘essência’ situa-se na sua existência”.¹⁶ Só o homem existe,

¹³ Entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*. In *Revista Tempo Brasileiro*, citada por Márcia de Sá Cavalcanti nas “Notas explicativas” de sua tradução brasileira de *Sein und Zeit* (1989), p. 309.

¹⁴ Martin HEIDEGGER. *Lettre sur L'Humanisme – Über den Humanismus* (1957), p. 88-89.

¹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 62-63.

¹⁶ “Das ‘Wesen’ des *Daseins* liegt in seiner Existenz”. Martin HEIDEGGER. *Sein und Zeit* (2001), p. 42.

as coisas “são”, mas não “existem”. Este privilégio, no entanto, não justifica nenhuma dominação nem exercício de poder do *Dasein* sobre os entes, pois, ele não é “o senhor dos entes”, mas “a aceitação do dom da existência, a qual lhe outorga a responsabilidade e a tarefa de ser e de assumir esse dom” e de se colocar assim “na proximidade do Ser” (*In der Nähe des Seins*).¹⁷ O *Dasein* é um *Zusein*, vale dizer, um *a ser*, um projeto a realizar, voltado para o futuro – *Zukunft*, mas é também “jogado” (*ist geworfen*) na realização desse projeto “pelo próprio Ser que o destina à “ex-sistência” do “ser-aí” (*Da-sein*), como sua essência”.¹⁸

Em relação aos outros entes, o *Dasein* tem a função de um fundamento (*Grund*). Este fundamento, porém, não é uma realidade objetiva nem determinada, mas um lugar de abertura, o “aí” (*Da*) do *Da-sein*, ou, ainda, uma “clareira”, um lugar de esclarecimento (*Lichtung*), onde se torna visível a fonte invisível da revelação dos entes. Ou nas palavras do próprio Heidegger: “O Ser se dá. Ele se dá e se recusa ao mesmo tempo”.¹⁹ “O dom de si na abertura é o próprio Ser”.²⁰ Há, portanto, uma profunda comunhão de pertinência (uma *Zusammengehörigkeit*) entre o *Dasein* e o Ser. “Pastor do Ser”, como poeticamente o denominou Heidegger, o *Dasein* reúne os entes na “Casa do ser” (que é a Linguagem), para receberem o dom do sentido do ser. Nas palavras do próprio Heidegger: “A Linguagem é a casa do Ser. No seu abrigo, habita o homem. Os pensadores e poetas são os vigias deste abrigo. Sua guarda é a realização da revelabilidade do Ser enquanto pelo seu dizer eles a fazem aceder à linguagem e a conservam na linguagem”.²¹

Heidegger, porém, adverte que “falar sobre a Casa do Ser não é de modo algum aplicar a imagem da “casa” ao Ser. Somente quando se tiver pensado a essência do Ser, será então possível pensar o que é uma “Casa” [do Ser] e o que é “habitar” [na Casa do Ser].”²² Todavia, não é a linguagem humana que revela o sentido do Ser. O Ser revela-se a si mesmo num desvelamento que é, ao mesmo tempo, um velamento no próprio

¹⁷ CAVALCANTI, Márcia de Sá. “Notas explicativas” In M. Heidegger, *Ser e Tempo – parte I* (1989), p. 310.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur L’Humanisme — Über den Humanismus* (1957), p. 92-93.

¹⁹ “*Das Sein sich gibt. Es gibt sich und versagt sich zumal*”. M. HEIDEGGER, (1957), p. 86-87.

²⁰ “*Das Sichgeben ins Offene ist das Sein selbst*”. M. HEIDEGGER (1957), p. 82.

²¹ “*Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Dekenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihre Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren*”. M. HEIDEGGER (1957) p. 24-25.

²² “*Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom ‘Haus’ auf das Sein, sondern aus dem sachgemäss gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was ‘Haus’ und ‘wohnen’ sind*”. Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l’Humanisme – Über den Humanismus* (1957), p. 150-151.

desvelamento. Por isso, no fim de sua longa caminhada em busca de um horizonte de compreensão para o sentido do Ser, Heidegger deixa entender que a melhor atitude do homem em vista da compreensão do Ser é a atitude do silêncio, e, no silêncio, ouvir a revelação do Ser no abandono da *Gelassenheit*, vale dizer, no abandono de uma completa *disponibilidde interior*. Nela, encontrar-se-ia a melhor preparação para acolher o dom da revelação do Ser. Para falar do Ser, ou da verdade do Ser, diz Heidegger, “em vez de uma expressão precipitada a linguagem exija um justo silêncio”.²³ Mas demos um passo a mais na análise das estruturas existenciais do *Dasein*.

O *Dasein*, enquanto Ser-no-Mundo

Ontologicamente, ele é ser-no-Mundo (*In-der-Welt-sein*). Ser-no-Mundo, no entanto, é mais do que situar-se no Mundo como uma coisa entre as coisas. Ser-no-Mundo é uma estrutura ontológica fundamental, uma modalidade de ser que é constitutiva do *Dasein*. Aqui, também, poderíamos falar de uma “comunhão de pertinência” entre Mundo e *Dasein*, pois não há *Dasein* sem Mundo, nem Mundo sem *Dasein*. O Mundo constitui o *Dasein* e este constitui a Mundanidade do Mundo, a *Weltlichkeit*, vale dizer, a estrutura ontológica do Mundo.

Pois bem, como se dá a abertura do Mundo para o *Dasein*? O *Dasein*, como ser-no-mundo, *está sempre já lançado*, é o que Heidegger denomina de *Geworfenheit* do *Dasein*, e a abertura fundamental do mundo se dá para ele através de uma tríplice estrutura existencial, vale dizer, a *disposição afetiva*, a *pré-compreensão* e a *linguagem*. Detenhamo-nos um pouco na *disposição afetiva*. Primeiramente vem a disposição afetiva na qual os entes se mostram e nos afetam sob uma certa luz, um certo colorido e em um clima de tonalidade afetiva. A compreensão prévia antecipa as interpretações que elaboram as possibilidades projetadas na compreensão e a linguagem regula os pronunciamentos daquilo que nos afetou e foi por nós interpretado. Essas três dimensões da abertura do *Dasein* estão entrelaçadas, mas há uma nítida prevalência das disposições afetivas, pois nossas interpretações estão impregnadas de afeto, e, entre as disposições afetivas, Heidegger dá uma destaque especial à *angústia*.

Para ele, a angústia é um elemento constituinte da existência do *Dasein* como ser-no-mundo. Só o ser humano se angustia e se angustia não por causa de objetos que o ameaçam, angustia-se pelo fato de estar no mundo, pelo fato de “ser jogado” na existência. Dito de outro modo: na angústia, o que ameaça é a própria existência, na qual o *Dasein* é lançado e se sente

²³ “Vielleicht verlangt dann die Sprache weit weniger das überstürzte Aussprechen als vielmehr das rechte Schweigen.” M. HEIDEGGER (1957), p. 108-109.

dominado por uma estranheza que é, ao mesmo tempo, um sentir-se fora de casa, uma experiência típica da *Unheimlichkeit*.

Na *Carta sobre o Humanismo* (1957), Heidegger aproxima este sentimento de *Unheimlichkeit* da experiência do esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*). É na proximidade do Ser, na clareira do *Da* do *Dasein* que o ser humano habita como existente. A pátria deste habitar histórico é a proximidade do Ser, e Heidegger temina suas reflexões sobre a *Heimatlosigkeit* do homem atual com estas palavras de grande força expressiva:

É nesta proximidade que se realiza finalmente a decisão se, ou de que modo, o Deus e os deuses se recusam; se, ou de que modo, a morte permanece; se, ou de que modo, o dia do Sagrado amanhece; se, ou de que modo, neste nascer do Sagrado, um aparecimento do Deus e dos deuses pode novamente começar. Mas o Sagrado, único espaço essencial da divindade, que, por sua vez, confere sozinho uma dimensão aos deuses e o Deus só aparece, quando ao termo de uma longa preparação, o Ser se esclarece a Si-mesmo e é experimentado na sua Verdade. Somente assim começa, a partir do Ser, a superação da ausência da pátria, na qual não somente os homens, mas a essência do homem se perdem.²⁴

Mas, voltemos à angústia. Ela faz o ser humano sentir a finitude de sua existência. Por isso, é na angústia que o homem encontra a possibilidade de sair da inautenticidade em que geralmente vive, para assumir sua autenticidade. É na angústia que o poder-ser do *Dasein* melhor se confronta com a possibilidade de não-ser e o homem se assume com um ser-para-a-morte – um *Sein zum Tod*.

Dando um passo a mais na análise heideggeriana da angústia, podemos dizer que é somente pela angústia que o ser humano pode ter acesso ao *Nada*. O nada indiscutivelmente é um dos conceitos de mais difícil compreensão na Analítica existencial heideggeriana. Tentando resumir o essencial, lembraríamos que o Nada a que se refere Heidegger tanto pode ser um “Nada aniquilador” que aniquila e anula o que objetivamente existe, quanto pode também ser considerado como um “Nada originário”, uma dimensão misteriosa do próprio Ser.²⁵

²⁴ “In dieser Nähe vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmt, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist. Nur so beginnt aus dem Sein die Überwindung der Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern das Wesen des Menschen umherirren”. Martin Heidegger. *Lettre sur l'Humanisme – Über den Humanismus* (1957), p. 94-97.

²⁵ ARAÚJO, Paulo Afonso de. *Nada, Angústia e Morte em Ser e Tempo de Martin Heidegger* (2007).

Esse nada originário, portanto, é tão misterioso como o Ser e nenhum conceito pode representá-lo. Ele é, na feliz expressão de Luis Cláudio Figueiredo, “o horizonte invisível da visibilidade” do Ser.²⁶ Pois bem, o Nada misterioso revela-se na angústia e, ao mesmo tempo, a provoca, ele não pode ser representado pela nossa capacidade intelectual. Por meio da angústia, o *Dasein*, suspenso diante do abismo sem fundo do nada, é remetido ao vazio da sua própria finitude, da sua falta e da sua incompletude. No entanto, se pela angústia o ser humano pode assumir sua autenticidade, ele pode também ser tentado de querer negar o vazio e fugir do nada e procurar apoio nos entes. Muitos dispositivos característicos do modo de ser impróprio e inautêntico podem ser entendidos como modos de querer evitar a angústia.

Outro passo importante na análise do *Dasein* enquanto ser-no-mundo é a relação que ele estabelece com os diversos modos de ser intramundanos. Há relacionamento, sim, mas o *Dasein* vai sempre além dos outros entes, num movimento de transcendência. Dir-se-ia que o *Da* do *Dasein*, enquanto abertura ao ser, é o índice desse movimento de transcendência.²⁷ Nesses diversos modos de relacionamento do *Dasein* com os entes, Heidegger distingue diversas estruturas existenciais que vão dar origem a diversos modos de cuidado.

Diversos modos de cuidado

Ser-no-Mundo, o *Dasein* relaciona-se com os entes que estão disponíveis e ao alcance de suas mãos, bem como com aqueles que estão dotados com o modo de ser do *Dasein*. Na sua forma mais originária de manifestar-se e de se dar à nossa experiência, os entes são instrumentos ao alcance de nossas mãos (*Zuhande*) e a prestatividade (*Zuhandenheit*) os caracteriza e, enquanto tais, eles estão inseridos no projeto do *Dasein*. Quando não se encontram assim ao alcance das nossas mãos (*Zuhande*), eles apenas se colocam diante de nós como realidades dadas, inteiramente independentes do sujeito. Nesses casos, em vez da *Zuhandenheit*, vale dizer, da prestatividade, temos a *Vorhandenheit*, que se poderia traduzir por “presentidade”, modalidade de presença na qual as coisas se colocam diante de nós como puros objetos, puros dados empíricos.

Quando o ser humano se relaciona com os entes que estão ao alcance de suas mãos, o cuidado mostra-se sob a forma de um *ocupar-se* com esses entes. Essa forma de cuidado, como um desdobramento da *Sorge*, é chamada por Heidegger de *Besorgen*, que se pode traduzir por *ocupação*.²⁸ Desses entes, o ser humano *cuida* na medida em que deles se *ocupa*,

²⁶ FIGUEIREDO, Luís Cláudio, *Escutar, recordar, dizer* (1994), p. 59.

²⁷ NUNES, Benedito. *A Filosofia contemporânea* (1991), p. 108.

²⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo* (1989), p. 312.

inserindo-os em seu projeto existencial. Mas, o *Dasein* vive também no Mundo com outros entes que têm um modo de ser como o dele. Nesse caso, o *Dasein* é um *Mitdasein*, que significa: um *ser-aí-com*. Em relação a esses outros entes, que, como o *Dasein*, são lançados no mundo para se tornarem *propriamente si mesmos*, o cuidado toma a dimensão de uma *solicitude* ou de uma *preocupação* ou, como diria Heidegger, de um *Fürsorgen*. Com esses entes, o *Dasein* não apenas se *ocupa*, mas se *preocupa* e para eles dirige sua atenção e deles cuida com solicitude. Esta preocupação, no entanto, não deveria ser entendida como uma forma de “gerenciamento orientado por normas” ou por “modelos comportamentais” estabelecidos.²⁹ A preocupação pode ter também um sentido negativo, quando se antecipa à existência do outro, assumindo o seu lugar ou querendo substituí-lo.

O cuidado, como modo de ser do *Dasein*, atualiza as possibilidades de cada um enquanto *poder-ser*. Esta maneira de cuidar nada tem a ver com a intenção de dominar o outro ou de submetê-lo aos caprichos de quem dele cuida. Certamente excessos também acontecem no exercício do cuidado. Sendo, por exemplo, invasivo, ele impossibilita que a outra pessoa, seja ela própria e possa assumir o seu *si mesmo* e suas possibilidades de poder-ser. Diante dessas possibilidades, o ser humano tem que assumir os riscos e fazer suas próprias escolhas. A este propósito, Dulce Critelli disse, com muita precisão:

Esse ser que somos, próprio, precisa ser aprendido, isto é, precisamos aprender a deixar de ser quem somos impropriamente, para aprendermos a ser quem, propriamente, podemos ser. Aprender a ser quem nós mesmos propriamente podemos ser, apesar, independentemente, ou mesmo por causa dos outros. O encontro ou a aprendizagem de ser quem, propriamente, nós somos, é um acontecimento que se abre com uma compreensão, como um dar-se conta de que fomos o que outros (quaisquer, definidos, vários, inclusive em situações peculiares, pessoais ou institucionais) quiseram, determinaram que fôssemos, influenciaram-nos [a ser].³⁰

Resumindo: depois de articular o Cuidado com as estruturas existenciais dos modos de ser do *Dasein*, isto é depois de analisá-lo como “um ser lançado no Mundo”, sem nada saber de suas origens e numa situação de total abandono e desamparo, tendo que construir sua existência privado de todas as garantias e ciente apenas de que entre todas as possibilidades de ser, encontra-se a possibilidade da impossibilidade que é a morte; depois de mostrar como o *Dasein*, na sua estrutura ontológica de *poder-ser*, tem a tarefa de realizar suas possibilidades existenciais no exercício do existir; depois de ressaltar que o *Dasein* no seu envolvimento com o Mundo estru-

²⁹ LOPARIC, Zeljko, *Ética e Finitude* (2004).

³⁰ CRITELLI, Dulce, *Análítica do Sentido* (1996), p. 123.

tura-se em um modo de ser que não é, de modo algum, um modo de ser isolado, mas compartilhado, pois o ser do *Dasein* é um Ser-com (*Mitsein*) e um ser-com-os-outros (*Miteinandersein*); depois de afirmar que a “perfeição” do ser humano, vale dizer, aquilo que ele pode escolher no exercício de sua liberdade com suas possibilidades mais próprias é uma “realização” do cuidado,³¹ Heidegger, no capítulo terceiro da segunda parte do *Sein und Zeit*, apresenta a temporalidade (*die Zeitlichkeit*) como o sentido ontológico do Cuidado. Vejamos o essencial do que aí ele nos ensina.

A temporalidade como sentido ontológico do *Dasein*

Fazendo da temporalidade um elemento constitutivo do *Dasein*, Heidegger modificou a concepção popular e a noção da filosofia tradicional que sempre imaginaram o tempo como algo que se desenrola fora de nós e que pode ser medido pelo homem. No contexto desta concepção tradicional, o tempo é uma sucessão linear de *agoras*, cujo eixo de sustentação é o presente, uma vez que ele é a parcela do tempo que nos pertence, pois o passado já não mais está sob nosso poder e o futuro ainda não nos pertence. Aristóteles deu a essa concepção do tempo uma definição filosófica que se tornou célebre, quando, no Livro IV da *Física*, escreveu: “o tempo é número do movimento segundo o antes e o depois”.

Heidegger modifica esse modo de conceber o tempo. Este não é uma sucessão linear de *agoras*, pois o passado e o futuro estão intimamente interrelacionados e mutuamente entrelaçados no instante presente. O passado, por sua vez, não é um *nunca mais*. O que fomos ontem não deixa de estar presente naquilo que somos hoje e para designar essa presença continuada do passado no presente, Heidegger forjou o termo *Gewesenheit*, que a tradutora brasileira de *Ser e Tempo* traduziu com a feliz expressão de *o vigor de ter sido*.

Nesta maneira de conceber a temporalidade, o presente também não se restringe a um simples agora, pois o presente é um *Gegenwart* e como insinua a própria etimologia da palavra, nele temos uma *força de atualização*, em que se misturam as *tendências ativas do futuro* e as *tendências reativas do passado*. Na palavra *Gegenwart*, a preposição *gegen*, que quer dizer *contra*, traduz as tendências que se opõem às mudanças do passado e o verbo *warten*, que significa esperar, remete às forças que se projetam para o que se espera depois, para o que está *por vir* – o *Zukunft*, um porvir

³¹ “Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine ‘Leistung’ der Sorge”. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (2001), p. 199.

que desde já está presente como projeto. Desse modo, na dinâmica do tempo presente, concentram-se o *vigor do ter sido* (o passado) e o que *está por vir* (o futuro) e, na tensão dessas duas forças opostas, forma-se o *instante da decisão*, no qual o homem assume, ou recusa, o projeto existencial que o define como ser-no-mundo.

Todavia, o que decide da autenticidade ou inautenticidade da existência é o fato de o homem, ao assumir-se como possibilidade, assumir também a possibilidade da impossibilidade de todas as suas possibilidades, ou seja, assumir-se como um *Sein zum Tod*, como um *ser para a morte*. A morte dá ao *Dasein* um sentido de acabamento, pois, quando ela acontece, o *Da* do *Dasein* deixa de ser a clareira na qual se manifesta o ser dos entes. Impossibilidade das possibilidades, a morte é também a impossibilidade do *Dasein*, porque quando ela vier não haverá mais tempo e o tempo, como vimos, é constitutivo do *Dasein*.

Pois bem, é supondo esta maneira de entender a temporalidade humana que Heidegger pode afirmar que “a unidade originária da estrutura do cuidado reside na temporalidade”.³² De fato, se como vimos antes, o Cuidado é o ser do *Dasein*, então se pode compreender que, no Cuidado, o que está em jogo é um poder-ser, um atualizar as possibilidades existenciais para um poder-ser mais próprio, pois na maioria das vezes o *Dasein* não é ele mesmo, mas se perde num próprio-impessoal.

Sendo o *Dasein* um ente que já é sempre lançado, o cuidado também abrange a vigência do *vigor de ter sido* e Heidegger explica: somente porque o Cuidado se funda na vigência de ter sido, é que o *Dasein* pode existir, enquanto o ente lançado que ele é. Enquanto existe facticamente (*faktisch*) ele nunca é passado, mas sempre vigor de ter sido, no sentido de “eu sou o vigor de ter sido (*ich bin gewesen*)”. Heidegger então conclui: a temporalidade é e atua na medida em que se temporaliza e se temporaliza nos modos possíveis do si mesmo. São esses modos que possibilitam a pluralidade dos modos de ser do *Dasein*, sobretudo a possibilidade fundamental da existência autêntica e inautêntica.³³

Esta exposição do cuidado na contexto da Analítica existencial heideggeriana restringe-se ao que me parece essencial, e de maneira nenhuma esgota o que *Ser e Tempo* oferece para uma filosofia do Cuidado. Vejamos agora algumas de suas ressonâncias sobre o cuidado clínico.

³² “*Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit*”. Martin HEIDEGGER. *Sein und Zeit* (2001), p. 327.

³³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (2001), p. 238-239.

III. Ressonâncias sobre o cuidado clínico

Destacarei, na análise heideggeriana do cuidado, alguns subsídios para uma melhor compreensão do cuidado clínico. Antes, porém, um esclarecimento se faz necessário. Quando falo de subsídios heideggerianos para uma melhor compreensão do cuidado clínico, não estou querendo dizer que se deva aplicar à clínica psicanalítica as interpretações das diversas estruturas existenciais do *Dasein*, que Heidegger, com o objetivo de conseguir uma melhor compreensão do sentido ontológico do Ser, desenvolveu no livro *Ser e Tempo*. São dois registros de saber epistemologicamente distintos e não teria sentido querer misturá-los.

Nada nos impede, no entanto, de procurar ver se o que Heidegger diz sobre o modo de ser do *Dasein*, enquanto cuidado e o que ele ensina sobre a *temporalidade* enquanto unidade dos diversos modos de ser do *Dasein* que estruturam as diversas formas de cuidado, pode enriquecer a maneira de conceber o cuidado clínico. O que pretendo, então, é ver se a partir desse enriquecimento torna-se possível descobrir novos ângulos de compreensão e novas possibilidades de experiências para o trabalho clínico.³⁴

É inegável, que a clínica psicanalítica é fundamentalmente marcada pelo selo do cuidado. Por mais que ela possa sofrer modificações e adquirir formas diferentes nas diversas culturas, às quais está sujeita, ela jamais perde de vista que sua função essencial é *cuidar* do ser humano que a ela recorre, oferecendo-lhe o acolhimento e a escuta necessários, para que ele não só se liberte de seus sofrimentos físicos e psíquicos, mas também para que possa atualizar suas possibilidades existenciais e construir um estilo que lhe garanta uma autêntica experiência de vida.

Luís Cláudio Figueiredo, no livro *As diversas faces do cuidar*, resume muito bem esta dimensão fundamental do cuidado que marca a clínica psicanalítica, ao destacar o cuidado consigo mesmo e com os outros como uma forma de dar sentido às vicissitudes da existência e ao mostrar que o cuidado harmoniza também a implicação e a reserva da presença do terapeuta que cuida nas diversas funções do cuidar, a começar pelas formas de cuidar mais fundamentais, como a sustentação inicial (o *holding* winnicottiano) que garante a continuidade do existir.

Esta sustentação, no entanto, deve orientar-se para a abertura dos espaços necessários para que ocorram as transformações que a vida exige. O cuidar supõe também que aquele que cuida saiba ter reconhecimento por tudo aquilo que o outro faz no sentido de atualizar suas próprias possibilidades, saiba pôr limites às transgressões do desejo. Enfim, tanto na clínica como na vida, deve-se evitar o cuidado que sufoca, pois tão importante quanto

³⁴ FIGUEIREDO, Luís Cláudio *Escutar, recordar, dizer* (1994), p. 44.

a implicação da presença que cuida, é a sua atitude de reserva, para não fazer do cuidado um exercício de domínio.³⁵

Clinicar, pois, é mais do que uma ocupação profissional, é dedicar-se ao cuidado dos clientes com solicitude, desvelo e preocupação. Desse modo, o desdobramento que Heidegger fez da *Sorge* (cuidado) em *Besorgen* (ocupação) e *Fürsorgen* (preocupação e solicitude) abre perspectivas novas de compreensão para uma definição da clínica psicanalítica do cuidado. E cada cliente na sua singularidade e na singularidade de suas demandas vai exigir de seu terapeuta, ou de seu analista, solicitude, preocupação e dedicação para fazer cada vez mais seu o seu modo de ser e de existir.

O jardineiro por mais desvelo que tenha pelas suas flores, delas se *ocupa* e trabalha para que elas sejam aquilo que a natureza determinou que elas fossem. O cuidado clínico com seres humanos é diferente, porque estes não foram determinados pela natureza a ser o que são. Eles serão o que deles fizerem suas escolhas. Não sendo determinados a ser o que são, eles podem se perder de si mesmos na errância de seus desejos e de sua liberdade. Hoje em dia, não faltam os que criticam o cuidado médico, porque o médico de hoje, diferentemente daquele que, ontem, se chamava o “médico de família”, parece que faz de seu trabalho mais uma *ocupação* do que propriamente de uma *preocupação* no sentido do *Fürsorgen* heideggeriano. Mas esse perigo vale também para os analistas.

Entre os subsídios que a Analítica existencial de *Ser e Tempo* oferece para uma melhor compreensão do cuidado clínico, lembremos apenas o que nela se diz sobre a temporalidade. O que Heidegger escreve sobre o passado, enquanto modalidade do tempo que não para de passar e se repete de um modo renovado no presente, bem como o que diz sobre o presente, enquanto instante da decisão, em que convergem o *por vir* e o *vigor do ter sido*, ajuda, sem dúvida, a melhor compreender aquela teoria implícita do tempo que existe nos textos freudianos. Nela, Freud oferece elementos inestimáveis, mesmo sem os teorizar, para uma visão do tempo na qual se destaca a temporalidade histórica constitutiva da subjetividade humana.

À primeira vista, a visão heideggeriana da temporalidade parece diametralmente oposta à visão freudiana do tempo. Enquanto Heidegger ressalta a primazia do porvir, Freud destaca o papel da regressão e da fixação na sua teoria das neuroses e, para ele, o trabalho de análise, enquanto análise, procura, no passado, as causas dos distúrbios psíquicos. Sabemos também que, contra Jung, Freud aconselhava aos analistas que se abstivessem de traçar planos, ou construir ideais, para seus analisandos.

³⁵ FIGUEIREDO, Luís Cláudio. A metapsicologia do cuidado. In L. Cl. Figueiredo. *As diversas faces do cuidar* (2009), p. 131-152.

Isso, no entanto, não justifica dizer que na análise não se pode construir um novo projeto de vida, ou não se pode dar à própria vida uma nova estilística de existência. O importante é que tal projeto seja do cliente e não do analista. Por mais que tenha valorizado o passado, não me parece que Freud tenha feito dele, indistintamente, a verdade daquilo que somos ou que projetamos construir na vida. A esse propósito, parece-me muito pertinente a comparação que faz Laplanche entre o trabalho da análise e o trabalho de luto. No trabalho de luto, existe necessariamente uma volta ao passado, mas ela será mortífera se enclausurar o sujeito no vazio de sua perda ou nas recordações do seu passado.³⁶

Nada ilustra melhor a interrelação do presente, passado e futuro na visão freudiana do tempo do que a noção de *Nachträglichkeit*, na qual provavelmente se encontra o segredo daquilo que define a especificidade da concepção psicanalítica do tempo. Freud elaborou o conceito da *Nachträglichkeit* para explicar de que modo uma experiência vivida no passado, para a qual, no momento em que foi vivida, nenhuma significação podia ser encontrada, pode, muito tempo depois, encontrar seu sentido e sua eficácia pelo remanejamento de seus traços mnésicos. Portanto, o que permanece durante tanto tempo apenas como um apelo de sentido, *só depois* (*nachträglich*) encontra a sua verdadeira significação.

Freud adverte que não é o *acontecimento em si*, mas a sua *lembrança* que *só depois* (*nachträglich*) se torna patogênica, ou adquire a sua eficácia psíquica. É na ordem simbólica dos traços mnésicos e das representações e não no registro da realidade empírica dos acontecimentos externos que se dá o remanejamento temporal da *Nachträglichkeit*. Portanto, aquilo que define a *Nachträglichkeit* é a capacidade que tem o psiquismo de reconstruir o passado no presente, remanejando suas representações e integrando-as naquilo que define o projeto existencial de cada ser humano.

Ao determinismo psíquico que, inicialmente, fascinou ao próprio Freud, mediante o qual o presente e o futuro seriam determinados pelo passado, a *Nachträglichkeit* abre espaço para uma experiência especial do tempo, na qual o sujeito torna-se capaz de ressignificar acontecimentos passados, na medida em que lhes pode dar novas significações, particularmente quando esses acontecimentos, por múltiplas razões, não puderam, no momento em que foram vividos, ser integrados em um contexto simbólico e significativo.

A esse respeito, Luís Cláudio Figueiredo lembra como em determinados casos clínicos muito difíceis – “feridas abertas por traumas devastadores que destroem até os recursos mais regenerativos do psiquismo” –, em casos como esses que são acontecimentos que ele designa como “inconclusos e

³⁶ Cf. LAPLANCHE, Jean. Le temps et l'autre. In *La Révolution copernicienne inachevée* (1992), pp. 374-379.

irrecuperáveis pela memória” (pois aconteceram em um momento, em que o sujeito ainda não era capaz de poder experimentá-los, no sentido de fazer deles uma verdadeira experiência), mesmo em semelhantes casos, pode-se, *nachträglich*, isto é, *posteriormente*, no espaço e no tempo da análise, criar as condições para que eles terminem de acontecer e sejam vividos e significados. Em tais casos, a *Nachträglichkeit* possibilita não apenas a reconstituição de um novo sentido, mas que tais acontecimentos terminem de acontecer, que simplesmente aconteçam e possam ser experienciados e significados.³⁷

Pois bem, esses dados clínicos permitem que se possa concluir que, à luz da noção freudiana do “só depois” (*nachträglich*), enriquecida pela noção da *Zeitlichkeit* heideggeriana, o cuidado clínico adquire novas dimensões de compreensão e de inteligibilidade.

Referências

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Nada, Angústia e Morte em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. In *Revista Ética e Filosofia Política*. Universidade Federal de Juiz de Fora. Vol. 10, n. 2. Dezembro de 2007.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar*. Ética do Humano – Compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. Ensaio sobre o Homem. Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana. Tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

_____. *Filosofía de las Formas Simbólicas* – Volume II. Trad. de Armando Morones. 2 ed. Mexico: Ed. Fondo de cultura económica, 1998.

CRITELLI, Dulce Mara. *Analítica do Sentido*. Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo, Educ/Edição Brasiliense, 1996.

DOWDEN, Ken. *Os Usos da Mitologia Grega*. Tradução Cid Kripel Moreira. Campinas-SP: Papirus, 1994.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *Escutar, recordar, dizer*. Encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica. Seguido de Fala e Acontecimento em análise. São Paulo: Escuta/Educ. 1994.

_____. *Temporalidade e Narratividade nos processos de subjetivação da clínica psicanalítica*. Palestra pronunciada no XXVI Congresso Interamericano de Psicologia – julho de 1997.

³⁷ Cf. Luís Cláudio Figueiredo, *Temporalidade e Narratividade nos processos de subjetivação da clínica psicanalítica*. Palestra pronunciada no XXVI Congresso Interamericano de Psicologia – julho de 1997.

- _____. *As diversas faces do cuidar*. São Paulo: Escuta, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus*. Trad. francesa bilingue *Lettre sur l'Humanisme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1957.
- _____. Entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*. In *Revista Tempo Brasileiro*, n. 50, jun/set, 1977.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte I. 3 edição. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte II. 3 edição. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie*. Hamburgo: Meiner, 1992.
- LAPLANCHE, Jean. Le temps et l'autre. In Jean Laplanche, *La Révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, 1992.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Escuta, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1954.
- NUNES, Benedito. *A Filosofia contemporânea*. Trajetos iniciais. 2 edição. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté*. Finitude et culpabilité – II Symbolique du Mal. Paris: Aubier Montaigne, 1960.
- SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Décima Edição. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.
- VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.
- WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o Nada e a Morte em Heidegger. In *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 2003. 23 (1): 97-113.

Endereço do Autor:

Rua Conselheiro Portela 139 / 502
52020-030 – Recife – PE
e-mail: zephyrinus@globo.com