

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - JÚLIO DE MESQUITA FILHO

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e

Aprendizagem

Caroline Garpelli Barbosa

HABITAR O INÓSPITO: a condição humana de desabrigo a partir de Martin

Heidegger e Sigmund Freud

BAURU

2020

Caroline Garpelli Barbosa

**HABITAR O INÓSPITO: a condição humana de desabrigo a partir de Martin
Heidegger e Sigmund Freud**

Tese apresentada como requisito à obtenção do título de Doutora à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Programa de Pós-Graduação do Desenvolvimento e Aprendizagem, área de Psicologia, sob a orientação da Prof. Dra. Carmen Maria Bueno Neme e coorientação do Prof. Dr. Erico Bruno Viana Campos.

BAURU

2020

Barbosa, Caroline Garpelli.

Habitar o inóspito: a condição humana de desabrigo a partir de Martin Heidegger e Sigmund Freud / Caroline Garpelli Barbosa, 2020
284 f.

Orientador: Carmen Maria Bueno Neme
Coorientador: Érico Bruno Viana Campos

Tese (Doutorado)-Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências, Bauru, 2020

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939. 3. Fenomenologia Existencial. 4. Psicanálise. 5. Angústia. 6. Desamparo. I. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências. II. Título.

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE CAROLINE GARPELLI BARBOSA, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO E APRENDIZAGEM, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS - CÂMPUS DE BAURU.

Aos 24 dias do mês de abril do ano de 2020, às 14:30 horas, no(a) Faculdade de Ciências (Unesp - Campus de Bauru), reuniu-se a Comissão Examinadora da Defesa Pública, composta pelos seguintes membros: Profa. Dra. CARMEN MARIA BUENO NEME - Orientador(a) do(a) UNESP / BAURU, Prof. Dr. LUIS CLAUDIO MENDONÇA FIGUEIREDO do(a) Departamento de Psicodinâmica / Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Prof. Dr. MARCO ANTONIO DOS SANTOS CASANOVA do(a) Departamento de Filosofia / Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Profa. Dra. JOSIANE CRISTINA BOCCHI do(a) Departamento de Psicologia / Faculdade de Ciências de Bauru, Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO do(a) Departamento de Psicologia Social e Educacional / UNESP/Assis, sob a presidência do primeiro, a fim de proceder a arguição pública da TESE DE DOUTORADO de CAROLINE GARPELLI BARBOSA, intitulada **HABITAR O INÓSPITO: A CONDIÇÃO HUMANA DE DESABRIGO A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER E SIGMUND FREUD**. Após a exposição, a discente foi arguida oralmente pelos membros da Comissão Examinadora, tendo recebido o conceito final APROVADA. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Profa. Dra. CARMEN MARIA BUENO NEME

Prof. Dr. LUIS CLAUDIO MENDONÇA FIGUEIREDO

Prof. Dr. MARCO ANTONIO DOS SANTOS CASANOVA

Profa. Dra. JOSIANE CRISTINA BOCCHI

Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora doutora Carmen Maria Bueno Neme, a quem agradeço pelo acolhimento e, sobretudo, pela confiança que sempre teve em mim e em meu trabalho desde a época da graduação e do mestrado. Em todos esses anos, nunca deixou de me incentivar e de me apoiar em meu percurso acadêmico, oferecendo-me autonomia e liberdade para que eu pudesse me arriscar no desenvolvimento de um trabalho teórico.

Ao meu coorientador, professor doutor Érico Bruno Viana Campos, por sua imensa generosidade ao me acolher desde nosso primeiro contato até o fim desta tese. Agradeço por suas contribuições inestimáveis, sua leitura atenta, cuidadosa e precisa e, além disso, pela maneira como orientou meus estudos de modo a me possibilitar pensar questões que eu jamais teria como levar adiante sozinha. Faltam-me palavras para expressar o quanto você foi importante nesse percurso, pois ofereceu-me confiança e segurança sem as quais eu não teria como me aventurar nos densos caminhos da psicanálise.

Aos professores doutores, Danilo Saretta Veríssimo, Josiane Cristina Bocchi, Luís Claudio Mendonça Figueiredo e Marco Antonio dos Santos Casanova, por participarem da banca da defesa. Ao Danilo e à Josiane, agradeço pelas valiosas contribuições e sugestões que trouxeram à minha pesquisa no exame de qualificação, as quais foram essenciais para os encaminhamentos realizados ao final da tese. Ao Marco Casanova, agradeço pelas inspiradoras aulas sobre Heidegger que tanto me influenciaram em meu percurso acadêmico, e ao Luís Claudio, por tanto ter me ensinado e mobilizado reflexões mediante seus textos.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação, por contribuírem para a ampliação do meu olhar enquanto pesquisadora. Agradeço, especialmente, à Marina e à Heloísa, pela amizade e pelas trocas enriquecedoras que me proporcionaram em Bauru, bem como aos funcionários do programa, por tão prontamente esclarecerem minhas dúvidas.

Aos meus pais, Maria Inês e João Luiz, por terem me dado a vida, amor, condições e amparo para que eu pudesse construir meus projetos, com a tranquilidade de saber que sempre estariam ao meu lado para me ajudarem, não importa o que acontecesse. Agradeço por ressaltarem a importância de minha dedicação aos estudos desde em que eu era criança e por me ensinarem, por meio dos seus atos, valores fundamentais para o meu desenvolvimento.

Ao meu esposo e parceiro de vida, João Paulo, pelo amor, carinho, cuidado, cumplicidade e compreensão em todos os momentos e circunstâncias da minha vida. Sem você ao meu lado, meus sonhos estariam mais distantes, pois certamente eu teria menos coragem para encarar os desafios que me aparecem. Desde o início de nosso caminhar você está comigo, acreditando que consigo e me apoiando em tudo. Nossa história é recheada de amor, parceria e filosofia!

Ao meu irmão Heitor e à minha cunhada Estela, por me inspirarem com a coragem de viverem em outro país e por me ensinarem que é possível ter abrigos mesmo longe de casa. Apesar da distância física, estamos juntos e sei que torcem por mim.

Aos meus avós, especialmente, à avó Lourdes, que na difícil realidade de quem cresceu em um sítio, precisou trabalhar desde criança, finalizou seus estudos já na vida adulta e sonhou em ser professora, transformou-se, para mim, em inspiração para dedicar-me aos estudos.

À Paula, minha analista, por me oferecer abrigo em sua escuta segura, tranquila, atenta e cuidadosa em todos os momentos da minha travessia, especialmente naqueles em que as tempestades pareciam me deixar desabrigada. Com você ao meu lado, tenho compreendido por minha própria experiência a fala heideggeriana que diz que um carvalho, para poder se fortalecer e crescer, antes precisa aprofundar-se lentamente na terra escura e firmar raízes.

Às coordenadoras, amigos professores, alunos e ex-alunos dos cursos de Psicologia da Unip - Sorocaba e Faculdade Anhanguera, pelas trocas de experiências, apoio e aprendizado que me proporcionam diariamente. Agradeço, especialmente, à professora doutora Maria Aparecida, que na ocasião em que estava na coordenação de curso, não mediu esforços para me auxiliar a sair em licença não remunerada, o que me possibilitou conseguir minha bolsa de pesquisa.

À Suzana P. S. Trindade, pela cuidadosa ajuda com a pesquisa da etimologia de *desabrigo*.

Aos meus pacientes, por me permitirem ser abrigo e exercitar a arte do cuidado.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)** – Código de financiamento 001.

Angústia

Tortura do pensar! Triste lamento!

Quem nos dera calar a tua voz!

Quem nos dera cá dentro, muito a sós,

Estrangular a hidra num momento!

E não se quer pensar! ... e o pensamento

Sempre a morder-nos bem, dentro de nós ...

Querer apagar no céu – ó sonho atroz! –

O brilho duma estrela, com o vento! ...

E não se apaga, não ... nada se apaga!

Vem sempre rastejando como a vaga ...

Vem sempre perguntando: “O que te resta? ...”

Ah! não ser mais que o vago, o infinito!

Ser pedaço de gelo, ser granito,

Ser rugido de tigre na floresta!

(Florbela Espanca)

BARBOSA, C. G. **Habitar o inóspito**: a condição humana de desabrigo a partir de Martin Heidegger e Sigmund Freud. 2020. 284f. Tese (Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem) – UNESP, Faculdade de Ciências, Bauru, 2020.

RESUMO

Esta pesquisa, de natureza teórica e conceitual, parte da hipótese de que tanto nos textos de Heidegger, quanto nos de Freud, há uma concepção de angústia que se assenta em um lugar fundante da existência humana, o qual poderia ser articulado sob um vértice comum que denominamos como condição de desabrigo. Entendemos que, seja na perda de familiaridade revelada pela angústia ontológica descrita por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), seja no desamparo fundamental anunciado pela angústia enquanto expressão privilegiada da pulsão descrito por Freud em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), é a condição de desabrigo que vem à tona. Para tanto, em Freud analisamos em que medida o conceito de angústia originária em articulação com a concepção de pulsão de morte e de desamparo, aponta para uma dimensão sobre a qual a experiência subjetiva se sustenta e que é da ordem do irrepresentável e do indeterminado. Já em Heidegger, analisamos em que medida o afeto fundamental da angústia revela o estatuto ontológico da existência caracterizado pelo estranhamento, indeterminação e pela falta de familiaridade. Ao propor este ponto de articulação entre dois autores de matrizes teóricas distintas, não defendemos que entre eles exista um lugar epistemológico comum, mas sim procuramos conduzir um diálogo no sentido de destacar os pontos de convergência e divergência entre suas concepções de angústia, bem como as implicações ontológicas e éticas dessa classe paradigmática de afetos para a compreensão dos fundamentos do desenvolvimento humano. Nesse sentido, esta tese promove um espaço para que o encontro entre as tradições psicanalítica e daseinsanalítica, além de ser resgatado, aconteça por outra via que não a da crítica epistemológica, mas sim em direção a uma ética do cuidado, que é o caminho pelo qual autores contemporâneos têm percorrido para retomar essa forma de aproximação.

Palavras-chave: Heidegger, Martin, 1889-1976; Freud, Sigmund, 1856-1939; Fenomenologia Existencial; Psicanálise; Angústia; Desamparo.

BARBOSA, C. G. **Inhabiting the inhospitable: the human condition of homelessness from Martin Heidegger and Sigmund Freud.** 2020. 284f. Tese (Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem) – UNESP, Faculdade de Ciências, Bauru, 2020.

ABSTRACT

This research, of theoretical and conceptual nature, starts from the hypothesis that either in Heidegger's works, as in Freud's, there is a conception of anguish that relies as a foundation place of human existence, which could be associated under a common vertex that we define as a condition of homelessness. We understand that, either in the loss of familiarity revealed by the ontological anguish described by Heidegger in *Being and Time* (1927), or in the fundamental helplessness announced by anguish as a privileged expression of the drive described by Freud in *Inhibition, Symptom and Anxiety* (1926), it is the homelessness condition that raises up. Therefore, in Freud we analyze to what extent the concept of original anguish in conjunction with the conception of death drive and helplessness, points to a dimension on which subjective experience is sustained and which is of unrepresentable and undetermined order. In Heidegger, on the other hand, we analyze to which extent fundamental anguish reveals the ontological status of existence characterized by strangeness, indeterminacy and lack of familiarity. By suggesting this point of confluence between two authors of different theoretical matrices, we do not defend that among them there is a common epistemological place, but rather we seek to conduct a dialogue in order to highlight the points of convergence and divergence between their conceptions of anguish, as well as the ontological and ethical implications of this paradigmatic class of affects for the understanding of human development fundamentals. In this sense, this thesis promotes a space so that the meeting between psychoanalytic and daseinsanalytic traditions, besides being rescued, happens in other way than not of epistemological criticism, but towards an ethics of care, that is the path by which contemporary authors have taken to resume this approach.

Keywords: Heidegger, Martin, 1889-1976; Freud, Sigmund, 1856-1939; Existential Phenomenology; Psychoanalysis; Anguish; Helplessness.

SUMÁRIO

PALAVRAS SOBRE O INÍCIO DE UM PERCURSO.....	10
1 INTRODUÇÃO.....	13
2 MÉTODO.....	21
3 FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE: UM VELHO DIÁLOGO?.....	27
3.1 Edmund Husserl e Sigmund Freud: fundadores da fenomenologia e da psicanálise.....	28
3.2 Psiquiatria fenomenológica: Binswanger e Boss <i>versus</i> o naturalismo freudiano.....	36
3.3 O contexto intelectual francês às voltas com o inconsciente freudiano.....	42
3.3.1 <i>Jean-Paul Sartre e o inconsciente como má-fé</i>	43
3.3.2 <i>Merleau-Ponty e o inconsciente enquanto “carne do mundo”</i>	47
3.3.3 <i>Paul Ricoeur e a psicanálise como dialética entre força e sentido</i>	52
3.4 Jacques Lacan e a abertura epistemológica da psicanálise.....	57
3.5 A atualidade de um debate a partir de Freud e Heidegger.....	60
4 HABITAR O NÃO-LUGAR: DESABRIGO NAS TRILHAS DE HEIDEGGER.....	72
4.1 Considerações gerais sobre o caminho de pensamento heideggeriano.....	74
4.2 Ser e Tempo: ontologia fundamental e analítica da existência.....	76
4.2.1 <i>Indeterminação originária como condição constitutiva fundamental: Dasein como existência e projeto</i>	81
4.2.2 <i>Abrigo em uma casa que paira no ar: ser-no-mundo e impropriedade</i>	88
4.2.3 <i>Não se sentir em casa em parte alguma: angústia e condição de estrangeiridade</i> ...101	
4.3. Habitar e linguagem: abrigo no sem-nome.....	115
4.4. Estar em casa é estar em travessia.....	123
5. A FORÇA MORTÍFERA DO DESAMPARO: DESABRIGO NA OBRA DE FREUD....	128
5.1 Os primeiros passos de Freud: da neurose de angústia à angústia como resultado da repressão.....	130
5.2 A morte no fundamento da vida: o início para novas considerações sobre a angústia....	140
5.3 Segunda teoria da angústia e desamparo: o aparelho psíquico habita o abismo inominável	

.....	153
5.4 Desamparo entre a ilusão de proteção e as incertezas do destino.....	169
5.5 Desabrigo: vida, morte e travessia.....	181
6 ENTRE HEIDEGGER E FREUD: CAMINHOS PARA O DESABRIGO E PARA OS ABRIGOS PRECÁRIOS E PARADOXAIS.....	185
6.1 Livre brincar com as palavras: construindo o sentido de desabrigo.....	186
6.2 Desabrigo como precariedade constitutiva.....	188
6.3 Angústia e as duas primeiras faces do desabrigo.....	194
6.3.1 <i>Aprisionamentos em casas e muros</i>	198
6.3.2 <i>Desabrigo em meio ao deserto e mar aberto</i>	217
6.4 Desabrigo como disposição para a alteridade.....	241
6.4.1 <i>Entre a coragem e o cuidado: implicações éticas do desabrigo</i>	244
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	258
REFERÊNCIAS.....	268

PALAVRAS SOBRE O INÍCIO DE UM PERCURSO

Um barco parece ser um objeto cujo fim é navegar;

Mas o seu fim não é navegar, senão chegar a um porto.

(Bernardo Soares)

A cruz ao alto diz que o que me há na alma

O porto sempre por achar.

(Fernando Pessoa)

Uma questão de pesquisa nasce, antes de tudo, com algumas inquietações. No meu caso em particular, posso dizer que essas inquietações tiveram força suficiente para mobilizar a realização desta tese de doutorado. Para mim, meu caminho acadêmico nunca foi apenas *teórico*, pois em todos os meus passos nessa trajetória, minha existência, seja na esfera pessoal, seja na esfera profissional/acadêmica, também esteve em movimento. Nesse sentido, não se trata de exagero afirmar que desde o término do mestrado no ano de 2010 até o ingresso no programa de doutorado em 2016, estive em busca de qual seria o meu caminho e meu lugar na psicologia. Isso porque, embora minha dissertação tenha se dedicado a compreender as diferentes concepções de morte no interior das três gerações de uma mesma família, entrevistando adolescentes, seus genitores e avós (BARBOSA, 2010), pude perceber que o que me mobilizou a realizar aquele estudo foi o encantamento com a obra do filósofo Martin Heidegger, que adotei como base para pensar as questões referentes ao *ser-para-a-morte*.

O que eu não sabia, contudo, é que o mestrado havia sido tão somente a abertura para o início de um caminho que eu sequer imaginava para onde poderia me levar. Desde então, Heidegger tem sido meu parceiro de viagem na psicologia. Com ele, fui cada vez mais adentrando a floresta da *daseins* análise e me dando conta do quanto a relação entre filosofia e psicologia poderia ampliar meu olhar. Quanto mais eu estudava o pensamento de Heidegger, mais eu sentia que seu caminho meditativo rumo ao adentramento no pensar que interroga se fazia presente em minha própria existência. Caminhar com Heidegger era estar em um campo aberto que me lançava em direção a muitas perguntas e, naturalmente, em muitos momentos e como uma *heideggeriana* convicta, também me percebi angustiada. Essa angústia, por sua

vez, de início me conduziu para muito perto da filosofia e me colocou diante da necessidade de me aprofundar na tradição fenomenológica na qual a *daseinsanálise* está inserida. Assim, parte de meu caminho consistiu em estudar, além de Heidegger com as inestimáveis aulas do professor Marco Casanova, também Husserl, Sartre e Merleau-Ponty como aluna ouvinte nos cursos de filosofia da Universidade de São Paulo, quando pude assistir as aulas dos professores Marcus Sacrini Ayres Ferras e Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Todavia, embora os filósofos tenham me aberto todo um horizonte de compreensão acerca de questões fundamentais e profundas sobre a condição humana, por vezes eles também me levavam um pouco para longe da psicologia e me aproximavam muito mais da filosofia.

Como uma espécie de antídoto ao mergulho excessivo na filosofia, minha atuação enquanto psicoterapeuta *daseinsanalista*, bem como minha atividade como docente das disciplinas teóricas de fenomenologia para o curso de psicologia e supervisora clínica dos atendimentos realizados pelos alunos nessa abordagem, sempre me mobilizaram o suficiente para compreender que a condição humana escapa a qualquer olhar teórico que dela pretende se aproximar. Nessas atividades, as questões dos alunos e suas angústias enquanto psicoterapeutas não me deixavam perder de vista que a psicologia é uma ciência ôntica e que, enquanto tal, se por um lado tem muito a aprender com a ontologia hermenêutica heideggeriana e seu movimento meditativo em torno das questões fundamentais do existir em sua relação com o Ser, por outro, em alguns momentos me senti desabrigada pela *daseinsanálise*, em especial, pelo pequeno número de publicações acadêmicas dentro dessa área. Comecei a perceber que, assim como eu, muitos psicólogos, sobretudo em solo nacional, escreviam sobre a filosofia heideggeriana e, nesse sentido, não avançavam muito em relação ao que já havia de produção em relação ao fazer do psicólogo. Compreendo a *daseinsanálise* como uma atitude diante do outro e não como uma técnica, mas, ainda assim, lacunas são percebidas quando o que está em discussão é o adentramento na esfera ôntica das compreensões psicopatológicas e seu manejo clínico.

Assim, do desabrigo sentido em relação a alguns aspectos da *daseinsanálise*, passei gradativamente a me interessar pela psicanálise. Um dos incômodos que senti ao enveredar por esse novo caminho foi perceber que a crítica *daseinsanalítica* à psicanálise em grande medida era prisioneira de um passado que já foi superado pelo próprio avançar do campo psicanalítico. Por essas razões, passei a querer ver e a escutar com os meus próprios olhos e ouvidos o que os psicanalistas tinham a mostrar e a dizer e, para a minha surpresa, fui me dando conta que dois campos, aparentemente tão distantes, podem se encontrar e dialogar. A psicanálise, contudo, parece ter percebido antes dos *daseinsanalistas* que esse encontro

poderia trazer bons frutos, pois encontrei uma série de pesquisadores que procuravam tecer esse tipo de aproximação, algo que, senão raro entre fenomenólogos que estudam Merleau-Ponty e até mesmo Husserl, é pouco frequente por parte dos daseinsanalistas.

Nesse sentido, tendo em vista que mesmo me aproximando de autores e pesquisadores da psicanálise, Heidegger nunca deixou de amparar o meu pensar e a minha atuação profissional, o horizonte que me abriu nesse caminhar foi a possibilidade de se pensar um encontro entre essas duas tradições. Meu primeiro passo foi pensar em articulações mais comuns, como por exemplo, entre Heidegger e Winnicott, ou Heidegger e Lacan. Todavia, não seria possível me enveredar pelos caminhos da floresta psicanalítica com toda a densidade e possibilidades que ela apresenta, sem antes me encontrar com Freud e tê-lo, também, como um parceiro de travessia. Além disso, sendo sua obra aquela que mais foi criticada pelos daseinsanalistas, dialogar com ele seria ainda mais rico e desafiador. Por isso, compreendo que estudar Freud e aproximá-lo de Heidegger, certamente foi acolher habitar um lugar inicial de *dasabrigo*, colocar-me em trânsito e arriscar-me à alteridade que esse encontro poderia me possibilitar, pois ainda que meus estudos tivessem me levado a hipotetizar que em ambos seria possível encontrar um *ethos originário* comum que estaria para além de diferenças de ordem epistemológicas, a entrada na obra de cada um dos autores foi abrindo trajetos novos e rotas inesperadas em relação ao ponto de partida. Esses novos trajetos não foram, contudo, apenas acadêmicos e profissionais, mas também me mobilizaram enquanto pessoa, haja vista que a aproximação com tudo aquilo que é diferente do familiar solicita coragem, mas também, depende de encontros humanos que possam, em muitos momentos, abrigar a angústia que pode ocorrer nas ocasiões em que a confrontação com a alteridade emerge. Foi percorrendo esse caminho que esta tese se tornou possível como uma nova travessia em meu percurso no qual, ao trilhar cuidadosamente as sendas abertas por Heidegger e Freud, e estando lado a lado com eles, pretendo seguir adensando ainda mais o encontro entre daseinsanálise e psicanálise por entender que, nesse diálogo, ambas possam se iluminar mutuamente. Pessoalmente, hoje vejo que encontrar a psicanálise me devolveu à daseinsanálise, todavia, de uma maneira transformada e sem medo do confronto com aquilo que vem como *outro*.

1 INTRODUÇÃO

Ser estrangeiro é inevitável, necessário, desejável, salvo quando cai a noite.

(Roland Barthes)

“*Na angústia, ele sente-se “estranho”*” (2012 [1927], p. 527), escreveu Martin Heidegger, naquela que é conhecida por ser uma das obras mais notáveis do século XX, a saber, *Ser e Tempo*. Apresentando a angústia como uma abertura ao estranho, o filósofo anunciava a inospitalidade do *Dasein*. Não se tratava, todavia, de um simples lampejo poético do autor em meio a uma obra marcada exatamente pela aridez de linguagem. Ao contrário, essa frase revela, sobretudo, a condição fundamental do existir humano. Iniciar por ela, portanto, transcende a um mero recurso estético ou de estilo, porquanto lança-nos de imediato para aquele que é o tema central da presente tese, especificamente, a condição de indeterminação revelada pelo afeto da angústia. Além disso, ela nos serve de ponto de partida para pensar um possível diálogo entre as preocupações ontológicas do filósofo alemão e aquelas que, suspeitamos, ocuparam o psicanalista Sigmund Freud. Este, ao desenvolver os alicerces da metapsicologia, apresentou a angústia como uma manifestação afetiva desvinculada de qualquer objeto e, por isso, como uma expressão privilegiada da pulsão em toda sua potência de indeterminação e estranheza. Assim, se para Freud as pulsões são marcadas pela indeterminação de seu objeto e estão no fundamento do aparelho psíquico, para Heidegger, o *nada* é o lugar onde se sustenta o existir humano. Em todo caso, parece que para ambos é a radical face da indeterminação que está em questão quando a angústia se manifesta. Caso as coisas se deem desse modo, então, talvez não soe demasiado arriscado afirmar que a *angústia*, tal como a concebem Heidegger e Freud, abre a possibilidade de se conquistar um solo comum de diálogo entre o filósofo e o psicanalista, naquilo em que apontam para os fundamentos do desenvolvimento psíquico e emocional humano. Esse é o intuito desta tese.

A possibilidade de uma possível interlocução entre Heidegger e Freud, contudo, exige disponibilidade de abertura para, ao mesmo tempo, ser afetado pelas ideias de cada um e manter-se distante o suficiente para poder vê-los além do que já se pressupõe conhecer acerca desse encontro. Tal postura é necessária, pois, no que pese as tentativas de diálogo entre a psicanálise freudiana e a ontologia fenomenológico-hermenêutica heideggeriana, não são poucos os que argumentam se tratar de um empreendimento com um final previsível, cuja conclusão mais provável seria de que o encontro entre ambas é praticamente impossível,

sobretudo, por conta do abismo epistemológico existente entre essas duas tradições (JACKSON, 2007; DASTUR; CABESTAN, 2015). Muito do ceticismo em relação a este formato de proposta é fruto das inúmeras batalhas epistemológicas iniciadas entre estes dois campos de conhecimento, desde as pioneiras tentativas dos psiquiatras suíços Ludwig Binswanger (1881-1966) e Medard Boss (1903-1990) que, a partir da elaboração da *daseinsanálise*, procuraram reinscrever a psicanálise em base teórica heideggeriana. É com esses dois autores que se encontra a chave central para a compreensão, não apenas das primeiras interlocuções entre o pensamento do filósofo e a psicanálise, como também, da natureza da crítica que esta recebe dos psiquiatras seguidores de Heidegger, a saber, de que a herança naturalista da metapsicologia faz com que ela seja incapaz de abarcar a condição humana (ASSOUN, 1983).

Apesar desse embate, na atualidade é possível observar uma série de trabalhos (DE WAELHENS, 1990; FIGUEIREDO, 1994; 1996a; 1996b; 1999; ROCHA, 2000; CAREL, 2006; STOLOROW, 2006; 2007; 2011; 2013; 2015; HOLZHEY-KUNZ, 2018) que têm conjugado esses dois campos mediante uma variedade de temas e autores, o que evidencia que o diálogo entre essas duas tradições está muito distante de ter sido abandonado. O grande desafio para as pesquisas que seguem nessa direção, contudo, é ir além de um projeto de refundação da psicanálise pela via do pensamento heideggeriano e suas ramificações, bem como, não se restringir à reconstrução das críticas das tradições *daseinsanalítica* e fenomenológico-hermenêutica em relação à metapsicologia, uma vez que esse caminho de interlocução, na medida em que assume de antemão a psicanálise como uma ciência natural, acaba por desconsiderar a singularidade e complexidade de seu edifício conceitual. Isso porque, ainda que Freud (2010a [1933]) tenha considerado, sem hesitação, que a meta da psicanálise fosse adquirir o *status* de uma ciência da natureza, seus conceitos de base, entre os quais os exemplos paradigmáticos são o inconsciente e a pulsão, dificultam a possibilidade dela ser alocada em uma única matriz do pensamento psicológico (FIGUEIREDO, 1991).

Essa ambiguidade da psicanálise em relação ao seu lugar, a propósito, é uma de suas grandes marcas, pois desde as rupturas epistemológicas efetivadas em sua criação, ela se encontra numa espécie de “entre”, lugar do limite e da tensão entre o campo biológico e outro que, por transcendê-lo, seria irreduzível a ele (BIRMAN, 1991; CAMPOS, 2013). Sem considerar o hibridismo psicanalítico, bem como o ultrapassamento de seus limites epistemológicos, perde-se muito do caráter inovador proposto pelas teorizações de Freud, que rompem, em muitos aspectos, com a tradição moderna de subjetividade, para a qual o sujeito sempre foi visto como uma unidade identitária fechada em si mesma. O afeto da angústia

parece explicitar bem esse lugar estrangeiro no qual a psicanálise se encontra, uma vez que se apresenta como algo que transcende à capacidade de representação psíquica e lança o sujeito ao âmbito das vivências de registro inominável.

Algo semelhante pode ser dito no que concerne ao lugar que as reflexões heideggerianas ocupam no interior do cenário filosófico, uma vez que estas se desenvolveram sobre as bases de um projeto de desconstrução e confrontação em relação à tradição metafísica ocidental, que vão muito além do projeto fenomenológico de refundação das ciências, em relação ao qual ele afirma estar na mesma direção. Assim, abandonando a concepção filosófica tradicional que centra suas discussões em torno de um sujeito consciente e substancial restrito às representações que faz do mundo, ele vai, desde a sua apresentação do homem como *Dasein*¹, cada vez mais tornando claro que o intuito de seu pensamento não era desenvolver um sistema filosófico, mas, fundamentalmente, realizar um exercício de pensamento que visava resguardar a abertura de possibilidade para a emergência e manifestação de algo *outro*. Nesse sentido, a obra de Heidegger traz em seu cerne o confronto com a condição de indeterminação na qual o homem habita, sendo que é por esse caminho que a presente pesquisa busca avançar em sua proposta de articulação entre Heidegger e Freud.

Com essa afirmação, esclarecemos, já neste momento, que partir da angústia como afeto fundamental para estabelecer um eixo comum de discussão entre os dois autores é tão somente o *início* de nosso trajeto, mas *não o ponto de chegada*. Assim, a *hipótese* da qual parte esta tese é que, tanto nos textos de Heidegger, quanto nos de Freud, haja uma concepção de angústia que revela um lugar fundante da existência humana, o qual nós pretendemos articular sob um vértice comum que denominamos como *condição de desabrigo*. Esta condição remete ao fundamento estranho e indeterminado do existir, que anuncia a verdade incontornável em que reside a condição humana, qual seja, de que ela se desenrola sobre um terreno inóspito, marcado por uma precariedade e fragilidade estruturais, contra as quais não se pode encontrar um abrigo definitivo. Cabe esclarecer, contudo, que ao propor este ponto de articulação entre dois autores de matrizes teóricas distintas, não se trata de defender que entre eles exista um lugar epistemológico comum, uma vez que a tentativa de operar um apagamento dos traços intransponíveis que os separam já cairia derrotada logo de início.

1 O termo *Dasein* é uma expressão alemã utilizada por Heidegger para se referir ao ser do homem e que encontra diferentes traduções, entre as quais podemos citar *ser-aí*, usada pela maior parte dos tradutores e comentaristas nacionais, e *presença*, na tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, que é quem traduziu, pela primeira vez, *Ser e Tempo* para o português. Como na presente tese estamos seguindo a tradução mais recente de Fausto Castilho, publicada em edição bilingue pela editora Vozes, manteremos *Dasein* sem tradução, pois é assim que esse autor faz uso desse termo.

Trata-se, ao contrário, de ir além de uma abordagem estritamente epistemológica da questão em discussão, para privilegiar um diálogo de sentido ético, posto que se dá em torno do *ethos* humano em seu sentido fundamental de *morada*, na medida em que aponta para a dimensão ontológica do ser humano, isto é, para aquilo que lhe constitui e está no alicerce de sua estruturação.

No caso da obra de Heidegger, esse *ethos* de desabrigo será apresentado, fundamentalmente, a partir da perda de familiaridade revelada pela angústia ontológica descrita em *Ser e Tempo* (1927) e, também, a partir de algumas considerações feitas pelo filósofo no momento conhecido como *viragem* do pensamento heideggeriano. Especificamente sobre a angústia, Heidegger (2012 [1927]) a apresenta em estreita relação com o modo de ser do homem, *Dasein*, uma vez que ela é o afeto que o coloca diante de si e de sua condição mais radical e originária de não possuir em si mesmo qualquer fundamento último que possa determinar seu existir. Para o filósofo, portanto, faz parte do modo de ser mais próprio do homem, a condição de residir sempre para além de si mesmo, fora da própria casa, na inospitalidade da própria estranheza que o atravessa em sua totalidade. A esse respeito, a lapidar passagem de Critelli (2007) esclarece a posição heideggeriana:

A plena determinação é algo que não faz sentido para o modo de ser humano. [...] A vida humana não tem, em relação a coisa alguma, a possibilidade de uma pertença confiada [...] Não podemos confiar em sossegado abandono, porque de tudo irrompe a falha, a falta, a quebra de sentido e de significações. A experiência humana da vida é, originariamente, a experiência da fluidez constante, da mutabilidade, da inospitalidade do mundo, da liberdade; a segurança não está em parte alguma. E isto não é uma deficiência do existir como homens, mas sua condição. (2007, p. 20)

Desprovido de fundamento próprio, o *Dasein*, inicialmente, apenas pode encontrar segurança e familiaridade no mundo, rede significativa em meio a qual ele se vê jogado desde o instante em que nasce e que traz consigo as determinações em virtude das quais ele orientará o seu existir. A contrapartida trazida em conjunto com a sensação dessa pretensa estabilidade é o esquecimento daquilo que ele tem de mais originário, a saber, a sua condição ontológica de indeterminação. Isso porque, a partir deste apoio encontrado no mundo, ele acaba por solapar, ainda que de modo não definitivo, sua negatividade de base, existindo sob a proteção da ilusão de que *é algo*. É no interior deste quadro, portanto, que a angústia revela-se como um afeto fundamental, pois ao retirar do *Dasein* a significância dos entes, abre um espaço de possibilidade para ele se confrontar com sua real condição, a qual, longe de ser o encontro com um abrigo identitário e reconfortante é, antes, a possibilidade de assunção de si como um fundamento nulo e, por isso, jogado e projetado em direção à própria morte. Nas

palavras de Duarte, “o Dasein angustia-se com a súbita manifestação da falta de sentido de sua existência, lançada (*Geworfenheit*) no ser e entregue à sua própria morte. Angustiar-se é tornar-se estranho (*Unheimlich*) e expatriado em sua própria casa” (2010a, p. 366). Portanto, tudo se passa como se Heidegger dissesse que, para haver rearticulação de sentidos, antes, é necessário haver uma crise na estabilidade do existir, a qual abre ao *Dasein* a possibilidade de reestruturar seu existir e seu mundo, deixando-os aparecer de modo outro. É à medida que se depara com a completa falta de fundamento de sua existência a partir da angústia, que o *Dasein* pode perceber que nada e nem ninguém poderá substituí-lo naquilo que concerne à tarefa de seu existir. Assim, por mais que ele se ocupe com as mais variadas e diversas atividades; por mais que persiga a tranquilidade de habitar identidades fixas, ainda assim, a indeterminação faz parte de sua constituição e dela não há como fugir.

No que concerne à obra de Freud, a ênfase recairá em seus textos posteriores à década de 1920, período em que se estruturam o segundo modelo tópico e pulsional, bem como a segunda teoria da angústia. Entendemos que é no desamparo fundamental (*Hilflosigkeit*) anunciado pela angústia automática originária descrita pelo autor em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), em articulação com o conceito de pulsão de morte, que a condição de desabrigo pode ser explicitada.

Em linhas gerais, a primeira observação que pode ser feita em referência a esse texto diz respeito a mudança existente na relação entre a angústia² e a repressão. Assim, se antes a angústia era vista como um produto da repressão, na segunda teoria ela passa a ser entendida como a responsável por gerar as defesas. Essa colocação é feita a partir da discussão de Freud acerca dos impasses do ponto de vista econômico apresentado na primeira teoria, os quais levam-no a abandonar a tese anterior de que a angústia seria uma simples transformação da energia de investimento do impulso reprimido, ou seja, de que o prazer se transformaria automaticamente em desprazer quando superasse um certo limiar aceitável de excitação. Essa primeira alteração na ordem da relação entre angústia e defesa repercutirá diretamente em outra mudança que será central na segunda teorização freudiana da angústia, qual seja, a introdução da noção de *angústia-sinal* que evidencia e enfatiza a função adaptativa da angústia. Todavia, se o que estava em questão até o presente momento na metapsicologia freudiana era a fuga dos impulsos oriundos do Id, a partir da introdução do conceito de pulsão

2 A palavra usada por Freud para se referir à angústia é *Angst*, palavra alemã que, embora na primeira tradução brasileira, feita a partir da tradução e organização inglesas de James B. Strachey, tenha sido chamada de ansiedade por diversas vezes, aqui será mantida como angústia, tal como utilizada nas edições atuais da editora Companhia das Letras, que traduz e organiza as Obras Completas de Freud a partir dos textos originais em língua alemã. Neste trabalho, tomamos como referência essa tradução para todos de Freud, com exceção feita àqueles que ainda não foram publicados nessa edição.

de morte em 1920 e, também, da elaboração da segunda tópica em 1924, as coisas começam a mudar de cenário. São os ecos dessas mudanças que ressoam no texto de 1926, quando Freud parte em busca de uma explicação metapsicológica para a *angústia-sinal*, tentando encontrar na própria formação do psiquismo uma experiência originária que estivesse no fundamento de todas as outras situações de perigo geradoras de angústia.

Essa experiência originária será a situação de desamparo, de natureza traumática, que ocorre no momento do nascimento e, portanto, é anterior à constituição do Eu. De acordo com Freud (2014 [1926]), no momento do nascimento, o bebê humano é tomado por uma onda de forte fluxo de excitação que o atinge de modo desenfreado e invasivo, porquanto ainda não há a possibilidade de se defender. Nesta fase inicial do desenvolvimento infantil ainda não há um Eu formado e, portanto, o aparelho psíquico não tem recursos para elaborar toda a excitação que o acomete, lançando-o em um estado de total passividade e impotência, o qual Freud chama de *situação de desamparo fundamental – Hilflosigkeit*. Ao colocar as coisas nesses termos, no limite, Freud está afirmando que a angústia da qual o homem se defende encontra seu fundamento sobre a condição de desamparo. Na medida em que coloca esta tese, ele não faz outra coisa senão anunciar, ainda que de modo obscuro, a existência de uma outra modalidade de angústia, a saber, a angústia originária ou prototípica, que seria a angústia decorrente do trauma do nascimento. Assim, tendo a experiência do nascimento como modelo de situação de perigo, passam a existir duas modalidades de angústia: a *automática*, que acomete o Eu quando este não consegue evitar de ser tomado por um afluxo de excitações análogas às que ocorreram no momento do nascimento; e a *angústia-sinal*, gerada voluntariamente pelo Eu, diante da iminência de uma situação traumática análoga à do nascimento ocorrer.

Sob nossa ótica, toda essa descarga de excitação advinda com a angústia automática e o desamparo que a caracteriza, pode ser entendida como uma expressão privilegiada da pulsão de morte. Seguimos, nesse sentido, na direção das indicações de autores, como Rocha (2000) e Campos (2014), que defendem que a angústia automática ocorrida na situação de desamparo poderia ter sido articulada por Freud com a noção de pulsão de morte, na medida em que esta aparece em muitos momentos exatamente como uma tendência absoluta à descarga, como essa força incontrolável que expõe o sujeito à experiência de aniquilamento. Além disso, consideram, assim como Figueiredo (1999), que o conceito de angústia automática abre a possibilidade de se pensar em outra modalidade deste afeto, para além de sua função adaptativa. Assim, embora no percurso freudiano a presença dessa dimensão da angústia não seja tão evidente, é dela que partiremos para realizar o diálogo com Heidegger.

Nessa linha de discussão é que esta pesquisa encontra a sua questão central e seu ponto de entrada. Dessa forma, tendo em vista a problemática circunscrita até este momento, o **objetivo geral** da presente tese consiste em analisar, se, e em quais aspectos, as concepções de angústia de Freud e Heidegger convergem na direção de revelar uma condição humana de desabrigo. Como **objetivos específicos**, buscamos analisar: (1) Em Freud: em que medida o conceito de angústia originária, em articulação com a pulsão de morte, aponta para uma dimensão sobre a qual a experiência subjetiva se sustenta e que é da ordem do irrepresentável e do indeterminado; (2) Em Heidegger: em que medida o afeto fundamental da angústia revela o estatuto ontológico da existência caracterizado pelo estranhamento, indeterminação e pela falta de familiaridade; (3) No diálogo entre os dois autores: evidenciar pontos de convergência e divergência entre as concepções de angústia de ambos, bem como as implicações ontológicas e éticas dessa classe paradigmática de afetos para a compreensão dos fundamentos do desenvolvimento humano.

Com esse propósito, a presente tese também traz para discussão a necessidade de se considerar uma dimensão fundamental da condição humana, que pode estar na base de uma série de experiências de sofrimento, mas que, apesar disso, escapa ao controle da lógica de pensamento tecno-científico, que a tudo visa controlar experimentalmente, quantificar e explicar de modo pragmático e exato. Com a última publicação do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM-V) foram suscitados vários questionamentos em relação ao aumento no número de quadros nosográficos, bem como à influência das indústrias farmacêuticas na organização e financiamento deste manual (CARRIJO, 2014). Paralelamente a isto, encontra-se um quadro típico do atual contexto contemporâneo: uma sociedade que deposita nos estudos sobre o cérebro e psicofármacos, a esperança de uma vida plena de felicidade, com a resposta e solução para toda ordem de problemas humanos (BOCCHI, 2014). A mídia, por sua vez, reforça cada vez mais tal esperança, uma vez que diariamente, ao divulgar os resultados de seus estudos genéticos, neurológicos e farmacológicos, oferece explicações para os comportamentos humanos, de modo que, diante desse panorama, o discurso biológico nitidamente adquiriu primazia e a última palavra quando o assunto se trata do sofrimento humano. Com as descobertas cada vez maiores e mais frequentes das ciências, passou-se também a acreditar que tudo é passível de ser descoberto e conhecido. Se ainda não foi é apenas por uma questão de tempo, pois ainda falta pesquisar mais, calcular melhor, fazer novos testes e assim por diante (POMPEIA, 2011).

Assim, há um predomínio da busca por soluções rápidas e por mais sensações de bem-estar, de felicidade, melhora dos relacionamentos, do desempenho sexual, da beleza e da

juventude. O que se busca é uma experiência de constante aprimoramento, que muitas vezes priva o homem de algumas experiências extremamente humanas, visto que são poucos os espaços abertos para o não-saber, para mistérios, para o medo, para a falha, para o inexato (CASANOVA, 2006; POMPEIA, 2011). Com isso, mesmo aquilo que é da ordem da condição humana e do seu processo inevitável de desenvolvimento, como é o caso da morte, transforma-se em assunto a ser silenciado ou então, apropriado por discursos médicos ou da lógica do consumo (BARBOSA, 2010; BARBOSA; NEME; MELCHIORI, 2011a; BARBOSA; MELCHIORI; NEME, 2011b).

Diversas pesquisas do campo da Psicologia Fenomenológico-Existencial (RODRIGUES, 2006; SÁ; MATTAR; RODRIGUES, 2006; DANTAS; SÁ; CARRETEIRO, 2009; FEIJOO; DHEIN, 2014) e da Psicanálise (BIRMAN, 2005; GARCIA; COUTINHO, 2004; DANIEL; SOUZA, 2006; MENEZES, 2004; GORI, 2010; BIRMAN 2014) têm problematizado esse contexto, articulando-o, por um lado, à proliferação e aumento crescente de algumas formas de sofrimento, tais como transtorno de pânico, depressão, distúrbios alimentares, compulsões, abuso de substâncias, solidão, violência e problemas de relacionamentos interpessoais e ausência de sentido da vida e, por outro, enfatizando o quanto os discursos médico-científicos têm buscado solapar e silenciar as vozes que anunciam, mesmo que em um tom mínimo, as crises (inevitáveis) no existir.

Assim, ainda que seja verdade que os avanços conquistados nas áreas da biologia, neurociências e campos adjacentes trouxeram e continuam trazendo benefícios antes sequer sonhados para a vida humana, a Psicologia, enquanto uma ciência multifacetada e marcada pela ambiguidade e complexidade de seu objeto de estudo, tem o compromisso ético de sustentar um posicionamento crítico frente a essas visões hegemônicas, não para negá-las, mas para interpelá-las em relação aos seus pontos cegos, entre os quais a angústia e toda a indeterminação e estranheza que ela traz, certamente, é digna de destaque.

Para cumprir com os objetivos propostos, os capítulos desta pesquisa estão organizados da seguinte maneira: (a) exposição do método e da fundamentação teórica utilizados para a elaboração do trabalho; (b) contextualização de como se configura historicamente o diálogo entre a tradição psicanalítica e a tradição fenomenológica; (c) construção da condição ontológica de desabrigo a partir da articulação entre angústia, indeterminação e estranheza na filosofia heideggeriana; (d) construção da condição ontológica de desabrigo a partir da articulação entre angústia originária, pulsão de morte e desamparo na psicanálise freudiana; (e) articulação e discussão entre as duas tradições em torno da condição de desabrigo e, por fim, (f) as considerações finais.

2 MÉTODO

A natureza reservou para si tanta liberdade que não a podemos nunca penetrar completamente com o nosso saber e a nossa ciência.

(J. W. V. Goethe)

A presente pesquisa é de natureza teórico-conceitual e tem como base para sua investigação a leitura e interpretação dos textos centrais da obra de Martin Heidegger e Sigmund Freud, em cotejamento com a leitura de alguns de seus comentadores, com vistas à reconstrução e explicitação dos argumentos dos dois autores no que concerne à temática da angústia. O fato desta tese se tratar de um estudo teórico, contudo, não significa que a questão metodológica aqui em questão precise ser negligenciada, algo tão frequente nessa modalidade de estudo, como bem explicitam Garcia-Roza (1994), Campos e Coelho Junior (2010) e Laurenti (2012).

Para Laurenti (2012), um dos grandes problemas apresentados pela pesquisa teórica em psicologia diz respeito não só à importância secundária conferida a este tipo de pesquisa quando em comparação com estudos empíricos, como também a frequente falta de rigor em seu tratamento, sobretudo no que concerne aos métodos e estratégias empregados em seu nome. Esta postura, ainda comum no meio científico, redundava no esquecimento de que uma pesquisa teórico-conceitual, como qualquer outra, necessita de critérios balizadores que sustentem sua interpretação e argumentação, critérios estes que, se não forem seguidos, podem levar a equívocos das mais diversas ordens.

Já Garcia-Roza (1994), embora apresente uma discussão em torno da pesquisa teórica em Psicanálise, tece alguns comentários que certamente servem de alerta para pesquisas desta natureza em outras mediações teóricas. Ele adverte que em um trabalho de releitura de conceitos, estes não devem ser tomados como ideias gerais e abstratas, mas sim devem ser apreendidos a partir de ao menos três aspectos, a saber, a) em seu caráter de necessidade, o que significa remontá-los ao verdadeiro problema que eles objetivam responder; b) em sua própria singularidade, isto é, como algo que tem uma necessidade, que tem uma história e não seja simplesmente uma ideia abstrata; e c) em relação à totalidade, ou seja, um conceito não pode ser pensado e entendido isoladamente, uma vez que ele sempre remete a um campo conceitual mais amplo que precisa ser considerado.

Nessa direção, Campos e Coelho Junior (2010), ao proporem um modo próprio de

desenvolver as pesquisas de cunho histórico-conceitual e epistemológico em psicanálise, advertem sobre os perigos que as pesquisas estritamente teóricas no campo das ciências humanas correm quando subdimensionam a questão metodológica na interpretação dos textos. Para eles, se os pressupostos da leitura não estiverem explícitos, corre-se o risco de que ao final tenha como produto da pesquisa uma simples descrição sem crítica dos textos consultados, sob o argumento de que se está adotando um referencial hermenêutico, quando, na verdade, trata-se unicamente da assunção do que eles chamam de “referencial hermenêutico e epistemológico baseado no senso comum” (p. 248).

Portanto, tendo em vista os frequentes abusos, equívocos e negligências cometidos em nome da pesquisa teórica, impõe-se a necessidade de melhor explicitar os fundamentos que orientam a elaboração desta tese, que adota os princípios da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.

Embora o termo hermenêutica possa ser usado de modo corriqueiro, reduzindo-se em grande medida a sinônimo de interpretação, é preciso ressaltar que hermenêutica não se trata de um termo unívoco, visto que ao longo da história é possível encontrar diferenças expressivas quanto ao seu significado. Em sentido etimológico, o termo encontra sua raiz no vocábulo grego *hermeneuion*, o qual tem relação com Hermes, o mensageiro dos deuses, e que significa interpretar. Mais precisamente, para os gregos, *hermeneuion* “era a elucidação e explicação das elusivas mensagens e sinais sagrados” (LAWN, 2011, p. 66). Assim, seguindo em certa medida o sentido grego, o uso do termo hermenêutica esteve durante muito tempo, desde o século XVII até aproximadamente o início do século XX, associado a um método para interpretação de textos.

Contudo, com a publicação de *Verdade e Método* por Gadamer (1999 [1960]; 2002 [1986]), sob influência direta das discussões propostas por Heidegger em *Ser e Tempo*, a hermenêutica, além de ganhar grande visibilidade, modifica-se radicalmente e passa a ganhar um novo sentido. Isso porque, Gadamer (2002 [1986]), ao falar sobre o modo de produção de conhecimento nas ciências humanas, questionará a posição destas ao importarem das ciências da natureza a visão de que a verdade seria produto de um método. Nas palavras do próprio autor “a hermenêutica é, pois, algo mais que um método das ciências ou o distintivo de um determinado grupo de ciências. Designa sobretudo uma capacidade natural do ser humano” (GADAMER, 2002 [1986], p. 350). Com essa frase, o que Gadamer está afirmando não é outra coisa senão que as ciências, cuja ênfase excessiva está no método para se chegar a um conhecimento mais seguro possível, tendem a se esquecer de que o pesquisador é sempre parte daquilo que ele investiga e que, portanto, sua pretensa objetividade em relação à verdade

não existe, haja vista que não há conhecimento fora da linguagem e que todo entendimento acerca do mundo é interpretação.

Acessar um texto, portanto, não deixa também de ser uma interpretação acerca de seus conteúdos e sentidos, o que não significa, todavia, que o texto deva “se dobrar” aos desejos e vontades do intérprete, de sorte que ao final o produto resultante seja um emaranhado de arbitrariedades. Ao contrário, o texto tem um sentido para onde ele aponta, ou seja, tem seu próprio horizonte de interpretação, o qual é preciso ser seguido e acompanhado pelo leitor. Por outro lado, há o intérprete que, assim como o texto, possui também seu próprio horizonte compreensivo, o qual sempre tem a possibilidade de ser atualizado, ampliado e modificado diante de algo que se apresenta para ser conhecido. A este encontro entre o horizonte do intérprete e o horizonte da obra, Gadamer (1999 [1960]) chama de *fusão de horizontes*.

A *fusão de horizontes* é um termo central utilizado por Gadamer para mostrar como se dá o processo de entendimento. Com esta ideia, o filósofo busca evidenciar que cada indivíduo se encontra em um horizonte compreensivo e que aquilo que será conhecido também possui seu horizonte próprio, que se insere numa tradição histórica e no próprio contexto em que foi produzido. Portanto, quando os dois horizontes se encontram, o entendimento emerge, não como aquilo que estava como uma verdade pura e absoluta a ser encontrada independente do sujeito, e não como um significado subjetivo que este impõe de acordo com sua vontade. O que está em jogo neste encontro é a possibilidade da emergência de algo novo, em seu caráter inesperado, o qual apenas pode ser produzido a partir de uma tensão com aquilo que já se sabe. Por essa razão, Gadamer afirma que o texto precisa ser “escutado” por um intérprete atento que se coloque em diálogo com ele, esforçando-se para segui-lo em seu próprio horizonte, o que não implica, no entanto, em uma negação do leitor e, menos ainda, em um apagamento da alteridade que sobrevém deste encontro. Dialogar, seja com alguém, seja com um texto é “assumir uma espécie de compromisso com aquele que está a falar. Quem ouve realmente sente a necessidade de responder às palavras de outrem, isto é, de comprometer-se com a palavra do outro para que ocorra o diálogo hermenêutico” (ROHDEN, 2005, p. 218).

Desse modo, a partir da noção de fusão de horizontes, Gadamer sintetiza exatamente o encontro entre o familiar e o desconhecido, que acontece quando o intérprete e aquilo que ele está buscando compreender se encontram, fazendo emergir um elemento novo que alarga não apenas o horizonte da obra, mas também, o horizonte do próprio intérprete. Esse alargamento só é possível porque, na medida em que se depara com a obra, o intérprete a interpela a partir de sua época histórica, de sua linguagem e dos questionamentos que seu mundo lhe permite

colocar. Não por outro motivo, a concepção de verdade apresentada por Gadamer não tem como se tratar de uma verdade absoluta e objetiva, mas tão somente de uma verdade que é sempre histórica, dialógica e experiencial e que, por isso mesmo, sempre tem a possibilidade de ser reconfigurada.

Assim, retornando à proposta da presente tese, é possível afirmar que, embora o trabalho de Gadamer não tenha a pretensão de se tornar um método de interpretação de textos, suas contribuições abrem a possibilidade de que o pesquisador assuma uma postura ativa diante do texto a ser estudado, dialogue com ele no sentido de interpelá-lo sobre seus possíveis sentidos e, sobretudo, sobre quais são as questões fundamentais que ele visa responder. A proposta é que, na medida em que os horizontes do pesquisador e do texto se fundem e entram em diálogo, a ampliação dos dois horizontes - o do texto e o do pesquisador - faz com que a pesquisa teórico-conceitual, mais do que uma reprodução, seja também um processo criativo no qual o diálogo pesquisador-texto sempre possa ser reatualizado e redefinido para que, a partir deste encontro, novos conhecimentos possam emergir.

Por outro lado, como a hermenêutica entende que o intérprete, no momento em que procura entender o texto, sempre coloca algo de seu nessa interpretação, há que se considerar as suas próprias indagações e inquietações que, num caso de pesquisa teórica, devem ser claras e orientarão o modo como ele dialogará com o texto. Nesse sentido, levar o pesquisador em consideração não significa abandono de rigor, mas antes, um cuidado em não deixar que a pesquisa teórica caia em uma espécie de esterilidade abstrata e vazia, na qual o retorno aos conceitos e leis fundamentais se transformem num “mero suplemento histórico que, acrescentado ao discurso original, venha funcionar como ornamento, duplicando este discurso original” (GARCIA-ROZA, 1994, p. 15). A proposta é que, na medida em que os horizontes do pesquisador e do texto se fundem e se ampliam, a pesquisa teórico-conceitual, mais do que uma reprodução acrítica e objetiva dos conteúdos e conceitos estudados, torne-se também um processo criativo no qual o diálogo pesquisador-texto sempre pode ser reatualizado e redefinido para que, a partir deste encontro, novos conhecimentos possam emergir. É este processo de reatualização que pretendemos levar adiante com esta tese, mediante o diálogo entre Heidegger e Freud.

Há de se considerar, dessa forma, que promover tal diálogo implica, também, confrontar os dois autores, cada um em meio ao seu próprio horizonte e naquilo que têm de peculiar. Para tanto, a noção heideggeriana de *confrontação* (*Auseinandersetzung*), tal como apresentada por Casanova (2007), apresenta-se como um ponto de orientação importante para iluminar a natureza do encontro que intentamos levar adiante, na medida em que confrontar

significa assumir uma posição de afastamento, em que os dois horizontes em jogo colocam-se à parte um do outro e tensionam entre si, a fim de que possam emergir naquilo que possuem de mais próprio e específico. Assim, é mediante o diálogo instaurado na confrontação, que tanto Freud quanto Heidegger podem ser vistos, ao mesmo tempo, em suas radicais diferenças e naquilo que têm em comum, sem que sejam reduzidos um ao outro. Nessa tensão inerente ao encontro entre ambos, portanto, abre-se um espaço de criação em meio ao qual o horizonte hermenêutico de cada um dos autores estudados possa ser visto de um modo novo e, talvez, ainda não pensado.

Com base na concepção hermenêutica apresentada, vale ressaltar que a presente pesquisa parte do pressuposto de que para analisar os conceitos e hipóteses propostos nos objetivos apresentados no capítulo introdutório, é necessário, em primeiro lugar, mostrar como os conceitos de angústia, tanto em Heidegger, como em Freud, estão organizados nas obras dos dois autores. Fazer esse movimento consiste em analisar a partir de quais argumentos eles são colocados, quais os sentidos que possuem e qual o horizonte hermenêutico em que se situam. Portanto, não se trata de simplesmente reconstruir e explicitar os conceitos tomados como referência, embora este movimento também seja necessário em um primeiro momento, que é quando o texto deve ser *ouvido* a partir de seu próprio horizonte de sentido. Para além da reconstrução, também cuidaremos de mostrar as diferenças e pontos cegos presentes no interior de cada uma das propostas, no que incidirá diretamente os nossos questionamentos e problematizações, com vistas a possibilitar a emergência do elemento alteritário inerente ao texto, bem como o desvelamento do não dito naquilo que foi dito pelos autores. Em segundo lugar, no momento de colocar os conceitos dos autores em diálogo, procuramos assumir o papel de quem, para além de ajudar no entendimento e na intermediação dos textos, busca também, auxiliar que no confronto entre ambos, as noções colocadas em discussão possam ser vistas de modo diferente e sob novas perspectivas, de modo que cada um dos horizontes em discussão possa aparecer em sua própria determinação e, concomitantemente, como outro de si mesmo.

A fim de cumprir com os objetivos, incluímos os seguintes textos, os quais foram selecionados por apresentarem o núcleo central das concepções dos dois autores no que concerne à problemática da angústia: (a) em relação à leitura da obra de Freud: *Conferências Introdutórias à psicanálise: A angústia* (1917); *Para além do princípio do prazer* (1920); *O Eu e o Id* (1924); e *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926); *Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise: Angústia e vida instintual* (1933); (b) em relação à leitura da obra de Heidegger: *Ser e Tempo* (1927); *O que é metafísica* (1929); *Introdução à metafísica* (1935); *A*

caminho da linguagem (1959); e *Carta sobre o humanismo* (1946).

Ao lado destes, também foram feitas leituras de outros textos, tanto de Freud, quanto de Heidegger que, ao longo da pesquisa, mostraram-se relevantes para abordar a temática explorada. De modo paralelo, também foram realizadas leituras de comentadores e de artigos que nos auxiliaram na assunção de um posicionamento crítico diante da obra dos dois autores. Os textos-base de Heidegger e Freud foram lidos em português e, quando não houve traduções nacionais disponíveis, a opção se deu pelo uso das traduções francesas ou espanholas, tanto para os textos freudianos, quanto os heideggerianos.

3 FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE: UM VELHO DIÁLOGO?

Um diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo. [...] O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou.

(H. G. Gadamer)

A relação entre fenomenologia e psicanálise inicia-se em um momento de reconfiguração do problema epistemológico nas ciências humanas, o qual é marcado pela crise no paradigma da representação e da concepção epistemológica de sujeito que até então conferiu as bases para a constituição da Psicologia enquanto campo de conhecimento (FIGUEIREDO, 1991; 1995). Embora a Psicanálise, a partir da noção de inconsciente, tenha sido uma das responsáveis por esse movimento de ruptura, ela não passou ileso ao movimento de revisão epistemológica das filosofias e das ciências humanas do século XX e, assim como aconteceu com outros campos de saber, também foi cobrada por responder às exigências de rigor epistemológico e de cientificidade do seu conhecimento (CAMPOS, 2013). Desde então, mais precisamente, a partir da década de 30, muitas discussões epistemológicas foram travadas no campo da psicanálise, oscilando entre criticar as suas origens naturalistas, bem como questionar sua doutrina metapsicológica, ou buscar referendar sua consistência científica por meio de parâmetros empíricos, assim como operacionalizar suas categorias conceituais (MEZAN, 2014). Dessa forma, é no interior desse campo mais amplo de discussão que se encontra a chave central para a compreensão das críticas da fenomenologia à psicanálise, bem como as primeiras tentativas de aproximação entre elas (ASSOUN, 1983).

O diálogo entre ambas, contudo, jamais foi uníssono e, se por um lado, é verdade que a história parece reforçar o ceticismo daqueles que acreditam no fracasso de tal empreendimento, por outro, os argumentos contrários à possibilidade de articulação entre essas duas escolas estão bem distantes de colocarem um ponto final nessa discussão. Não por acaso, ainda na atualidade é possível observar uma série de trabalhos que conjugam esses dois

campos mediante uma variedade de temas e autores. Exemplo disso é o livro organizado por Beaune (1998), que reúne vários trabalhos nessa direção. Além deste, vários outros estudos recentes fazem esta ponte, destacando os possíveis pontos de encontro e distanciamentos entre os autores da fenomenologia com os da psicanálise. Entre eles, é possível citar alguns trabalhos de Dutra (2000), Bernet (2002), Lutereau e Kripper (2012), que discutem a noção de inconsciente para Husserl e Freud, ou ainda, Bernet (2004; 2013), que procura pensar conceitos psicanalíticos como desejo, pulsão entre outros, em articulação, principalmente, com a fenomenologia sartreana e husserliana. Há também os estudos que buscam articular as ideias de Heidegger com as de Winnicott (LOPARIC, 1999a; 1999b; 2007; SANTOS, 2005; 2010; CABESTAN, 2010), ou com as de Lacan (NANCY; LACOUÉ-LABARTHE, 1991; RICHARDSON, 2003; SANTOS, 2009; MEYER, 2009; LUTEREAU, 2011; ARAÚJO, 2012). De toda maneira, embora a menção aos trabalhos citados não intente esgotar as produções existentes na área, elas ajudam a perceber que o diálogo entre essas duas tradições está muito distante de ter sido esquecido.

Nesse sentido, considerando o caráter multifacetado e pouco consensual que envolve uma articulação entre a tradição fenomenológica e a tradição psicanalítica, este capítulo tem como proposta apresentar uma contextualização histórica dessa relação, bem como oferecer um breve panorama de como a interlocução entre essas duas escolas vem sendo retomada por autores contemporâneos, especialmente em relação ao encontro entre a ontologia hermenêutica heideggeriana e a psicanálise.

3.1 Edmund Husserl e Sigmund Freud: fundadores da fenomenologia e da psicanálise

Alguns anos antes da efetivação do diálogo entre fenomenologia e psicanálise, especificamente, no ano 1900, essas duas escolas, a partir de seus fundadores, Edmund Husserl (1859-1938) e Sigmund Freud (1856-1939), já traziam a público suas obras fundamentais. Do lado da fenomenologia, Husserl, um matemático racionalista, publicou as famosas *Investigações Lógicas* (1900-1901), enquanto, do lado da psicanálise, o jovem e arrojado médico Freud lançou as bases do edifício teórico psicanalítico em *A interpretação dos sonhos* (1900). Sendo contemporâneos, partilharam de influências filosóficas comuns. Ambos foram alunos de Franz Brentano (1838-1917)³ e, enquanto tais, depararam-se com os

3 Franz Brentano: filósofo alemão, famoso pela obra “Psicologia do ponto de vista empírico” (1874) na qual defendia a diferença entre a natureza dos fenômenos físicos e aquela dos fenômenos psíquicos. Nesse sentido, enquanto os objetos dos fenômenos físicos seriam exteriores, os objetos psíquicos seriam internos e intencionais.

estudos deste sobre os fenômenos psíquicos (ASSOUN, 2009; ZAHAVI, 2015; GARCIA-ROZA, 2016 [1985]). As coincidências cronológicas e a influência filosófica comum, contudo, não impediram que Husserl e Freud seguissem seus caminhos de modo independente e com interesses muito distintos entre si.

O projeto fenomenológico de Edmund Husserl se desenvolveu em meio a debates sobre a lógica e a aritmética e teve como propósito inicial o desenvolvimento de um método que permitisse à filosofia lidar com alguns dos problemas epistemológicos presentes nas ciências, entre os quais pode-se citar o estado de imperfeição teórica em que elas se encontravam por não terem clareza quanto aos fundamentos de seus conceitos centrais. A tarefa inicial da fenomenologia, portanto, deveria ser ajudar as ciências a ancorarem seus saberes em uma concepção racional de verdades e valores que fossem universalmente válidos, sendo preciso, para isso, afastar-se de toda e qualquer forma de “psicologismo”, isto é, afastar-se de toda e qualquer tentativa de fundamentar conhecimentos universais, como a lógica e a matemática, em algo contingente, empírico e particular, como o psiquismo. Nesse sentido, o que importava para Husserl era encontrar um novo fundamento para as teorias do conhecimento em geral e fazer da fenomenologia uma ciência originária, capaz de fundamentar todas as outras (GOTO, 2008).

Como nosso intuito neste momento não é tecer um histórico de toda a fenomenologia husserliana em seus meandros, mas tão somente demarcar seu caminho de constituição e seus objetivos, assinalaremos apenas alguns aspectos que julgamos essenciais para a sua compreensão. O primeiro deles é que a fenomenologia é um movimento que passou por diversas fases ao longo de sua elaboração, as quais podem ser sintetizadas em duas etapas. A primeira é marcada pela publicação da obra *Investigações Lógicas* (1900-1901) na qual Husserl apresenta suas preocupações epistemológicas e sua crítica ao psicologismo e à teoria do conhecimento, propondo uma fenomenologia puramente descritiva das vivências da consciência na relação com seus objetos (ZAHAVI, 2015).

Já a segunda etapa costuma ser agrupada sob o título de “escritos tardios de Husserl” e, de modo geral, divide-se em dois momentos. Um primeiro, que ganha expressão na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica I* (1913), a partir da qual o autor ultrapassa a fenomenologia descritiva em direção à fenomenologia transcendental, apresentando-a como uma ciência rigorosa, cujo objetivo seria investigar as condições de possibilidade para todo e qualquer conhecimento. É nesse momento do desenvolvimento da fenomenologia que o autor apresenta as características estruturantes do método fenomenológico (ZAHAVI, 2015). O segundo momento da obra tardia de Husserl

costuma ser situado em relação ao texto *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936), quando o autor apresenta a noção de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) e traz para debate qual seria o papel das ciências para a existência humana. De acordo com Moura (2001), a crise da ciência não seria decorrente de seus fundamentos ou métodos, mas sim da perda de conexão com a vida e com as questões relativas a ela. Isso porque, as ciências naturais, apesar de terem conceitos universalmente aceitos e serem rigorosas, nada mais teriam a dizer sobre a existência humana, pois se afastaram de um solo comum que faça referência a uma razão universal, para operarem dentro de uma lógica eminentemente técnica e utilitária, a da “racionalidade científica”.

A despeito das diferenças existentes entre as suas diversas etapas, a fenomenologia sempre acabou girando em torno da necessidade de buscar um conhecimento, o qual, para ser seguro, não poderia partir de suposições teóricas de outros campos de estudo (metafísica, naturalismo etc.), mas sim de um estudo detalhado e rigoroso das estruturas da consciência, uma vez que apenas nela seria possível encontrar a evidência necessária e constituinte das várias formas de conhecimento. Com isso, ao eleger a consciência como tema central da fenomenologia, Husserl argumenta que é por meio de nossas “experiências, tal como elas são dadas a partir de uma 'perspectiva de primeira pessoa'” (ZAHAVI, 2015, p. 21), que podemos compreender o que *algo é e como é*. Isso quer dizer que a fenomenologia não busca explicar a consciência mediante pressupostos previamente dados pela tradição filosófica ou científica, mas sim procura descrevê-la enquanto tal.

Como bem salienta Sokolowski (2000), contudo, esse retorno à experiência em nada se aproxima de um subjetivismo que se volta a um mundo *intramental*, como se o conhecimento estivesse unicamente *dentro* do sujeito, tal como foi a proposta de Descartes, por exemplo. As coisas não se dão dessa forma porque, para Husserl (2006 [1913]), a consciência é sempre intencional, ou seja, ela não é um receptáculo de representações ou de conteúdos fechada em si mesma, mas sim dirigida aos objetos. Daí, portanto, o mote básico fenomenológico de que toda consciência é consciência de alguma coisa e de que todo objeto é sempre objeto para uma consciência, como bem elucidado na sequência:

Não se ama, teme, vê ou julga meramente, ama-se algo desejável, teme-se algo ameaçador, vê-se um objeto e julga-se um estado de coisas. Independentemente de se o que está em questão é minha percepção, meu pensar, meu julgamento, minha representação, meu duvidar, minha expectativa, minha lembrança etc., todas essas formas de consciência são determinadas pelo seu tender para o interior (in-tendere) de objetos, e não se pode falar deles, sem inserir aí concomitantemente o seu correlato objetivo, isto é, o percebido, o duvidado, o esperado etc. (ZAHAVI, 2015, p. 22)

Dessa forma, com o conceito de intencionalidade Husserl supera concepções objetivistas que apresentam a consciência como um receptáculo e rompe, também, com as concepções subjetivistas, para as quais o objeto percebido ou conhecido pela consciência nada mais seria que uma representação ou imagem mental da realidade exterior. Essas duas tradições, embora distintas, partem de um mesmo pressuposto básico, qual seja, de que há uma realidade objetiva fora do sujeito e de que é preciso saber como acessá-la. Desse modo, quando Husserl diz que toda consciência é consciência de algo e que toda consciência visa a um objeto, ele não está dizendo que consciência e objeto são duas entidades que existem separadamente e que em um momento posterior se relacionam, mas sim que consciência e objeto se definem a partir de uma *correlação* que lhes é *cooriginária*. Além disso, de acordo com Moura (2006), a descoberta de que a consciência não é uma instância fechada em si e que se relaciona diretamente com o mundo traz outro aspecto que faz com que a fenomenologia se diferencie da tradição filosófica moderna. Trata-se da afirmação de que a consciência possui uma atividade de direcionar-se às coisas de modo a lhes doar um sentido. Isso quer dizer que a fenomenologia não falará de *coisas em si*, de fatos, que seriam independentes da consciência, mas sim dos *modos como* as coisas aparecem à consciência.

Assim, podemos definir a fenomenologia husserliana a partir dos quatro aspectos considerados por Crowell (2012), quais sejam, a) de que ela é *descritiva*, isto é, não parte de pressupostos ou postulados, mas descreve de modo cuidadoso o fenômeno sobre o qual se costuma buscar explicações; b) ela tem como objetivo a *clarificação*, ou seja, não tem por propósito oferecer leis que visem explicar a existência das coisas, mas sim demarcar as distinções entre as coisas, as quais permitem compreender o que é ser algo deste ou daquele tipo; c) por essa razão, a fenomenologia é também uma investigação *eidética*, que está em busca não de descrever fatos ou coisas concretas em particular, mas sim descobrir aquilo que lhes pertence em essência; e, por fim, d) a fenomenologia é uma investigação *reflexiva*, que enquanto tal, não se volta às coisas em si, mas à experiência que a consciência tem delas.

Com isso, tendo em vista que à filosofia cabe a tarefa de chegar à evidência do conhecimento pela via da experiência, os interesses de Husserl sempre estiveram direcionados à investigação de como, por meio do retorno à experiência consciente, seria possível encontrar uma fonte segura de conhecimento que não pudesse ser questionada ou refutada (ZAHAVI, 2015). Para que isso fosse possível, esse conhecimento, não poderia partir de pressupostos já enraizados em nossa vida cotidiana e nas ciências positivas, mas sim das experiências da consciência, algo que não tem como ser levado adiante sem que haja um método, que, neste caso, trata-se do método fenomenológico.

O primeiro passo do método fenomenológico é apresentado por Husserl (2006 [1913]) como sendo a *epoché*, que significa colocar entre parênteses ou em suspenso toda a validade da *atitude natural*. Por atitude natural, ele entende a posição acrítica e não reflexiva da qual partem tanto o senso comum quanto as ciências naturais, haja vista que estão absorvidos na crença de que as coisas existem *em si* e estão aí para serem conhecidas. Adotar a *epoché*, portanto, nada mais é que recuar diante das próprias crenças ou julgamentos acerca das coisas, a fim de que seja possível a *redução fenomenológica transcendental*, retorno àquilo que resta da *epoché*, isto é, os fenômenos enquanto correlatos dos atos subjetivos. Com isso, para a fenomenologia de Husserl, resolver o problema do conhecimento é descrever de maneira evidente as correlações entre os atos subjetivos e seus objetos, de modo a mostrar qual é a estrutura subjetiva em jogo ali.

No que diz respeito a Freud, o caminho percorrido se constituiu por vias um tanto quanto diferentes daquelas traçadas por Husserl, pois, embora ele em sua juventude também tenha sido instigado pelas especulações filosóficas de Franz Brentano em torno da problemática do psiquismo e da intencionalidade da consciência, suas preocupações jamais se limitaram ao campo da epistemologia, ainda que suas descobertas tenham promovido reviravoltas nessa direção (ASSOUN, 1983). Ao contrário, médico de formação, seu interesse era, sobretudo, clínico, de modo que, para ele, a psicanálise não é responsável por criar visões de mundo⁴ (*Weltanschauung*), tal como fazem a filosofia, religião ou alguns sistemas políticos, mas sim se insere na visão de mundo científica, na medida em que busca investigar a esfera psíquica a partir dos pressupostos e métodos das ciências naturais (FREUD, 2010a [1933]). Não por acaso, ele empreendia suas investigações a partir das observações empírico-clínicas que realizava ao atender seus pacientes, o que lhe conferiu a oportunidade de ter contato com um amplo material de análise e, a partir dele, fundar um campo de saber totalmente novo e com uma estrutura teórico-conceitual própria, qual seja, a psicanálise. Foi este empirismo, aliás, que fez com Freud situasse sua metapsicologia entre as ciências naturais, uma vez que todos os seus postulados não deveriam ser especulações infundadas, mas sim se fundamentarem nas experiências diárias com os pacientes e seus sintomas. Desse modo, ainda que a posição do autor sempre tenha sido a de situar o campo de conhecimento psicanalítico e sua especificidade no interior da visão científica, não se pode deixar de destacar que a psicanálise, com suas considerações metapsicológicas, instituiu configurações epistemológicas e ontológicas próprias, tendo constituído, dessa forma, também seus próprios

4 “[...] uma visão de mundo é uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido” (FREUD, 2010a [1933], p. 322).

objetos e seu método peculiar.

Embora os conceitos de pulsão e de inconsciente sejam os principais marcadores da especificidade e originalidade da psicanálise e de seu objeto em relação a outros campos de conhecimento, para Garcia-Roza (2016 [1985]) o inconsciente é o conceito que faz com que ela não possa ser reduzida a qualquer outra área de saber existente. Isso porque, com este conceito produzido no contexto da formulação do que se convencionou chamar de *primeira tópica*, Freud (1996 [1900]) rompeu com toda uma tradição da psicologia e da filosofia, caracterizada até aquele momento por identificar subjetividade e consciência, bem como, por conceber o sujeito como algo claro, distinto e translúcido, sendo o lugar da razão. Nesse sentido, ainda que antes da psicanálise o termo inconsciente fosse utilizado na linguagem filosófica e psicológica na forma de um adjetivo, para designar apenas aquilo que não era consciente, concordamos com Garcia-Roza quando este autor ressalta que “qualquer que tenha sido, porém, a noção de inconsciente elaborada antes de Freud, o fato é que ela não designava nada de importante ou de decisivo para a compreensão da subjetividade” (2016 [1985], p. 170). Algo completamente inovador, portanto, é apresentado por Freud, pois, na elaboração da primeira tópica, o inconsciente ganha um lugar próprio no psiquismo e se torna uma instância (ou um sistema) tão importante quanto a própria consciência, com uma lógica peculiar de funcionamento, bem como conteúdos e mecanismos que lhe são próprios. Para além de um lugar conferido ao inconsciente, o sistema psíquico também passa a ser compreendido em função de um jogo de forças e conflitos, trazendo, no cerne da tópica, também uma concepção dinâmica (FREUD, 1996 [1900]).

Ao colocar o psiquismo nesses termos, Freud não somente rompe com uma longa tradição que associava psicologia e filosofia da consciência, como já dito, mas também, delimita a especificidade da psicanálise em relação a esses dois campos de estudo.

Com o decorrer e amadurecimento da psicanálise, a posição de Freud em defesa da existência de uma psique inconsciente fica ainda mais convicta, levando-o, inclusive, a afirmar que “a suposição do inconsciente é *necessária e legítima*” (FREUD, 2010 [1915b], p. 101, grifos do autor), haja vista que os estudos da consciência evidenciam uma série de lacunas que não dão conta de responder a certos atos psíquicos. Nesse sentido, embora a concepção de inconsciente e de consciência tenham recebido outras formulações e configurações no decorrer da obra freudiana, para as quais voltaremos a nossa atenção mais adiante, neste momento vale apenas sublinhar que com a formulação do conceito de inconsciente, Freud coloca o *status* do psiquismo em outra dimensão, em um lugar muito distante, portanto, daquele assumido por Husserl em seu projeto fenomenológico. Assim, se

para este, a experiência consciente tinha um alto grau de evidência e poderia ser considerada o fundamento de outras formas de conhecimento, para o psicanalista, o aparelho psíquico e as experiências que relatamos estão muito distantes de serem transparentes. Ao contrário, é exatamente por se estruturarem sobre o inconsciente, que os relatos conscientes do sujeito apresentam lacunas e, muitas vezes, falam por ele como se fossem provenientes de um autor desconhecido. Nas palavras de Garcia-Roza, “o sujeito sente-se como que atropelado por um outro sujeito que ele desconhece, mas que se impõe a sua fala produzindo trocas de nomes e esquecimentos cujo sentido lhe escapa” (2016 [1985], p. 171). Essa *fuga* do sentido, ao que tudo indica, seria inconcebível à concepção de consciência husserliana.

Ao lado do inconsciente, o conceito de pulsão (*Trieb*) constitui também o pilar sobre o qual a psicanálise se constitui, ocupando um lugar tão ou mais fundamental que o primeiro, haja vista que a especificidade do inconsciente apenas conquista toda sua radicalidade quando Freud o articula à pulsão (IANNINI, 2013). De acordo com Garcia-Roza (2016 [1985]), ainda que estes conceitos tenham sido apresentados em *A interpretação dos sonhos* (1900) e nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), respectivamente, será nos artigos metapsicológicos de 1915 que eles ganham maiores esclarecimentos. Em todo caso, inconsciente e pulsão constituem o objeto psicanalítico naquilo que ele tem de mais peculiar.

No caso específico da pulsão, Freud a apresenta como um constructo teórico abstrato, fruto de suas observações empíricas, e que pode ser definida como “um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (2010 [1915a], p. 57). Isso quer dizer que a pulsão tem um caráter fronteiro na medida em que não se reduz nem ao campo biológico, nem ao campo psíquico, ao mesmo tempo em que se encontra no limite entre ambos. Ocupando este “entre”, a pulsão tem, por definição, uma característica apátrida e inóspita, a qual faz com que a psicanálise, no alto de seu desejo em ser reconhecida como ciência, seja ao mesmo tempo assentada num conceito que seu próprio fundador apresenta como sendo obscuro e “mítico” (FREUD, 2010b [1933], p. 241). Em todo caso, o que vale ressaltar é a íntima relação que a pulsão possui com a formação do psiquismo e seu funcionamento, pois sendo uma força interna e constante oriunda do corpo, ela exige do psíquico um trabalho permanente, fazendo-se presente nele a partir dos seus representantes (ideativos e afetivos).

Tendo em vista nossa afirmação inicial de que o interesse de Freud sempre foi clínico, bem como o fato de que a psicanálise inaugura uma nova região de conhecimento, vale também apresentarmos a especificidade de seu método, uma vez que, assim como a novidade

de seus objetos (inconsciente e pulsão), este também é responsável pela constituição do campo psicanalítico como um lugar novo. A esse respeito, um primeiro aspecto que é preciso ser destacado é que este método se configura como um método clínico, que tem como regra fundamental a associação-livre e a interpretação dos sentidos inconscientes. A associação-livre consiste em solicitar ao paciente que relate sua história, dizendo tudo o que lhe passa pela cabeça, sem excluir qualquer pensamento, ideia ou associação. Diante de tal fala, o analista vai reunindo todo o material que surge, de modo a interpretá-lo, o que significa, entre outras coisas, tornar acessível à consciência o que antes era inconsciente. Nesse sentido, o interesse da psicanálise ao desenvolver o seu campo de conhecimento não é chegar a verdades absolutas ou universais que deem conta de todos os problemas da existência, mas antes, objetiva o restabelecimento do paciente. Decorre daí uma das principais diferenças entre a proposta de Freud e aquela levada adiante por Husserl.

Assim, a partir do caminho trilhado por Freud na psicanálise e por Husserl na filosofia, temos o que Assoun chama de “divórcio epistêmico” (2009 [1976], p. 75) operado pela psicanálise em relação à filosofia, um divórcio que se dá na medida em que Freud coloca o *status* do psiquismo em outra dimensão que não a da consciência. Todavia, embora tenha inicialmente sido sustentado por Freud, este afastamento entre os dois campos de estudo parece não ter sido assumido pelos filósofos contemporâneos, os quais, de modo recorrente, viram nas ideias deste autor um grande desafio e um vasto campo a ser interrogado (MEZAN, 2013). Contudo, não só os filósofos questionaram o saber psicanalítico. Diante da provocação freudiana de que o sujeito não encontra seu fundamento na razão e sim no inconsciente, outras ciências, entre as quais podemos citar a psiquiatria fenomenológica, também interpelaram a psicanálise, seja para lhe cobrar rigor epistemológico, seja para questionar a cientificidade do seu conhecimento, ou ainda, para tentar extrair dela apenas os aspectos que deveriam ser tomados como suas principais contribuições (ASSOUN, 1983). Dessa forma, se até aquele momento fenomenologia e psicanálise caminharam isoladas entre si com seus fundadores, algumas décadas depois, os seguidores de Freud, Husserl, ou de ambos, acabaram por encontrar meios de fazer com elas se encontrassem.

A respeito desse encontro, um primeiro aspecto a ser considerado por conta de suas implicações históricas, refere-se à particularidade com que filosofia e psiquiatria tomaram parte nesse debate (TATOSSIAN, 2012 [1978]). Nos países de língua alemã, a psiquiatria fenomenológica, por ter sido marcadamente influenciada pelos trabalhos de Husserl e Heidegger, tendeu a se afastar do inconsciente freudiano, ora opondo-se explicitamente a ele, ora ignorando a sua existência. Tal posicionamento representa, em grande medida, a tendência

que a tradição alemã seguiu em suas críticas dirigidas à psicanálise, que consistiu em atacar a “doença incurável” que acometeu a metapsicologia freudiana, a saber, sua herança materialista, mecanicista, determinista e naturalista, a fim de lhe oferecer um outro solo epistemológico ou, ainda, de negar seu ineditismo (ASSOUN, 1983). Em solo francês, no entanto, a trajetória do diálogo entre fenomenologia e psicanálise se constituiu de modo mais consistente e por outras vias daquelas iniciadas na tradição germânica. Segundo Tatossian (2006), duas foram as razões para isso, a saber, a inflexão antropológica e existencial que a fenomenologia husserliana ganhou entre seus seguidores – Sartre, Merleau-Ponty e Ricoeur – e, em especial, a renovação psicanalítica proposta por Lacan. No caso francês, embora a discussão com a psicanálise tenha se dado muito mais pelas mãos dos filósofos do que dos psiquiatras, não se pode deixar de considerar que a abertura proporcionada por aqueles acabou por persuadir alguns psiquiatras nessa direção. No caso destes, contudo, tal aproximação se deu menos por motivos epistemológicos do que pelas necessidades oriundas da confrontação com os pacientes doentes no curso de suas experiências clínicas, fato este que levou os franceses a se aproximarem do método clínico psicanalítico, ao mesmo tempo em que criticavam as bases teóricas da metapsicologia e tentavam, assim, revê-las (ASSOUN, 1983; TATOSSIAN, 2012 [1978]). Por este motivo, Assoun (1983) considera que a relação dos franceses com a psicanálise freudiana é controversa, haja vista que aceitar o método psicanalítico e tratar a doutrina psicanalítica como um sistema arbitrário faz com que aquele fique sem respaldo. No que diz respeito às críticas tecidas pela tradição fenomenológica, o principal ponto de impasse com o qual a psicanálise se depara seria a incompatibilidade que há em assumir um modelo energético para explicar o funcionamento do psiquismo e utilizar-se de um método que busca traduzir o sentido dos fenômenos apresentados no contexto clínico. Assim, cabe melhor precisar de que forma o diálogo entre fenomenologia e psicanálise se construiu no campo da psiquiatria germânica e, também, que rumos ele tomou no contexto intelectual francês.

3.2 Psiquiatria fenomenológica: Binswanger e Boss *versus* o naturalismo freudiano

Por volta da década de 1920 e mesmo antes, muitos psiquiatras já estudavam a fenomenologia e estavam imersos no espírito fenomenológico. Um exemplo disso é a publicação da *Psicopatologia geral* de Karl Jaspers (1883-1969) em 1913, obra em que o psiquiatra teve como propósito descrever a experiência da consciência psicopatológica a partir do método fenomenológico husserliano proposto em *Investigações lógicas* (1900-1901). Além

de Jaspers, na França, na Alemanha, na Suíça e na Bélgica, outros psiquiatras, como, por exemplo, o francês Eugène Minkowski (1885-1972)⁵, também já caminhavam em direção ao desenvolvimento de ideias que convergissem em torno de uma psiquiatria e psicopatologia fenomenológicas (JONCKHEERE, 2008).

Contudo, apesar da presença fenomenológica na psiquiatria da época, é lugar-comum na tradição francesa e germânica a aceitação de que é apenas com o psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966), formado em psicanálise, amigo pessoal de Freud e seu interlocutor desde 1907, que se iniciam os primeiros diálogos entre a psiquiatria fenomenológica e a psicanálise, bem como o desenvolvimento de um modo completamente novo de se pensar a psiquiatria e que viria a ser nomeado posteriormente como *daseinsanálise*. Mais do que isso, como afirmam Dastur e Cabestan, “Binswanger ocupa na história entrecruzada da psiquiatria, da psicanálise e da fenomenologia um lugar sob qualquer ponto de vista privilegiado, que confere à sua crítica ao freudismo um valor completamente particular” (2015, p. 196).

Embora Binswanger tenha mantido uma amizade profunda com Freud durante trinta anos, não se pode esquecer que os laços íntimos que os uniam não o impediram de confrontar as ideias daquele por quem nutriu durante toda a vida uma admiração inquestionável. Dessa forma, mesmo atuando como psicanalista, Binswanger decidiu colocar as afirmações de Freud à prova. Como ele mesmo afirma na ocasião de uma conferência em homenagem aos cem anos do nascimento de Freud, tratava-se de um momento em que já passada a fase de aprendizado, era hora de tentar comprovar se Freud tinha mesmo razão e se sua técnica científica realmente se sustentava (BINSWANGER, 2013 [1956]).

Grande parte desse impulso inicial adveio de sua leitura da obra de Husserl, quando foi despertado em seu interesse pela fenomenologia. Inspirado pelo ideal husserliano, sua proposta inicial era apresentar a fenomenologia como uma ciência eidética, capaz não só de permitir a refundação das bases da psicologia, psiquiatria e psicopatologia, como também de retirá-las da posição naturalista em que estavam inseridas (BINSWANGER, 2013 [1923]). O questionamento à psicanálise, contudo, aparece mais diretamente apenas por volta do final da década de 1920, quando Binswanger, apesar de defender a cientificidade da psicanálise e elogiar o pioneirismo de Freud ao fundar uma hermenêutica baseada na experiência empírica, procurava também sair de uma posição de discípulo ingênuo em relação à Freud, tal como ele mesmo afirma em momento posterior de sua obra:

5 Segundo Dastur e Cabestan (2015), Minkowski é tido como fundador da psiquiatria fenomenológica francesa. Contudo, embora influenciado pelas ideias de Husserl, sua maior referência no desenvolvimento de sua psicopatologia foi Bergson.

Com o aprendizado alcançado por meio da palavra e da escrita do mestre articulou-se como *segunda etapa a comprovação* daquilo que foi aprendido a partir do homem vivente, a partir do outro tanto quanto a partir de si mesmo, ou seja, a partir daquilo que se denomina “a própria experiência”. Aqui, portanto, deveria ser “experimentado” e mostrado na palavra e na escrita se e até que ponto, expresso de maneira popular, “Freud tem razão” [...]. (BINSWANGER, 2013 [1956], p. 64)

Todavia, como o próprio Binswanger (2013 [1956]) afirma, tal procedimento de investigação o conduziu em direção à necessidade, tanto de rever a técnica psicanalítica, como também e, sobretudo, de assumir uma postura metodológica e epistemológica diante dos textos freudianos. Nessa ocasião, o inconsciente, principal conceito da psicanálise, não passou ileso das análises críticas binswangerianas. Até aquela época, o que chamava a atenção do psiquiatra era a descoberta freudiana de que os atos psíquicos possuem um sentido, o que, por sua vez, o levou a compreender que há diferença entre uma noção de inconsciente pensada a partir da experiência analítica e outra que o concebe como uma instância, fruto de uma construção científica. Em relação ao primeiro, Binswanger não se opõe e tampouco questiona sua validade ou verdade, uma vez que considera que se trata de um inconsciente experimentável no âmbito da análise, a partir de seu efeito nonexo psíquico consciente. Por outro lado, não aceita passivamente e hipótese freudiana de que o inconsciente seria também uma instância e se coloca de modo contrário a essa formulação.

Segundo Dastur e Cabestan (2015), essa nova postura de Binswanger é definitivamente assumida após o contato com a obra *Ser e Tempo* (1927) de Martin Heidegger, cujas ideias marcaram de modo significativo os seus passos na psiquiatria e seu projeto de refundação das bases dessa ciência, despertando-o para alguns dos limites presentes tanto em Freud, como também, na noção de consciência husserliana para a caracterização do ser do homem. Como bem relembra Jonckheere, “a noção de *Dasein* se tornou o *incontornável da psiquiatria*” (2008, p. 87), e com Binswanger, isso não foi diferente. A propósito, foi a partir da leitura da obra que o fosso entre Binswanger e Freud começou a se alargar, tendo início um momento de questionamento em relação a compreensão psicanalítica do homem como *homo natura* (DASTUR; CABESTAN, 2015). Um dos textos centrais para essa discussão é o texto *A concepção freudiana do homem à luz da antropologia* (1936), em que o autor descreve o *homo natura* freudiano, não como um homem real, mas um homem ideal, fruto de uma exigência da pesquisa naturalista e que, por esse motivo, não é outra coisa senão “uma *construção* científica, possível somente sobre o terreno de uma *destruição* da experiência total do homem pelo homem, isto é, da experiência antropológica” (BINSWANGER, 1970 [1936], grifos do autor, p. 221).

Assim, a grande questão colocada por Binswanger é que a ciência da natureza sobre a qual se funda a psicanálise freudiana não dá conta de abarcar a totalidade da experiência humana e sua historicidade, pois, na medida em que toma o homem como um objeto, ela deixa em segundo plano aquilo que é sua grande especificidade, a saber, o trabalho com as questões de sentido. Por essa razão, a proposta de Binswanger nunca foi a de um abandono completo da psicanálise, mas sim, promover uma ultrapassagem dos pressupostos naturalistas desta (ASSOUN, 1983).

A despeito das críticas ao naturalismo freudiano, vale salientar que Binswanger (2013 [1956]), em sua conferência em comemoração aos cem anos do nascimento de Freud, avalia que em seu percurso até a psicanálise houve uma etapa final, em que ele constata que sua crítica ao *homo natura* de Freud não poderia ser a última palavra dada neste diálogo com a psicanálise. Isso porque, para ele, se por um lado, os textos freudianos apresentam uma concepção naturalista de natureza, por outro, eles também trazem uma visão de natureza que não se reduz a essa das ciências naturais. É o que acontece, por exemplo, com o conceito de pulsão, que segundo Binswanger, ultrapassaria a concepção de natureza no sentido *científico-natural* em direção a uma concepção em que ela é tomada como um ser mítico, em toda sua grandiosidade, intangibilidade, indeterminação e mistério. Nas palavras do autor:

a doutrina das pulsões é denominada por ele, como os senhores sabem, a nossa *mitologia*; as pulsões possuem para ele uma *essência mítica*, 'grandiosa em sua indeterminação. Nós não podemos nos abstrair delas um único instante e também não estamos, por isto, certos de vê-las incisivamente. (BINSWANGER, 2013 [1956], p. 82, grifos do autor)

Por essa razão, acaba por concluir que a verdade da psicanálise não deve ser buscada nas ciências modernas, mas sim, deve ser “ampliada e aprofundada por meio de uma meditação ontológica, uma meditação sobre a compreensão *freudiana* do ser *como natureza*” (BINSWANGER, 2013 [1956], p. 79, grifos do autor). Mais adiante, ele ainda acrescenta: “Quanto mais consegui penetrar no mundo científico e na personalidade de *Freud*, tanto mais precisei fazer a experiência de que a *última* opção era a correta. Somente se mantivermos tal fato em vista desvelar-se-á para nós o elemento *verdadeiro* na doutrina e na essência de *Freud*” (2013 [1956], p. 79-80, grifos do autor). Com esse gesto, Binswanger parece pagar sua dívida para com Freud, o que não faz que tal pagamento seja recebido sem questionamentos por parte dos críticos. Assim, se é verdade que, por um lado, até o final de sua vida ele tentou mostrar-se fiel à técnica psicanalítica, procurando salvá-la a partir de outras bases epistemológicas e ontológicas, por outro, Dastur e Cabestan (2015) consideram

que essa proximidade dele com a psicanálise parece reduzir-se a uma ligação apenas de amizade com Freud, uma vez que na visão destes autores, no momento em que Binswanger se aproximou da fenomenologia, ele acabou se desviando irremediavelmente do pensamento psicanalítico.

Outra figura importante neste cenário de diálogo entre a tradição fenomenológica e a Psicanálise foi Medard Boss (1903-1990), psiquiatra também suíço, influenciado e estimulado diretamente pelos trabalhos de Binswanger. A propósito, o caminho de ambos foi muito semelhante, uma vez que, assim como Binswanger, Boss teve formação em psicanálise e rapidamente se convenceu das implicações que *Ser e Tempo* (1927) traria para a psiquiatria. Todavia, diferente do primeiro, que teve suas ideias duramente criticadas por Heidegger, Boss tornou-se amigo pessoal do filósofo e, inclusive, organizou junto a este os famosos *Seminários de Zollikon* entre os anos de 1959 a 1969. Apesar destes encontros terem influenciado toda a trajetória de Boss, antes mesmo da realização destes seminários ele se propõe a interrogar a psicanálise freudiana à luz da analítica existencial, com o objetivo de investigar se ambas teriam algo em comum (BOSS, 1982 [1963]).

Ao analisarem essa tentativa de aproximação, Dastur e Cabestan (2015) ressaltam que o intuito de Boss não foi denunciar a psicanálise ou mesmo condená-la. Ao contrário, o que Boss buscou de modo rigoroso foi estabelecer um diálogo frutífero entre a psicanálise e sua própria prática, na medida em que percebeu na descoberta freudiana de que os sintomas têm um sentido e em seu método de tratamento, descrições importantes sobre como o médico ou o analista poderiam cuidar de seus pacientes. Por outro lado, ele teceu inúmeras críticas à metapsicologia freudiana e a todo seu conjunto de pressupostos teóricos, pois entendia que nestes aspectos a psicanálise ainda era debitária da tradição metafísica moderna, bem como do naturalismo. Com isso, percebe-se que Boss exprime, em grande medida, uma posição diante da psicanálise que, segundo Assoun (1983), também foi muito difundida em solo francês, qual seja, a de manter uma cisão entre a teoria psicanalítica e seu método de tratamento. Tal distinção pode ser percebida na passagem a seguir, quando Boss apresenta duas formas de se conceber a psicanálise:

Para evitar confusões desnecessárias, contudo, pensamos que é prudente distinguir entre dois assuntos completamente diferentes, ambos chamados “psicanálise”. Por um lado, e este primeiramente, a psicanálise denota um método específico de tratamento médico, com sua própria – pensamento não refletido – compreensão tácita do homem; por outro lado, o termo refere-se a teoria psicológica derivada secundariamente do método de tratamento. Os dois modos de compreensão do homem inerentes à terapia psicanalítica e à teoria psicanalítica diferem tanto uma da outra que, às vezes, resultam em claras contradições, especialmente no que diz

respeito às duas características mais importantes⁶. (BOSS, 1982 [1963], p. 58)

Com esse argumento, Boss (1982 [1963]) esclarece que o daseinsanalista assume posições bem distintas diante da psicanálise, pois por um lado, rejeita sua tendência científica de criar pressupostos e conceitos especulativos aos fenômenos observados na prática clínica, ao mesmo tempo em que elogia a prática analítica freudiana, em particular, sua descoberta de que os atos psíquicos possuem um sentido. Nesse sentido, caberia à daseinsanálise voltar a Freud, não para negá-lo, mas sim para restaurar “o significado e o conteúdo originais das observações reais, imediatas, concretas e mais brilhantes de Freud, às quais seus conceitos teóricos apontam de posições distantes e abstratas” (BOSS, 1982 [1963], p. 59). Para Dastur e Cabestan (2015), no entanto, essa distinção sobre a qual Boss se apoia para endossar o diálogo entre daseinsanálise e psicanálise parece artificial, uma vez que há de se questionar a real possibilidade de se conceber a atuação clínica de Freud de modo desarticulado com seus pressupostos teóricos.

Alheio a esse tipo de questionamento, Boss (1982 [1963]) prosseguiu em seu projeto de modo a questionar a estrutura especulativa do corpo teórico freudiano, a qual, segundo ele, operaria no interior de um paradigma causal que concebe o homem como uma máquina e dota-o com uma instância inconsciente. Essa concepção, de acordo com o psiquiatra, além de ser incompatível com a existência humana, também não teria nenhuma razão, pois, na medida em que Freud apresenta o caráter necessário do inconsciente, sob a justificativa de que a consciência apresenta atos psíquicos lacunares para os quais não há explicação, ele estaria partindo do pressuposto de que tudo tem que ser explicado mediante um nexos causal, sem aceitar que algo escape a essa lógica.

No que diz respeito ao questionamento de que esse tipo de visão não estaria de acordo com a especificidade humana, as críticas de Boss (1982 [1963]) são muito semelhantes às aquelas feitas por Heidegger (2001 [1987]) quando este dedica-se a abordar de modo mais específico alguns temas relacionados à psicanálise freudiana. Como o filósofo está no centro de nossa pesquisa, neste momento optamos por apresentar suas críticas à teoria psicanalítica de modo muito resumido e com o único intuito de oferecer maior clareza à posição assumida por Boss.

Nos seminários com Boss, Heidegger apresenta uma frase que parece sintetizar o seu questionamento em relação à teorização freudiana. Diz ele, “Será que em toda a construção freudiana da teoria da libido o homem está mesmo aí?” (2001 [1987], p. 192). Essa pergunta

6 Tradução nossa.

expressa o cerne da problemática colocada em jogo pelo filósofo no que diz respeito à sua leitura da psicanálise, a saber, de que ela, por ser debitária da ciência moderna, explica o homem do ponto de vista das ciências da natureza, tomando-o como um objeto e negligenciando aquilo que o constitui de modo mais essencial:

As tentativas de explicação de fenômenos humanos a partir de pulsões têm o caráter metódico de uma ciência, cuja matéria não é o homem, mas sim a mecânica. Por isso, é fundamentalmente discutível se um método tão determinado por uma objetividade não-humana pode mesmo ser apropriado para afirmar o que quer que seja sobre o homem *qua* homem. (HEIDEGGER, 2001 [1987], p. 192)

Essa impossibilidade de “alcançar” o homem se dá, sobretudo, porque nesse projeto de ciência ele é visto e estudado como um ente natural que, para ser conhecido, deve ser explicado a partir de causas, as quais, no caso da psicanálise correspondem a causas psíquicas inconscientes. Assim, quando Freud sistematiza a vida humana em um “aparato psíquico”, ele acaba por colocar a causa dos atos humanos em pulsões e no inconsciente, desconsiderando a dimensão existencial do homem (HEIDEGGER, 2001 [1987]).

Após percorrer, ainda que de modo panorâmico, as duas mais conhecidas tentativas de aproximação entre a tradição fenomenológica influenciada por *Ser e Tempo* (1927) e a psicanálise freudiana, não há como deixar de observar que as discussões empreendidas por Binswanger e Boss caminham no sentido de uma acusação ao desvio naturalizante da psicanálise de Freud. Partindo desta crítica, ambos buscaram um novo fundamento epistemológico para ela em referenciais externos ao próprio campo de constituição da psicanálise, ação já observada por Assoun (1983) em tantas outras tentativas de realização de uma epistemologia psicanalítica.

3.3 O contexto intelectual francês às voltas com o inconsciente freudiano

Uma vez que acabamos de tratar do modo como o diálogo entre psicanálise e fenomenologia se constituiu pela via da psiquiatria, podemos passar agora para uma apresentação de como a filosofia francesa entrou nesse debate. Com essa finalidade, serão abordados os empreendimentos realizados por Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty e Paul Ricoeur, todos oriundos da tradição fenomenológica e interpelados, cada qual a sua maneira, pela problemática do inconsciente freudiano.

3.3.1 Jean-Paul Sartre e o inconsciente como má-fé

Uma das descobertas da fenomenologia husserliana que mais impressionou Sartre foi a possibilidade de pensar a consciência intencional. Sartre, com a conhecida expressão “a consciência é pura, ela é clara como grande um vento, não há nada nela, a não ser um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si” (1947, p. 32-33), dava mostras de que percebia a fenomenologia como uma saída para a filosofia acadêmica francesa de sua época, que concebia o processo de conhecimento como uma espécie de assimilação dos conteúdos do mundo por parte da consciência, o que separava o sujeito da realidade. Tal entusiasmo para com a intencionalidade da consciência acompanhou a filosofia sartreana em toda sua extensão, estando, inclusive, presente de modo notável em sua obra máxima, *O ser e o nada* (1943), na qual, já na introdução, Sartre, ao apresentar as bases para o desenvolvimento de sua ontologia fenomenológica, e sob influência de Heidegger, afirma que a primeira coisa a ser feita pela filosofia é “expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo” (SARTRE, 2002 [1943], p. 22). Com tal afirmação, ele deixa clara a sua filiação ao movimento fenomenológico, ainda que neste momento de sua trajetória intelectual apresente irreconciliáveis pontos de discordâncias entre seu projeto de fenomenologia e aquela apresentada por seu mestre Husserl. Em todo caso, mesmo em *O ser e o nada* (1943), quando Sartre procura reescrever a fenomenologia, é uma ontologia da consciência intencional que está em questão.

O interesse de Sartre pela consciência, por sua vez, acabou por se tornar condição para que o filósofo também dirigisse seus estudos à psicologia desde seus primeiros escritos, nos quais o autor busca, entre outras coisas, uma nova fundamentação para o psíquico a partir da noção de consciência intencional. Nesses textos, embora o diálogo com a psicanálise estivesse sempre presente, a referência a ela se dava em meio ao conjunto das críticas de Sartre ao fundamento moderno subjacente às psicologias que partiam do pressuposto da existência de uma vida interior e assumia uma posição de desconfiança em relação à teoria freudiana, por vezes, acusando-a de realizar interpretações *absurdas* (MOUTINHO, 1995). Apesar das críticas, não se pode deixar de salientar o interesse e, até mesmo, a fascinação de Sartre, não só pela obra, como, inclusive, pela vida de Freud. Não por acaso, a obra de Sartre acabou por se encaminhar para o desenvolvimento do que ele chamou de Psicanálise Existencial, que teve seus elementos iniciais apresentados em *O ser e o nada* (1943). Nessa obra, a ambiguidade de Sartre em relação à psicanálise fica mais evidente, pois ao mesmo tempo em que reconhece

que se inspira no método de Freud para fundamentar o método da psicanálise existencial, também apresenta de modo muito claro o seu radical afastamento dos conceitos fundamentais da psicanálise, tal como é possível observar a seguir:

A investigação primordial deste método nos é fornecida pela psicanálise de Freud e seus discípulos. Eis porque convém sublinhar aqui, com mais precisão, em que medida a psicanálise existencial irá inspirar-se na psicanálise propriamente dita, e em que medida irá diferir radicalmente dela. (SARTRE, 2002 [1943], p. 696)

Assim, antes de explorar quais seriam essas diferenças, Sartre pontua em que medida a psicanálise freudiana e a psicanálise existencial se encontram, em um gesto que, segundo Cabestan (2005), parece se tratar de uma generosidade em relação à Freud, uma vez que tal posicionamento pode induzir a pensar que Sartre era mais próximo da psicanálise do que era de fato. Em todo caso, generosidade ou não, essas semelhanças são destacadas por Sartre assim que começa a apresentar seu projeto de uma psicanálise existencial.

O primeiro aspecto de proximidade referido por ele diz respeito à rejeição que as duas psicanálises fazem de que na vida psíquica existiriam “dados primordiais – inclinações hereditárias, caráter, etc.” (SARTRE, 2002 [1943], p. 696). No lugar disso, ambas levam em consideração o processo de historicização da vida humana e procuram, dessa forma, os sentidos dessas experiências. Sartre também relaciona a noção de complexo apresentada por Freud à sua ideia de escolha original, ressaltando que, nos dois casos, o que está em jogo é uma espécie de atitude fundamental que antecede toda organização lógica e em torno da qual, posteriormente, será construído todo um campo de significados. Outro ponto destacado pelo autor é que, tendo em vista que o sujeito não está em uma posição privilegiada para investigar a si mesmo, ambas apresentam-se como um método objetivo que oferece os instrumentos e técnicas necessárias “para isolar a escolha simbolizada, fixá-la em conceitos e iluminá-la totalmente a sós” (SARTRE, 2002 [1943], p. 698).

Cabestan (2005), todavia, alerta o leitor menos avisado para que a constatação de tais semelhanças não obscureça alguns pontos de vista entre os dois autores que, a seu ver, são irreconciliáveis. Aliás, é o próprio Sartre que, logo após finalizar a apresentação dos aspectos de confluência entre as duas psicanálises, faz questão de reafirmar algo que antes já havia anunciado, a saber, que a relação de proximidade entre ambas se esgota nesses pontos. Nesse sentido, cabe uma análise um pouco mais detalhada de quais seriam as críticas sartreanas à psicanálise, bem como quais são essas diferenças radicais que as separam. Para tanto, interessa-nos em particular, para os fins deste capítulo, o modo como Sartre (2002 [1943])

compreende a consciência, pois é desta concepção que decorre a sua total intolerância quanto ao pressuposto psicanalítico do inconsciente, bem como, ao naturalismo e determinismo da psicanálise freudiana.

Sartre (2002 [1943]) argumenta, já na introdução de sua obra, que a consciência deve ser concebida como um nada, um vazio total e que, por isso, sempre está dirigida a algo. Nas palavras do próprio autor: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2002 [1943], p. 35). Isso significa, em outras palavras, que a consciência é sempre dirigida espontaneamente ao mundo, em um movimento que ocorre de modo irrefletido, isto é, anterior à reflexão sobre si mesma e sem a necessidade desta. A consciência, portanto, como afirma Sartre, “nada tem de substancial” (2002 [1943], p. 28); ela é pura atividade, evidente a si e que pode ou não tomar a si como tema de investigação. Não por outra razão, em sua fenomenologia não resta espaço para o inconsciente freudiano, bem como para qualquer elemento associado a ideia de força, energia ou fenômeno físico ao psiquismo, uma vez que, qualquer elemento que introduza algum caráter de opacidade à translucidez da consciência é visto com péssimos olhos por Sartre.

Sobre as críticas ao inconsciente, elas são mais exploradas e desenvolvidas em meio às discussões do autor sobre a má-fé. No capítulo em questão, Sartre argumenta que a má-fé seria uma atitude essencial à realidade humana, que consiste na operação de negação de si realizada pela consciência, sem que ela mesma saiba dessa sua ação. Nesse sentido, a má-fé seria diferente da mentira, pois nesta tem-se muito claramente quem é o enganador e quem é o enganado, sendo que aquele que mente, sabe o que está escondendo. Na má-fé, afirma o autor, “eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado, pois, a má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de *uma* consciência” (SARTRE, 2002 [1943], p. 94). No caso da má-fé, portanto, aquele que mente e o enganado são uma só pessoa, o que faz com que o elemento que foi oculto também seja conhecido por aquele que mente. Se a consciência é sempre transparente para si mesma, então, não há nada que ela não saiba. Assim, se as coisas se dão desse modo, não fica difícil compreender a rejeição enfática de Sartre ao inconsciente. Seu ponto é que, na medida em que Freud estabelece uma separação entre consciência e inconsciente, o que ele faz nada mais é que operar uma divisão na consciência, introduzindo-lhe um elemento estranho que não condiz com o *status* ontológico da consciência de ser um *para-si*. Desse modo, para Sartre, a noção de inconsciente não pode existir tal como Freud a postula, pois, do contrário, a possibilidade ontológica da consciência como liberdade, condição humana fundamental,

estaria sendo desconsiderada.

Um dos argumentos de Sartre para negar o inconsciente se dá a partir da análise do processo de resistência que ocorreria na análise e do mecanismo psíquico da censura. A questão principal do filósofo a esse respeito refere-se a como seria possível a censura discernir entre os impulsos dignos de serem reprimíveis sem que tivesse consciência de discerni-los. Diante disso, seu argumento será o mesmo já exposto, qual seja, para que tal seleção da censura seja possível, antes é preciso presumir que a consciência seja consciente de si. Com isso, afirma o filósofo: “Nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé” (SARTRE, 2002 [1943], p. 99). Para Sartre, portanto, qualquer tentativa de negar a condição de liberdade e transcendência da consciência é um ato de má-fé. É nesse sentido que ele acusa Freud de agir de má-fé ao introduzir a noção de inconsciente na psicanálise.

Além da crítica ao inconsciente, outro ponto de discordância entre Sartre e a psicanálise freudiana reside no conceito de pulsão. Para o autor, trata-se de um conceito que, além de não ter nenhuma evidência em si, ainda representa um traço psicobiológico presente na teoria de Freud. Ademais, acrescenta o filósofo, os resultados obtidos por Freud a partir de suas investigações empíricas, os quais o levaram a postular a existência de algo abstrato e universalizante como a pulsão “são completamente contingentes e não chegam a convencer” (SARTRE, 2002 [1943], p. 699). Por isso mesmo, Sartre considera que a psicanálise existencial deve renunciar a todo e qualquer tipo de busca por causalidades mecânicas, bem como abrir mão de interpretações genéricas. Para ele, cabe ao psicanalista existencial reinventar e apreender, a cada vez, o simbolismo em jogo em cada caso em particular.

Antes de finalizar a crítica sartreana à psicanálise, vale salientar o grande interesse de Sartre por um aspecto central da psicanálise freudiana e que é, justamente, o ganho que ela trouxe ao campo da psicologia e da psiquiatria de sua época ao descobrir que os atos psíquicos possuem um sentido. Este aspecto é algo bastante destacado por Sartre, que afirma não haver “um só gosto, um só tique, um único gesto humano que não seja *revelador*” (SARTRE, 2002 [1943], p. 696). Nesse sentido, o homem é entendido como uma totalidade, que se exprime por inteiro em suas condutas, as quais podem ser decifradas pelo psicanalista existencial. Todavia, com exceção da psicanálise freudiana e da psicanálise existencial, Sartre avalia que ninguém, até aquele momento, havia tentado de modo sistemático extrair as significações presentes em cada ato.

Em contrapartida, Sartre 2002 [1943] critica o recurso freudiano em colocar na base deste ato significativo uma tendência psicofisiológica válida universalmente e, assim, recair

em um determinismo da vida psíquica. Assim, ao mesmo tempo que elogia a descoberta da psicanálise em relação à busca pelo sentido do ato psíquico, ele recusa a face naturalista da psicanálise freudiana por entender que, tal como ocorre com a noção de inconsciente, ela retira do homem aquilo em que reside sua condição ontológica, a saber, a liberdade. Nesse sentido, afirmará Sartre, que o sentido de um ato não deve ser buscado no passado mediante a reintrodução de um mecanismo causal. Trata-se sim e, sobretudo, de compreender o ato significativo “como um retorno do futuro rumo ao presente” (SARTRE, 2002 [1943], p. 566), posto que o homem é aquilo que faz de si. Com isso, acreditamos ter levantado os principais pontos de discordância e proximidade entre Sartre e a psicanálise de Freud.

3.3.2 Merleau-Ponty e o inconsciente enquanto “carne do mundo”

Merleau-Ponty (1908-1961), como um bom fenomenólogo, manteve-se na esteira das reflexões empreendidas por Husserl, Heidegger e Sartre. Todavia, sua inserção no movimento fenomenológico não o fez deixar de lado a abertura para outros saberes. Aliás, uma das grandes marcas de sua obra foi seu interesse pela *experiência concreta* e a manutenção de um diálogo explícito com tudo aquilo que, de certo modo, impõe desafios à filosofia. Não por acaso, em seus textos e cursos encontra-se uma grande quantidade de exemplos empíricos extraídos de ciências diversas, dos quais Merleau-Ponty se utiliza para elaborar sua filosofia (MANZI, 2012a). É nesse contexto que surge, em um primeiro momento, o interesse e a referência de Merleau-Ponty em relação à psicanálise freudiana, a qual, desde os primeiros textos do filósofo, aparece como interlocutora importante para as suas discussões e vai, com o decorrer dos anos, ganhando mais espaço na obra do autor. Com isso, o que se observa é uma gradual incorporação do pensamento psicanalítico às ideias merleau-pontyanas e o estabelecimento de uma relação que cada vez mais foi se estreitando e se tornando decisiva nas reflexões filosóficas do autor (AYOUCH, 2009; MANZI, 2012a).

Como já foi destacado nas linhas que escrevemos sobre a crítica de Sartre à psicanálise, um dos pontos de maior estranhamento e que gerou mais resistência por parte da fenomenologia em relação à obra freudiana é a tese referente à existência de um inconsciente. Com Merleau-Ponty, isso não foi diferente. No entanto, em vez de seguir o caminho mais imediato e tradicional de recusa absoluta deste conceito, o filósofo buscou pensá-lo à sua maneira, a partir de um sentido diferente daquele concebido por Freud. A propósito, essa é uma das razões que levaram Dastur e Cabestan a afirmarem que é a partir da leitura merleau-pontyana da psicanálise “que outra coisa além de um diálogo impossível poderia ter início

entre Freud e os fenomenólogos” (2015, p. 233). Para entendermos o sentido de tal colocação, é preciso retomar de que modo Merleau-Ponty inicia sua aproximação à psicanálise.

Desde as suas obras iniciais, a saber, *A estrutura do comportamento* (1938) e *Fenomenologia da percepção* (1945), Merleau-Ponty convoca a psicanálise freudiana para ser sua interlocutora, já deixando antever algumas das críticas que ele desenvolverá mais adiante. Uma dessas críticas aparece quando, ao situar a psicologia em suas várias tentativas de ser uma ciência natural, faz referência à Freud, dizendo que este, além de utilizar metáforas energéticas para falar do psiquismo, é também um dos representantes do pensamento causal na psicologia. Dessa forma, insatisfeito com a linguagem biologicista e causal utilizada por Freud para explicar os mecanismos psicológicos, sugere que estes sejam pensados a partir da linguagem e fundamentos da *Gestalttheorie* (MERLEAU-PONTY, 2006a [1938]).

Em linhas gerais, o ganho oferecido por esta, segundo Merleau-Ponty, é a possibilidade de compreender “as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social” (2006a [1938], p. 1) sem, contudo, cair na dicotomia clássica entre interior e exterior, sujeito e objeto, etc. Para tanto, uma saída encontrada pelo autor foi pensar a noção de comportamento a partir da ideia de forma, por entender que assim obteria uma saída “neutra com relação às distinções clássicas do “psíquico” e do fisiológico” (2006a [1938], p. 3). O comentário abaixo sintetiza bem essa apropriação que Merleau-Ponty faz da ideia de forma:

[...] esta [*Gestalttheorie*] nos ensina que o comportamento é uma *forma*, nem subjetivo, nem objetivo. A partir daí, a 'unidade sujeito' deverá se transformar no problema de uma unidade mais vasta, que envolve sujeito e objeto, ou ainda no problema da unidade da forma, que, por ser ambígua, põe em questão justamente a clivagem entre o subjetivo e o objetivo. Ou, mais precisamente, trata-se do problema da unidade *das formas*, pois no comportamento se articulam *matéria*, que aparecerá então como forma física (que, por ser forma, deverá envolver uma relação com o sujeito); *vida*, como forma orgânica, e *espírito*, como forma psíquica. Diferentemente dos clássicos, que buscavam a união de substâncias ontologicamente distintas – o subjetivo e o objetivo, a alma e o corpo -, a teoria da forma teria encontrado um fundamento comum entre esses desiguais, já que todos eles [...] se apresentam como forma. (MOUTINHO, 2006, p. 57)

Assim, quando Merleau-Ponty (2006a [1938]) cita a psicanálise no momento em que trata da estrutura psíquica, seu objetivo é superar o modo causal como ela descreve os mecanismos psíquicos, de modo a poder pensá-los como uma forma de estruturação progressiva e descontínua do comportamento que compõe a totalidade de um conjunto integrado e mais amplo. Por isso, o que estava em questão para o filósofo francês nesse momento era pensar o inconsciente freudiano em termos de uma consciência perceptiva que

traz, em seu campo, sempre um elemento impercebido e obscuro que lhe escapa.

Colocar um inconsciente nestes termos, todavia, apenas será possível com as mudanças operadas em *A fenomenologia da percepção* (1945), quando o autor radicaliza a noção de intencionalidade husserliana e a apresenta como consciência perceptiva. Isso quer dizer que, por ser percepção, a consciência é encarnada e deve ser pensada, necessariamente, a partir de sua relação ao corpo e ao mundo. Decorre daí sua afirmação de que “não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: mundo é aquilo que nós percebemos” (MERLEAU-PONTY, 2006b [1945], p. 13-14). Por outro lado, essa correlação consciência-corpo-mundo traz uma zona de ambiguidade que faz com que sempre exista algo que escape ao campo perceptivo. Será, portanto, a partir desse fundo ambíguo que o filósofo repensará o inconsciente freudiano, descrevendo-o como:

Um campo sempre à disposição da consciência e que, por essa razão mesmo, circunda e envolve todas as suas percepções, uma atmosfera, um horizonte ou, se se quiser, ‘montagens’ dadas que lhe atribuem uma situação temporal, tal é a presença do passado que torna possíveis os atos distintos de percepção e de rememoração. (MERLEAU-PONTY, 2006b [1945], p. 47)

Ao colocar as coisas desse modo, Merleau-Ponty (2006b [1945]) apresenta uma leitura da consciência que é original dentro da tradição fenomenológica, uma vez que, se até então a consciência era definida a partir de sua translucidez, agora, ela ganha *facticidade*. De acordo com Coelho Junior (1991), essa compreensão de consciência e, por conseguinte, de reflexão em torno do problema do inconsciente, apenas foi possível devido ao percurso peculiar de Merleau-Ponty na fenomenologia, o qual, diferente de autores como Sartre, por exemplo, deu-se a partir da segunda parte da obra de Husserl e não a partir da primeira, voltada para uma filosofia da consciência e das essências. Nesse sentido, Merleau-Ponty foi muito mais influenciado pela noção de *Lebenswelt* (experiência vivida e pré-reflexiva com o mundo) do que propriamente pela fenomenologia eidética ou transcendental. Além disso, diferente de Sartre que criticava e negava de modo veemente o conceito de inconsciente psicanalítico, Merleau-Ponty não apenas foi receptivo a ele, como também o trouxe para a sua própria filosofia, buscando endossá-lo e validá-lo.

Assim, essa concepção de inconsciente como uma espécie de percepção ambígua acompanhará a obra de Merleau-Ponty até por volta das décadas de 1950-1960, período em que, nos seus últimos textos, ele começará a redefinir sua própria filosofia não mais em torno da noção de consciência, mas em torno de uma ontologia do sensível, caracterizada pelo que se costuma chamar de *filosofia da carne*. Será esta reconfiguração de sua obra que o permitirá

conceber o inconsciente sob outra perspectiva (COELHO JUNIOR, 1991). A obra chave para essa nova compreensão é *O visível e o invisível* (1964).

Na obra em questão, Merleau-Ponty (2005 [1964]) interroga-se sobre a origem das relações intersubjetivas e do contato do corpo com o mundo, com o intuito de superar a ontologia clássica, marcada pela dualidade entre consciência e objeto. Sua tentativa consistiu em explicitar uma espécie de estrutura ontológica unitária que se dá mediante a imbricação e reversibilidade entre os corpos e que impossibilita que se estabeleça um limite claro entre aquele que pratica a ação e aquele que a recebe. Para tanto, ele parte da constatação de que: “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de 'opiniões' mudas, implícitas em nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 2005 [1964], p. 15). Essa fé na existência do mundo, contudo, apresenta algo de estranho, pois “se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições” (2005 [1964], p.15, grifos do autor). Essa convicção no mundo apenas é possível, contudo, porque entre a percepção e o percebido, entre o ver e o visto há uma relação originária anterior e de intercambialidade. Essa unidade ontológica é explicitada mediante o conceito de *carne* (*chair*):

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. (MERLEAU-PONTY, 2005 [1964], p. 136, grifos do autor).

Com o conceito de carne, Merleau-Ponty (2005 [1964]) procura mostrar, mediante uma análise do corpo e de sua relação originária com o mundo, que “sujeito” e “objeto” são feitos de um mesmo elemento, anterior, inclusive, ao próprio perceber, o qual, de modo simultâneo, unifica-os e os diferencia, singulariza-os e os transcende. Isso significa que a própria estrutura corporal é marcada pela reversibilidade e reciprocidade entre o ativo e o passivo, entre o perceber e o percebido, entre a ação e a reflexão.

Assim, ao apresentar a carne como este elemento originário de diferenciação e indiferenciação, Merleau-Ponty abandona o campo das filosofias da consciência e se insere, definitivamente, no campo das ontologias. É nessa ontologia da carne que o filósofo verá a possibilidade de reinscrever a psicanálise, como afirma em duas notas presentes ao final do

livro: “Uma filosofia da carne é condição sem a qual a psicanálise permanece antropologia” (2005 [1964], p. 240) e “Portanto, a filosofia de Freud não é filosofia do corpo, mas da carne” (2005 [1964], p. 242). Com isso, observa-se aqui um movimento do autor em direção de uma fundamentação ontológica da psicanálise, que o faz mudar sua postura diante do conceito de inconsciente. Nesse sentido, se antes ele era reticente em aceitar o inconsciente freudiano, agora, este conceito o orienta em suas próprias investigações em torno da noção de carne, sendo colocado não como algo que estaria atrás da consciência, mas sim como aquilo que se apresenta como um intervalo entre o perceber e o percebido. Ao colocar as coisas desse modo, Merleau-Ponty também desloca essa noção para o campo ontológico.

Não por outro motivo, Coelho Junior (1991) afirma que o inconsciente merleau-pontyano não está mais no âmbito do psiquismo, mas encontra-se para além ou aquém de qualquer psique ou subjetividade, uma vez que a noção de inconsciente concebida por Merleau-Ponty encontra-se “na articulação dos corpos entre si, e mais precisamente, como articulação da “carne” do mundo” (COELHO JUNIOR, 1991, p. 142). Por isso, ainda que o filósofo tenha afirmado que “a percepção é inconsciente” (MERLEAU-PONTY, 2005 [1964], p. 181) e que o inconsciente é o não percebido, com o conceito de carne, essa afirmação adquire novo sentido, pois se antes o inconsciente era concebido a partir da noção de consciência, como aquilo que fica de não percebido no percebido, ao final de sua obra, o filósofo fala de um inconsciente originário, aquilo que é condição de possibilidade para todo perceber e, também, para a própria noção freudiana de inconsciente recalcado. Cabe ressaltar, seguindo as considerações de Coelho Junior (1991), que devido à morte prematura do filósofo, esta noção de inconsciente não foi mais explorada ou sistematizada por Merleau-Ponty, tendo permanecido apenas como um campo aberto para discussões posteriores.

O que se pode notar com este percurso de Merleau-Ponty é que ele se coloca numa posição diferente daquela assumida pela maior parte dos fenomenólogos, que, em sua maioria, foram críticos da metapsicologia freudiana. Nesse sentido, concordamos com Beaulieu (2009), quando este autor afirma que apesar de Merleau-Ponty não ter sido o único filósofo francês a propor uma reinterpretação do freudismo, ele é o único a fazer de Freud um cúmplice que o acompanhou nas etapas mais decisivas de seu pensamento. Não por acaso, consideramos que, a despeito de Merleau-Ponty jamais ter aceitado a trama conceitual psicanalítica por completo, com ele abre-se uma porta bastante profícua para que um diálogo entre a tradição fenomenológica e a psicanalítica seja pensada sob outra perspectiva que aquela de crítica aos fundamentos biológicos da psicanálise e que permanece na dicotomia entre corpo e sentido. Com ele, trata-se de pensar esse diálogo a partir de uma perspectiva

ontológica capaz de superar, inclusive, qualquer dualidade dessa ordem. É nessa direção de discussão que caminha o artigo apresentado por Duportail (2006), que ressalta que é pela noção de carne desenvolvida por Merleau-Ponty que psicanálise e fenomenologia podem se unir e encontrarem um fundamento ontológico comum em um campo pré-objetivo e pré-subjetivo, chamado pelo autor de “pré-humano”. Algo semelhante é dito por Manzi que, ao destacar a ontologia realizada por Merleau-Ponty, aproxima a filosofia da carne desenvolvida pelo filósofo com aquilo que Freud chamou de “estranho” (*das Unheimliche*), aquilo “que nos faz oscilar, numa ambiguidade entre o mais familiar e, ao mesmo tempo, o mais desconhecido” (2012b, p. 24).

A posição de Merleau-Ponty, dessa forma, avança em uma direção diferente, inclusive, daquela apresentada por Ricoeur, uma vez que este autor, mesmo que dê crédito à metapsicologia freudiana, enfatizará o caráter heterogêneo do seu discurso, mantendo-se em uma dimensão que não deixa de ser dicotômica, ainda que marcada pela dialética entre força e sentido, tal como veremos na sequência.

3.3.3 Paul Ricoeur e a psicanálise como dialética entre força e sentido

O percurso filosófico de Paul Ricoeur (1913-2005) é marcadamente reconhecido por sua forte vinculação à tradição hermenêutica e pela vastidão de disciplinas para as quais sua obra se volta. Pensador assumidamente influenciado pela fenomenologia husserliana, seus textos reúnem um grande interesse por áreas diversas, como a filosofia existencial, a ética, a linguística, teorias do conhecimento e, em particular, a psicanálise. Com esta, particularmente, ele manteve um diálogo profundo em meados da década de 1960, época em que empreendeu o que se convencionou chamar de “virada hermenêutica” de seu pensamento, com vistas a combater o idealismo ainda presente na fenomenologia husserliana (GRONDIN, 2012). Nesse percurso, a psicanálise acaba por impor a Ricoeur a necessidade de revisão de todo o edifício teórico que havia construído sobre as bases da tradição fenomenológica e existencial, como o próprio autor afirma em um de seus textos:

Para quem foi formado pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendência linguística, o encontro com a psicanálise constitui um enorme abalo. Não é esse ou aquele tema de reflexão filosófica que é atingido e questionado, mas o conjunto do projeto filosófico. (1978, p. 87)

A despeito do abalo gerado na estrutura de seu projeto filosófico e dos embaraços que a psicanálise trouxe à concepção de consciência tomada como herança da fenomenologia, Ricoeur realizou uma leitura crítica da obra de Freud, a partir da qual encontrou elementos para desenvolver sua própria hermenêutica (MEDEIROS, 2015).

Tendo em vista os objetivos deste capítulo, e considerando que a análise de Ricoeur em relação à psicanálise é demasiado detalhada para entrarmos em seus pormenores neste momento, fizemos a opção por enfatizar a leitura do autor em torno do que ele chama de “discurso misto” da psicanálise, que é onde se encontra uma de suas maiores contribuições à leitura psicanalítica. Isso porque, se até então, a tradição fenomenológica insistia em afirmar que a principal contribuição de Freud era a descoberta de que os atos possuem um sentido e que o recurso ao naturalismo poderia facilmente ser deixado de lado, com Ricoeur, nenhuma dessas dimensões foi abandonada ou delegada para segundo plano. Ao contrário, seu grande mérito foi justamente ter conseguido observar que é na dialética entre o discurso da força e do sentido que a psicanálise se constitui e encontra sua peculiaridade (RICOEUR, 1965).

Na obra *Da interpretação—ensaios sobre Freud*, Ricoeur adverte: “este não é um livro de psicologia, mas de filosofia. O que me importa é a nova compreensão de homem introduzida por Freud”⁷ (1965, p. 8). Esta consideração é importante, pois deixa claro o lugar de onde ele realizará sua interpretação, qual seja, na posição de um filósofo, cuja principal questão é a preocupação em analisar a consistência epistemológica do discurso freudiano.

O primeiro ponto destacado pelo autor diz respeito a uma dificuldade central encontrada na epistemologia psicanalítica, qual seja, a presença de um discurso misto, ora apresentado a partir do conflito de forças e de uma energética, ora marcado por relações de sentido, que o aproximam de uma hermenêutica. Por conseguinte, o propósito de Ricoeur é “mostrar que essa aparente ambiguidade é bem fundada e que este discurso misto é a razão de ser da psicanálise” (1965, p. 75). Aliás, adverte de modo categórico, que o freudismo apenas é possível se qualquer tentativa de excluir um ou outro destes opostos for abolida. Seu argumento é que, no próprio processo de construção da metapsicologia, força e sentido vão sendo apresentados como desdobramento de um movimento dialético.

Para Ricoeur, os textos pré-psicanalíticos trazem uma explicação econômica do psiquismo, que se configura como uma energética sem hermenêutica, pois toma por empréstimo da física o princípio da constância e, com isso, oferece um tratamento quantitativo à noção de energia, aparentemente deixando de lado qualquer referência à questão do sentido. Nas palavras do autor:

7 As citações referentes a esta obra são uma tradução nossa da edição francesa.

O *Projeto* de 1895 representa o que poderíamos denominar de fase não hermenêutica do sistema. Com efeito, a concepção de “aparelho psíquico” que a domina não parece, de modo algum, corresponder a um trabalho de deciframento; no entanto, logo veremos como a interpretação dos sintomas da neurose não está ausente desta conceitualização. (1965, p. 79)

A constatação de que este primeiro momento da obra de Freud é marcado quase que em sua totalidade por uma concepção física e quantitativa do aparelho psíquico, não invalida a sua tese da presença de um discurso misto na metapsicologia freudiana. Ao contrário, o que o autor observa neste momento é a presença de uma prerrogativa que jamais abandonará os textos freudianos em sua concepção de psiquismo, que é justamente a presença do discurso energético. O que acontece é que com a evolução e amadurecimento das ideias de Freud, bem como, com as dificuldades inerentes a este projeto inicial, foi havendo uma mudança progressiva em sua concepção de aparelho psíquico. Assim, se no início ele é concebido no sentido de uma máquina que busca reduzir ao máximo as suas tensões internas, aos poucos ele vai se transformando em uma região de deciframento, adquirindo, assim, um estatuto um pouco mais “psicológico”. Além disso, o autor considera que mesmo nos textos pré-psicanalíticos, como é o caso do *Projeto para uma psicologia* (1895), já era possível identificar prenúncios de uma hermenêutica, pois “o *Projeto* não é somente um sistema mecânico separado da interpretação por sua hipótese anatômica; é já uma tópica, ligada subterraneamente ao trabalho de decifração dos sintomas” (RICOEUR, 1965, p. 93).

Assim, na análise dos textos posteriores, Ricoeur (1965) avalia que os elementos hermenêuticos vão ganhando cada vez mais espaço, especialmente em *A interpretação dos sonhos* (1900), a qual traz algumas mudanças importantes. Uma diz respeito ao aparelho psíquico, que deixa de ser concebido a partir de uma referência anatômica e passa a ser pensada sob um ponto de vista *psíquico*, de modo que, o que estará em jogo não serão mais os neurônios, mas sim ideias investidas de energia. Outra mudança observada por Ricoeur é a oscilação de Freud no modo como apresenta o aparelho psíquico, uma vez que, ora o descreve de um ponto de vista mais realista, ora de modo figurado. Essas mudanças, por sua vez, exprimiriam, segundo o autor, uma transformação ainda mais radical no percurso freudiano, que é colocar em relação a explicação tópico-econômica e a interpretação, que até então encontravam-se dissociadas. Dessa forma, partindo da tese freudiana de que os sonhos têm um sentido que precisa ser decifrado, ele procura mostrar que a interpretação só pode funcionar na medida em que se depara com conceitos não hermenêuticos:

A interpretação não pode funcionar sem colocar em jogo conceitos de ordem totalmente diversa e propriamente energéticos; com efeito, não é possível realizar a

primeira tarefa da interpretação, que consiste em encontrar qual “pensamento”, qual “ideia”, qual “desejo” são “realizados” de modo disfarçado, sem considerar os “mecanismos” que constituem o trabalho do sonho e que asseguram a “transposição” ou “distorção” (*Entstellung*) do pensamento presente no sonho dentro do conteúdo manifesto. (1965, p. 97-98)

Tal afirmação não significa outra coisa, senão, que é impossível descobrir o desejo realizado pelo sonho sem que se considere os mecanismos de força em jogo nessa dissimulação, no caso, sem que se leve em conta os mecanismos de condensação e deslocamento. Por este motivo, mais adiante Ricoeur enfatizará que “o sonho, enquanto expressão do desejo, é o ponto de cruzamento do sentido e da força” (1965, p. 99).

Ricoeur (1965) também chama a atenção para o ganho obtido por Freud a partir do momento em que passa a tratar a noção de inconsciente não mais como uma qualidade (como um adjetivo), mas sim como um substantivo, isto é, como um sistema que tem suas próprias características e seu modo peculiar de funcionamento. Nesse sentido, o sistema inconsciente pode ser pensado por si mesmo e não apenas descrito em relação à consciência, como se fosse um simples estado de latência, ou algo que passou despercebido por ela. Esta é a razão que leva Ricoeur a afirmar que, para Freud, “o inconsciente é o modo de ser daquilo que, tendo sido reprimido, não foi suprimido nem aniquilado” (1965, p. 124). O que torna essa compreensão possível seria a colocação da pulsão enquanto um conceito fundamental da metapsicologia, por meio do qual força e sentido, definitivamente se encontram. É nesse sentido que o inconsciente freudiano, para Ricoeur,

[...] é sempre um sistema de expressões psíquicas e toda a análise consiste na arte de interpretar esses derivados em sua relação com expressões cada vez mais primitivas da pulsão, conforme o grau de seu “afastamento” e de sua “distorção”. [...] Por esta correlação existente ao nível das expressões psíquicas entre o trabalho da repressão e o trabalho da análise, tudo o que podemos tratar sob o título de “destino [energético] das pulsões” *vem à linguagem* como destino de sua expressão psíquica. (1965, p. 144-145, grifos do autor)

Com isso, Ricoeur (1965) afirma que a psicanálise jamais lida com forças desprovidas de sentido, o que, por sua vez, confirma sua hipótese inicial acerca da presença de um discurso misto na psicanálise, reiterando que não se pode romper o elo entre a dimensão hermenêutica e a dimensão econômica, sem que, com isso, perca-se também a especificidade do discurso psicanalítico. Além disso, diferente de outros autores da tradição fenomenológica, Ricoeur, em nenhum momento, rejeitou a hipótese do inconsciente. Ao contrário, procurou compreendê-lo a partir de uma leitura fiel dos textos freudianos. Tanto que, na parte final da obra, ele esboça uma tentativa de ler o inconsciente freudiano com o intuito de verificar se

este poderia ser assimilado pela fenomenologia husserliana. Assim, ele afirma: “A discussão que precede nos inclina a procurar ao lado da fenomenologia husserliana o suporte epistemológico que a lógica das ciências empíricas não pode nos oferecer” (RICOEUR, 1965, p. 366). Mais adiante ele ainda esclarece que “não se trata de reformular a teoria, isto é, de transcrevê-la num outro sistema de referência, mas de aproximar os conceitos fundamentais da experiência analítica por meio de uma outra experiência deliberadamente filosófica e reflexiva” (RICOEUR, 1965, p. 366). Essa tentativa, contudo, como assinala Tatossian (2012 [1978]), leva o autor a admitir que, por mais que na fenomenologia husserliana se encontre uma espécie de “intencionalidade passiva” que jaz como horizonte impercebido de toda intencionalidade ativa, o máximo que se pode alcançar da psicanálise com Husserl seria o pré-consciente, mas nunca o inconsciente tal como concebido por Freud. Por esse motivo, Tatossian entende que para Ricoeur, a fenomenologia fracassa diante do inconsciente freudiano. Este fracasso poderia ser descrito com as seguintes palavras:

É porque a fenomenologia não pode integrar a dupla natureza hermenêutica e energética da psicanálise que ela para no limiar da terra prometida do inconsciente; é pela mesma razão que ela não pode assimilar a experiência analítica e as noções de resistência, transferência, frustração... pois sua fonte comum é no trabalho, no aspecto energético do que se passa no analisando assim como no analista. (TATOSSIAN, 2012 [1978], p. 57)

Por fim, é preciso ainda destacar que a leitura ricoeuriana da psicanálise, embora seja apontada como rica em detalhes e fiel aos textos freudianos, não fica isenta de críticas e, tampouco, é consenso que ela tenha solucionado de modo satisfatório a problemática da força e do sentido. Em todo caso, o mais importante a ser enfatizado é que Ricoeur, ao tentar articular as dimensões de força e sentido na obra freudiana, segue por um caminho mais próximo ao de Merleau-Ponty do que de Sartre, uma vez que não nega nenhum dos dois polos presentes na Psicanálise, mas, ao contrário, tenta integrá-los de modo a respeitar a especificidade do campo psicanalítico. Com isso, o que ele faz não é tentar refundar a ciência freudiana em bases fenomenológicas, mas validar tanto a dimensão hermenêutica presente no método psicanalítico, quanto a dimensão energética que sustenta a metapsicologia.

Assim, antes de finalizarmos essa parte do nosso capítulo, em que abordamos de que modo a tradição fenomenológica da filosofia francesa recepcionou o inconsciente freudiano, é preciso insistir no fato já mencionado de que o diálogo entre fenomenologia e psicanálise se inicia num momento em que esta passa a ser cobrada para que fundamente científica e epistemologicamente sua teoria e sua técnica. Este aspecto é importante para os caminhos que

a interlocução entre essas duas propostas assumirá daí em diante, pois como bem salienta Campos (2013), é justamente na França o local onde a discussão sobre a fundamentação epistemológica da psicanálise nas Ciências Humanas floresce de modo mais intenso, tendo a fenomenologia-existencial, seguida posteriormente pelo estruturalismo, como uma das pioneiras nesse propósito. Todavia, assim como aconteceu com outras tradições teóricas e epistemológicas que entraram neste debate, a tentação de reduzir a psicanálise a um domínio teórico alheio ao de sua própria constituição parece ter atingido a todos em menor ou maior escala (ASSOUN, 1983). Lembramos, aqui, das considerações de Tatossian (2012 [1978]) ao comentar as conclusões de Ricoeur no que diz respeito aos limites e, em certa medida, o fracasso da fenomenologia husserliana diante da noção de inconsciente. Por outro lado, se este aparente fracasso parece dar pistas de que a realização desse embate se encerra em sua impossibilidade, entendemos que ele não deixa de ser, também, uma abertura para que outras formas de constituição do saber possam emergir, tal como já prenunciava a aproximação merleau-pontyana do inconsciente freudiano pela via da ontologia. É no confronto com esse limite e abertura dados pelo embate entre as tradições psicanalíticas, fenomenológicas e tantas outras que se dispuseram a se aventurar nesse jogo, que se situa a psicanálise lacaniana, responsável por deslocar o próprio saber psicanalítico para outro eixo daquele até então apresentado por Freud e, com isso, oferecer novas vias para que o diálogo entre fenomenologia e psicanálise seguisse adiante.

Desse modo, levando em consideração que a psicanálise lacaniana se apresentou como uma disciplina incontornável com a qual filósofos, psiquiatras e psicanalistas tiveram que se deparar, vale situar, ao menos em suas linhas gerais, de que modo ela encontrou não somente Freud, mas também a fenomenologia, em especial, a fenomenologia heideggeriana.

3.4 Jacques Lacan e a abertura epistemológica da psicanálise

Entre os psicanalistas contemporâneos que buscaram empreender um diálogo com a tradição fenomenológica, o francês Jacques Lacan (1901-1981) é, sem dúvida, o que mais se destaca. Esse destaque, é verdade, deve-se muito menos à sua proximidade em relação aos fenomenólogos do que propriamente ao ineditismo de sua proposta que inaugurou, por volta da década de 1950, um movimento de releitura dos textos da obra freudiana a partir de paradigmas contemporâneos cuja proposta era resgatar a origem de alguns dos seus conceitos fundamentais. Nesse sentido, embora sua obra tenha sido muito mais marcada pela influência da Linguística e do Estruturalismo, a Fenomenologia, tanto em sua vertente filosófica, quanto

psiquiátrica, esteve presente desde o início de seu percurso acadêmico. Assim, da crítica à ênfase dada por Sartre à consciência, passando pela amizade e admiração por Merleau-Ponty, e tendo sido influenciado pelas noções heideggerianas de linguagem e verdade, bem como pelas aulas ministradas pelo professor Kojève, cuja interpretação de Hegel é claramente influenciada pela leitura de Heidegger, não podemos deixar de destacar, em concordância com Santos (2009), que Lacan manteve interlocução com os mais proeminentes fenomenólogos de sua época.

A proximidade com a fenomenologia se fez notar já em sua tese de doutorado em medicina, defendida vinte anos antes de sua famosa proclamação de “retorno a Freud” iniciada em 1953. No trabalho de 1932, Lacan defendia que alguns quadros de distúrbios mentais, como o caso da psicose paranoica estudada por ele, seriam irreduzíveis a explicações causais de natureza orgânica ou funcional. Com isso, ele se encaminhava em uma direção que ia na contramão da psiquiatria da época, marcada preponderantemente pelo pensamento determinista, dualista e pela procura em estabelecer relações de causa e efeito entre o orgânico e o psíquico, visões estas que Lacan pretendia demolir por acreditar que deixavam de fora a gênese social da personalidade (SIMANKE, 2002; SAFATLE, 2007). Nesse momento, portanto, a fenomenologia lhe aparecia como um caminho possível para superar os limites da psiquiatria tradicional. Influenciado pelos fenomenólogos Minkowski e Jaspers, este último, introdutor da ideia de que os processos psíquicos não podem ser explicados pelas ciências naturais, mas se constituem mediante relações compreensivas, o que estava em jogo para Lacan era oferecer um fundamento à tese psicogênica das doenças mentais, porém, de um modo que pudesse atender os requisitos de cientificidade exigidos nos estudos de fenômenos humanos (SANTOS, 2009). Isso significava, ao mesmo tempo, não cair em reducionismos organicistas e evitar a tentação de pensar um sujeito desarticulado de sua história (SIMANKE, 2003).

Após a finalização de sua tese, Lacan publica trabalhos em que explora a gênese da personalidade infantil a partir do *estádio do espelho*, quando defende que o Eu se constitui a partir da identificação com uma imagem que se dá mediante o olhar do outro. Com essa proposta, o que ele busca é se opor, como ele mesmo afirma, “a toda e qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*” (LACAN, 1998 [1949], p. 96), ou em outros termos, a toda e qualquer filosofia oriunda de uma concepção de sujeito fechado em si mesmo. De acordo com Simanke (2003), nessa busca por uma compreensão acerca do Eu nos textos publicados no final da década de 40, embora Lacan já se encontrasse cada vez mais próximo e mais comprometido com o campo psicanalítico, ele ainda mantinha uma posição um tanto quanto

distanciada, crítica e seletiva da obra freudiana, posição que fazia com que olhasse com muitas ressalvas para a noção de inconsciente, considerando-a até mesmo algo supérfluo e paradoxal. Assim, como assinala Safatle (2007), será apenas a partir do contato com o inconsciente estrutural de Lévi-Strauss e, também, com a linguística, que ele incorporará o inconsciente à sua teoria e iniciará seu “retorno a Freud”. No entanto, não deixa de ser necessário apontar que o modo como tal apropriação do inconsciente freudiano foi feita por Lacan não se deu sem também conferir um alto grau de ineditismo à noção central da psicanálise, uma vez que o inconsciente lacaniano, longe de ser uma instância psicológica, um sistema, ou uma caixa repleta de conteúdos, trata-se de um inconsciente que se estrutura como linguagem e que, portanto, fala (LACAN, 1998 [1953]).

Ao conceber que o inconsciente dessa maneira, Lacan o coloca sob a ordem simbólica, como um Outro que se impõe ao eu como uma espécie de fala estranha a ele, revelando uma dimensão fundamental sobre o sujeito, qual seja, a sua verdade. Essa verdade, no entanto, não se trata de um saber que acessaria um conteúdo preexistente, como se houvesse uma verdade em si mesma, mas sim, de uma constante produção que é inerente à lógica discursiva (WINOGRAD, 1998; GARCIA-ROZA, 2016).

Costuma ser em torno dessa concepção de inconsciente e verdade que alguns autores (NANCY; LACOUÉ-LABARTHE, 1991; RICHARDSON, 2003; SANTOS, 2009; MEYER, 2009; LUTEREAU, 2011; ARAÚJO, 2012) têm enfatizado a afinidade das ideias de Lacan com a obra de Heidegger, até mesmo porque, o próprio psicanalista acaba por abordar a noção de verdade heideggeriana em articulação com a questão da linguagem e a verdade do sujeito (LACAN, 1998 [1953]). Heidegger, aliás, parece realmente ter sido, entre os fenomenólogos, aquele que mais penetrou a obra de Lacan. Não por acaso, no primeiro volume da revista *Psychanalyse*, publicada em 1953, encontra-se a publicação da tradução para o francês que Lacan realizou do texto *Logos*, escrito originalmente em alemão por Heidegger e que trazia como mote uma reflexão sobre a essência da linguagem (MEYER, 2009). Nesse sentido, no encontro das ideias de Lacan com aquelas propostas por Heidegger, temos um exemplo significativo de como o diálogo entre psicanálise e fenomenologia pode se construir em uma outra perspectiva que ultrapasse o velho embate consciente *versus* inconsciente.

Longe de esgotar a discussão acerca das ressonâncias da obra de Heidegger sobre a produção intelectual de Lacan, é preciso insistir no fato de que a interlocução possível entre esses dois autores não faz de Lacan um heideggeriano e, tampouco, de Heidegger um lacaniano. Assim, se por um lado, o grande mérito de Lacan foi sua tentativa de reinscrever os principais conceitos freudianos em um outro campo epistemológico, por outro, isso não

significou submeter a psicanálise a qualquer outra disciplina, seja da ciência ou da filosofia, mas antes, como sublinham Nancy e Lacoue-Labarthe (1991), fazer com que ela de fato *interviesse* no campo teórico e marcasse, dessa forma, sua especificidade. Com efeito, o que é importante destacar nesse momento é o deslocamento epistemológico que a psicanálise lacaniana opera no interior do próprio campo psicanalítico. Assim, se com Freud o aparelho psíquico era pensado a partir de instâncias ou sistemas que recebiam explicações que buscavam fundamentos na Física, com Lacan, a linguagem e o simbólico acabam assumindo papéis de destaque na explicação da constituição do ser humano e, por conseguinte, no modo como ele faz sua releitura do aparelho psíquico freudiano. A esse respeito, Campos (2013) ressalta que na medida em que a psicanálise conquista sua identidade e, com isso, também cede espaço para a entrada de paradigmas contemporâneos em seu corpo teórico, o trabalho de Lacan acaba por abrir outras direções de pesquisa, não apenas para os psicanalistas contemporâneos, como também para o campo da epistemologia.

3.5 A atualidade de um debate a partir de Heidegger e Freud

A despeito da complexidade do panorama apresentado até este momento, em que pudemos acompanhar o longo caminho de diálogo entre a tradição fenomenológica e a tradição psicanalítica, é oportuno agora termos uma visão geral de como esse diálogo vem sendo levado a cabo nas últimas décadas, de modo que ao final deste capítulo possamos situar qual é o lugar da nossa pesquisa em meio a esse campo de debate. Apesar de nossas considerações objetivarem apresentar um olhar mais genérico, retomando alguns pontos já discutidos ao longo deste capítulo, esta parte final se centrará mais nos trabalhos que buscam apresentar alguma espécie de diálogo entre Heidegger e Freud, haja vista que o foco deste estudo é uma articulação entre ambos em torno da problemática do desabrigo ontológico.

Entendemos que os trabalhos citados nos permitem sintetizá-los em ao menos quatro eixos, a saber: a) uma posição inicial que se centra nas críticas ao naturalismo da metapsicologia freudiana e aos seus pressupostos em relação ao aparelho psíquico e ao inconsciente e que, por isso, procura superar as origens biológicas da Psicanálise em favor de uma fundamentação fenomenológica para a técnica terapêutica desenvolvida por Freud; b) uma posição intermediária, que reconhece e aceita o naturalismo presente no arcabouço teórico freudiano e que se aproxima da fenomenologia, não com o intuito de refundar a psicanálise, mas sim com a proposta de que os dois campos possam se iluminar mutuamente; c) um que sintetiza as críticas de Heidegger aos pressupostos teóricos psicanalíticos,

avaliando sua pertinência, limites e acertos; e, por fim, d) um último eixo, caracterizado por algumas tentativas de encontrar pontos de articulações entre Heidegger e Freud, porém que respeitam as divergências e o lugar teórico-epistemológico de ambos.

No que diz respeito ao eixo (a), podemos situar mais especificamente, a tradição *daseinsanalítica* com Binswanger e Boss, mas também a proposta de Sartre. No caso específico deste, diga-se, com justiça, sua intolerância em relação à noção de inconsciente, bem como à explicação dos fenômenos psíquicos pela via das ciências naturais não é novidade entre os fenomenólogos, uma vez que, no que pese as diferenças, este caminho de crítica foi quase consensual entre os seguidores de Husserl, seja na filosofia, seja entre os psiquiatras da tradição germânica, como Binswanger e Boss, tal como pudemos observar. Além disso, como argumenta Tomès (2012), a crítica de Sartre se inscreve num movimento global de sua época e, nesse sentido, excede, inclusive, a própria fenomenologia. Por outro lado, as críticas de Sartre em relação à psicanálise também receberam acusações, algumas delas bem severas e caricaturadas, que acusam o filósofo francês de ser incapaz de entender a psicanálise.

Diante de argumentos como esses, Cabestan (2005) é um dos que buscam, em uma análise bem detalhada dos argumentos sartreanos, demonstrar também a perspicácia e coerência de Sartre na leitura que faz da psicanálise. Em todo caso, não se pode deixar de considerar que algumas das críticas dirigidas à Sartre são sim válidas e devem ser consideradas com atenção. Uma delas diz respeito a não referência do filósofo em relação a quais textos freudianos ele se refere diretamente, ou com qual momento da obra psicanalítica ele está dialogando e, por conseguinte, criticando. Nesse sentido, ele parece não considerar algo que é essencial para a compreensão do pensamento de Freud, a saber, que sua obra não pode ser lida de modo aleatório, mas sim precisa ser compreendida nos meandros de seu processo contínuo de construção, evolução e transformação (MEZAN, 2013; 2014).

Ainda dentro deste primeiro eixo, mais atualmente, o filósofo e também psicanalista Pearl (2013a) procura elucidar e repensar alguns fundamentos e conceitos-chave da psicanálise freudiana à luz da noção heideggeriana de temporalidade. Embora se trate de uma tentativa filosófica, o autor não deixa de destacar que a escolha pela noção de temporalidade se dá por essa ser essencial também na própria teoria psicanalítica, bem como por sua função no encontro terapêutico, como é o caso da noção de transferência, que implica uma dimensão temporal presente; traz a importância de vivências passadas na história do paciente; e, também, o reconhecimento da existência de fantasias inconscientes e do desejo, ambos, da ordem do futuro. Como o autor mesmo afirma, ele encontra-se na esteira das tentativas de

Binswanger e Boss, que buscaram fundamentos ontológicos para alguns conceitos psicanalíticos. Contudo, seu intuito é não repetir o mesmo erro metodológico de ambos, que acabaram por não articular a psicanálise à estrutura ontológica mais fundamental apresentada por Heidegger, a saber, a temporalidade.

Além desse livro em que trata da temporalidade, Pearl (2013b) também procura fazer uma elucidação ontológica, com base em Heidegger, de outro conceito presente na psicanálise, a saber, o narcisismo. No trabalho em questão, o autor retoma a leitura freudiana e lacaniana acerca do estágio do narcisismo, ao reler este conceito a partir da condição constitutiva de abertura do eu ao Outro pela via da temporalidade. Segundo Pearl (2013b), a estase temporal futura já traz em si a alteridade radical que integra o eu e o abre para as suas possibilidades de ser. Nesse sentido, a unidade de si é conquistada não de modo especular, como diz Lacan, mas sim pela unidade temporal concernente a todo *Dasein*.

Assim, se por um lado temos, no primeiro eixo, a assunção de uma posição inicial que critica e tenta “corrigir” a psicanálise pela via da tradição fenomenológica, acusando-a de estar erigida sobre dois solos completamente distintos, a saber, um de origem naturalista ou biologicista (metapsicologia), e outro de cunho hermenêutico (método clínico), por outro, vemos no eixo (b), propostas que avançam no caminho de já anteverem uma possibilidade de articulação entre essas duas dimensões que, antes, pareciam absolutamente irreconciliáveis. Merleau-Ponty e Ricoeur são exemplos de representantes deste eixo, embora o empreendimento levado a cabo por ambos não seja recebido sem controvérsias.

Para Assoun (1983), apesar do esforço de Ricoeur em mostrar a dialética entre os discursos entre força e sentido, o filósofo acabaria por tratá-los como dois objetos separados que, embora não tenham relação intrínseca entre si, acabam sendo colocados juntos pela habilidade e engenhosidade de Freud em articulá-los. Assim, o autor compreende que Ricoeur, além de ler o freudismo como uma espécie de “trave” que liga duas tradições estranhas, também acaba por repetir as concepções que veem a teoria do sentido como a maior contribuição da psicanálise. A esse respeito, diz o autor: “Portanto, não podemos nos desfazer, lendo essa obra tão argumentada e documentada de Paul Ricoeur, da impressão de que a hermenêutica se debruçou sobre o berço do freudismo com a finalidade de depurá-lo de sua origem deplorável” (ASSOUN, 1983, p. 35). Para Tatossian (2012 [1978]), por sua vez, o livro de Ricoeur sobre a psicanálise seria apenas uma etapa de seu projeto mais amplo de fundação de uma hermenêutica, que acaba por encontrar no trabalho de Freud um problema epistemológico que precisava ser problematizado. Esse problema epistemológico seria, então, justamente, a questão da presença de um discurso misto na psicanálise, em particular, no que

ele diz respeito a questão do inconsciente.

Loparic (1991), por seu turno, considera a defesa de Ricoeur de que a psicanálise tem um discurso misto, além de ser problemática, traz algumas más compreensões sobre o discurso freudiano. O autor discorda de Ricoeur quando este coloca em um mesmo plano o discurso sobre força e o sentido. Na concepção de Loparic (1991), esse equívoco ocorre porque o filósofo francês não teria conseguido discriminar entre as descrições e as especulações realizadas por Freud, o que o levou, por sua vez, a colocá-las em um mesmo patamar e, com isso, criar falsos problemas para a compreensão da psicanálise. Entende, portanto, que Ricoeur segue um erro comum na leitura de clássicos: tomar a hipótese do autor como se esta fosse uma tese. Para Loparic, o uso que Freud faz de termos energéticos segue os modelos comuns usados em sua época. Todavia, não os considera como parte da fundação ou infraestrutura da psicanálise, mas sim da supraestrutura de sua teoria. Nesse sentido, entende que estes termos e alguns dos exemplos utilizados por Freud poderiam facilmente serem substituídos por outros, sem que houvesse prejuízo. Além disso, a recorrência de Freud a imagens da física e da biologia decorre, em grande medida, de sua inspiração kantiana e também da inspiração buscada em pensadores influenciados por este filósofo, de modo que, para Loparic (1991), a hermenêutica estaria na própria natureza da psicanálise. Desse modo, o uso dos termos energéticos não seria nada mais do que uma convenção que poderia facilmente ser explicada de outra maneira. Em sua concepção, a aceitação dessa proposta de leitura poderia ser útil na correção de problemas de interpretação da obra freudiana.

Em concordância ou não com a posição de Ricoeur, fato é que ela pode ser concebida como uma abertura para que outras formas de constituição do saber possam emergir, tal como já prenunciava a aproximação merleau-pontyana do inconsciente freudiano pela via da ontologia.

Na atualidade, podemos alocar neste eixo intermediário alguns autores que recorreram a Heidegger como um companheiro de viagem em suas trajetórias de pesquisa no campo psicanalítico. Entre estes nomes, vale destacar Figueiredo (1994; 1996a; 1996b; 1999), pesquisador nacional, que desde a década de 1990 tem redigido alguns trabalhos a partir do diálogo com a fenomenologia heideggeriana, na tentativa de fazer emergir no próprio corpo teórico e clínico da Psicanálise algumas perspectivas que já teriam sido entrevistas por Freud, mas que não tinham como ser apreendidas por completo enquanto o pensamento psicanalítico permanecesse sob o domínio do naturalismo. No caso deste autor, em seus textos ele torna evidente sua filiação integral aos princípios teórico-epistemológicos da Psicanálise e o quanto os diálogos com filósofos contemporâneos como Heidegger e Lévinas, por exemplo, são

diálogos que têm o intuito de melhor ajudá-lo a olhar para o edifício teórico psicanalítico, sem jamais negar as origens híbridas da psicanálise freudiana. Por essa razão, este autor, quando busca se aproximar de algumas ideias heideggerianas, sempre faz questão de enfatizar que não as faz incidir sobre o corpo teórico da psicanálise de modo a se sobrepor a esta ou a falar sobre esta a partir de Heidegger. Ao contrário, trata-se de “trazer o pensamento de Heidegger para perto das questões que se fazem ou se podem abrir a partir da clínica” (FIGUEIREDO, 1996a, p. 39). Para tanto, o autor privilegia alguns ângulos a partir dos quais acredita que este encontro possa ser efetivado, apoiando-se, sobretudo, nas reflexões realizadas por Heidegger em seus textos e preleções após a década de 1930, no seu período conhecido como *viragem*, momento caracterizado por um estudo sobre a história da verdade do Ser, em que o autor traz à luz a discussão sobre a noção de *acontecimento* (*Ereignis*), linguagem e técnica.

Assim, Figueiredo (1994; 1996a) se apoia nas concepções de linguagem de Heidegger para abordar a dinâmica dos enunciados em análise, dando especial destaque para a noção de acontecimento, mais precisamente, de fala acontecimental, isto é, uma fala estranha e não familiar, na qual há a irrupção do inesperado. Além disso, também se aproxima na noção de serenidade (*Gelassenheit*) formulada por Heidegger, para pensar a postura de reserva e implicação do analista. Para ele, a serenidade, “capacidade de esperar o inesperado, de sustentar-se na abertura do aberto, sem fugir na direção dos entes para neles se apoiar” (FIGUEIREDO; COELHO JUNIOR, 2008, p. 50), seria semelhante à atitude neutra e firme da atenção/desatenção flutuante do analista, a tudo o que é dito pelo analisando. De acordo com o autor, seria essa posição de reserva do analista que manteria aberto o espaço para que o analisando pudesse ter uma experiência com a linguagem e ser transformado por ela.

Além de pensar a postura do analista com o auxílio de Heidegger, Figueiredo (1999) também procura aprofundar a temática da angústia, tão discutida por Freud ao longo de seu percurso de elaboração e amadurecimento da psicanálise. Para tanto, o autor analisa se a introdução da noção de angústia originária apresentada por Freud após a década de 1920, na medida em que extrapola e rompe com um posicionamento estritamente funcional da teoria freudiana, poderia ser melhor iluminada pela compreensão de angústia formulada por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927).

Apesar desses possíveis encontros, Figueiredo (1994; 1999) não deixa de defender a psicanálise freudiana das críticas daqueles que a acusam de naturalista e que, por este mesmo motivo, a consideram arbitrária em seus aspectos teóricos. O autor argumenta, ainda, que a psicanálise aponta para a existência de algo que é da ordem do “não-humano” no homem e que essa dimensão precisa ser acolhida, independente do léxico psicanalítico que venha a ser

utilizado. O que não se pode fazer, afirma o autor, é negar o que é específico da psicanálise.

Em um movimento semelhante ao realizado por Figueiredo, outro autor que também mantém diálogos com a fenomenologia heideggeriana em território nacional é Rocha (2000; 2004). O autor considera que a concepção heideggeriana sobre o *Dasein* e sobre a angústia pode elucidar em certa medida a condição de desamparo e o afeto da angústia enunciados pelo corpo teórico psicanalítico freudiano. Para tanto, elege a noção de *Realangst* (angústia real) para apresentar sua linha argumentativa de que na psicanálise é possível encontrar a presença de uma dimensão *existencial* da angústia. Em resumo, o autor defende que, ao indicar que o perigo externo é o perigo da castração, Freud dá indícios de que a *Realangst* se situa em uma realidade que não é empírica, mas sim originária e estruturante, como um registro do inominável, algo semelhante à angústia ontológica descrita por Heidegger.

Esse mesmo autor ainda procura, a partir de sua leitura de *Ser e Tempo*, subsídios para pensar a questão da temporalidade na psicanálise freudiana, pois acredita que a noção tradicional de tempo linear na qual Freud se baseava para sustentar sua hipótese de que o psiquismo pode ressignificar experiências antigas, não era suficiente e nem compatível para explicar e fundamentar seus próprios argumentos em torno desta questão. Na visão de Rocha (2004), a concepção heideggeriana de tempo como uma interligação entre passado, presente e futuro seria mais compatível com a proposta freudiana de que as vivências ocorridas na infância podem adquirir novos sentidos. A ênfase dada pelo autor recai sobre o termo *Gewesenheit*, que corresponde a uma força instaurada no passado, que se mantém viva e atuante no presente, abrindo espaço não apenas para a repetição do que foi, mas também para a restauração e renovação daquilo que está sendo repetido.

O norte-americano Stolorow tem uma série de artigos e livros (2006; 2007; 2011; 2013; 2015) em que busca fazer uma aproximação não apenas entre Heidegger e Freud, como também, entre Heidegger e outros psicanalistas contemporâneos por meio do que conceitua como *psicanálise fenomenológica*. Um dos eixos centrais de suas discussões se dá em torno da noção de trauma e de como o contexto psicoterapêutico pode se beneficiar desse conceito. Em seus textos, ele retoma a análise heideggeriana de que o existir se sustenta e encontra sentido e familiaridade no mundo, sendo que experiências traumáticas podem revelar a estranheza e esvaziamento do existir e levar a uma espécie de desintegração da vida cotidiana. Nos trabalhos citados, o autor procura defender que, assim como a finitude e a vulnerabilidade constituem a existência humana de modo fundamental, também a coexistência e a capacidade de formar laços afetivos fazem parte dessa constituição. Com isso, ele procura trazer as contribuições de Heidegger e da fenomenologia para o interior da psicanálise,

ampliando-a em direção de uma dimensão ética do existir humano, na medida em que procura resgatar sua fragilidade e ver nela a possibilidade de envolvimento com o outro. Vale destacar, também, que embora Stolorow parta de Freud, seus trabalhos não se restringem à psicanálise freudiana, mas avançam em direção da constituição de um caminho próprio de pensamento que procura desvencilhar a psicanálise de sua herança intrapsíquica, para estudar os mesmos fenômenos com os quais ela se ocupa sob uma perspectiva da experiência contextual, relacional e intersubjetiva, que encontra fundamentação não só em Heidegger, como também na hermenêutica filosófica de Gadamer e na filosofia existencialista. Com isso, a psicanálise desenvolvida por Stolorow e seu grupo, acaba por apresentar uma outra estrutura de relação analista-paciente, que se sustentará não na interpretação dos fenômenos psíquicos, mas na construção conjunta de sentidos, tecida dialogicamente.

Consonante com os autores citados, Bass (2007) parte da noção de sexualidade na psicanálise freudiana para, então, defender que a noção de temporalidade presente na teoria sexual desse autor converge e pode ser integrada com aquela apresentada por Heidegger. O autor parte da interpretação laplancheana de que a constituição do aparelho psíquico se dá no encontro entre a criança e a sexualidade enigmática e alteritária do adulto e seu mundo inconsciente, a qual, na medida em que permanece como algo intraduzível e excessivo, exige um constante trabalho psíquico de simbolização que movimentará a vida adulta e, inclusive, abre espaço para as ressignificações, que seriam frutos da temporalização do psiquismo. O que interessa a Bass (2007) é exatamente essa colocação de Laplanche da sexualidade no plano da temporalidade, o que o leva a recorrer a temporalidade heideggeriana para tornar mais claro como é possível que uma experiência antiga siga com todo seu ímpeto no presente, exigindo elaborações e traduções. O autor se fundamenta na concepção de que o tempo é existencial, não uma sucessão linear de momentos presentes, mas sim a coexistência entre passado, presente e futuro, que, por trazer sempre a dimensão da finitude das possibilidades, mantém-se como abertura alteritária ao estranho sempre iminente. A grande ênfase dada pelo autor é na noção de transicionalidade, a qual ele articula não só com as ideias de Heidegger, mas também com as de Winnicott e Derrida.

Também com o intuito de apresentar possíveis reflexões que esse diálogo entre Freud e Heidegger podem oferecer para se pensar a relação terapêutica e intervenções clínicas, Acosta e Andrews (2012) procuram discutir de que maneira a desconstrução heideggeriana de noções psicológicas como as de subjetividade, intersubjetividade e empatia, amplamente debatidos pela filosofia fenomenológica de Husserl, Sartre e Stein para abordar a possibilidade de apreensão da experiência do outro, são profícuas para iluminar o conceito psicanalítico

clássico de *atenção uniformemente flutuante*. Isso porque, sendo uma das regras fundamentais que orienta a atitude do analista, a atenção uniformemente flutuante é caracterizada, já na definição freudiana, por ser uma atitude não reflexiva e não sustentada pela dinâmica da consciência. Trata-se de uma atitude em que o analista deixa seu inconsciente ser levado pela fala do paciente, e por aquilo que ela lhe desperta de modo imediato, antes mesmo que possa pensar sobre ela ou analisá-la. Com isso, o que se observa é que a atenção flutuante não faz referência ao Eu do analista e nem o apresenta como um sujeito reflexivo. A ele cabe a tarefa de uma escuta que envolve, ao mesmo tempo, a passividade e a espera, bem como a atividade de estar sempre aberto e disponível ao que pode ser manifesto. Segundo os autores, a posição de Heidegger sobre o estar-no-mundo de modo pré-reflexivo e hermenêutico, na medida em que supera a dicotomia entre sujeito e objeto, seria mais adequada para se pensar como é possível haver essa experiência do analista na relação com o paciente, e ainda mais compatível com o que o próprio Freud quis apresentar sobre a dinâmica e natureza desta relação. Essa contribuição recente na literatura sobre o tema vem repor e atualizar a tradição de aproximação entre fenomenologia e psicanálise a partir das similaridades em seus respectivos métodos, tal como desenvolveu Ellenberger (1958) ao descrever pontos comuns existentes entre a redução fenomenológica descrita por Husserl e a escuta psicanalítica das associações feitas pelos pacientes durante a análise. Isso porque, nos dois casos, o que importa é que o analista possa realizar uma contemplação imparcial de fenômenos, a fim de melhor poder compreendê-los.

Esse trabalho está na mesma esteira do artigo apresentado por Rubio (2010), que defende a necessidade de um diálogo interdisciplinar entre psicanálise e fenomenologia, dando destaque para as potenciais contribuições que os componentes ontológicos descritos por Heidegger em relação ao existir humano podem oferecer à clínica psicanalítica, em particular à escuta que o analista deve realizar do inconsciente de seu analisando. O autor defende que o método clínico utilizado por Freud rompe com a prática médica prescritiva de seu tempo, na medida em que exige do analista a assunção de uma outra posição, a saber, a da escuta.

Na daseinsanálise, o trabalho mais recente que é possível citar nesta direção é o da pesquisadora suíça Holzhey-Kunz (2018), no qual a autora reconhece o débito da daseinsanálise para com as ideias de Freud. Para ela, algo essencial descoberto pela psicanálise é o fato de que o sofrimento tem um sentido velado que precisa ser descoberto. Todavia, enquanto na psicanálise esse velamento é explicado pela existência do inconsciente e do mecanismo de repressão, ela defende que, a partir das considerações de Heidegger, pode-se

perceber que o sentido do sofrimento se encontra também na presença de uma verdade ontológica não manifesta explicitamente, da qual as pessoas sempre fogem, mas que sempre ameaça vir à tona e romper com a familiaridade cotidiana do existir. O sofrimento psíquico seria, portanto, um sofrimento com o próprio ser. Ao fazer isso, a principal contribuição desse trabalho é a reinserção da *daseinsanálise* no campo psicanalítico freudiano, sem negar as contribuições de Freud por se inserirem no campo das experiências ônticas, mas ao contrário, procurando introduzir também a dimensão ontológica presente no sofrimento humano. Além disso, a autora mantém, assim como fazem Binswanger e Boss, o método psicanalítico de tratamento, avançando em relação aos trabalhos dos dois psiquiatras, na medida em que fundamenta também as regras propostas por Freud para o *setting terapêutico* em termos ontológicos-existenciais e justifica a manutenção da abstinência, da livre-associação e da atenção uniformemente flutuante na *daseinsanálise*, argumentando que essas regras abrem espaço para o acesso ao sentido das experiências ontológicas que estão na base do sofrimento psíquico.

Avançando em direção ao eixo (c), temos um conjunto de pesquisas que, apesar de apresentarem Freud e Heidegger juntos, fazem-no geralmente para reconstruir as críticas que o filósofo ou seus seguidores operam em relação à metapsicologia freudiana, avaliando em que medida elas são ou não pertinentes e, de modo geral, enfatizando apenas os distanciamentos entre ambos. Entre trabalhos desta natureza, podemos citar Dallmayr (1993); Dastur (1998); Loparic (1999b; 2001; 2002); Bühler (2004); Matteo (2005); Owen (2006); Ribeiro (2008; 2014); Barua e Das (2014). No caso deste último estudo, embora as autoras concordem que a psicanálise freudiana possa convergir com a fenomenologia de Husserl e Heidegger no que concerne ao trabalho com os sentidos, essa aproximação apenas seria possível no âmbito da reflexão acerca da prática clínica. Nesse sentido, consideram que no que tange aos objetivos e concepção de homem, as escolas psicanalíticas e fenomenológicas ainda estão muito distantes e têm, entre si, obstáculos de comunicação que são quase intransponíveis.

Já o estudo de pesquisador australiano Fowler (2004), ao mesmo tempo em que procura defender Freud das críticas de que a psicanálise teria seu fundamento reduzido a um mero cartesianismo, apresenta de que modo a teoria freudiana também converge com a concepção ontológica de Heidegger, que toma o homem como ser-no-mundo, uma vez que entende que em Freud o psiquismo não é algo estático, essencialista e fechado em si mesmo, mas sim marcado por uma dinâmica pulsional e inconsciente que o movimenta e o torna ativo na construção de sentidos e da realidade. Além disso, o autor entende que, para Freud,

sobretudo a partir de suas considerações sobre o narcisismo, o Eu passa a ser visto como relacional. Com isso, Fowler (2004) entende que a psicanálise oferece dados empíricos à descrição fenomenológica heideggeriana de que não há um sujeito autônomo e isolado, mas sim um ser-com. Esse é um dos poucos trabalhos que procura seguir o movimento inverso, isto é, que mostra de que maneira a psicanálise também pode ampliar ou melhor iluminar as reflexões heideggerianas. O mesmo ocorre a tentativa de Holzhey-Kunz (2018), citada anteriormente, que procura ampliar os horizontes da *daseinsanálise* à luz do conhecimento psicanalítico.

Seguindo em outra direção, há algumas pesquisas que se constituem como tentativas de encontrar pontos de articulações entre Heidegger e Freud, porém respeitando as divergências e o lugar teórico-epistemológico de ambos. Nessa linha há o trabalho de Svenaeus (2000), que em um artigo publicado na área da saúde, procura demonstrar a possibilidade de pensar fenomenologicamente a essência do adoecimento a partir da noção de *estranhamento* ou *sentir-se estranho*. Seu propósito, nesse sentido, é encontrar uma espécie de característica geral das doenças no conceito de *Unheimlichkeit* tanto nos trabalhos de Freud como nos de Heidegger, defendendo, para tanto, que a despeito das diferentes visões de mundo que estes autores trabalham, ambos abordam essa dimensão fundamental dos fenômenos humanos e permitem compreender o adoecimento – mental e físico – como uma experiência que, por romper com a familiaridade cotidiana, revela a nossa condição latente de sentir-se *fora de casa*. O estudo de Warsop (2011), por sua vez, embora também discuta o *estranhamento* na situação de adoecimento do corpo, parte da hipótese de que na doença temos a revelação de nossa própria condição finita, como exemplo, quando se descobre um câncer. Em suas considerações, o autor parte de Heidegger e Freud, pois entende que os dois partilham da ideia de que o *estranho* é capaz de revelar algo que já sempre esteve presente em nossa vida, mas de que nos encontrávamos alienados.

Já Casanova (2008) argumenta que a partir da teoria das pulsões, mais precisamente, da segunda teoria pulsional, seria possível desenvolver uma articulação entre Heidegger e Freud. Partindo, inicialmente, da afirmação freudiana de que a finalidade de toda vida é a morte e, portanto, o retorno ao inorgânico, o autor faz uma ponte com a concepção heideggeriana de que o *Dasein*, originalmente, encontra-se absorvido em suas tarefas cotidianas, abrigando-se nelas e, assim, fugindo de sua condição de existente que precisa ser assumida. Para Casanova, essa repetição, tanto na dinâmica da pulsão de morte, quanto no decaimento impessoal do *Dasein*, seria uma forma de negação e fechamento da vida. Além disso, o autor também parte do princípio de que as pulsões, na medida em que exigem da

psicanálise um modelo de subjetividade diferente do modelo cartesiano e que resistem a qualquer tentativa de objetivação, podem ser aproximadas da concepção heideggeriana de *Dasein*.

O estudo realizado por Carel (2006), pesquisadora australiana que abordou as relações existentes entre a morte e a vida nos textos de Freud e Heidegger, é um dos poucos que avança no sentido de promover um diálogo entre estes dois autores para além das críticas heideggerianas sobre a psicanálise apresentadas nos *Seminários de Zollikon*, e sem recair em uma postura apologética sobre um ou outro acerca do tema abordado em sua pesquisa. Ao contrário, ela defende que há pontos de conexões entre ambos, sobretudo no que diz respeito a alguns dos temas e objetos estudados por eles, mesmo que tal proximidade não possa ser admitida no que concerne aos seus métodos, pressupostos e objetivos. No trabalho em questão, ela estuda a morte como elemento central e estruturante da vida, a partir das concepções de pulsão de morte em Freud e ser-para-a-morte em Heidegger, tecendo aproximações e distanciamentos entre as propostas dos dois autores, porém com o intuito de que as contribuições de ambos possam fundamentar uma tanatologia, tarefa que ela procura realizar na última parte de seu livro. Para Carel (2006), em ambos seria possível encontrar uma visão de morte que não estaria desvinculada ou dicotomizada da vida, mas que, ao contrário, é o que confere sentido a ela. Na análise da obra freudiana, ela parte da pulsão de morte, afirmando que esta e Eros não são forças opostas e nem independentes. Ao contrário, na medida em que enfatiza a dimensão autodestrutiva e a força de aniquilação da pulsão de morte e defende que ela constitui Eros (pulsão de vida), a autora apresenta que a vida psíquica se dá numa luta constante, em que a possibilidade de morte está sempre iminente.

Quanto a Heidegger, ela entende que, quando o autor fala da morte, ele está se referindo à presença da finitude nas possibilidades da vida, estando, portanto, também no fundamento desta e sempre pronta para se manifestar a partir da experiência da angústia. A principal diferença que ela aponta entre os dois autores é em relação ao que se pode saber sobre a própria finitude, haja vista que, se para Freud, a morte de si não encontra representante psíquico, para Heidegger, o homem, ainda que fuja da morte pela perda de si em meio à dinâmica cotidiana inautêntica, sabe da morte, por ela ser seu poder-ser intransferível e inelutável.

Assim, colocando as coisas deste modo, é no sentido desse último eixo, caracterizado por algumas poucas tentativas de encontrar pontos de articulações entre Heidegger e Freud, respeitando as divergências e o lugar teórico-epistemológico de ambos, que esta tese se situa quando se propõe a encontrar um ponto de confluência a partir do qual as obras do filósofo e

do psicanalista possam dialogar. Entendemos que estudos como os de Figueiredo (1994; 1996a; 1996b; 1999) e Rocha (2000), psicanalistas que buscaram iluminar a psicanálise com a ontologia heideggeriana, aliados aos trabalhos atuais já citados de Carel (2006), Casanova (2008) e Warsop (2011) e Holzhey-Kunz (2018), abrem a possibilidade de pensarmos o diálogo entre a tradição fenomenológica e a psicanalítica na atualidade, a partir de uma outra via que não aquela dos precursores desse empreendimento, os quais, em suas tentativas, centraram seus esforços em eliminar a dimensão biológica e naturalista da psicanálise. Nosso intuito, portanto, é reconquistar um solo comum em que esse diálogo possa irromper, sem que com isso se percam as especificidades de um dos dois campos de estudo.

4 HABITAR O NÃO-LUGAR: DESABRIGO NAS TRILHAS DE HEIDEGGER

Iniciação

Se vens a uma terra estranha

curva-te

se este lugar é esquisito

curva-te

se o dia é todo estranheza

submete-te

- és infinitamente mais estranho.

(Orides Fontela)

Apesar do conjunto da obra heideggeriana ser marcada de ponta a ponta por uma reflexão sobre o sentido do Ser, não há como negar o lugar privilegiado que as discussões sobre a essência do homem assumem no percurso de pensamento de Martin Heidegger, pois como ele próprio afirma: “para que nós homens de hoje alcancemos a dimensão da verdade do ser, porém, para que possamos meditá-la, estamos às voltas com a tarefa de esclarecer pela primeiríssima vez como o ser diz respeito ao homem e como o interpela” (2008 [1946], p. 342). Para o autor, tal reflexão sobre a essência do homem se faz ainda mais premente em uma época marcada por um calcular sem visão, pelo predomínio da produtividade compulsiva, pela lógica em que tudo, inclusive o próprio homem, aparece como produto ou recurso a ser utilizado (HEIDEGGER, 2007 [1954]). No interior dessa lógica, não sobram espaços para que as questões mais fundamentais da filosofia sejam colocadas, haja vista que o pensamento tecno-científico e calculador procura sempre dar a primeira e a última palavra sobre as coisas, obscurecendo não apenas a essência do Ser como também a essência dos homens (HEIDEGGER, 2008 [1946]). É nesse sentido que o filósofo considera que,

Se o homem quiser voltar a se encontrar novamente nas cercanias do ser, porém, então ele precisa antes aprender a existir no sem-nome [...]. Antes de falar, o homem precisa novamente deixar-se interpelar, correndo o risco de que, sob esse apelo, ele pouco ou raramente tenha a algo a dizer. É só assim que a palavra voltará a ser presenteada com o precioso valor de sua essência e o homem com a habitação para morar na verdade do ser. (HEIDEGGER, 2008 [1946], p. 332)

Nesse sentido, talvez não seja exagero afirmar que todo o caminho de pensamento heideggeriano se orientou por uma tentativa de assentar sua própria filosofia neste campo do “sem-nome”, um lugar de indigência e indeterminação que toma como ponto de partida o abandono radical das certezas adquiridas até então. Não por outra razão, Heidegger, desde o início de seu percurso acadêmico, sempre procurou abordar o ser humano sob um outro ponto de vista que não aqueles da antropologia, psicologia, sociologia ou biologia, teorias que já pressupõem o que o homem é de antemão. Este outro ponto de vista pautou-se em compreender o homem a partir de sua relação intrínseca com o Ser, isto é, compreendê-lo sob uma perspectiva ontológica. Isso significou, entre outras coisas, inclusive lançar mão de uma outra denominação para se referir ao homem, pois para ele o que está em discussão é pensar sobre o ser do homem. Daí Heidegger usar a expressão *Dasein*.

A primeira reflexão que Heidegger faz sobre o *Dasein* encontra-se em *Ser e Tempo* (1927), momento quando o autor realiza um retorno fenomenológico às estruturas essenciais da existência humana, com o intuito de nela encontrar o fundamento originário para as demais ontologias. Já a segunda, encontra-se nas publicações e preleções apresentadas a partir de meados da década de 1930, período caracterizado pelas reflexões e críticas sobre a técnica moderna, bem como pelas discussões acerca da essência da linguagem (GIACOIA JUNIOR, 2013).

Em todo caso, a despeito das diferenças na forma como a questão do Ser foi investigada nesses dois momentos, parece certo que a existência humana, sempre que é apresentada por Heidegger, traz em sua constituição a marca da *indeterminação e da finitude*, que o caracteriza de modo fundamental. Isso significa que, ontologicamente, o homem é atravessado por uma dimensão irredutível a qualquer tentativa de apreensão e definição absolutas, posto que, em seu modo de ser, não há fundamento definitivo no qual possa se apoiar para conduzir sua vida. O existir sempre se dá sobre uma espécie de *fenda*, encontrando-se constantemente *entre* a segurança e a insegurança; o familiar e o estranho; a determinação e um campo aberto de possibilidades; a vida e a morte. Isso significa que, seja em *Ser e Tempo*, seja nos textos posteriores à viragem, é sempre essa condição humana que vai sendo desvelada por Heidegger. É em torno dela, portanto, que construiremos este capítulo para desenvolver a noção de desabrigo. Para tanto, em primeiro lugar, focaremos em *Ser e Tempo*, que além de ser a principal obra do autor, é também aquela em que ele aborda a *angústia* como um afeto fundamental para o desvelamento da condição inóspita da existência. Em segundo lugar, avançaremos em direção a alguns textos pertencentes ao segundo momento da filosofia heideggeriana, pois eles nos ajudam a caracterizar e compreender com

mais clareza, qual é a natureza do *ethos* humano discutido por Heidegger.

Vale ressaltar, ainda, que embora as discussões heideggerianas incidam em uma dimensão ontológica, a compreensão do desabrigo como condição existencial exigirá em vários momentos uma declinação ao ôntico, haja vista que uma tese desenvolvida no campo da psicologia deve considerar as implicações de uma certa concepção também na vida humana concreta e suas formas de sofrimento existencial (HOLZHEY-KUNZ, 2018; ASSIS; SAFRA, 2019). Nesse sentido, também fará parte de nossas discussões pensar, mais especificamente, de que maneira as questões de ordem ontológicas atravessam a existência e nos permitem avançar para além das questões filosóficas fundamentais trabalhadas por Heidegger em direção a uma concepção de homem assentada na condição de desabrigo.

4.1 Considerações gerais sobre o caminho de pensamento heideggeriano

Ser e Tempo, como há muito se sabe, costuma ser adjetivado como uma obra “*fracassada*”. Grande parte dos motivos para isso decorre do fato do livro ter permanecido um fragmento e, com isso, tratar-se de um texto inacabado (GIACOIA JUNIOR, 2013). Na “Introdução” da obra, o autor promete um livro em duas partes com três seções em cada uma delas. Contudo, o leitor que chega ao fim do texto logo percebe que o autor cumpre apenas com as duas primeiras seções da primeira parte. O que teria acontecido? As respostas para tal questionamento são várias. O que é certo, no entanto, é que ao abrir mão de finalizar *Ser e Tempo*, Heidegger já dava indícios de que o caminho escolhido por ele nesta obra não estava isento de dificuldades, as quais acabaram por fazer com que, por volta de meados da década de 30, seu caminho de pensamento sofresse mudanças em seu curso. Essas mudanças ficaram conhecidas como o momento da “viragem” ou da “virada” na filosofia heideggeriana. É por este motivo que é amplamente aceita a divisão da produção teórica do filósofo em dois momentos.

No primeiro, Heidegger desenvolveu uma ontologia fundamental que se encaminhou para uma analítica da existência. *Ser e Tempo*, inquestionavelmente é a obra principal desse período, pois a despeito das posteriores mudanças de rumos assumidas por sua filosofia, praticamente tudo o que foi escrito por ele depois disso converge para esta obra (GIACOIA JUNIOR, 2013). Nesse sentido, ainda que entre os comentadores (CASANOVA, 2009; DUBOIS, 2004; FIGAL, 2005) não haja consenso em relação à tese de que a chamada “viragem” no pensamento heideggeriano se trate de uma continuação ou ruptura com as ideias presentes em *Ser e Tempo*, parece inquestionável o fato de que, apesar do suposto “fracasso”,

toda tentativa de compreender as ideias deste filósofo deve não apenas começar em *Ser e Tempo*, como também demorar-se nessa obra e a ela retornar constantemente (DUBOIS, 2004). Assim, é neste texto capital que Heidegger (2012 [1927]) busca responder à questão central em torno da qual giraram todos os seus textos e preleções posteriores, qual seja, a questão sobre o sentido do Ser, que na concepção do autor, teria sido silenciada e esquecida pela tradição metafísica. A grande novidade apresentada por ele é a tentativa de pensar essa questão mediante a realização de uma analítica da existência⁸.

No que se refere ao segundo momento da filosofia heideggeriana, pode-se dizer que ele se caracteriza por um estudo sobre a história da verdade do Ser. Sem entrar nos pormenores desse período, pode-se dizer que nele encontramos intacta a questão central heideggeriana. Nesse sentido, o elemento norteador de suas produções continua sendo a interrogação sobre o sentido do Ser, acompanhada pela tentativa de abrir caminhos para que ela possa efetivamente ser colocada. O que será alterado no percurso de seu pensamento, portanto, não é de modo algum a questão colocada, mas tão somente o modo como ela passou a ser investigada pelo autor. Assim, se antes investigava o ser a partir do *Dasein* humano, após a viragem Heidegger se detém muito mais na dinâmica de *acontecimento (Ereignis)*⁹ do próprio mundo. É por esse motivo que o projeto de uma ontologia fundamental pela via da analítica da existência é deixado de lado e em seu lugar começa a aparecer um projeto acerca da História da verdade do ser (CASANOVA, 2009). Isso não significa que todas as discussões sobre o *Dasein* e sua temporalidade tenham sido invalidadas. Ao contrário, o que ocorre é que o *Dasein*, embora siga tematizado por Heidegger, passa a ocupar uma nova posição nas discussões sobre o Ser. Com isso, ele “passa a ser tematizado não no horizonte transcendental de sua própria finitude, mas tendo como referência a temporalidade do próprio Ser” (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 85). O que se tem, portanto, é uma inversão no ponto de partida. Assim, se antes Heidegger partia do *Dasein* para chegar ao Ser, haja vista que a temporalidade do *Dasein* era concebida como condição de possibilidade para que algo como Ser pudesse existir, nos textos da viragem ele “parte do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história, para incluir uma reflexão sobre a essência do *Dasein* humano, pensada como correspondência ao apelo do Ser e abertura para essa convocação” (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 86). Ou seja, a temporalidade do Ser passa a ser considerada por Heidegger como mais originária que a temporalidade finita do *Dasein* (GIACCOIA JUNIOR, 2013).

8 A expressão “analítica da existência” será explicada em maiores detalhes mais à frente. Por ora, pode-se dizer que se trata de uma descrição fenomenológica do *Dasein* e de todas as suas estruturas ontológicas fundamentais.

9 O conceito de *acontecimento* será melhor discutido adiante.

Em todo caso, como se pode observar, o *Dasein* jamais sai de cena da obra heideggeriana. Daí podermos afirmar que, mesmo que no conjunto da obra do autor a questão da existência do *Dasein* sempre esteja a serviço da pergunta central pelo sentido do Ser, não há como negar o lugar privilegiado que as discussões sobre a essência do homem assumem em seu percurso de pensamento.

Uma vez feitas essas considerações de ordem contextuais, cabe agora detalhar o projeto em jogo em *Ser e Tempo*, a fim de que fique mais evidente a razão pela qual a obra toma como ponto de partida o *Dasein*.

4.2 Ser e Tempo: ontologia fundamental e analítica da existência

Antes mesmo da introdução da obra, Heidegger (2012 [1927]) começa *Ser e Tempo* com uma citação presente em “O sofista”, de Platão. Neste início, ele questiona se acaso temos uma resposta ao que significaria a palavra “ente”, para então em seguida responder: “De modo algum” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 31). Diante de tal negativa, coloca a necessidade de refazermos a pergunta pelo sentido do ser, ainda que, segundo ele, não estejamos sequer perplexos por não entendermos a expressão “ser”. Qual o sentido de uma pergunta pelo ser? Eis o que o autor se propõe a investigar.

Como se pode notar, contudo, não se trata de uma questão clara. Ao menos não à primeira vista. Afinal, como Heidegger bem nos lembrará, a pergunta pelo ser há muito caiu no esquecimento. Retomá-la e provar sua relevância, portanto, exige uma explicação por parte do filósofo. Por isso, o primeiro capítulo da Introdução de *Ser e Tempo* é dedicado a este fim. Dessa forma, ele justifica que a recolocação da pergunta pelo ser é necessária, pois, embora ela venha sendo tratada como uma questão trivial desde os gregos até a época contemporânea, está muito longe de ser uma questão qualquer. Não por acaso, exigiu um grande esforço do pensamento filosófico para que pudesse ser colocada e foi a responsável por manter viva a inquietação do filosofar antigo. Se as coisas são assim, o que teria ocorrido para que fosse esquecida? Heidegger (2012 [1927]) entende que a partir dos gregos, a pergunta pelo *ser* foi considerada um erro metodológico, tornando-se algo sem importância e sem necessidade, uma vez que *ser* foi tratado como um conceito universal, indefinível e que, portanto, poderia ser entendido por si mesmo. Essa suposta e enganosa “clareza” em torno do que seria o *ser* acabou por fazer com que uma questão tão central à filosofia fosse trivializada, colocada de modo equivocado e seguindo procedimentos que, para Heidegger, seriam duvidosos, obscuros e sem direção. Aliás, Heidegger vai mais além e questiona se, de fato, a questão pelo sentido

do *ser* foi feita pela tradição metafísica desde Platão. Por esses motivos, seus esforços se centrarão em elaborar concretamente essa questão. Para tanto, é imprescindível que ele encontre uma via segura a fim de que a pergunta possa verdadeiramente ser feita. Dessa necessidade, ele chegará à ontologia fundamental e, posteriormente, à analítica existencial.

Por ontologia fundamental, Heidegger (2012 [1927]) considera aquela que será desenvolvida por ele em *Ser e Tempo*. A diferença desta para as demais ontologias realizadas até então é que, enquanto estas se ocuparam do *ser do ente* com vistas a determinar a essência deste, a ontologia fundamental nasceu com o propósito de elucidar as condições de possibilidade para o surgimento de toda e qualquer ontologia. Dito de outra forma, as ontologias, ao perguntarem pelo *ser do ente*, ainda que façam uma questão ontológica, deixaram a questão fundamental pelo *Ser em geral*¹⁰ de fora de seus questionamentos. Assim, ainda que a pergunta pelo ser do ente seja mais originária que a pergunta ôntica das ciências que se ocupam irrefletidamente dos entes, Heidegger considera que ela ainda carrega um traço de ingenuidade e de obscuridade por não colocar a questão sobre o sentido do Ser em geral. Dito de uma forma mais comum, a pergunta pelo ser do ente é uma pergunta pelo ser de uma coisa, mas o *Ser* mesmo não é uma coisa, mas sim o que possibilita que elas sejam. É por esse motivo que o autor entende que a ontologia fundamental, se quiser ir além e ser mais radical que as ontologias tradicionais, deve dar um passo atrás a fim de voltar às raízes de toda e qualquer ontologia e, com isso, tornar inteligível como seria possível existir a pergunta pelo sentido do Ser em geral. Esse é o sentido de “fundamental” nesse contexto, a saber, uma ontologia que busca encontrar o fundamento para que as demais ontologias possam surgir, pois como mostra Giacoia Junior (2013), é pelo sentido do *Ser enquanto tal* que Heidegger se questiona e é fazendo referência a este que utiliza o termo *ontológico*.

Tendo feito estes esclarecimentos, precisamos elucidar de que modo e porque a ontologia fundamental culmina na analítica existencial. Para tanto, um primeiro ponto que devemos considerar é que ela é uma consequência e uma exigência da própria ontologia fundamental. Assim, se esta precisa explicitar de onde todas as ontologias provêm, a tarefa de Heidegger é encontrar como é possível existir a pergunta pelo sentido do Ser. Ora, a questão pelo Ser apenas é possível de ser colocada por um ente privilegiado, capaz de questionar e compreender Ser. Este ente é o homem, pois ele é o único que, em sua constituição ôntica, isto é, em sua existência diária, tendo que decidir sua vida, traz em seu modo de ser uma relação com seu próprio ser. Ou seja, é da condição ontológica do homem manter uma relação

10 Sempre que estivermos nos referindo ao *ser do ente*, a palavra *ser* iniciará com letra minúscula e, para o *Ser enquanto tal*, iniciaremos com o uso da letra maiúscula.

inexorável com seu ser. Por isso, Heidegger diz que o ser do homem deve ser chamado de *Dasein*:

[...] o *Dasein* é e não é o “homem”. Ele não é: o *Dasein* permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência, e questioná-las a partir a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: o *Dasein* não é “outra coisa” senão o homem, um outro ente, trata-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros. (DUBOIS, 2004, p. 17)

Isso quer dizer que, em sua constituição, a compreensão de Ser é uma condição de determinação do homem, ou seja, é seu traço fundamental, aquilo que o diferencia dos demais entes, pois o *Dasein* em sua existência concreta e ôntica é ontológico, de modo que ser aberto ao Ser faz parte da condição humana. Por conseguinte, ao existir mantendo uma relação de abertura ao Ser, o *Dasein* é condição de possibilidade para toda e qualquer ontologia e, por isso, é o ente que deve ser interrogado ontologicamente. Assim, interrogar o *Dasein* ontologicamente não significa outra coisa senão descrevê-lo em suas estruturas ontológicas, as quais Heidegger denominou de *existenciárias (Existenzial)*. Contudo, mais do que descrever essas estruturas ontológicas, o filósofo procurará, por meio da analítica existencial, colocar em relevo o ser do *Dasein*, algo que só pode ser alcançado se algumas exigências de método forem atendidas. Uma delas é a necessidade de realização de uma destruição da história da ontologia e a outra é a realização de uma fenomenologia hermenêutica do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012 [1927]).

Como veremos mais detalhadamente adiante, o *Dasein* é histórico, o que significa que ele se encontra decaído nas interpretações já dadas pela tradição filosófica acerca do ser e existe a partir delas. Disto resulta que o *Dasein* compreende e interpreta o Ser a partir do tempo e que o próprio Ser é tempo, na medida em que se constitui temporalmente e, por isso, é sempre determinado historicamente. Nas palavras do autor:

O *Dasein*, em seu ser factual, é cada vez como já era e 'o que' já era. Expressamente ou não, ele é seu passado. E não só no sentido de que seu passado como que desliza 'atrás' dele, possuindo ele o passado como se fosse uma propriedade subsistente que por vezes volta a ter efeito sobre ele. O *Dasein* 'é' seu passado no modo do *seu ser*; o qual, para dizer rudemente, 'se gesta' cada vez a partir de seu futuro. Em cada modo de ser que lhe é próprio e portanto também no entendimento-de-ser que lhe é próprio, o *Dasein* ingressa numa interpretação-do-*Dasein* que lhe sobrevém e na qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente. Esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado – o que significa sempre o passado de sua 'geração' – não segue atrás do *Dasein* mas, ao contrário, sempre o precede. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 81)

Por isso, as ontologias não existem simplesmente como teorias ou filosofias que ficaram para trás, na época em que foram elaboradas, mas constituem o horizonte temporal no interior do qual o *Dasein* existe e a partir do qual *Ser* se dá. Desse modo, como apenas se pode apreender *Ser* na perspectiva do tempo, a resposta à questão pelo seu sentido não deve ser nova e nem desvinculada do horizonte de possibilidade de onde ela surge. A hipótese do autor é que a pergunta acerca do sentido do *Ser* possui uma história e que, não por acaso, ela tem sido repetida por séculos. Segundo ele, isso ocorre porque a história não se trata de uma somatória de acontecimentos que ficaram para trás em um passado distante, mas sim está enraizada nos modos de existir do *Dasein*, uma vez que este e o seu mundo são inseparáveis (CASANOVA, 2009). A tarefa de levar adiante uma destruição da história da ontologia, portanto, não se trata de um apagamento ou sepultamento do passado e da tradição, mas, ao contrário, consiste em tornar transparente o sentido próprio e originário das ontologias, reconduzindo-as à experiência fundamental que possibilitou a colocação da pergunta pelo *Ser*, tal como explica Heidegger na passagem a seguir:

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 com 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 determinações diretoras a partir de então. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 87)

Desse modo, o que Heidegger busca é tão somente encontrar as condições de possibilidade para que a pergunta pelo Ser posta inicialmente pela filosofia grega possa ser repetida, de modo que a experiência fundamental que motivou a colocação da pergunta ontológica originária encontre um espaço para emergir. De acordo com Figal (2005), conseguir repetir este gesto seria de fato conseguir manter-se nas coisas mesmas e liberá-las para aquilo que elas podem vir a ser.

Além da destruição da história da ontologia, a investigação heideggeriana também parte da fenomenologia, assumindo-a como o “método de pesquisa” da obra. Por fenomenologia, Heidegger define “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (2012 [1927], p. 119). Isso quer dizer que a fenomenologia faz ver aquilo que de início não se mostra de imediato e, por isso, permanece oculto, mas que por outro lado, pertence ao que se mostra e constitui seu sentido e fundamento. Isso que não se mostra de início é o fenômeno, o qual nada mais é que o ser do ente. Nas palavras do autor: “E precisamente por isso, porque os fenômenos *não* se dão de pronto e no mais das vezes, é

que se exige fenomenologia. O ser-encoberto é o conceito oposto ao de "fenômeno" (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 123). Por isso, o ponto de partida da análise fenomenológica, o acesso ao fenômeno e a travessia dos encobrimentos exigem um método seguro que vai na contramão "de um "ver" ocasional, "imediato" e impensado" (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 125). Trazer o fenômeno à luz é tarefa da fenomenologia, e é por isso que Heidegger (2012 [1927]) afirma que a ontologia só é possível como fenomenologia. Este método, para que seja seguro, exige também que o ente a ser investigado se apresente corretamente "em seu modo-de-acesso que lhe é genuinamente próprio" (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 125). Por essa razão, a analítica existencial parte do *Dasein*, cuidando que ele se mostre em si mesmo e a partir de si mesmo, como ele é de pronto e na maioria das vezes em sua cotidianidade mediana. Assim, levando-se em consideração o modo de ser do *Dasein*, Heidegger também afirmará que sua fenomenologia é hermenêutica, haja vista que o *Dasein* se caracteriza por já sempre se encontrar em um horizonte significativo e nele compreender ser.

Em linhas gerais, este é o projeto geral de *Ser e Tempo*. Daí, o que se segue é a concreção da obra, dividida em duas partes. Na primeira, Heidegger faz uma análise preparatória em que apresenta uma caracterização formal das estruturas fundamentais que constituem o *Dasein*. Para tanto, ele parte de um dos modos possíveis do *Dasein* existir, que é a *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*), modo como o *Dasein* existe de início e na maioria das vezes, levando a sua vida sem colocar o Ser em questão. A escolha pelo modo impróprio como ponto de partida se dá porque nele também reside *a priori* a estrutura da existencialidade, ou seja, a estrutura ontológica originária do *Dasein*. Assim, a proposta de Heidegger é que ao empreender suas análises partindo do *Dasein* mediano em sua cotidianidade habitual e familiar, ele possa apreender justamente àquilo que costuma ficar obscurecido, a saber, o *Dasein* em seu ser. Isso porque, é apenas na medida em que o *Dasein* pode se tornar transparente a si mesmo em seu próprio ser, que a questão pelo sentido do *Ser* pode ser colocada e, assim, a ontologia conquistar seu solo originário.

A primeira parte de *Ser e Tempo*, portanto, é uma explicitação das estruturas ontológicas do *Dasein*, a saber, *ser-no-mundo*; *ser-com-os-outros* e *ser-em* como tríplice abertura constituída pelo *encontrar-se*; *entender* e *discurso*. Ao apresentar a estrutura tríplice da abertura, o autor também apresenta o modo como ela é modulada no existir impróprio cotidiano, isto é, como *decair*, o qual é constituído pelo *fatalório*, *curiosidade* e *ambiguidade*. Dessa discussão, Heidegger chegará ao final do capítulo à estrutura da *preocupação* (*Sorge*)¹¹, a qual tem o papel de sintetizar tudo o que foi apresentado na primeira parte da obra. Nesse

11 O termo *Sorge* também é frequentemente traduzido para o português como Cuidado ou Cura.

sentido, tudo se passa como se esta primeira parte fosse tão somente uma preparação para o que virá na sequência, pois todo trabalho até chegar à segunda parte consistiu numa apresentação descritiva de um modo de ser específico do *Dasein*, que é o modo da *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*). Por isso, Heidegger entende que na segunda parte será necessário se assegurar de que tudo o que fora demonstrado possa também ser desvelado e atestado por uma experiência existencial. Entra aqui, portanto, a função de método assumida pela angústia na economia de *Ser e Tempo*, pois é a partir dela que o *Dasein* em sua totalidade pode ser revelado a si mesmo em seu modo de ser mais originário que é o da *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e que consiste em poder realizar o existir em consonância com aquilo que o *Dasein* tem de mais próprio que é a sua condição temporal finita de preocupação.

Tendo em vista que preocupação nada mais é que a essência do *Dasein*, podemos dizer que é a experiência da angústia que abre espaço para que o *Dasein* se torne transparente a si mesmo em sua condição fundamental e originária de estranheza e indeterminação. Não por acaso, a angústia seria um encontrar-se fundamental que atende as exigências de método para que Heidegger chegue ao ser do *Dasein* enquanto preocupação, uma vez que é somente ela que possibilita que o *Dasein* se mantenha aberto ao seu ser. Nesse sentido, toda a segunda parte de *Ser e Tempo* consiste em apresentar as estruturas antes descritas no modo impróprio, porém, sob a modalização da propriedade. Daí, então, termos na segunda parte a apresentação do *ser-para-a-morte* e do *apelo da consciência* como constituintes da *decisão resoluta*; bem como a explicitação da *temporalidade originária* do *Dasein*. Essas análises e termos serão abordados e explicados na sequência de nosso trabalho à medida que forem colocados em articulação com o fenômeno da angústia e com o que chamamos de condição de desabrigo.

4.2.1 Indeterminação originária como condição constitutiva fundamental: Dasein como existência e projeto

Como dito, em *Ser e Tempo* Heidegger (2012 [1927]) utiliza a palavra *Dasein* a fim de designar o modo de ser dos homens. Todavia, como bem nos lembra Casanova (2009), a opção heideggeriana pelo termo *Dasein*, longe de se tratar simplesmente de mais uma definição com vistas a cunhar um novo conceito de homem, opostamente a isso, trata-se de uma transformação radical no modo de se pensar o ser do homem no contexto do pensamento moderno ocidental, que sempre procurou pensar a essência deste dando uma resposta à pergunta: “o que é o homem?”. Como o próprio Heidegger (2008 [1946]) nos mostra, essa resposta oscilou entre pensar o homem como *animal rationale* e *homo animalis*, tentativas

que ficam muito distantes da essência humana tal como preconizada pelo filósofo quando apresenta que a essência do ser do *Dasein* como *existência (Existenz)*. Mas o que o autor pretende ao fazer tal colocação? Em primeiro lugar, procura marcar a ausência de determinações absolutas do *Dasein*, o qual não é nada mais do que sua própria dinâmica existencial. Ao fazer isso, em segundo lugar, ele também apresenta a condição de poder-ser do *Dasein*, haja vista que este, na medida em que existe, tem seu próprio ser em jogo. Por fim, a afirmação de que a “essência” do *Dasein* é sua existência aponta para a sua dimensão *ek-stática* de ser sempre lançado para além de si. Será a partir desses três aspectos indissociáveis, que procuraremos delimitar um primeiro momento de nossa reflexão em torno da indeterminação originária constitutiva do *Dasein*.

No início da obra, Heidegger faz uma primeira caracterização do *Dasein*, a quem ele denomina como o ente que somos a cada vez. Assim, ele diz “o ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O *Ser* ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente” (2012 [1927], p. 139). Mas o que o autor quer dizer com essas afirmações? As respostas podem ser antevistas quando Heidegger então afirma que “a ‘essência’ desse ente reside em seu *ter-de-ser*” (2012 [1927], p. 139) e que “o ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu” (2012 [1927], p. 141). Acompanhemos mais de perto cada um desses dois pontos.

Quando, ao falar sobre a noção de existência em *Ser e Tempo*, Heidegger (2012 [1927]) apresenta o *Dasein* como um ente que traz em seu ser a tarefa de ser, ele está estabelecendo uma diferenciação entre a noção de existência com a qual trabalha - *Existenz*, daquela que anteriormente era utilizada pela tradição filosófica, e a qual ele designa como *subsistência (Vorhandenheit)*. Isso quer dizer que enquanto a tradição procurou conceituar o homem, entendendo a sua essência como *subsistência* e, portanto, como algo pronto e passível de uma definição imutável universal, Heidegger apresenta o ser do *Dasein* como existência, o que significa que o que está em questão não é apreendê-lo mediante alguma definição em termos de propriedades ou categorias. Ao contrário, o ser do *Dasein* deve ser conquistado a cada vez em seu próprio modo de ser. Daí entendermos que, se o ser em relação ao qual o *Dasein* se comporta é a existência, logo, sua essência reside em ter “de ser cada vez seu ser como seu” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 61). Sendo assim, tendo em vista que o *Dasein* apenas é na medida em que existe, ele não pode ser nada mais do que sua dinâmica existencial de realização, de modo que a natureza de sua própria constituição traz em si a impossibilidade de uma apreensão conceitual abstrata e generalizante que abarque todos os

indivíduos, como podemos acompanhar na passagem a seguir, quando o autor explica o que significa a afirmação de que “a *'essência'* do *Dasein* reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 139):

Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-*assim* desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser. (HEIDEGGER, 2012 [1927] p. 139-141)

Com tal afirmação, Heidegger também demarca a diferença que há entre o modo de ser dos homens e o modo de ser dos demais entes, diferenciação esta que ele retoma em texto posterior quando diz que “o ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe” (HEIDEGGER, 2008 [1949] p. 387). Ou seja, todos esses entes têm o modo de ser do *subsistente*, o que significa que são determinados, possuem propriedades e não apresentam a característica fundamental do *Dasein*, qual seja, ter seu próprio ser em jogo a partir de uma relação compreensiva com seu ser. Entramos aqui, portanto, na segunda caracterização apresentada por Heidegger ao falar do *Dasein*, momento quando o apresenta como um ente para o qual seu próprio ser está em jogo, como podemos observar na passagem a seguir:

O ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu. Por isso, o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente. A esse ente seu ser lhe é 'indiferente', ou mais precisamente, 'é' de tal modo que para ele seu ser não pode ser nem indiferente, nem não-indiferente. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 141)

À diferença dos animais e demais entes, o *Dasein*, em seu modo de ser é aberto ao ser. Essa abertura, por sua vez, não se dá apenas ao ser dos entes, mas sim e em primeiro lugar, em relação ao seu próprio ser. Desse modo, podemos dizer que quando Heidegger se propõe a realizar uma análise e uma descrição da existência do ente que se pergunta pelo sentido de seu ser e do ser dos entes, ele está tentando pensar o que em nossa condição humana nos leva a essas perguntas. Dito de modo mais explícito, ele está procurando refletir o que possibilita que o homem estranhe o mundo e se estranhe, de modo a se perguntar pelo sentido de tudo, de si mesmo e, inclusive, pelo sentido do *Ser*. Em uma palavra, o que está em questão aqui é saber como fenomenologicamente a questão do *Ser* entra no mundo. Uma primeira resposta mais imediata a que podemos chegar, mediante as argumentações do autor, é que somente

necessita de respostas ou procura por elas aquele que não as possui de antemão. Ou seja, só é possível ao *Dasein* perguntar e procurar pelos sentidos das coisas e de si mesmo porque em sua constituição de ser, ele não tem qualquer sentido que lhe seja previamente dado de modo absoluto. Mas, além disso, uma segunda resposta, ainda mais fundamental que essa, também pode ser colocada, qual seja, o *Dasein* pergunta pelo sentido do *Ser* porque em seu próprio modo de ser seu ser está em jogo, como podemos depreender do que se segue:

O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois *para* esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do *Dasein* que, em seu ser, o *Dasein* tenha uma relação-de-ser com esse ser. E isso por sua vez significa: o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 59)

Tendo em vista que para o *Dasein* ser é estar sempre em jogo e tendo que se decidir a cada vez sobre seus modos possíveis de ser, somos também já lançados de imediato para o segundo ponto que nos propusemos a abordar nesse momento inicial e que diz respeito à condição de poder-ser do *Dasein*. A esse respeito, podemos acompanhar as indicações do autor quando afirma que “o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 141). Diante dessa afirmação de Heidegger, contudo, é preciso tomar alguns cuidados. O principal deles é não entender “possibilidade” como uma propriedade subsistente, isto é, como algo que o *Dasein* teria disponível para si. Diferente disso, a afirmação de que o *Dasein* é sua possibilidade, não quer dizer outra coisa senão que ele é simplesmente um poder-ser, ou seja, um ente que “em seu ser *pode* se 'escolher', pode ganhar a si mesmo ou pode se perder” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 141). Nessa condição reside um dos aspectos de sua indeterminação originária, a qual pode ser traduzida como um habitar sempre um espaço de tensão no interior do qual há a possibilidade de tomar para si ou não a tarefa de ser. Não por acaso, Heidegger afirmará que o *Dasein* “se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele *é* e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser” (2012 [1927], p. 143). Existir como *Dasein*, portanto, é uma tarefa que tem que ser tomada para si e conquistada a cada vez, de sorte que o *Dasein* apenas pode efetivar sua existência como poder-se na medida em que assumir a si mesmo como o *Dasein* que é. Essa conquista, como veremos mais adiante, nunca é absoluta e, nesse sentido, encontra-se sempre ameaçada pela indeterminação que jaz em toda escolha de si. Daí a expressão heideggeriana de que é constituição fundamental do *Dasein* o “estar suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 2008 [1929a]), p. 125), pois a ele é negada qualquer

experiência da ordem da eternidade.

Tendo isso sido posto, podemos avançar para o terceiro ponto de nossas considerações, que diz respeito à dinâmica *ek-stática* da existência. Para tanto, será preciso saltar em direção ao momento em que Heidegger apresenta o *Dasein* como *abertura (Erschlossenheit)*, ou seja, como o *aí* onde o *Ser* se dá.

Conforme mostra Casanova (2009), o termo “existência” é usado por Heidegger em um sentido manifestamente etimológico, dado que a origem dessa expressão aponta para o significado de *ser-para-fora*. Podemos confirmar tal colocação, quando, em uma nota de rodapé apresentada no §28, Heidegger faz o seguinte esclarecimento: “O *Dasein* existe e somente ele; dessa maneira, existência é estar fora, ir para fora estar na abertura do 'aí': *ek-sistencia*” (2012 [1927], p. 381). O que o autor pretende com a colocação de que a existência se dá dirigida para fora? Sobre isso, um primeiro ponto que vale ser destacado é que existência nada mais é que o modo de ser do ente *Dasein*. Esse modo de ser, como já discutimos há pouco, aponta para a relação compreensiva que somente o *Dasein* pode manter com seu próprio ser. Contudo, se as coisas se dão dessa forma, em que medida a apresentação da existência do *Dasein* como uma dinâmica *ek-stática* avança em relação ao que já foi apresentado até aqui?

A esse respeito, é possível destacar que ao trabalhar com a noção de *ek-sistência*, Heidegger está procurando dar ênfase à temporalidade originária do *Dasein*, a qual nada mais é que uma dinâmica de realização sempre projetada para além de si. Como consequência, na medida em que o *Dasein* é projeção de si, essa projeção implica num movimento de ultrapassagem (transcendência) que apenas pode se dar em direção a um campo que está para além dele, como é possível acompanhar na citação que se segue:

A transcendência, na significação terminológica que deverá ser clarificada e demonstrada, refere-se àquilo que é próprio do *ser-aí humano*; e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis, de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente, uma constituição que acontece antes de todo comportamento*. Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe “espacialmente”, possui entre outras possibilidades, também a de um “ultrapassar” um espaço, uma barreira física ou um fosso. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no-espaço. (HEIDEGGER, 2008 [1929b], p. 149, grifos do autor)

Ao colocar as coisas dessa forma, Heidegger apresenta o *Dasein* como uma abertura que é o seu “*aí*”, a cuja essência pertence *Ser*, como se evidencia na passagem a seguir, quando ele afirma que “na medida em que a essência desse ente é a existência, a proposição

existenciária "o *Dasein* é sua abertura" significa ao mesmo tempo: o ser que para esse ente está em jogo em seu ser é ter de ser seu "aí" (2012 [1927], p. 381). Nesse sentido, a expressão *aí* não deve ser compreendida em sentido espacial, mas sim como essa *explosão* ou *eclosão* que, ao acontecer, também possibilita que o *Ser* se manifeste. Se quisermos usar de uma imagem a fim de deixar mais claro o que Heidegger pretende ao dizer que o *Dasein* é uma abertura, podemos apresentá-lo como uma espécie de buraco em meio ao universo, que possibilita que o sentido das coisas venha à luz. Figal afirma algo parecido quando diz que "alguém "está aberto" quando ele se porta com abertura (*offen*) diante do novo ou do não-familiar. O estar aberto é um sentido de possibilidade – um sentido de possibilidade que também vem à tona, tal como Heidegger o compreende" (2016, p. 67). Nessa abertura (*aí*) reside, portanto, a possibilidade de manifestação do indeterminado, algo da ordem do *negativo*, que sempre escapa a qualquer tentativa de definição e que, por isso mesmo, sempre está para além, em um movimento de ultrapassagem em direção ao seu próprio ser ou em direção ao ser dos entes. Nas palavras de Dastur e Cabestan: "compreendendo seu próprio ser, o *Dasein* não está fechado em si mesmo, mas, ao contrário, justamente por isso, ele está aberto ao ser do ente que ele não é" (2015, p. 39).

Com isso, consideramos ter esclarecido porque a primeira caracterização que Heidegger (2012 [1927]) faz sobre o *Dasein* como existente já nos oferece alguns elementos essenciais sobre a indeterminação ontológica do homem, a qual retomaremos com maior profundidade quando tratarmos da temática da *angústia* (*Angst*) e da *preocupação* (*Sorge*). Mediante a noção de existência, temos, então, o esboço da apresentação de uma primeira dimensão temporal constituinte do ser do *Dasein*, que é a temporalidade do *futuro* e que pode ser melhor explicitada se acompanharmos Heidegger em sua descrição do *entendimento*¹² (*Verstehen*), uma das estruturas fundamentais que constituem o que o autor chama de *aí*, juntamente com o *encontrar-se* (*Befindlichkeit*) e com o *discurso* (*Rede*), que serão tratados mais adiante.

De maneira sintética, *entendimento*, para Heidegger, pode ser traduzido como existir já projetando-se em possibilidades. Por essa razão, essa noção nos conduz a um ponto central da obra heideggeriana que se refere a articulação presente entre três dimensões essenciais na economia de *Ser e Tempo*, a saber, a articulação entre *existência*, *poder-ser* e *entendimento*. De acordo com Casanova (2006), é justamente pelo fato de o *Dasein* ser marcado pelo caráter de poder-ser que ele necessita de um campo que lhe ofereça caminhos possíveis de realização.

12 A tradução que estamos usando utiliza a expressão entendimento para se referir ao termo alemão *Verstehen*. Contudo, boa parte das demais traduções e dos comentadores lidos mantêm a tradução como *compreensão* ou *pré-compreensão*.

O entendimento cumpre com essa função na medida em que é uma abertura ao ser possível e à significatividade. Mais precisamente, ele é o projetar-se já no interior de um campo aberto de possibilidades, a realização de si como o ser-possível que se é, ou seja, como um projeto (*Entwurf*). Como diz Heidegger:

O *Dasein*, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades. O caráter-de-projeto do entender significa, além disso, que as possibilidades, aquilo em-relação-a-que se projeta, não é ele mesmo apreendido. Tal apreender retira do projetado precisamente o seu caráter-de-possibilidade, reduzindo-o a um dado como conteúdo pensado, ao passo que o projeto, considerado no projetar ele mesmo, lança diante de si a possibilidade como possibilidade e fazendo-a *ser* como tal. O entender, como projetar, é o modo-de-ser do *Dasein* em que este é suas possibilidades como possibilidades. (HEIDEGGER, 2012 [1927]), p. 413)

Assim, na medida em que entender é simplesmente poder existir já se projetando em certas possibilidades, e, considerando que o *Dasein* - por ser lançado no ser, atravessado pelo nada e carecendo de uma direção a priori que lhe ofereça um fim ou uma necessidade à sua existência - vê-se obrigado a ter que fazer algo em relação ao seu próprio ser, temos, então, que ele se encontra entregue à responsabilidade de si mesmo. Assumir ou não essa condição é o que faz Heidegger (2012 [1927]) diferenciar entre dois modos possíveis de ser, a saber, o modo da propriedade (*Eigentlichkeit*) e o da improriedade (*Uneigentlichkeit*), os quais não deixam de ser modos diferentes de lidar com a indeterminação originária, quase como que se tratassem de formas possíveis de responder a ela. No primeiro caso, isto é, no modo da propriedade, o que está em jogo é um modo de assumir a existência estando de olhos abertos à sua *negatividade* de base, sabendo que ninguém é uma identidade fixa, mas sim projeção em possibilidades de ser. O modo da propriedade, portanto, é o modo como o *Dasein* pode efetivar sua existência em sua condição mais fundamental e originária de indeterminação e abertura. Por outro lado, no modo da improriedade, trata-se de apreender o *Dasein* em sua cotidianidade mediana, caracterizada por um modo de ser no qual ele se encontra indiferente e esquecido em relação ao seu ser, fugindo de ter que assumir essa tarefa para si. Ocorre que, sendo o *Dasein* infundado em si mesmo, inicialmente e, também, na maior parte das vezes, ele apenas pode encontrar diretrizes e determinações para seu ser fora de si, isto é, no mundo compartilhado com os outros. Daí o modo da improriedade ser o modo como ele conduz seu existir de início e na maioria das vezes. Para compreendermos como esse movimento se dá, precisaremos acompanhar as discussões tecidas por Heidegger em relação ao *mundo* e ao *quem* do *Dasein*.

4.2.2 Abrigo em uma casa que paira no ar: ser-no-mundo e impropriedade

Até o momento, vimos que o *Dasein*, na medida em que traz como sua marca fundamental a possibilidade de se perguntar pelo *Ser*, não está fechado em si mesmo, mas ao contrário, encontra-se aberto não só ao seu próprio ser, como também ao ser dos demais entes. Por esse mesmo motivo, acompanhamos também que a “essência” do *Dasein* se dá como *existência*, o que faz com que seu modo de ser seja, desde sempre, um estar já lançado para fora de si. Cabe agora, portanto, avançarmos as nossas discussões com o fim de compreendermos o real significado dessa expressão “fora”, uma vez que se o *Dasein* está sempre lançando para além de si, resta saber em direção a que esse movimento se dá. Como mencionamos salientar, esse “fora-de-si” em nada se assemelha ao “fora” tal como pensado pela tradição moderna que parte da distinção e cisão entre sujeito e objeto. Ao contrário, ele se trata de um campo aberto pelo próprio *Dasein* e que aparece de modo correlato a ele, de tal forma que será a partir desse campo que o *Dasein* poderá projetar a si mesmo e assumir sentidos (significados e direções) para seu existir. Este campo, portanto, não tem uma estrutura espacial, mas sim forma com ele um fenômeno unitário, o qual podemos apreender mediante a estrutura *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), que é uma estrutura fundamental a priori do *Dasein*, uma vez que não há homem sem mundo.

Partindo dessa estrutura, Heidegger (2012 [1927]) a decompõe em três momentos, a fim de melhor explicitá-la. Ao fazer isso, apresenta suas famosas descrições a) sobre a *mundidade do mundo*, quando discute o que significa mundo; b) sobre o *quem* do *Dasein*, quando procura apresentar o modo de ser cotidiano deste ente que tem o modo do ser-no-mundo; c) sobre o que significa o *ser-em* como constituição ontológica da estrutura ser-no-mundo. Tal decomposição, no entanto, tem apenas uma função de método, uma vez que cada um desses momentos constitui um todo indissociável. Desse modo, será a partir dessa descrição do *Dasein* em sua estrutura fundamental *ser-no-mundo* que mostraremos que ele encontra um espaço de familiaridade que lhe oferece abrigo e amparo e que, por isso mesmo, possibilita a conquista de um ritmo cotidiano apaziguador e que na maior parte das vezes obscurece a possibilidade de colocação da questão em relação ao próprio ser. Por outro lado, veremos também, que este abrigo, por estar muito distante de ser definitivo e absolutamente seguro, resguarda no âmago de sua familiaridade a possibilidade de irrupção da condição inóspita mais originária do *Dasein* que é o não estar em casa em parte alguma.

Para adentrarmos nas análises heideggerianas em torno dos três momentos da estrutura *ser-no-mundo*, é imprescindível acompanhar sua descrição preliminar sobre o significado de

ser-em, pois com essa expressão ele busca deixar claro logo de partida que *ser-em-o-mundo*, não se refere em hipótese alguma a uma relação espacial do tipo “algo dentro de outro algo”, como se o que estivesse em questão fosse uma relação espacial de dois entes subsistentes (*Vorhandenheit*), ou seja, entre duas *coisas*, das quais poderíamos concluir que haveria o *Dasein* como um ente de um lado, e o mundo, como outro ente, de outro. Em oposição a essa visão, quando Heidegger (2012 [1927]) afirma que o *Dasein* é um *ser-em-o-mundo*, ele está enfatizando a dimensão de inseparabilidade que há entre o *Dasein* e seu mundo, visto que desde o momento em que nasce, o *Dasein* se encontra em meio ao mundo no sentido de estar “junto a este” e “familiarizado” com ele:

O ser-em não se refere a um espacial 'ser-um-dentro-do-outro' de dois entes subsistentes, assim como o 'em' não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; 'an' significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito e diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como infinitivo de 'eu sou', isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo.* (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 173, grifos do autor)

Colocando as coisas nesses termos, Heidegger está nos apresentando a constituição fundamental do *Dasein*, ainda em sentido formal, como um *morar* que consiste em um já se encontrar e permanecer junto a um campo *familiar* a partir do qual a existência se efetiva e acontece. Apesar da aparente simplicidade dessas considerações sobre o ser-em e sobre a estrutura ser-no-mundo, é a partir delas que o filósofo coloca uma de suas grandes contribuições para a teoria do conhecimento, apresentando o conhecer não mais como uma faculdade intelectual de um sujeito, mas sim como um modo constitutivo de ser do *Dasein*.

Tendo em vista que essa discussão passa ao largo da nossa questão de pesquisa, vale destacar apenas que ao colocar as coisas deste modo, Heidegger (2012 [1927]) questiona a tão conhecida formulação de que o conhecimento do mundo e dos objetos se dá por um sujeito substancial isolado em sua esfera interior, o qual, por existir apartado da realidade externa, precisaria saltar para além de si a fim de conhecê-la. Para Heidegger, as coisas não se dão dessa maneira, haja vista que qualquer possibilidade de conhecimento apenas pode encontrar fundamentação em uma estrutura mais originária que é justamente a estrutura *ser-no-mundo*, cuja elaboração, por sua vez, dissipa todo o problema em torno das condições de possibilidade para o conhecimento, que mobilizou não menos do que toda a tradição epistemológica

moderna desde Descartes (1596-1650). De acordo com essa tradição, toda questão girou em torno do problema acerca das condições de possibilidade do conhecer, questão que só faz sentido no interior de uma história filosófica que trabalha com o pressuposto de que há um sujeito isolado em si e um mundo separado e diante dele. A tradição cartesiana encontrou uma resposta para essa questão ao afirmar que o sujeito apenas pode acessar as representações que tem do mundo e nada mais que isso. Além disso, vale assinalar aqui, que, em muitos aspectos, essa concepção epistemológica racional moderna será a base da visão psicologista de sujeito que norteia a psicanálise freudiana em seus pressupostos. Para Heidegger, contudo, essa resposta está muito distante de ser satisfatória e de dar a palavra final ao problema, pois a questão mais fundamental sobre o modo-de-ser daquele que conhece ainda não foi colocada. É com este fim, portanto, que o autor apresentará o conhecimento como sendo fundado em um já-ser-junto-ao-mundo constitutivo do modo de ser do *Dasein*.

Em que medida essa discussão de ordem epistemológica nos coloca em relação com a questão da familiaridade, alvo de nossa discussão neste momento? Para respondermos isso, será preciso avançar a fim de discutirmos as noções de *factualidade* (*Faktizität*) e de *mundo*, uma vez que, se o *Dasein* é um existente e ser existente implica em ser lançado adiante de si como um ser de possibilidades, então, o *Dasein* só pode lançar-se em possibilidades que são oferecidas pelo mundo, do que decorre que estar-no-mundo significa estar projetado em determinadas possibilidades, as quais não estão fora do *Dasein*, mas sim o constituem na radicalidade de seu ser. Quer dizer, o *Dasein*, na medida em que se dirige para algo e o apreende, não sai de um mundo interno no qual antes estava fechado, pois em seu modo de ser ele “já está sempre 'fora', junto a um ente que vem-de-encontro no mundo cada vez já descoberto” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 193). Para acompanharmos o que o autor entende por “mundo”, bem como se dá esse movimento *ek-stático* do *Dasein* em direção a ele, vejamos a passagem a seguir que, apesar de não estar em *Ser e Tempo*, pode iluminar os fenômenos que autor está tratando:

O mundo como totalidade não 'é' um ente, mas aquilo a partir do que o ser-ai *se dá a entender* a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como ele pode se comportar em relação a esse ente. A afirmação de que o ser-ai 'se' dá a entender a partir de 'seu' mundo significa, então, o seguinte: neste vir-ao-encontro-de si a partir do mundo, o ser-ai se temporaliza como um *si-mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*. No ser desse ente *está em jogo o seu poder-ser*. O ser-ai é de modo tal, que existe *em-virtude-de-si-mesmo*. Se, porém, o mundo é aquilo em direção ao que se dá a ultrapassagem e se é apenas com uma tal ultrapassagem que a mesmidade se temporaliza, então o mundo se mostra como aquilo *em-virtude-de-que* o ser-ai existe. O mundo tem o caráter fundamental do em-virtude-de... e isto no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada 'em-virtude-de-ti', 'em-virtude-dele', em-virtude-disto' etc que se

determina facticamente. (HEIDEGGER, 2008 [1929b], p. 169-170)

Como é possível depreender da passagem acima, o *Dasein* é um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) porque mundo é sua constituição fundamental. Tal esclarecimento é relevante, pois o conceito de mundo com o qual Heidegger pretende trabalhar não se trata do mundo concebido como natureza ou como um espaço físico geométrico composto por uma somatória de objetos que estariam “fora” do *Dasein* e que funcionaria como uma espécie de recipiente dentro do qual este se encontra como se fosse mais um subsistente qualquer. Em vez desses sentidos, o autor partirá do mundo como conceito ontológico, tomando-o como fenômeno, na intenção de desvelar o seu ser. O que ele buscará na investigação, portanto, não é o mundo em geral como uma determinação do ente e, tampouco, é o mundo do *Dasein* enquanto um mundo subjetivo, mas sim “*a mundidade de mundo em geral*” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 199), sendo “mundidade” aqui entendido como um conceito ontológico para se referir a um existenciário. É por essa razão que o autor entende que mundo “não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 201).

Para falar desse caráter do *Dasein*, Heidegger inicialmente parte de uma análise do que ele chama de entes intramundanos. A grande novidade exposta por ele nessa análise diz respeito à sua apresentação do mundo como uma rede de totalidade instrumental a qual o *Dasein* acessa mediante a lida (*Umgang*) cotidiana e não a partir de um acesso intelectual e teórico. A esse respeito, cabe citar esta translúcida passagem:

Em termos rigorosos, *um* instrumento nunca “é” isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência “algo para...”. [...] Na estrutura do “para algo” reside uma *remissão* de algo a algo [...]. Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a *partir* da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivania, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico – mas instrumento de morar. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e, nesta, cada um dos instrumentos “individuais”. *Antes* destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-instrumental. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 211-3)

Com a apresentação do ente intramundano não como uma coisa (*res*) subsistente, objeto de conhecimento teórico, mas sim como um *instrumento* (*Zeug*) que é acessado de imediato na lida cotidiana, Heidegger circunscreve o modo-de-ser da *utilizabilidade*

(*Zuhandenheit*). Os instrumentos, nesse sentido, são pensados como sendo “coisas” de uso. Não por acaso a afirmação heideggeriana de que a essência deles reside em ser “algo para...”. Ao fazer essa afirmação, o autor pretende mostrar que o *Dasein*, ao manter uma relação inseparável com o mundo, encontra-se inserido em uma rede significativa que lhe oferece as indicações para que conduza seu existir. Essas indicações se dão como redes a partir das quais um instrumento sempre remete a uma totalidade de significados mais ampla com os quais o *Dasein* se familiariza e em relação aos quais ele se encontra *junto*. A passagem a seguir esclarece bem o que estamos dizendo:

Ao entrarmos no escritório para iniciarmos a nossa atividade, um todo utensiliar se abre e dirige os nossos movimentos em seu interior. Mais ainda, a familiaridade com esse todo utensiliar permite a constituição de um ritmo de trabalho e um controle dos movimentos e tempos. Em nosso escritório, não precisamos senão de uma virada para encontrarmos o que agora precisamos. Dito com uma metáfora náutica, a familiaridade com o todo utensiliar permite uma navegação às escuras, o seja, um simples acompanhamento das indicações dadas pelo todo sem a necessária intervenção de uma visão perscrutadora. (CASANOVA, 2009, p. 95)

Assim, ao apresentar que o *Dasein* vai se familiarizando com os contextos de uso nos quais se encontra, Heidegger consegue apresentar dois fatores cruciais para a sua análise. Um deles é a *factualidade* e o outro é a demonstração de que é junto a estes campos significativos que o *Dasein* vai paulatinamente assumindo determinações para seu ser. Com a noção de *factualidade*, Heidegger refere-se à historicidade do *Dasein*, ou seja, à sua condição de, no presente, já se encontrar conectado e tendo que levar sua vida a partir de sentidos e significados que são condicionados, em grande medida, por um passado em meio ao qual ele encontra orientações não apenas aos seus comportamentos atuais, como também às suas possibilidades futuras. Dessa forma, mediante a noção de *factualidade*, o filósofo nos apresenta uma segunda dimensão temporal constituinte do ser do *Dasein*, que é a temporalidade do *passado*. Com isso, pode-se afirmar que as orientações que o *Dasein* encontra para o seu existir, de início e na maior parte das vezes, desdobram-se nesses campos instrumentais compostos por sentidos e significados muitas vezes já sedimentados e em meio aos quais ele se vê jogado desde o instante em que nasce.

Sendo assim, o que nos interessa em particular é que será a partir desse acesso imediato ao mundo e aos sentidos e significados veiculados por ele, que o *Dasein* encontra as indicações iniciais para seu existir, de modo que é partir dele que o *Dasein*, ontologicamente indeterminado, recebe modos determinados de ser e pode se realizar como o projeto existencial que é. De acordo com Figal (2016), é esse contexto de familiaridade que

possibilita e ao mesmo tempo delimita o campo de ação em que o existir de cada *Dasein* se dá. Essa consideração é importante, porque quando Heidegger apresenta o *Dasein* como poder-ser é muito comum tendermos a interpretar que ele pode tudo e qualquer coisa, quase como se suas possibilidades de ser fossem infinitas. Todavia, como nos lembra Giacoia Junior (2013), as coisas não se dão dessa maneira, pois o poder-ser do *Dasein*, embora seja indefinido, não é infinito, posto que só pode se dar no interior das possibilidades oferecidas pelo mundo, o qual, por ser histórico, possibilita algumas coisas e impede outras. Na verdade, o existir se dá nesse interjogo e equilíbrio entre factualidade e poder-ser, determinação e possibilidade. Ocorre que, como Casanova (2009) bem nos adverte, a factualidade tende a exercer um papel preponderante sobre os modos de ser do *Dasein*, que faz com que ele se veja quase como que preso a essas orientações, tomando-as não como possibilidades, mas sim como prescrições definitivas para vários de seus comportamentos, tal como teremos a oportunidade de acompanhar mais detalhadamente na sequência.

Por enquanto, vale destacar que, independentemente da possibilidade encontrada pelo *Dasein* em seu mundo, seu comportamento em relação ao instrumento utilizável assume um modo predominante no cotidiano, que é o da absorção. A consequência mais imediata dessa afirmação aponta para o modo de ser no mundo caracterizado pela *decadência* (*Verfallenheit*), estado original do *Dasein* em seu existir cotidiano e que está na base do modo de ser da impropriedade caracterizado pelo *a-gente*. Para tratarmos dessas questões, bem como entendermos o papel que ocupam no obscurecimento da condição de indeterminação do *Dasein*, será preciso avançar para o segundo momento da análise heideggeriana sobre a estrutura ser-no-mundo, quando o autor visa responder a pergunta sobre “*quem é o Dasein?*”.

A esse respeito, um primeiro ponto que vale ressaltar é que com essa questão ele tem por finalidade apresentar uma desconstrução da visão que concebe o homem como sujeito, algo já renunciado nas discussões anteriores, mas que aqui ganha destaque. Ao fazer isso, Heidegger retoma a afirmação já apresentada no início da obra de que o *Dasein* é “o ente que sou cada vez eu mesmo” (2012 [1927], p. 333) a fim de desenvolvê-la melhor, visto que ela dá margens para que se entenda o *Dasein* como um sujeito, como um ente que é cada vez um “eu” idêntico, um si mesmo, isto é, um subsistente (*Vorhandenheit*). Nesse sentido, todo o esforço do filósofo nesta parte ao explicitar o “*quem*” do *Dasein* passa pela desconstrução de um tal modo de pensar. Se o *Dasein* não é um eu substancial, então quem ele é?

A primeira afirmação feita pelo autor nessa direção é que a resposta pelo quem do *Dasein* deve ser orientada pela análise do ser-no-mundo. Isso porque, quando o mundo se apresenta ao *Dasein* a partir de uma rede significativa com a qual ele já está familiarizado, tal

rede também traz de modo correlato os outros. Por exemplo, um sapato é um instrumento. Enquanto tal, ele é *algo para...* Neste *algo para...* temos que ele é para proteger os pés, para conferir-lhe um efeito estético etc. A despeito da sua utilidade, quando alguém utiliza um certo instrumento, instantaneamente está também se relacionando com significados que são compartilhados por outros. Ao comprar um sapato, o que se compra é um instrumento que remete aos outros que o produziram, que o desenharam, que o transportaram, do que decorre que ao abrir espaço para que as coisas sejam, o *Dasein* também possibilita o aparecimento de outros, constituindo-se, portanto, como um ser-com. Com isso, o que Heidegger está buscando mostrar é que, de imediato, os outros não vêm de encontro como sujeitos subsistentes e separados, mas sim a partir do mundo e dos significados dos instrumentos utilizados:

“Os outros” não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está. Esse também-ser- “aí” com eles não tem o caráter ontológico de um ser-subsistente-“com” no interior de um mundo. [...]. Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* os outros. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 343-345)

O “com”, portanto, é um existenciário. Com tal afirmação, o que Heidegger está buscando mostrar é que os outros vêm de encontro a partir do mundo e que é neste encontro que o *Dasein* encontra de imediato a “si mesmo”. Isso significa que é *no* que faz, isto é, na ocupação com o utilizável que o *Dasein* também descobre a si e, portanto, seus modos de ser. Por isso, pode-se dizer que os outros constituem o *Dasein* mesmo quando ele diz “eu” ou ainda quando se encontra concretamente sozinho, de sorte que o ser-sozinho é uma privação do ser-com (*Mitdasein*). Ser-com-os-outros, portanto, é mais originário do que qualquer concepção de “eu” individual.

O que chama a atenção é que a lógica utilizada por Heidegger para se referir ao modo de ser com os outros é a mesma daquela apresentada quando trata da estrutura ser-no-mundo. Não por acaso ele afirma que a compreensão pelo *quem* do *Dasein* passa necessariamente pela compreensão do ser-no-mundo. Assim, os outros não aparecem ao *Dasein* como uma somatória de indivíduos ao modo do subsistente (*Vorhandenheit*), mas sim em meio a uma malha significativa junto a qual ele já se encontra, o que significa que no modo de ser cotidiano, os outros aparecem ao *Dasein* sob o modo da familiaridade, estão simplesmente *aí*, sem que se possa distinguir o ser deles de meu próprio ser. Por esse motivo, Heidegger dirá

que o *quem* do *Dasein* cotidiano é *a-gente* (*das Man*).

A afirmação de que o *quem* do *Dasein* é o *a-gente* significa que, na cotidianidade, o *Dasein* não é um si mesmo próprio, mas sim que se encontra diluído nos outros, orientando seu existir a partir deles e, assim, desonerando-se de ter que tomar para si a existência que a cada vez precisa tornar-se sua. Heidegger (2012 [1927]) dirá que o *a-gente* se constitui pelo que chama de publicidade (*Öffentlichkeit*), a qual, por sua vez, assume três configurações, quais sejam, o *distanciamento*, a *mediania* e o *nivelamento*. Nos três casos, o que está em jogo é um “entregar-se” do *Dasein* aos outros, no sentido de se deixar conduzir por este modo de ser que obedece às prescrições, mergulha numa neutralidade e mantém-se estável, guiando sua vida mediante as possibilidades que *a-gente* lhe apresenta, como podemos observar na passagem que se segue:

Gozamos e nos satisfazemos como *a-gente* goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *a-gente* se afasta; achamos “escandaloso” o que *a-gente* acha escandaloso. *A-gente*, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 365)

Mediante tal colocação, o que Heidegger está nos dizendo é que, na diluição em *a-gente*, tudo o que escapa à interpretação mediana é nivelado e apropriado pelo que já é conhecido. Nada, portanto, escapa ao conhecido, de modo que tudo o que ameaça aparecer como novidade é absorvido pela familiaridade. Desse modo, os espaços e experiências de indeterminações e incertezas são obscurecidos em favor de uma crença de que o existir reside num mundo estável, confiável e seguro. Ao interpretar o mundo assim, o próprio *Dasein* toma também a si mesmo dessa maneira e se afasta de sua condição mais originária que é habitar a condição de indeterminação. Sendo os outros e estando absorvido nos outros, o *Dasein* é todo mundo e ao mesmo tempo *ninguém*, de modo que, como ninguém, ele retira de si a responsabilidade pelas decisões e pode ter uma existência aliviada, pois resta sempre um espaço de ambiguidade e incerteza sobre quem de fato verdadeiramente escolhe. Isso porque, segundo Heidegger,

A-gente está em toda parte, de tal maneira, no entanto, que já escapuliu sempre, de onde urge que o *Dasein* tome uma decisão. Mas, porque antecipa todo julgar e todo decidir, *a-gente* retira cada vez a responsabilidade de cada *Dasein*. *A-gente* pode como que se prestar a que constantemente se apele para ela. Pode se incumbir de tudo com a maior facilidade, porque não há quem tenha de responder por algo. Sempre 'era' *a-gente* e se pode dizer, no entanto, que não foi 'ninguém'. Na cotidianidade do *Dasein* a maior parte das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não era ninguém. (2012 [1927], p. 367)

É nesse contexto que aparece a tão famosa e repetida frase heideggeriana de que, enquanto *a-gente*, “cada um é o outro e nenhum é ele mesmo. *A-gente*, com qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 367). *A-gente*, no sentido apresentado por Heidegger, portanto, é um existenciário que, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição do *Dasein*. Nesse sentido, não se trata de algo circunstancial ou de algo que tenha alguma conotação valorativa ou moralista, mas tão somente de uma determinação ontológica. Na cotidianidade, dessa forma, o *quem* do *Dasein* não se dá como um si mesmo próprio, mas sim no modo anônimo e disperso do *a-gente*. A esse respeito, vale citar o excerto a seguir, que apesar de longo, apresenta com clareza a visão heideggeriana:

O si-mesmo do *Dasein* cotidiano é *a-gente-ela-mesma* que distinguimos do *si-mesmo próprio*, isto é, do *si-mesmo* possuído de modo apropriado. Como *a-gente-ela-mesma*, o *Dasein* está disperso em *a-gente* e deve primeiramente se encontrar. Dispersão que caracteriza o 'sujeito' do modo-de-ser que conhecemos como o ocupado absorver-se no mundo que imediatamente vem-de-encontro. Se o *Dasein* é para si mesmo familiar como *a-gente-ela-mesma*, isto significa ao mesmo tempo que *a-gente* delinea previamente a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo. *A-gente-ela-mesma*, como aquilo em-vista-de-que o cotidiano *Dasein* é, articula o contexto-de-remissão da significatividade [...]. *De imediato* eu não 'sou' 'eu', no sentido do si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo de *a-gente*. [...]. De pronto, o *Dasein* é *a-gente* e no mais das vezes assim permanece. Quando o *Dasein* descobre propriamente o mundo e dele se aproxima, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, esse descobrir de 'mundo' e abrir do *Dasein* sempre se efetua como remoção de encobrimentos e de obscurecimentos, como quebra das contrafações com que o *Dasein* se fecha para si mesmo. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 371-3)

Assim, tendo em vista a interpretação que o *Dasein* faz de seu ser a partir de *a-gente*, é possível afirmar que no cotidiano a *abertura* se dá de modo encoberto. Por outro lado, como o autor faz questão de enfatizar, é apenas sobre a base do modo da impropriedade que algo tal como um modo de existir próprio pode se dar, uma vez que é do *a-gente* que o *Dasein* retira as determinações iniciais e fundamentais para seu existir. Por isso, em primeiro lugar o *Dasein* é *a-gente* e apenas posteriormente pode ser no modo da propriedade. Isso quer dizer, que ser no modo próprio implica também em uma ação que está para além da imediatez do cotidiano, num movimento que implica em sair dessa absorção tranquilizadora, ou para usar a expressão heideggeriana, sair da “ditadura” do *a-gente*.

Tendo isso posto, cabe um questionamento sobre o que possibilitaria essa absorção do *Dasein*. A resposta incide no cerne da discussão heideggeriana sobre o decair (*Verfallen*), a qual pode ser melhor compreendida mediante a relação entre o *encontrar-se* (*Befindlichkeit*),

entendimento (Verstehen) e discurso (Rede), modalidades originárias e constituintes do *aí (Erschlossenheit)*, apresentadas por Heidegger ao discutir o *ser-em*. Como já expusemos, o *ser-em* nada mais é que um campo aberto a partir do qual os entes podem se manifestar. Tal como acompanhamos, o *entendimento*, sendo um dos constituintes desse campo, não é uma faculdade intelectual, mas sim um modo de realização que permite ao *Dasein* já sempre estar-no-mundo projetado em certas possibilidades de ser, as quais chegam até ele a partir de uma experiência de totalidade. Essa abertura, contudo, não se dá apenas mediante o *entender*, mas também é permeada por estados de ânimo (*Stimmung*), que encontram expressão ontológica no que Heidegger (2012 [1927]) chama de *encontrar-se*.

O *encontrar-se*, sendo um dos elementos constitutivos da abertura (*Erschlossenheit*), manifesta a condição ontológica do *Dasein* de ser afetável, uma vez que não há nada que se manifeste no *aí* sem estar sob certo colorido afetivo. Isso quer dizer que tudo o que chega ao *Dasein* no *aí* – os entes, os outros e si mesmo – é modulado por afetos em meio aos quais ele se encontra pré-reflexivamente e realiza as possibilidades de seu existir. O estado de ânimo, contudo, não corresponde a vivências da interioridade do *Dasein*, e tampouco a algo que vem do exterior. Antes, trata-se de uma espécie de atmosfera afetiva que revela ao *Dasein* como ele está-no-mundo. Como diz Heidegger, “o estado-de-ânimo deixa manifesto “como alguém está e como anda”. Nesse “como está” o ser do estado-de-ânimo leve o ser a seu *aí*” (2012 [1927], p. 385).

Ao revelar o *aí*, o *encontrar-se* também explicita a condição ontológica do *Dasein* de ser *dejectado (Geworfenheit)*, ou seja, de ser factualmente entregue à própria responsabilidade. Ocorre que, mesmo existindo na abertura, o existir cotidiano costuma se dar em meio a estados de ânimo que levam o *Dasein* a se desviar de sua *dejecção*, rejeitando-a de imediato e fugindo de seu ser. Apesar disso, ele nunca se livra de sua constituição fundamental de ser aberto e tampouco se libera do peso da tarefa que lhe é imposta. Assim, por mais que o *Dasein* sinta-se seguro e orientado no seu existir cotidiano e ainda que seu modo inicial de se encontrar diante de si se dê como fuga, ele não tem como evitar que os estados-de-ânimo coloquem-no “diante do quê do seu '*aí*', como algo que se lhe defronta com o seu caráter de inexorável enigma” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 389).

Temos, então, até o momento, a apresentação por parte de Heidegger de três caracteres fundamentais que os estados-de-ânimo revelam sobre a constituição fundamental do *encontrar-se*. Em primeiro lugar, a condição existencial de fuga. Em segundo, o lugar originário ocupado pelo *encontrar-se* junto com o *entendimento* em seu papel de abertura do *aí* e, por fim, em terceiro lugar, a possibilidade do *Dasein* de ser afetável. A passagem a seguir

sintetiza bem de que maneira esses três pontos se conectam:

O encontrar-se não só abre o *Dasein* em sua dejectão e em sua remissão ao mundo já aberto a cada vez com seu ser, mas é ao mesmo tempo o modo-de-ser existenciário que o *Dasein* se entrega constantemente ao "mundo" e se deixa afetar por ele de tal maneira que, de certo modo, esquivava-se de si mesmo. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 397)

Assim, tendo apresentado o *entendimento* e o *encontrar-se*, Heidegger não está fazendo outra coisa senão tratar de duas estruturas fundamentais do *Dasein*, a saber, a existencialidade e a facticidade, respectivamente. É nesse sentido que ele afirma que o *Dasein* não é nada além de um projeto dejectado, cuja tarefa é fazer algo em relação a essa sua condição. O *discurso*, por sua vez, é o modo como o *Dasein* exprime e articula tudo o que chega até ele no *entendimento* e no *encontrar-se*. Para tratarmos sobre o *discurso*, podemos acompanhar o autor em sua apresentação do *decair*, estado original de absorção no qual a existência se dá e que completa a estrutura fundamental da tríade que constitui o ser do *Dasein* junto com a existencialidade e a facticidade. Além disso, a análise do fenômeno do *decair* é de suma importância para a economia de *Ser e Tempo*, pois com ela temos mais nitidamente a caracterização do que o autor chamou de modo da *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*).

O *decair* “é o movimento do ser-aí da indeterminação para a determinação” (FIGAL, 2016, p. 70). Vimos, até este momento, que esse movimento de passagem da indeterminação para a determinação se dá, sobretudo, no modo da absorção, que nada mais é que um estar-junto aos entes e aos outros, familiarizado com certos significados e sentidos. Esta familiaridade dá ao *Dasein* uma sensação de constância, isto é, de que o existir pode seguir seu desenrolar sem grandes solavancos. Assim, ainda que em seu ser o *Dasein* seja um ser possível e transpassado pela presença da indeterminação que nunca o abandona, a habitação em um mundo lhe oferece amparo na medida em que ali ele pode encontrar justamente aquilo que não possui, a saber, determinações. Ocorre que, ao encontrar determinações e, também, ao estar familiarizado com elas, o *Dasein*, originariamente abertura (*Erschlossenheit*), realiza seu existir sob o modo do fechamento (*Verschlossenheit*), como se não fosse o ser-possível que é. Ou, em outras palavras, vive *como se* em seu ser não habitasse a indeterminação. Este é o traço fundamental do modo de viver da impropriedade, que encontra seu ponto alto de expressão no *decair*.

No *decair*, o *Dasein* encontra-se num modo de ser *tentador e tranquilizante*, que, se por um lado, oferece-lhe a sensação de garantia, segurança e plenitude, por outro, acaba por

levá-lo a uma indiferença quanto ao seu modo próprio de existir. É por isso que Heidegger (2012 [1927]) apresenta o *decair* como o modo-de-ser fundamental na cotidianidade imprópria, em que o *Dasein* foge de si em direção ao mundo e, assim, cada vez mais intensamente está absorvido nos entes. Nesse modo de ser, o *entendimento* se dá sob a forma da *curiosidade*, o *encontrar-se* acontece mediante uma série de estados-de-ânimo cotidianos (alegria, tristeza, horror etc.) e o discurso se expressa como *falatório*. Assim, se no falatório o *Dasein* fala sobre tudo, na curiosidade ele acredita ter conhecimento sobre tudo, por conseguinte, tudo o que ele articula aparece sob uma camada de ambiguidade, sem que tenha clareza sobre o que fala e a acerca de seu conhecimento sobre as coisas.

Particularmente em relação ao falatório, Heidegger faz questão de ressaltar que este não possui sentido pejorativo, mas sim que se trata da modalização do *discurso* na cotidianidade. Assim, uma vez que o *discurso*, tal como antecipamos, expressa e articula *entendimento* em meio a *estados de ânimo*, o *discurso* enquanto *falatório* articula e repete tudo o que já foi dito e é previamente conhecido, de modo que nada de novo sobre o ente é expresso. Nesse sentido, o falatório acontece em meio à sintonia com a fugacidade e oscilação de estados de ânimo cotidianos, a partir dos quais os entes se mostram, a cada dia, de uma maneira diferente. Por isso, o falatório, ao mesmo tempo em que é um abrigo, também se mostra como uma fala estéril na medida em que se constitui como uma repetição que não remete a nada além daquilo que já foi articulado e que, por isso, carece de reflexividade sobre seus próprios fundamentos. Não por outro motivo, Heidegger diz que no falatório não há apropriação daquilo sobre o que se fala, tratando-se de um dizer que não corresponde ao dizer original o qual, por ser enraizado na indeterminação enquanto solo originário, possibilitaria uma espécie de espanto diante de tudo o que é e, com isso, possibilitaria também um dizer mais originário. O falatório, por sua vez, na medida em que sempre articula o já conhecido, impede toda nova interrogação e discussão, bem como impede que o mundo apareça como um espaço livre e aberto ao possível, ou melhor dizendo, ao indeterminado. “O falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa. O falatório já protege por antecipação contra o perigo de malograr em tal apropriação” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 475).

Vale antecipar já nesse momento de nossas discussões, que o comportamento de repetição presente no cotidiano impróprio encontra algumas ressonâncias com a dinâmica de repetição pulsional descrita pela psicanálise freudiana, como discutiremos no capítulo específico. Nesse sentido, pensando nas implicações ôntico-existenciais da discussão que

temos feito acerca do modo de ser desenraizado¹³ do *Dasein* decaído na impropriedade, entendemos que, na maior parte do tempo, o ser humano tende a acreditar que está seguro e protegido em sua morada, sem se dar conta de que esta, em grande parte das vezes, é desprovida de solo seguro e paira no ar. Isso acontece, em grande medida, porque o *Dasein*, ainda que assuma certos modos de ser e os expresse em seu existir, jamais encontra nesses modos a resposta definitiva para ser, de modo que *sendo de tal ou tal forma, ele também poderia ter sido ou vir a ser de qualquer outra maneira*, uma vez que o fantasma da indeterminação e do possível está sempre a espreita, relativizando e colocando em xeque cada uma das determinações que assume. Com essa ameaça sempre rondando, a tranquilidade que o decair impróprio alcança, em vez de levar o *Dasein* a uma inércia ou passividade, ao contrário, lança-o cada vez mais numa atividade desenfreada que acaba por intensificar seu decair e, com isso, também o impele a uma espécie de *estranhamento* tranquilizante e tentador que ao mesmo tempo que o mantém cada vez mais num redemoinho aprisionante e desenraizado, encobre seu ser mais próprio. Isso porque, junto com o falatório, o modo do *Dasein* conhecer e ver o mundo ao seu redor se dá em meios à *curiosidade* e à *ambiguidade*.

Curioso, o *Dasein* não se preocupa em estabelecer uma relação com aquilo que é visto e com o que se relaciona, de modo a demorar-se naquilo que está sendo percebido. Ao contrário, salta rapidamente de uma coisa à outra, em um movimento que o leva a cada vez mais esquecer-se de sua condição e a se abandonar nos afazeres cotidianos. Por isso, na curiosidade há uma incapacidade de permanência no imediato e o predomínio de uma inquietação distraída que impede o *Dasein* de parar e ver o que quer que seja, de forma que ele sempre está sendo impelido para outra coisa, outra atividade, outro lugar. Assim, tanto o falatório, quanto a curiosidade sustentam o *Dasein* na ilusão de que ele já sabe sobre tudo e que, inclusive, tem posse de si. Contudo, como Heidegger mostra ao falar sobre a ambiguidade, tudo o que o *Dasein* julga conhecer revela-se vago, obscuro e sob suspeita, e isso é válido, inclusive, para si mesmo. “Ambíguo o *Dasein* o é sempre 'aí', isto é, na abertura pública do ser-um-com-o-outro, onde o falatório mais ruidoso e a curiosidade mais inventiva mantêm funcionando o 'estabelecimento' onde cotidianamente tudo ocorre e, no fundo, nada acontece” (HEIDEGGERI, 2012 [1927], p. 490-491).

Ao apresentar as coisas desse modo, Heidegger está realizando um caminho a fim de

13 Em *Ser e Tempo* (1927), esse desenraizamento é apresentado quando o autor fala do modo de existir da impropriedade como *a-gente*, na qual o *Dasein* não encontra parada em lugar algum, vivendo sempre saltando de coisa em coisa, de lugar em lugar, de um tal modo que nada lhe aparece sob o olhar do espanto e da admiração, uma vez que o *Dasein* não consegue “se demorar” em nada e nem manter-se em nada. Com isso, para o *Dasein* desenraizado, o ente não brilha como o “outro” que pode ser, uma vez que ele não é desvelado e não tem como ser trazido à luz.

poder mostrar, mais adiante, que o enraizamento originário só pode ser encontrado na assunção de si como abertura que sustenta a possibilidade de que tudo e, inclusive, o próprio *Dasein*, apareça em sua radical condição própria de indeterminação. Todavia, por mais contraditório que possa parecer, será justamente do *decair* obscurecido e fechado que a possibilidade de assumir a existência em sua propriedade pode ser encontrada.

É exatamente na "decadência" da cotidianidade, nessa familiaridade que o liga às coisas de seu entorno, que o *Dasein* pode encontrar a possibilidade de se abrir ao que lhe é próprio, ou seja, um ser jogado no mundo, cujo modo existencial original é não estar em casa em lugar nenhum. É, pois, esse sentimento de estrangeiridade que está no fundamento da tomada de consciência de sua singularidade. (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 47)

Tal experiência apenas será possível a partir do encontrar-se fundamental da angústia, único estado-de-ânimo capaz de romper momentaneamente com a familiaridade característica da cotidianidade imprópria e assim sustentar o *aí* aberto.

4.2.3 Não se sentir em casa em parte alguma: angústia e condição de estrangeiridade

A temática da angústia (*Angst*) é colocada por Heidegger no último capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo*, posição esta que denota o papel estratégico que ela ocupa no desenrolar da obra, haja vista que além de estar a meio do caminho entre a passagem que o autor efetua da primeira para a segunda seção, ela também se situa imediatamente antes da apresentação do ser do *Dasein* como *preocupação (Sorge)*, estrutura ontológica mediante a qual Heidegger procura unificar tudo o que foi discutido na obra até aquele momento. Nesse sentido, o que está em jogo para o autor é encontrar uma via de acesso ao ser do *Dasein* por um caminho experiencial e não teórico, uma vez que seria apenas pela experiência que essa totalidade poderia ser apreendida pelo próprio *Dasein* como um dado fenomênico que, enquanto tal, precisa se dar de uma só vez. Tal movimento é necessário, pois no plano da descrição do modo impróprio da existência efetuado na primeira seção de *Ser e Tempo*, o que está em questão é a apresentação apenas de uma caracterização formal do existir, a qual, na ausência de uma experiência existencial que lhe concretize, corre o risco de se tornar apenas mais uma teoria desprovida de fundamento:

O ser-aí não pode ser, em suma, tomado como um conceito genérico, nem pode tampouco ser apreendido em sua determinação própria por meio de algum processo abstrativo qualquer: nunca chegaremos ao ser-aí por intermédio de uma mera

representação de seus traços estruturais porque essa representação mesma quebra o seu caráter existencial e o transforma em coisa simplesmente subsistente. Ao contrário, só é possível alcançar uma real clareza quanto a esse termo em meio à conquista ou apropriação de si mesmo como ser-aí. (CASANOVA, 2006, p.17-18)

Assim, se na cotidianidade mediana a estrutura ontológica do *Dasein* aparece como “o ser-no-mundo que decaindo abre, dejectado-projetante, para o qual, em seu ser junto ao 'mundo' e ser-com outros, está em jogo o seu poder-se mais-próprio” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 509, grifos do autor), então, trata-se de fazer com que essa totalidade seja acessível por um olhar que atravesse este todo em direção ao fenômeno unitário ali presente. A angústia será essa via adequada de acesso ao ser do *Dasein*, pois diferentemente dos estados-de-ânimo cotidianos, ela é um *encontrar-se fundamental* (*Grundbefindlichkeit*) que, enquanto tal, pode manter o *Dasein* em seu estado originário de abertura e, assim, tornar possível que ele desvende seu ser como *preocupação*. A angústia abre, portanto, a possibilidade do *Dasein* apreender a si em seu modo próprio de ser. Por isso, vale ressaltar, tal como nos adverte Casanova (2006), que propriedade e impropriedade, longe de se referirem a juízos morais sobre os diferentes modos de ser do *Dasein*, tratam-se tão somente da descrição de caminhos existenciais possíveis na relação deste com seu ser. A diferença é que enquanto na impropriedade a abertura (*ai*) se dá como fechamento no decair, tal como mostramos até o momento, a propriedade, por sua vez, mantém a abertura (*ai*) em seu estado originário, retendo-a em sua condição ontológica de indeterminação, tal como veremos adiante.

Tendo em vista que o ser do *Dasein* desvelado pela angústia é sintetizado no que Heidegger chama de *preocupação*, precisamos entender melhor este fenômeno antes de avançarmos nossas discussões em direção à disposição fundamental que acompanharemos.

No contexto da análise da estrutura ser-no-mundo, Heidegger descreve duas formas de *preocupações*, a saber, a *ocupação* (*Besorgen*) e a *preocupação-com outro Dasein* (*Fürsorge*), as quais são formas que o *Dasein* apresenta de se relacionar com os instrumentos intramundanos e com os outros, respectivamente. Se observarmos essas duas formas, não fica difícil perceber, sobretudo nas expressões originais em língua alemã (*Besorgen* e *Fürsorge*), que ambas têm em sua raiz etimológica a palavra *preocupação* (*Sorge*) em sua constituição, sendo, portanto, derivadas desta. O que se evidencia nos vocábulos é justamente o que Heidegger pretende destacar, ou seja, que a *ocupação* e a *preocupação-com outro Dasein* são modificações de uma estrutura mais originária que é a estrutura da *preocupação*.

Heidegger (2012 [1927]) descreve a *preocupação* como “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (p.

539). Se observarmos atentamente essa estrutura, veremos que ela unifica os três momentos constitutivos que compõem a totalidade do ser do *Dasein*, quais sejam, a existencialidade, a factualidade e o decair. Assim, no “ser-adiantado-em-relação-a-si” temos a retomada da noção da existencialidade que aponta para o fato de que o *Dasein* é projeto (*Entwurf*) e se realiza enquanto possibilidade. Como essa estrutura não tem como ser desvencilhada das outras duas - o ser dejectado (*Geworfenheit*) e o ser-junto a (*Verfallen*) – ele diz que “o ser-adiantado-em-relação-a-si significa necessariamente *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*” (p. 537). Com isso, demarca que o existir se dá sempre ancorado no mundo e a partir dele, ou seja, que o *Dasein*, quando projeta seu existir, faz isso a partir das possibilidades oferecidas pelo seu mundo. Por isso Heidegger afirma que o *Dasein* é um projeto dejectado. Dessa forma, no modo da impropriedade ele também se encontra simultaneamente absorvido no mundo da ocupação com os entes (*Besorgen*) e preocupando-se com os outros (*Fürsorge*), de um tal modo que permanece distante de si mesmo enquanto preocupação. De acordo com Rozo (2005) é como se, na absorção com os outros e com as coisas cotidianas, o *Dasein* vivesse em uma espécie de sonho, sem despertar para a sua verdadeira condição existencial.

Ao apresentar o ser do *Dasein* nesses termos, Heidegger conquista um passo fundamental em suas análises, que é unificar a estrutura do *Dasein* em um todo temporal. E se as coisas se dão assim, então a apropriação de si enquanto preocupação é fundamentalmente a assunção de si como a temporalidade que se é. Nesse sentido, resta-nos então entender por quais razões o *Dasein* foge de se apropriar dessa condição e em que medida a angústia como um encontrar-se fundamental possibilita que ele faça esse movimento.

Embora a angústia seja discutida por Heidegger especificamente no §40 de *Ser e Tempo*, é possível afirmar que ela perpassa quase que a totalidade das análises desenvolvidas pelo autor na segunda seção da obra, momento em que centraliza seus esforços em legitimar, mediante uma experiência, a possibilidade de que o *Dasein* tome posse de seu existir. Isso porque, a discussão sobre a manifestação da totalidade fenomênica do *Dasein* será feita não apenas partindo da angústia, como também da análise do ser-para-a-morte e do apelo da consciência, tríade que compõe o que o autor chama de fenômeno da decisão (*Entschlossenheit*)¹⁴, que nada mais é que a experiência de *decidir ser* a abertura como abertura. Daí que *angústia*, *ser-para-a-morte* e *apelo da consciência* correspondem, respectivamente, aos três momentos constitutivos do *ser-em*, quais sejam, *encontrar-se*, *entendimento e discurso*, porém descritos como são sob o modo da *decisão* e não do *decair*.

14 Vale destacar aqui a diferenciação apontada por Dastur (1990) entre a expressão *Entschlossenheit* (*decisão*) e *Erschlossenheit* (*abertura*). Segundo a autora: “é a diferença da partícula (*ent-* em vez de *er-*) que marca a passagem do *estado* de abertura ao *tomar a cargo* esse estado” (p. 87).

Como a angústia se encontra no centro de nossas discussões e também ocupa uma posição privilegiada na exposição heideggeriana, uma vez que sem ela não há apropriação de si, naturalmente ela exigirá maior atenção e detalhamento que as demais estruturas.

Como já dissemos, Heidegger considera que as análises do decair revelam uma absorção cotidiana no *a-gente* em meio a qual o *Dasein* está sempre em *fuga* de si e para longe de si. Essa fuga, por sua vez, longe de trazer à luz o *Dasein* diante de si em sua propriedade, faz o inverso na medida em que o coloca cada vez mais longe de si. A lógica da argumentação do autor, portanto, é que se no decair há algo tal como um fechamento, este apenas pode se dar sobre o fundamento da abertura ontológica, como um modo de *privação* desta. Assim, diz Heidegger (2012 [1927]), “só na medida em que o *Dasein* é por essência ontologicamente posto diante de si pela abertura que em geral lhe é inerente, é que ele *pode* fugir de *diant*e de si” (p. 517). Em outras palavras, é apenas porque o *Dasein* pode estar diante de si que ele pode também fugir de si. Essa afirmação, tomada à primeira vista, parece pairar no vazio e não passar de uma simples aporia deduzida mediante argumentos lógicos. Contudo, é justamente isso que Heidegger quer evitar ao colocar a necessidade de uma experiência que desvele tal condição na existência. Essa experiência é o encontrar-se fundamental da angústia, a qual é tomada a partir de sua conexão ontológica com o medo (*Furcht*). De acordo com Figal (2005), partir do medo para falar sobre a angústia é a repetição de um gesto muito exercitado por Heidegger em *Ser e Tempo*, que é interpretar ontologicamente a descrição de um fenômeno ôntico a fim de que, com isso, seja conquistada a condição de possibilidade ontológica para aquilo que antes fora apenas onticamente descrito. Quando, portanto, Heidegger parte do medo para explicitar a angústia, no fundo, ele está afirmando que aquele é uma aparição da angústia, uma vez que esta é mais originária.

Em relação ao medo, o autor já havia falado sobre ele no momento em que caracterizou o *encontrar-se*. Em linhas gerais, apresenta-o como uma forma de fuga que se dá sempre diante de *algo* temível. Com isso, Heidegger (2012 [1927]) apresenta o medo como um *encontrar-se* que leva o *Dasein* a fugir de algo que ele reconhece como podendo colocar o seu-estar-no-mundo sob ameaça. Isso significa que quando foge de algo que teme, o *Dasein* tem diante de si algo determinado, portanto, um ente o qual ele não quer que o atinja ou que venha ao seu encontro. Estar em tal situação é também um deixar-se afetar pelo ente temível, de modo que o mundo aparece sob esse estado-de-ânimo. A contrapartida é que ao apresentar o mundo dessa forma, o medo faz ver apenas o ente temível e coloca o *Dasein* em um estado de confusão e desorganização, fechando-o para seu próprio ser. Isso porque, se por um lado o medo revela o *Dasein* em seu *aí* na medida em que “somente um ente para o qual em seu ser

está em jogo esse ser pode atemorizar-se” (p. 403), por outro, ele retém o *Dasein* apenas no ente temível, obscurecendo tudo o que está ao seu entorno. O mesmo acontece para outras variações do medo, como o susto, o horror e o pavor, as quais Heidegger apresenta uma descrição muito sucinta. Em suma, o susto aconteceria quando algo ameaçador, porém conhecido e familiar, irrompe na existência de modo abrupto em meio à lida cotidiana com os entes. Já o horror é tudo aquilo que possui caráter insólito, isto é, não habitual. O pavor, por sua vez, é o aparecimento de algo insólito, porém, de forma súbita. Em todas essas variações do medo, o que está em discussão é uma experiência de fechamento ao sentido em meio à qual prevalece um único modo de olhar para o ente, qual seja, o ente aparece apenas sob o horizonte do temor, sem poder se manifestar como algo diferente disso.

É interessante observar que com essa análise sobre o medo, Heidegger procurará mostrar que este é de natureza diferente do *decair*. Assim, se no medo é dos entes que o *Dasein* foge, indo para longe deles, no *decair* se tem o inverso, posto que se trata de uma fuga *para* os entes e na direção destes. Isso significa que o *decair* não é apenas uma fuga dos entes em sua expressão ôntica, mas sim uma fuga de origem ontológica, que expressa um movimento constitutivo da condição humana quando pensada a partir de sua relação com o *Ser*. Por isso o argumento do autor de que a fuga característica do *decair* não pode ser fundada no medo, mas tão somente na angústia. Nesse sentido, resta saber por que o *Dasein* foge diante de si, absorvendo-se mais e mais no *decair*. Segundo Heidegger (2012 [1927]), a resposta a essa questão passa, antes, pela colocação de outra pergunta, a saber, *diante de que a angústia se dá?*

“O *diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 521, grifos do autor) e não diante de um ente do-interior-do-mundo. Eis a resposta heideggeriana, mas o que isso significa? Significa que a angústia não se dá diante de algo determinado, como ocorre no medo, mas que, ao contrário, a ameaça assinalada pela angústia é completamente indeterminada, tal como podemos acompanhar na passagem a seguir:

O *diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado*. Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecيدido qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é 'relevante'. Nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 521)

Com isso, Heidegger está mostrando que a angústia não se dá diante de um ente, mas sim que nela a totalidade dos entes aparece como sem importância alguma, livre e desconectada da significância compartilhada e sedimentada em meio a qual o *Dasein* se

encontra. Por essa razão, a angústia não sabe com precisão o que é aquilo diante de que ela se angustia, mas apenas sente que a ameaça já está aí, ainda que ela não esteja presente concretamente sob a presença de um ente. Nas palavras do autor: “ele [o ameaçador] já está 'aí' – e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração – e, não obstante, não está em parte alguma” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 523). A afirmação de que a ameaça está em toda parte e em parte alguma aponta para o caráter de indeterminação daquilo diante de que a angústia se angustia e, mais especificamente, daquilo que ela revela.

Assim, se a angústia é sempre *diante de...* e também angústia *por...* resta saber diante de que e pelo que ela se angustia. A resposta de Heidegger é que a angústia é sempre *diante do* estar-no-mundo e também *por* estar-no-mundo. Temos aqui algo de fundamental importância para as nossas discussões, pois se ser-no-mundo é a constituição fundamental do *Dasein*, isso quer dizer que a angústia se dá diante do próprio existir dejectado no mundo e tendo que decidir seu ser. Absorvido em *a-gente*, contudo, ele foge de tal tarefa, desonerando-se de escolher a si mesmo, de modo que tudo já foi decidido de antemão pelos outros. O que acontece na experiência da angústia, por sua vez, é que ela revela a total impossibilidade do mundo em oferecer uma resposta definitiva para o modo de ser do *Dasein*, colocando-o diante do caráter inóspito de seu próprio estar no mundo. A angústia projeta o *Dasein* para longe da possibilidade de interpretar a si mediante os discursos sedimentados partilhados na existência cotidiana imprópria e mediana e, assim, apenas manifesta o nada. Este nada, contudo, não quer dizer que o *Dasein* perdeu o mundo ou que ficou sem mundo, mas sim que houve uma ruptura momentânea com a familiaridade tão característica do existir cotidiano, de sorte que o *Dasein* não encontra mais nada em que se apoiar, restando-lhe apenas o isolamento em sua própria condição. Angustiado, tudo o que antes parecia fazer sentido e orientar o *Dasein* em sua existência, é abatido por uma espécie de estranhamento em meio ao qual o *Dasein* se vê desnortado e sem direção, desprovido até mesmo de sua capacidade de nomear aquela experiência. Como afirma Duarte (2010b), a angústia “é uma disposição de ânimo liberadora na medida em que dissolve a camisa de força dos conceitos e interpretações já tramados a respeito de tudo o que é, liberando o questionamento das certezas pré-adquiridas” (p. 423).

Assim, se recordarmos que a angústia é um *encontrar-se fundamental* e que todo *encontrar-se* revela um modo de estar-no-mundo, então, a pergunta que se segue é de que modo o *Dasein* se encontra quando é abatido pela angústia? Como resposta, podemos dizer com Heidegger (2012 [1927]) que “na angústia, ele [*Dasein*] sente-se 'estranho'. Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-

casa” (p. 527). Ao dizer que na angústia o *Dasein* não se sente em casa (*Nicht-zuhause-sein*), o autor está apresentando que neste encontrar-se fundamental a estrutura do *ser-em*, até então determinada como *morar em* e como *estar familiarizado com*, sofre uma modificação. Desse modo, se na impropriedade o *habitar* o mundo se caracteriza pela ilusão da segurança de se sentir em casa, com a angústia, ao contrário, toda e qualquer familiaridade se desfaz de tal forma que a totalidade do *ser-em* revela a condição fundamental do *Dasein* que é o *não-ser-em-casa*. Assim, ao dizer que o *Dasein* se sente *estranho (unheimlich)*, Heidegger não pretende outra coisa senão dizer que na angústia ele *não se sente em casa*. “‘Estranho’ entendemos como o que sai e se retira do “familiar” (das Heimliche) isto é daquilo que nos é caseiro, íntimo, habitual, não ameaçado. O estranho não nos deixa estar em casa” (HEIDEGGER, 1969 [1935], p.174-5). Na verdade, é como se, angustiado, o *Dasein* fosse abruptamente expulso de uma espécie de sonho paradisíaco no qual até então acreditava ter uma terra natal, um lar seguro, uma casa aconchegante onde pudesse sempre estar. Todavia, como Heidegger mostrará, o *Dasein* só pode ser o *aí* que ele é, quando desiste de querer voltar à casa. Nas palavras do autor:

A fuga que decai *no ser em-casa* da publicidade é fuga *diante* do não-ser-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo. Esse estranhamento persegue constantemente o *Dasein*, constituindo, mesmo que de modo inexpresso, uma ameaça à sua perda cotidiana em a-gente. Essa ameaça pode caminhar factualmente junto com uma total segurança, não necessitando da ocupação cotidiana. A angústia pode irromper nas situações mais anódinas. Dispensa até a obscuridade em que a-gente mais comumente e mais facilmente experimenta um estranhamento. No escuro não há certamente “nada” para ver, acentue-se, embora o mundo *ainda* esteja precisamente “aí” e até *com mais insistência*. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 529)

Nesse sentido, na medida em que a angústia revela ao *Dasein* a verdade que sempre esteve aí, a saber, que o abrigo onde habitava não passava de uma casa suspensa no ar, ela o coloca diante de sua radical condição que é residir no inóspito, isto é, habitar na radical estranheza de estar entregue ao seu próprio destino, existindo sem possuir um fundamento em si para que possa orientar suas ações ou o modo como conduz suas escolhas. Tudo se passa como se na angústia o *Dasein* sucumbisse à interrogação do sentido em relação a tudo o que há, de uma tal maneira que, para Heidegger, é quando o sentido se depara com o limite da linguagem que a liberdade para deixar ser o ente em sua alteridade pode encontrar lugar. Como afirma Duarte (2010b), “a angústia singulariza na medida em que desaloja a certeza de nossa identidade cotidiana e nos entrega ao mistério de existir sem ter um porquê” (p. 423). Este autor nos mostra ainda, que a angústia faz aparecer que o *Dasein*, em seu ser, é

desprovido de qualquer amparo e que, por isso, todas as identidades que assume são frágeis, sempre na iminência de ruir. Essa é a condição ontológica do *Dasein* e é por isso que Heidegger (2012 [1927]) entende que o estranhamento é mais originário do que qualquer sensação de familiaridade. Nesse sentido, mesmo no *decair*, o *Dasein* parece estar sempre à beira de se angustiar, pois ainda que encontre determinações e ainda que fuja da angústia, o abismo reside em seu ser e pode vir à tona a qualquer instante, como Heidegger (2008 [1929a]) nos diz:

A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mais raramente o seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado, envolvido pelo 'sim, sim', e pelo 'não, não'; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. (p. 128)

Todavia, algo que poderíamos começar a questionar acerca da concepção heideggeriana de angústia diz respeito a alguns dos seus limites para o alcance da prática clínica situada, necessariamente, no campo das relações ônticas. Isso porque, em alguns momentos, a visão heideggeriana não leva em consideração que angustiar-se e ser interpelado pelo Ser pode também ser motivo de sofrimento e restrição de liberdade (LESSA, 2015; BORGES-DUARTE, 2016; HOLZHEY-KUNZ, 2018). O que seria, concretamente, pensar em identidades assentadas na *negatividade*? Em que medida a sensação de perda de identidade e da significância do mundo pode também se configurar como experiências de fuga e fechamento e não, necessariamente, de abertura? Não estamos questionando aqui a afirmação heideggeriana de que angústia faz ver o ente. O que estamos questionando é se a descrição heideggeriana, situada no campo da filosofia, traz por si só elementos suficientes para a discussão da angústia em suas manifestações em nível ôntico, que é o âmbito de discussão de uma ciência tal como a psicologia. Voltaremos a esses questionamentos mais adiante. Por ora, nossa exposição destacou apenas um dos aspectos da angústia, que é retirar algo do *Dasein*, deixando-o sem o amparo da significância do mundo. Ou seja, falamos do *aspecto negativo* da angústia. Este, contudo, não é o único, pois a angústia, ao mesmo tempo que suspende a familiaridade e retira o *Dasein* de sua cotidianidade, também o coloca diante da possibilidade de ser si mesmo próprio em sua condição de *ser livre para*, como o campo aberto de possibilidade para tudo que é e pode ser. Trata-se do *aspecto positivo* da angústia, tal como podemos acompanhar na passagem a seguir:

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 poder-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. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 525)

Ou seja, na medida em que retira do *Dasein* a possibilidade de se interpretar a partir do mundo sedimentado, a angústia também faz brilhar a possibilidade de estabelecer uma outra relação consigo, com os outros e com o mundo, agora sob o fundamento da indeterminação.

Este *aspecto positivo* da angústia, embora esteja presente em *Ser e Tempo* quando Heidegger apresenta o *Dasein* como poder-ser próprio, parece estar ainda mais explícito no texto *O que é metafísica?* (1929), em particular quando o autor discute que “a angústia torna manifesto o nada” (p. 122). De acordo com Heidegger (2008 [1929a]), quando revelado na angústia, o nada não se dá como ente, como vazio e tampouco como objeto. Ele simplesmente “vem ao encontro na angústia juntamente com o ente na totalidade” (p. 123), anunciando-se com o ente e no ente, como algo que ao mesmo tempo se evade ou se retrai. Vemos aqui o quanto o *nada*, tal como Heidegger o apresenta, aponta para o *Ser*, elemento indeterminado e de alteridade inerente ao próprio *Dasein* e ao seu próprio estar-no-mundo que “torna manifesto esse ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o pura e simplesmente outro” (p. 124). Assim, diferente do que acontece no caso do medo ou do *decair*, na angústia não há uma fuga dos entes ou para os entes, mas sim uma espécie de *retroceder diante de...*, que se caracteriza por uma “quietude fascinada” (HEIDEGGER, 2008 [1929a], p. 124) em meio a qual o ente se evade na totalidade, permitindo que o nada que já sempre esteve aí se manifeste. Como se pode notar na passagem citada, isso apenas acontece mediante um retroceder, isto é, a partir de um afastamento do campo já dominado pelo previamente conhecido que, ao olhar para o ente familiar, consegue atravessá-lo, transcendê-lo em direção ao seu ser. Desse modo, Heidegger coloca, em tom quase poético, que

Somente na clara noite do nada da angústia surge a abertura originária do ente enquanto tal: o fato de que o ente é – e não nada. Mas esse 'e não nada', acrescentado em nosso discurso, não é uma explicação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da manifestabilidade do ente em geral. (HEIDEGGER, 2008 [1929a], p. 124-5)

Isso quer dizer que é justamente diante da negatividade manifesta pela angústia que todo ente pode aparecer naquilo que é. Todavia, quando o ente em questão é o ser humano, o que significa tal afirmação? Significa que ele pode se ver em sua condição precária, atravessada pelo nada. Traduzindo tal afirmação em linguagem ôntica, isso quer dizer que o

homem, aparentemente tão seguro nas identidades que o sustentavam, percebe em si uma rachadura constitutiva e se dá conta de que sua existência não é segura, firme e estática como antes acreditava, como se, abruptamente, fosse confrontado com o fato inescapável de que tudo o que é pode não ser e de que a casa aparentemente segura tem fendas por todos os lados. Ou seja, mesmo a possibilidade de ser algo tal como um ente, com todas as suas determinações, tem em seu fundamento de base um nada constitutivo que jamais é tamponado por completo.

Nesse ponto, chama a atenção a forma escolhida pelo autor para falar sobre a angústia, apresentando-a como uma “clara noite” em meio à qual o *Dasein* se encontra “quieto e fascinado”, dando a impressão de que o que está em questão se trata de uma experiência tranquila que, porque retira o habitual e familiar, também oferece a alteridade e a possibilidade de que o mundo e, portanto, o próprio *Dasein*, apareçam em seu ser e de modo outro. Como diz Heidegger (2008 [1929a]):

Somente quando a estranheza do ente nos acossa, ela desperta e atrai para si a admiração. É somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí que pode sobrevir-nos a completa estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, ela desperta e atrai para si a admiração. É somente baseado na admiração – quer dizer, na manifestabilidade do nada – que surge o 'por quê'? É somente porque é possível o “porquê” enquanto tal que podemos perguntar, de maneira determinada, pelos fundamentos e fundamentar. (p. 132)

Nessa passagem temos claramente um ponto de encontro com a proposta de *Ser e Tempo*, mais precisamente, com o propósito percorrido por Heidegger de encontrar uma experiência fundamental que possibilitasse a repetição do gesto inaugural da filosofia que fora esquecido pelas ontologias, qual seja, aquele que, espantado e assombrado diante da estranheza de seu próprio estar no mundo, coloca a questão humana e filosófica mais fundamental: “Por que existe afinal o ente e não antes o Nada?” (p. 133). É somente uma disposição fundamental como a angústia que pode possibilitar a colocação de tal pergunta. Isso porque, ela, na medida em que revela a profundidade abissal que é o próprio *Dasein*, é também o que permite que ele se estranhe e, assim, admire-se com sua própria condição de existir factualmente, tendo que dar conta dessa sua própria condição, a qual, como vimos, pode ser unificada na estrutura da *preocupação*. Assim, a angústia retira o *Dasein* da familiaridade e o confronta com a possibilidade de assumir-se enquanto a *preocupação* que ele é, ou melhor, com o seu poder-ser próprio. Diante de tal possibilidade, o *Dasein* se vê num espaço de tensão, ou melhor, diante de um instante em que tem a oportunidade de se decidir se assume essa sua condição, deixando-se atravessar por ela, acolhendo a si como o *outro* que

pode vir-a-ser.

A angústia, portanto, é a disposição que confronta o *Dasein* com sua condição na medida em que revela o caráter insignificante do mundo, bem como aponta para a precariedade de suas determinações, de sorte que, a partir dela, todos os caminhos são vistos como sendo possíveis e, com isso, nenhum possui o caráter de necessidade. Não por acaso, ela paralisa o *Dasein* e impede suas ações. Daí no *Posfácio a “O que é metafísica”*, Heidegger (2008 [1943]) dizer que na angústia reina a indigência da linguagem. A angústia, ao retirar a palavra, deixa o *Dasein* suspenso. Isso quer dizer, então, que ela abre a possibilidade de que ele veja o mundo enquanto campo de possibilidades e nada mais. Tal afirmação é importante, pois não é a angústia que faz o *Dasein* assumir sua existência no modo da propriedade. Ela apenas sustenta um espaço aberto para que isso *possa* ocorrer. Nesse sentido, podemos dizer que, para que o modo próprio aconteça, o *Dasein* necessariamente precisa se angustiar, mas que a experiência da angústia não garante que tal apropriação se dê, uma vez que esta consiste em *decidir* acolher o caráter inóspito da existência, conduzindo-a sobre o fundamento indeterminado e finito que é.

Para Heidegger (2012 [1927]) é a angústia que abre a possibilidade para que o *Dasein* se depare com sua possibilidade mais própria de “ser projetado *para* o seu final” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 693). Todavia, o autor entende que embora desde sempre sejamos lançados na possibilidade da morte, costumamos fugir desta condição. Tal fuga, por sua vez, não implica fuga da morte enquanto um fato biológico, mas sim fuga diante de nosso poder-ser que tem sempre em seu fundamento e horizonte a possibilidade iminente da morte enquanto alteridade radical e intransponível. Assim, o morrer, embora seja o mais certo de nosso existir, afinal, ninguém consegue escapar da própria morte, também é o mais indeterminado, pois “com a certeza da morte vai junto a *indeterminação* do seu quando” (p. 711) e a possibilidade de que ela aconteça a qualquer instante. Por isso, a afirmação heideggeriana de que “a morte como final do *Dasein* é a mais-própria, não-relativa e certa e, como tal, *indeterminada, insuperável possibilidade* do *Dasein*” (p. 711, grifos do autor). É justamente essa condição que fica mais clara diante do afeto fundamental da angústia capaz de revelar que a morte é sempre iminente. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo é em seu ser dejectado e caminha em direção à morte. Assim, no modo da propriedade, o *Dasein*, em vez de se esquivar dessa condição como faz na impropriedade, assume-a para si. Tal assunção não significa que ele deve viver aguardando a morte. Ao contrário, trata-se tão somente de adiantar-se nessa possibilidade de não ser, retendo-a como possibilidade para si a cada instante, algo que só é possível de ser visto na experiência da angústia:

No adiantar-se para a morte certa indeterminada, o *Dasein* se abre para uma constante *ameaça* que surge do seu 'aí' ele mesmo. O ser para o final deve nela se manter e não pode ficar cego para ela, devendo, ao contrário, desenvolver a indeterminação da certeza. Como é existencialmente possível a abertura genuína dessa constante ameaça? Todo entender é encontrado. O estado-de-ânimo traz o *Dasein* para diante da dejectão de seu 'que-ele-é- 'aí'. *Mas o encontrar-se que é capaz de manter a ameaça aberta a partir dela mesma e, pura e simples, que provém do ser mais-próprio e singularizado do Dasein é a angústia.* Nela o *Dasein* se encontra *ante* o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia *pelo* poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema. Porque o adiantar-se do *Dasein* pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder-ser; a esse entendimento-de-si mesmo do *Dasein* a partir de seu fundamento pertence o fundamental encontrar-se da angústia. O ser para a morte é essencialmente angústia. (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 729-731)

Nesse sentido, reconquistar a própria finitude não é outra coisa senão realizar a si mesmo em consonância com o projeto que se é, dejectado no mundo, entregue à própria morte e à necessidade de ter que ser e se escolher a cada vez. Desse modo, é apenas quando isso se dá, que o *Dasein* pode ter uma nova relação consigo mesmo, a qual, por sua vez, também permite uma outra relação com os outros e com o mundo (CASANOVA, 2009). Quando em seu existir o *Dasein* antecipa sua própria finitude, tudo pode aparecer a partir de outro olhar, um olhar livre da repetição cotidiana sedimentada e aberto para o espanto diante do novo. Por isso, não só o *Dasein* pode aparecer como outro de si mesmo, mas também as coisas e outros que chegam até ele, haja vista que a finitude, a possibilidade e a indeterminação são constitutivos do ser-no-mundo. Para que isso se dê, contudo, é preciso haver um silenciamento das vozes do mundo, ao mesmo tempo que um apelo para ser a partir da própria indeterminação. Assim, se por um lado a angústia rompe com a familiaridade e deixa o *Dasein* diante do nada de seu existir, confrontando-o com a própria morte, por outro, na medida em que o *Dasein* se vê suspenso no nada, abre-lhe a possibilidade de ver a si a partir desse lugar de alteridade. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1930) há uma bela passagem que sintetiza o que estamos falando:

Nós somos este “a caminho”, esta travessia, este *nem um, nem outro*. O que significa ficar oscilando entre nem um, nem outro? Um, não, mas também não o outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos *finitude*. [...] Finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o *modo fundamental de nosso ser*. [...] Nesta finitização, contudo, consuma-se por fim uma *singularização* do homem em seu ser-aí. Singularização não diz, aqui, que o homem se calcifica em seu eu diminuto e ressequido, neste eu que se espria junto a isto ou aquilo, que ele toma como sendo o mundo. Essa singularização descreve muito mais aquele *ficar só*, no qual todo e qualquer homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo. (HEIDEGGER, 2003 [1930], p. 7-8)

Esse modo de existir enquanto *nem um, nem outro*, enquanto um *estar a caminho*, acontece quando pode ser atestado pelo que Heidegger (2012 [1927]) chama de apelo da consciência, apelo de voz silenciosa e estranha que se impõe ao *Dasein* com toda a força, posto que é oriunda de sua própria condição inóspita de estar em débito (*Schuld*) consigo mesmo. Essa voz, diferente do falatório de *a-gente*, em vez de dizer ou determinar o que o *Dasein* deve fazer ou como deve existir, ao contrário, apenas o coloca diante de si enquanto ausência absoluta de fundamento que, enquanto tal, é despido de qualquer conteúdo determinado. Dito em outras palavras, no apelo da consciência o *Dasein* é atravessado pela fenda, pelo buraco, pela radical alteridade que apenas revela o *outro*, sem nomeá-lo, sem prescrevê-lo, sem hipostasiá-lo. Isso porque, na cotidianidade, o *Dasein* sempre “sabe” algo sobre si ou sobre os outros a partir das possibilidades já projetadas pelo *a-gente* e com isso, ouvindo *a-gente*, ele deixa de ouvir seu próprio si-mesmo. Para resgatar-se a si mesmo, portanto, o *Dasein* deve deixar de ouvir *a-gente* e isso só é possível quando ele é intimado, isto é, quando ele recebe uma solicitação “sem barulho, sem ambiguidade e sem dar sustentação à curiosidade” (p. 745), que nada mais é que o apelo da consciência. Este apelo, contudo, longe de ser algo sobrenatural é tão somente um *modus* do discurso que chama para o abrir e que, enquanto tal, “atingirá aquele que queira ser trazido de volta” (p. 747). Vale ressaltar aqui o caráter de “querer” ser trazido de volta. Ser atingido pela voz da consciência trata-se, portanto, de uma escolha. No entanto, essa escolha não é algo da ordem da vontade de um eu, mas antes, trata-se de um deixar-se atravessar por esse apelo angustiado. Decidido a isso, ele pode assumir-se como o fundamento nulo que é, com a clareza de que nenhuma possibilidade em particular lhe determina por completo. Por isso, a angústia que se sustenta numa *quietude fascinada* diante do ente, tal como colocada por Heidegger em *O que é metafísica*, trata-se de um abatimento que só pode atingir aqueles que estão disponíveis a serem tocados por ela. Não por outro motivo, ela é extremamente rara e muito distinta de qualquer acontecimento que teria a dimensão de algo aterrorizante. Ao contrário, refere-se muito mais a uma experiência serena e tranquila, por vezes quase imperceptível, mas capaz de devolver o *Dasein* a si mesmo, como afirma Werle (2003):

O homem está suspenso na angústia e muitas vezes nem a percebe, aliás, geralmente ela nos oferece uma estranha tranquilidade. Nos angustiamos, mas não sabemos definir por que nos angustiamos. Esta angústia também não surge a toda hora; pelo contrário, ela é muito rara. O ser-aí que está sempre angustiado pode estar menos relacionado à angústia fundamental do que o ser-aí que parece estar calmo. (p. 109)

Em *Ser e Tempo*, ao tratar do modo como o *Dasein* existe na propriedade, Heidegger

faz a seguinte consideração: “Com a serena angústia que conduz ante o poder-ser isolado, vai concomitantemente a imperturbável alegria em face dessa possibilidade. Nela o *Dasein* se torna livre dos 'acazos' da distração que a curiosidade afanosa procura primeiramente no que acontece no mundo” (2012 [1927], p. 845-847). Ao que parece, portanto, a angústia revela-se como uma experiência tranquila por devolver o *Dasein* ao seu lugar originário, do qual nunca terá como fugir por completo. É desistindo de se debater contra sua própria condição, que ele pode se colocar em travessia, visitando as casas que podem lhe abrigar, mas também tendo a clareza de que todas elas são parte de seu trajeto.

Todavia, algo que é preciso pensar a partir de tais considerações diz respeito ao paradoxo em jogo nessa tensão entre a segurança do enraizamento nos sentidos sedimentados e a apropriação da condição existencial do *Dasein*. Isso porque, quando seguimos a proposta heideggeriana, apreendemos muito claramente a ideia de que a angústia, na medida em que rompe com os sentidos do mundo, arrasta o *Dasein* para seu lugar originário de abertura, o que faz com que essa angústia não seja apenas uma quebra, mas retorno a si mesmo enquanto *Dasein*. Há, dessa forma, um paradoxo em jogo na experiência da angústia, que é o ser confrontado com a estranheza da própria condição humana enquanto lugar de desabrigo. Ou seja, angustiar-se é ser devolvido ao lar originário; é o verdadeiro abrigo. Por outro lado, esse retorno à própria casa é, na verdade, estar desabrigado. Com isso, quando pensamos nas implicações de uma tal experiência para o homem em sua existência concreta, entendemos que a condição de estar-no-mundo é um tanto quanto inóspita na medida em que é atravessada por uma dimensão de estranheza, uma espécie de desconforto constitutivo que, mesmo sob formas veladas *sabe* ou *sente* sua verdadeira condição. De modo mais preciso, podemos dizer que habitar esse lugar pode mobilizar uma série de modulações afetivas diante da descoberta da própria fragilidade da condição humana. O homem busca por abrigos e refúgios ao tentar cristalizar suas identidades ou seus modos de ser, contudo, o que a concepção ontológica de Heidegger nos possibilita refletir é que este abrigo só pode ser encontrado em uma experiência de desabrigo, diante da qual nem sempre é possível estar pronto para encará-la.

A compreensão de que a existência se dá nesse inter-espço de estranheza entre o estar abrigado e desabrigado encontrará ainda mais força nos textos posteriores, no período da viragem, nos quais buscaremos mais algumas indicações que possam auxiliar na tecitura de nossas considerações sobre a natureza do *desabrigo*.

4.3. Habitar e linguagem: abrigo no sem-nome

Como dito no início deste capítulo, o segundo momento da obra heideggeriana se caracteriza por textos que abordam a história da verdade do Ser, ou em outras palavras, que abordam a dinâmica de *acontecimento* (*Ereignis*) do mundo. Nesse sentido, corresponde a um advento que marca uma época histórica e o modo como os entes são por ela desocultados (GIACCOIA JUNIOR, 2013), sendo, portanto, “uma medida específica que convoca o homem a um certo modo de desencobrimento de mundo e, ao mesmo tempo, devolve a ele um espaço demarcado a partir do qual ele pode desenrolar sua existência” (ASSIS; SAFRA, 2019, p. 47).

Com isso, a descrição sobre o *Dasein* não perde seu lugar e tampouco sua relevância. O que será diferente é tão somente o lugar que ele passa a ocupar em relação ao apelo advindo do Ser, uma vez que este é compreendido como sendo mais originário que o *Dasein*. Nesse sentido, se a partir de *Ser e Tempo* a história do Ser se enraizava no *Dasein* e em sua possibilidade de escutar o chamado da consciência para apropriar-se ou não de sua condição finita e indeterminada, com a *viragem*, Heidegger entenderá que o Ser tem sua própria historicidade e temporalidade e que estas são ainda mais originárias que a temporalidade do *Dasein*. Como destaca Giacoia Junior (2013), a abertura de que fala Heidegger não é apenas a abertura do *Dasein*, tal como discutido em *Ser e Tempo*. Com a *viragem*, é o próprio Ser que se torna a clareira e, portanto, condição de possibilidade para que os entes sejam desvelados pelo e para o homem. Daí porque, a condição fundamental do homem só pode ser pensada a partir de sua escuta ao chamado do Ser e de sua verdade. Como diz Heidegger (2008 [1946]), o homem só se realiza enquanto *Dasein* e se torna livre para a sua própria humanidade, quando se deixa interpelar pelo Ser e mantém-se atento e cuidando para que este não seja esquecido.

Esse deslocamento no papel ocupado pelo *Dasein* na dinâmica do *acontecimento* do Ser, acaba por direcionar Heidegger para a discussão de alguns temas que se tornam de importância capital em seus textos posteriores à década de 1930, como a tradição metafísica ocidental, a técnica e a linguagem (CASANOVA, 2009; DUARTE, 2010c). Em suma, o propósito de Heidegger ao falar sobre a história da metafísica é mostrar como cada época se caracteriza por um modo de manifestação do Ser, que traz um horizonte de possibilidades no interior do qual os sentidos são compreendidos. Desse modo, pode-se dizer que o Ser “acontece em seus adventos, mas não se confunde com eles” (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 96). Na verdade, o Ser é aquela dimensão imponderável e inapreensível que a tudo perpassa, porém se recolhe e se recusa a qualquer tentativa de definição ou determinação absolutas. A

tarefa de Heidegger, no segundo momento de sua obra, portanto, é compreender como cada época tem se configurado enquanto horizonte de abertura de sentido para que as coisas e, inclusive, o próprio homem, manifestem-se.

Embora remeta o início do pensamento metafísico à filosofia platônica, Heidegger se dedicou bastante ao estudo da época moderna, horizonte que teria sido inaugurado no século XVII, mas que, de alguma maneira, ainda permaneceria como fundamento de nosso tempo atual (FIGUEIREDO, 1994; DUARTE; 2010c). Como diz Vattimo (2007), a metafísica, muito mais do que um pensamento filosófico particular, é o nosso destino histórico, no qual “nos encontramos lançados, como herdeiros de uma certa tradição e linguagem” (p. 70).

Mas se é assim que as coisas se dão, é preciso compreender qual a caracterização que Heidegger faz sobre o pensamento metafísico. Algo essencial a esse respeito é que, a despeito dos vários momentos apresentados por ele em relação à metafísica, desde seu início com Platão, passando pela filosofia moderna e culminando com a filosofia nietzschiana de meados do século XIX, todos são marcados por uma história de esquecimento da verdade do Ser. Mas por qual motivo o Ser foi esquecido pela metafísica? Porque essa tradição sempre operou a partir do princípio de que aquilo que fundamenta um certo saber ou verdade seria algo absoluto e, portanto, imutável. Ou seja, para o pensamento metafísico, o Ser é tratado como se fosse um ente, pois a lógica que rege esse horizonte de época inaugurado pela metafísica é de que as verdades sobre as coisas e seus fundamentos são absolutos (CASANOVA, 2009; DUARTE, 2010c). Se é assim que as coisas se dão, a consequência é que a própria filosofia metafísica, assim como o pensamento técnico-científico, acabam por perder a sua capacidade de pensar, pois, como afirma Heidegger (2001 [1954a]), “a filosofia procede como se aí nada houvesse a perguntar” (p. 123) e “a ciência não pensa [...]. Ela pura e simplesmente *calcula* [...]” (p. 115). Nesse sentido, o grande propósito do autor, muito além de simplesmente desenvolver um novo modo de pensar, ou de elaborar algum sistema filosófico que ofereça respostas definitivas ao perguntar, foi sempre manter em aberto a possibilidade do pensamento. Isso significa tornar possível a recolocação da questão fundamental da filosofia, como também e, mais importante, resguardar um espaço de abertura a fim de que aquilo que deve ser pensado possa, efetivamente, ganhar um lugar (HEIDEGGER, 2001 [1954a]).

Pensar, nada mais é que poder preservar a essência do pensar, o que, por sua vez significa se deixar interpelar pelo Ser e, assim, revelar a sua verdade (HEIDEGGER, 2008 [1946]). Todavia, pensar não é tarefa fácil, pois aquilo que deve ser pensado sempre se desvia do homem, permanece na retração e se recusa a ser nomeado e encontrado. Por outro lado, isso que se retrai, embora pareça estar ausente, é justo o que se faz vigente e apela ao homem

de modo mais essencial, reivindicando-o muito mais do que aquilo que está aí o atingindo e afetando diretamente. “Somos apenas nós mesmos e apenas somos estes que somos à medida que acenamos para o que se retrai. Esse acenar é nosso modo próprio de ser” (HEIDEGGER, 2001 [1954a], p.116). O pensar de que Heidegger está falando, portanto, é o que ele chama de *pensamento meditativo (Nachdenken)*, um tipo de pensamento que, antes de mais nada envolve a reflexão e a possibilidade de habitar um lugar de serenidade (*Gelassenheit*), posição de abertura ao mistério e que implica um modo completamente outro de estar no mundo e de se relacionar com as coisas (HEIDEGGER, 2000 [1959]). Nesse sentido, só pode pensar aquele que esteja disposto a dar um salto para outro lugar, região desconhecida que escapa à capacidade de apreensão.

As discussões heideggerianas sobre o pensar inserem-se, em grande medida, no contexto das críticas que o autor dirige em relação à técnica enquanto horizonte epocal no qual o homem atual se encontra. Em um dos textos mais famosos desse momento de sua produção intelectual, a saber, *A questão da técnica* (1954), Heidegger propõe uma reflexão filosófica sobre a essência da técnica moderna, apresentando-a como uma época histórica marcada pelo predomínio da produtividade compulsiva, em uma lógica em que tudo aparece como produto ou recurso a ser utilizado, isto é, “como matéria bruta ou recurso energético que pode ser continuamente reutilizado, transformado, economizado e manipulado em um ciclo supostamente infinito” (DUARTE, 2010d, p. 130). Na técnica moderna não há a espera pelo aparecimento de algo em seu próprio tempo, mas sim uma espécie de violência na exploração dos recursos, que exige, obriga e impõe atualizações, mudanças, produtos. Trata-se, portanto, de uma época em que se acredita que tudo pode ser produzido e aprimorado de maneira cada vez mais rápida e de modo mais eficiente, em praticamente todas as áreas do existir. Como consequência desse processo, tudo se transformou, nas palavras de Heidegger (2007 [1954]), em *subsistência (Bestand)*, isto é, em coisa passível de ser controlada. Este raciocínio, todavia, não opera apenas nas ciências, mas rege também o modo como o próprio homem é compreendido e o modo como ele interpreta a si mesmo, as suas relações, enfim, a sua vida (HEIDEGGER, 2007 [1954]). Com essa noção perpassando todo o existir humano, a cada vez mais o que se tem é um aumento de controle em todos os âmbitos e a sensação de um aumento de poder sobre o mundo e sobre os homens: controla-se a natureza, apodera-se dela e, assim, tem-se a impressão de que também a vida pode ser controlada, submetendo-a aos mesmos padrões.

Todavia, esse horizonte aberto pela técnica leva a uma experiência de desenraizamento, isto é, a uma perda da capacidade meditativa capaz de manter aberta a

relação com o Ser e com o mistério. Imersa apenas no ente e dirigida apenas a este, a técnica simplesmente abandonou o Ser e o esqueceu.

Todavia, o mistério esquecido do ser-aí não é eliminado pelo esquecimento, mas empresta ao aparente desaparecimento uma presença própria. Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, ele leva o homem histórico a permanecer na vida corrente e a se distrair com suas criações. Assim abandonada, a humanidade completa seu “mundo” a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus intuítos e cálculos. [...] Nestes intuítos e cálculos o homem se fixa, munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas. [...] Essa persistência encontra seu apoio, um apoio que ela mesma desconhece, na *relação* pela qual o ser-aí não apenas ek-siste, mas ao mesmo tempo *in-siste*, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si e em si mesmo, oferece. (HEIDEGGER, 2008 [1930], p. 207-8)

Nesse sentido, o trajeto de Heidegger nos textos da viragem consiste em esboçar uma fala que seja oriunda desse lugar meditativo, esquecido e, portanto, não técnico; que busque um dizer que enraíze o homem em seu solo originário e o permita estar no mundo de modo diferente, em um lugar de escuta e rememoração daquilo que há muito tem sido esquecido e abandonado. Para tanto, as considerações heideggerianas sobre a linguagem vão por esse caminho, uma vez que, para o filósofo, o Ser vem à linguagem e esta é sua morada. Isso quer dizer que a linguagem não é apenas uma faculdade que o homem possui. Ela é, mais radicalmente, “a casa do ser; e, nela morando, o homem ek-siste, na medida em que, guardando a verdade do ser, a esta pertence” (HEIDEGGER, 2008 [1946], p. 346). Firmar a linguagem como a casa do Ser significa assentar o lugar fundamental do existir em um espaço de abertura à alteridade, como se Heidegger estivesse dizendo que o verdadeiro abrigo se dá na exposição àquilo que chega sem poder ser nomeado ou abarcado pelo pensamento racional e objetificante. A linguagem abriga o Ser quer dizer que ela guarda espaço para que o indeterminado e que este é o lugar em que o *Dasein* originariamente habita.

Assim, a afirmação de que “a linguagem é a casa do Ser” lança-nos no cerne do lugar ocupado pela linguagem em sua posição de resguardo e abertura ao Ser, pois diz respeito a uma linguagem que, na contramão do pensamento técnico, não quer dizer ou produzir algo, mas busca tão somente manter aberta a possibilidade de lembrar-se do Ser e preservar o que ele traz de obscuro e indeterminado (FIGUEIREDO, 1994; DUARTE, 2010e). Como afirma Heidegger (2008 [1946]), “ao falar *da casa do ser*, não se está transpondo a imagem da “casa” para o ser. Ao contrário, a partir da essência do ser, pensada de acordo com a coisa em questão, chegará o dia em que poderemos pensar melhor o que são “casa” e “morar”” (p. 371). Para que isso aconteça, contudo, é preciso que o *Dasein* se deixe interpelar pela

linguagem, de modo a realizar uma experiência com ela. Assim, diz Heidegger:

Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. "Fazer" não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula. (HEIDEGGER, 2003 [1959a], p. 121)

Fazer uma experiência com a linguagem, portanto, vai muito além de simplesmente dizer algo mediante a articulação de palavras conhecidas, pois até mesmo o dizer pode acabar por obscurecer aquilo sobre o que se fala. Por vezes, quanto mais se fala sobre determinada coisa, mais ela se retrai; mais ela escapa; mais ela se torna inapreensível. Fazer uma experiência com a linguagem implica poder ser tocado e transformado justamente por aquilo que foge à determinação, por aquela dimensão alteritária, obscura e indizível. Como apresenta Figueiredo, "para fazer uma experiência com a fala é preciso, por conseguinte, *libertar a palavra para seu outro dizer, para seu dizer outro*. Isto implica em deixar que a fala fale e, mesmo quando as palavras brotem da minha boca, colocar-me à escuta" (1994, p. 122, grifos do autor). Trata-se, segundo o autor, da palavra imprevisível e estranha, aquela que não é representada, mas sim que simplesmente acontece. Por isso, "esta palavra, na sua alteridade é capaz de *fazer outro aquele que se colocar à escuta e for por ela colhido*" (FIGUEIREDO, 1994, p. 126, grifos do autor). Nesse sentido, a experiência com a linguagem não é apenas um falar sobre qualquer coisa, pois, na verdade, a linguagem vem propriamente à linguagem em sua essência justamente quando a palavra falta ou falha e não se encontra a palavra certa a ser dita (HEIDEGGER, 2003 [1959a]).

A partir do poema de Stefan George (1919), chamado *A Palavra*, mais precisamente, do último verso: "Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar" (2003 [1959a], p. 124), Heidegger apresenta que a falta sempre implica em ruptura, quebra e interrupção, de modo que, na falta de algo, a linguagem falha e a coisa não pode ser nomeada. Nomear, todavia, não é simplesmente designar um nome a algo. Mais do que isso, a nomeação é o que confere ser à coisa. E se é assim que tudo se passa, então, nada pode ser lá onde a palavra faltar.

Compreender que nada é onde a palavra falta implica, todavia, em poder renunciar à capacidade de explicação sobre o que acontece no momento em que a palavra não consegue nomear. Isso significa poder abdicar da relação anterior estabelecida com a palavra para, então, abrir um espaço para que ela possa se apresentar de outra forma (HEIDEGGER, 2003 [1959a]). Como diz o filósofo, "por isso, é indispensável perdermos o hábito de só ouvir o

que já compreendemos” (HEIDEGGER, 2003 [1959a], p.122). Essa experiência com a linguagem é uma experiência com o verdadeiro pensar, a qual é muito bem expressa na passagem a seguir:

para poder começar a pensar a linguagem de maneira meditativa, será preciso desacostumar-se de apenas ouvir e prestar ouvidos àquilo que já se sabia de antemão; será preciso expor-se a um domínio estranho, e não haverá genuína experiência de pensamento senão nessa exposição ao estranho. [...] Para Heidegger, só é possível estar em casa no mundo moderno tecnocientífico por meio de um pensamento e de uma linguagem do estranhamento, os quais reconheçam que nosso pensamento calculador e nossa linguagem mais familiar, cotidiana e imediatamente compreensível, a linguagem da prestação de contas, já não fazem senão consolidar e agravar o esquecimento do ser. Apenas um “outro” pensamento, uma “outra” linguagem e uma “outra” escuta poderiam nos situar e esclarecer a respeito de nossa contemporânea ausência de pátria (*Heimatlosigkeit*), isto é, nossa carência de pensamento e de linguagem. (DUARTE, 2010e, p. 396-7)

Esse pensar não quer pensar sobre algo, nem representar nada. Ele apenas exige o colocar-se na posição de escuta e acolhimento no que se refere à doação do Ser. Apenas quando o homem se coloca nessa posição de escuta, que ele pode encontrar seu verdadeiro lugar e, ao tomar refúgio neste que é seu abrigo originário, ele pode retornar à sua essência que é estar aberto para experimentar, pela linguagem, o acontecimento-apropriativo do Ser:

Pensar o ser é escutar não apenas aquele dizer por meio do qual os homens estabelecem o intercâmbio de suas informações e dados mais importantes, mas também, e sobretudo, escutar o apelo silencioso de uma linguagem que nada comunica e que não se encontra expressa em nenhum lugar deste mundo. (DUARTE, 2010e, p. 398)

Heidegger (2008 [1946]) dirá que resguardar um espaço para que o pensar e a linguagem tenham lugar é cuidar para que o homem não perca a sua essência, pois a “existência é o morar ek-stático na proximidade do ser. Ela é a guarda, isto é, o cuidado com o ser” (HEIDEGGER, 2008 [1946], p. 356). Para habitar a verdade do ser é preciso deixar de lado a pretensão de a tudo querer explicar, pois o pensar implica em mergulhar num questionamento experimentador, o qual não consiste em simplesmente *falar sobre* a verdade do ser ou *sobre* a história do ser. O que é preciso, outrossim, é que a verdade do ser venha à linguagem. Nesse sentido, a linguagem precisa aprender a silenciar em vez de expressar qualquer coisa de modo atropelado. Só assim o homem deixa de ser apátrida e encontra o seu *ethos*, isto é, sua morada.

É só essa morada que garante a experiência do estável, pois é a verdade do ser que oferece suporte para todo comportamento. Em nossa língua, “suporte” significa

“amparo”. O ser é o amparo que guarda o homem em sua essência ek-sistente, no que diz respeito à sua verdade, de tal modo que a verdade cria morada e alberga a ek-sistência na linguagem. Por isto, a linguagem é ao mesmo tempo a morada do ser e habitação da essência do homem. É só porque a linguagem é a habitação da essência do homem que tanto as humanidades históricas quanto os homens podem não estar em casa em sua linguagem, de tal modo que acaba se tornando para eles num habitáculo de seus afazeres produtivos. (HEIDEGGER, 2008 [1946], p. 373)

Engana-se, todavia, aquele que pensa que o habitar só pode acontecer por sobre uma construção previamente edificada, como se diz, por exemplo, que alguém habita em uma casa depois desta ter sido construída. No caso da existência, a construção se dá a par e passo com o próprio habitar do homem sobre a terra, o que quer dizer que “o homem é à medida que *habita*” (HEIDEGGER, 2001 [1954b], p. 127). Ou, dito em outras palavras, a experiência do habitar constitui o ser do homem e é seu traço essencial, pois habitar é uma espécie de cuidado que zela para que algo cresça ao seu tempo. Por isso mesmo, o habitar é também um permanecer e demorar-se em algo num espaço resguardado e protegido da ameaça:

Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos e pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra. (HEIDEGGER, 2001 [1954b], p. 129)

Assim, é ao homem que concerne o lugar de *pastor do ser*, isto é, aquele que cuidadosamente e de modo sereno conduz os entes, os outros e a si mesmo, para que possam se mostrar no que são, sem que se queira impor a eles algo diferente do que podem ser.

Cuidar do ser, por outro lado, embora requeira uma atitude serena, também implica coragem para saltar no abismo em direção ao *nada*, pois o lugar de manifestação dos entes é, ao mesmo tempo, o lugar da ausência completa de fundamentos absolutos; o lugar em que tudo pode se manifestar em sua radical diferença em relação ao que é (FIGUEIREDO, 1994). Por isso, o verdadeiro pensar não tem como criar *a casa do ser*, pois esse lugar é sempre precário e marcado pela indigência e pelo sem-nome (HEIDEGGER, 2008 [1946]). Essa casa não tem como estar pronta por completo, pois o acesso a ela tem que ser feito a cada passo dado, a cada tijolo assentado, e com o reconhecimento de que a construção não está aí para permanecer, mas sim para se estruturar e desabar no tempo em que for preciso. Habitar o ser, portanto, é tal como aprender a nadar. Para fazê-lo, não basta ler um manual sobre natação. “O que é nadar é dito saltando na correnteza” (HEIDEGGER, 2001 [1954a], p. 120).

O salto, no entanto, não se dá sem o risco da morte, afinal, nunca se sabe o que virá no

momento em que já se está meio à correnteza. O resguardo para o acontecimento-apropriativo também se dá desse modo. Para que ele ocorra é preciso estar preparado e atento, porém não se tem a garantia de que ele acontecerá, nem de como ou quando. Nesse sentido, deixar-se apropriar pelo Ser é deixar-se apropriar pelo indeterminado que a tudo pode fazer outro. Como diz Duarte (2010a; 2010e), é apenas quando os homens podem ser os mortais que já são, que eles podem se tornar capazes de um dizer desocultador, haja vista que a finitude de tudo que há desestabiliza e desequilibra, trazendo a possibilidade de recondução do homem a si. Estar pronto para a morte, todavia, não significa estar preparado para perder a própria vida. A prontidão para morrer, na concepção heideggeriana, está muito além de pensar a finitude na vida de um sujeito particular, pois fala de uma disposição capaz de dar espaço para aquilo que, por ser estranho, revela a alteridade radical e reconhece que, em tudo o que há, vigora um limite obscuro e impenetrável. No aberto da clareira do Ser há sempre algo que se abre como fechamento e, portanto, por maior que seja a capacidade da ciência de desencantar o mundo, sempre há uma dimensão da existência que cresce em meio à obscuridade e opacidade.

Heidegger apresenta bem essa dimensão ao falar da *quadratura (Geviert)*, expressão que aparece em vários de seus textos pós viragem, quando o autor refere-se à união originária e indissociável entre terra e mundo, mortais e deuses. Em suma, pode-se dizer que por mundo, Heidegger está se referindo à rede de significados aberta e a partir da qual os *Daseins* existem. Terra, por sua vez, é sempre o elemento que escapa ao dito, sendo uma espécie de região opaca e misteriosa presente em tudo o que há. Ou seja, enquanto o mundo se mostra em sua dimensão de abertura aos inúmeros possíveis, a terra revela que, em tudo o que aparece há também aquilo que se esconde. Os deuses trazem a dimensão do sagrado e do insólito. É aquilo que é desconhecido, mas que se apresenta como uma espécie de medida para aquilo que o homem é e pode ser. “A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece *como tal* através do céu. O aparecer do deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver o que se encobre” (HEIDEGGER, 2001 [1954c], p. 174). Trata-se, contudo, de uma medida que, na verdade, não é medida alguma, porque não direciona e paira sobre o incerto. Quanto aos mortais, eles são os homens. “Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: saber a morte *como* morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses (HEIDEGGER, 2001 [1954b], p. 130). Ou seja, os homens são estes que habitam um lugar que implica sempre em estar a caminho, em errância rumo a um outro habitar ou a um não mais habitar sobre mundo e terra. Sua medida, portanto, é sempre a medida da estranheza, pois seu lugar é o de morar a proximidade do desconhecido.

A passagem abaixo exemplifica bem essa condição de inospitalidade humana:

Mas o que diz “estranho”? Estranho significa comumente o que não é familiar, o que não nos diz respeito, mas sobretudo o que nos pesa e inquieta. No alto alemão, *fremd* vem de *fram* e tem propriamente o significado de: adiantar-se rumo a um outro lugar, estar a caminho de..., o que se movimenta em direção ao que foi resguardado e reservado. O estranho está em travessia. Sua errância não é porém de qualquer jeito, sem determinação, para lá e para cá. O estranho caminha em busca do lugar em que pode permanecer em travessia. O “estranho” segue, sem quase dar-se conta, um apelo, o apelo de se encaminhar e pôr-se a caminho do que lhe é próprio. (HEIDEGGER, 2003 [1959b], p. 31)

Assim, “salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar. Acontece enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura. Resguardar diz: abrigar a quadratura em seu vigor de essência” (HEIDEGGER, 2001 [1954b], p. 130). Por isso, o habitar será sempre construir, desde que a quadratura nas coisas seja preservada em seu modo de se manifestar. Este é o habitar poético do homem sobre a terra e, somente nele é que pode haver espaço para um outro dizer, capaz de abrigar o acontecimento-apropriador e por ele ser também acolhido.

4.4. Estar em casa é estar em travessia

Após acompanhar o trajeto do pensar heideggeriano nos dois momentos de sua obra, é válido fazer algumas breves considerações à guisa de fechamento de nosso capítulo, a fim de que possamos refletir de que natureza é o desabrigo apresentado pelo autor.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger nos mostra que o homem, enquanto abertura ao *Ser* e desprovido de fundamentação última, habita originariamente a estranheza de estar-no-mundo sem um abrigo seguro. Na falta desta morada sólida, seu lugar é justamente o *não-estar-em-casa* em parte alguma. Ser-no-mundo sob o modo da estrangeiridade é uma maneira de se relacionar com o mundo e de estar nele. Esse modo, contudo, não é mais um entre tantos outros, mas o modo mais originário sem o qual, inclusive, sequer a sensação de familiaridade pode existir. Assim, só pode habitar aquele que, antes de tudo, é desprovido de casa; só pode fugir de si aquele que já sempre se encontra fora e transcendendo a si mesmo. Quando a angústia se abate no *Dasein*, é com essa condição originária que ele é confrontado de maneira radical. Tal confrontação, embora só possa se dar na medida em que o *Dasein* é abruptamente retirado do espaço familiar em meio ao qual se encontrava disperso, é o que também possibilita a reconquista de um outro olhar, pois arrastado para fora do conhecido, o outro de si e, por conseguinte, do mundo, pode advir. Este outro se dá em meio a uma experiência

espantada, serena e fascinada a qual se deixa tocar pelo *estranho* que aparece, acolhendo-o como o verdadeiro lugar do existir. Com isso, por mais paradoxal que possa parecer, a angústia, ao revelar a condição inóspita do *Dasein* de habitar o não-lugar, também lhe restitui a sua morada, único espaço no qual ele pode se abrigar e tomar refúgio, uma vez que só assim ele pode se deparar com sua condição de indeterminação sem que se veja ameaçado por ela. Desse modo, a angústia abre espaço para que essa condição seja tomada como possibilidade do estabelecimento de uma outra relação de *preocupação* com os entes, com os outros e consigo mesmo, uma relação que por ser caracterizada pela prontidão silenciosa para ser arrancado do conhecido e para a finitude das possibilidades, pode deixar que o mundo em sua totalidade apareça como o possível que é a cada vez.

Já no segundo momento da obra, embora Heidegger não traga à tona a discussão sobre o afeto da angústia, pode-se dizer que, ao menos em certa medida, as análises que faz sobre ela seguem válidas. O que acontece é que, em decorrência de sua mudança de foco, ela não é mais o ponto central para as discussões que o autor queria realizar naquele momento sobre as condições de possibilidade da mobilização história dos sentidos fácticos, uma vez que a experiência de um *Dasein* não tem como transformar a dinâmica de mundo. Como vimos, este tem sua própria historicidade e se transforma no acontecer de sua própria temporalidade.

Em todo caso, para os fins de nosso trabalho, o que interessa é observar que, mesmo em meio às mudanças na relação entre *Dasein* e Ser, o desabrigo ainda se apresenta como o lugar originário em que o homem habita. Desabrigado é o homem, pois seu cuidado para consigo e com o Ser é sempre o resguardo do lugar que não deixa o estranho sucumbir ao familiar, e nem a clareira se apossar de toda a escuridão. Nesse sentido, se as trilhas abertas pelo pensar heideggeriano não levam a lugar algum, como diz o título de uma de suas obras¹⁵, elas ao menos são capazes de abrirem sulcos e cavar buracos em solos aparentemente sólidos e firmes. Na verdade, essa deve ser a morada do *Dasein*, se ele não quiser perder a si mesmo num completo afastamento de sua própria condição. Seu grande desafio é saber habitar uma espécie de fenda que tensiona desenraizamento e enraizamento, sem, portanto, negar o tempo e lugar em que se encontra e, ao mesmo tempo, mantendo a possibilidade para o emergir de outro *acontecimento*. Poder habitar esse espaço de abertura é a condição humana mais fundamental. É nesse sentido, mais uma vez, que o abrigo do *Dasein* é precário e traz uma contradição, pois seu lugar de origem e, justamente aquele onde precisa permanecer, é o lugar

15 O título original da obra em alemão é *Holzwege* (1950), que em português poderia ser traduzido como “Caminhos em uma floresta que não levam a lugar algum”, haja vista a tradução francesa, que apresenta *Holzwege* como *Chemins qui ne mènent nulle part*. Sobre a obra original alemã, consultar Heidegger (1980 [1950]) e para a edição francesa, ver Heidegger (1962 [1950]).

de cuidado para que nada que há tenha a pretensão de uma duração eterna e estável.

Permanecer nesse lugar, contudo, é manter-se atento e disponível a fim de poder escutar o apelo do que vem do Ser, que nada mais é que o apelo da indeterminação radical e presente em tudo o que há. Tal escuta, por sua vez, só pode se dar em meio à postura de serenidade, a qual encontra muitas ressonâncias da disposição da angústia descrita anteriormente em *Ser e Tempo*, pois tal como esta, a serenidade implica em tranquilidade e em uma atenção envolvida, que não propõe ou produz algo, mas sim deixa vir ao desvelamento, aquilo que tiver que aparecer.

Assim, tanto em *Ser e Tempo*, quanto nos textos da *viragem*, o que se observa é um jogo sutil entre o estar abrigado e a condição originária de desabrigo. Isso porque, se seguirmos a linha de argumentação heideggeriana, nos momentos em que ele fala do modo de ser decaído na impropriedade, bem como, quando se refere ao modo de abertura da Era da técnica, o que está em questão é uma espécie de desenraizamento do *Dasein* em relação à sua própria condição, posto que parece conduzir sua vida em meio a uma espécie de ilusão de infinitude, seja de si, seja das condições de mundo e epocais em meio as quais sua existência se dá. Existindo desse modo, o *Dasein* se afasta de sua relação essencial com o Ser e, por conseguinte, distancia-se também daquilo que mais lhe concerne enquanto humano. Pode-se dizer, destarte, que é no momento em que o *Dasein* mais acredita estar amparado, isto é, quando tem a ilusão de estar abrigado no controle que exerce sobre si, sobre os outros e sobre o mundo, que, na verdade, ele se encontra mais ameaçado, sem casa, e desenraizado, pois a garantia que acredita dispor é sempre precária e em vias de se sobrepor a ele de modo abrupto. Estar nessa situação, contudo, é muito diferente de quando se *sabe* que, a verdadeira casa, ou seja, o verdadeiro abrigo do homem reside em um espaço aberto, zona indeterminada que a tudo perpassa, organiza e atravessa. Esse é o verdadeiro *ethos* do homem e, não por outro motivo, é nessa morada que, segundo Heidegger, ele pode encontrar a paz serena de quem é capaz de resistir, porém de modo não impositivo e não violento, à lógica vertiginosa e irrefletida da técnica e da impessoalidade. Resistir, todavia, não é negar, mas sim ser livre para lidar de outra maneira com tudo aquilo que busca e tende à absolutização.

Por fim, não podemos deixar de destacar que a concepção ontológica heideggeriana, quando trazida para o campo ôntico da psicologia, especialmente para a *daseinsanálise*, precisa ser pensada para além do horizonte filosófico que mobiliza os questionamentos do autor em vários aspectos, até mesmo porque é o próprio Heidegger, nos *Seminários de Zollikon* (2001 [1987]), quem afirma que ao *daseinsanalista* não cabe realizar uma transposição direta de sua filosofia para o âmbito da prática clínica. Ao contrário, deixa aos

profissionais dessa área a tarefa de construir uma proposta psicoterápica mais condizente com a essência do homem enquanto abertura ao Ser. Para tanto, oferece algumas indicações, propondo que haja uma ordenação sistemática e rigorosa das experiências humanas. Assim, categorias já tão amplamente assumidas pelas ciências da natureza, tais como tempo, espaço e corpo, poderiam ser repensadas mediante sua concepção filosófica, de modo a orientarem e fundamentarem a concepção de homem com a qual a *daseins* análise trabalha. Embora não seja nosso intuito desdobrar esses aspectos, uma vez que escapam aos objetivos desta tese e se mostram incipientes no que se refere aos seus desenvolvimentos no próprio texto heideggeriano, cabe destacar que eles podem se mostrar profícuos para o nosso intuito de pensar a condição humana como assentada em uma condição ontológica de desabrigo, porém no âmbito da vida ôntica.

Nesse sentido, podemos dizer que, assim como Habermas (1987) afirma que Gadamer urbanizou a província¹⁶ de Heidegger ao levá-lo para discussões mais concretas da vida humana, na *daseins* análise também é preciso fazer algo semelhante, trazendo o filósofo para a clínica, porém sem nunca deixarmos cair no esquecimento que todo paciente tem uma história, nome e rosto. Assim, ainda que Heidegger nos diga que somos-no-mundo e que a existência se efetive no interior de horizontes hermenêuticos que são historicamente constituídos, algo em relação a que nós não discordamos, a afirmação de que o *Dasein* é os seus modos possíveis de ser carece de maiores desenvolvimentos, pois o mundo em que vivemos tornam possíveis que modos de ser? Quais as experiências com o tempo, corpo e espaço eles modulam? Como uma específica abertura de Ser organiza e orienta a existência? Como os diversos rostos com os quais nos deparamos em atendimento, em suas vidas diárias, correspondem aos atravessamentos do mundo, da época?

O mesmo questionamento vale no que diz respeito à experiência da angústia. Em um horizonte técnico, que pouco possibilita a abertura de espaços para experiências fora do campo altamente controlado, como é se deparar com crises na estabilidade da própria identidade? A angústia como condição de retorno à abertura originária é uma possibilidade. Contudo, em suas modulações ônticas, será que diante dela o que acontece é, de fato, uma experiência de quietude fascinada e espanto filosófico? Ou será que o anúncio da possibilidade de furos na identidade pode, por outro lado, também se configurar como uma experiência desestruturante de campos de sentido, que pode ser sentida como algo da ordem

16 A passagem corresponde ao seguinte trecho: “Ora, Heidegger foi um desses pensadores radicais, que abriu ao redor de si um abismo. Eu vejo a grande realização filosófica de Gadamer no fato de ele lançar pontes sobre este abismo. Mas a imagem da ponte sugere falsas conotações, suscita a impressão de alguém dando uma ajuda pedagógica para a tentativa de se aproximar de um lugar acessível. Não é o que quero dizer. Eu preferiria então dizer que Gadamer urbaniza a província heideggeriana”. (HABERMAS, 1987, p. 75)

do medo ou mesmo do horror? Se esse é o caso, será preciso também pensar, tal como sugere Borges-Duarte (2013), em que medida a sedimentação, além de apenas restringir a abertura ao *Ser*, pode também ser uma forma de proteção contra a possibilidade de adoecer ou de evitar se confrontar com o “ausente sem figura” (p. 176). Isso porque, como temos discutido, deparar-se com a condição humana mais fundamental é também estar diante da própria vulnerabilidade, algo que, a depender de como for experienciado, pode ser sentido como insuportável (BORGES-DUARTE, 2016).

Assim, se por um lado Heidegger é radicalmente contrário à possibilidade de se pensar o homem a partir de um mundo intrapsíquico, não podemos cair no extremo oposto, de modo a *apenas* voltarmos nossos olhos ao horizonte histórico, para o *fora (ai)*, isto é, apenas para o mundo, como se ao compreendermos o modo de uma época histórica acontecer, automaticamente e de modo correlato, compreenderíamos também as experiências que se efetivam em uma existência particular. Esse é um cuidado que psicólogos devem ter ao se depararem com a leitura dos textos heideggerianos, pois se por um lado é fato que uma existência apenas acontece a partir dos sentidos dados pelo mundo, as maneiras como cada ser humano é atravessado por esses sentidos em sua existência não são todas iguais. Por isso, ao psicólogo não cabe fazer ontologia do seu paciente, mas sim compreendê-lo a partir de uma concepção de homem que se assenta em um fundamento de indeterminação, mas que também constitui história, tece sentidos, constrói uma biografia e tem seu próprio horizonte existencial como abrigo.

5 A FORÇA MORTÍFERA DO DESAMPARO: DESABRIGO NA OBRA DE FREUD

Adivinha

O que é impalpável

mas

pesa

o que é sem rosto

mas

fere

o que é invisível

mas

dói.

(Orides Fontela)

No artigo de 1917, *Uma dificuldade da psicanálise*, Freud (2010a/1917) já mostrava o quanto a psicanálise, ao afirmar que “o *Eu não é senhor em sua própria casa*” (p. 250-1, grifos do autor), encontrou resistências de todos os lados por ferir duramente a ilusão narcísica da humanidade de que o *Eu* seria soberano e teria domínio sobre todos os seus atos. Ao revelar sua construção sobre o terreno arenoso e movediço do inconsciente e de uma dinâmica pulsional impiedosa, Freud finca a estrutura subjetiva em uma morada pouco hospitaleira, longe da tão sonhada estabilidade e segurança que o campo científico e as filosofias racionalistas quiseram acreditar. Sendo frequentemente muito vulnerável e sob risco iminente de perder-se, o sujeito psicanalítico se vê às voltas com um protótipo de perigo que o funda, atravessa e o persegue até o fim de sua vida, fazendo com que sua morada seja inóspita.

Embora o inconsciente costume ser o protótipo dessa inospitalidade do *Eu*, bem como da concepção psicanalítica de sujeito, seguiremos por um caminho diferente e tomaremos como centro da inospitalidade humana o desamparo, pois o inconsciente em seu sentido dinâmico conduz e restringe a discussão para o campo do aparelho psíquico e da positividade dos conteúdos representacionais e em como estes incidem sobre o desenvolvimento da personalidade. Isso quer dizer que o inconsciente, embora produza efeitos na experiência subjetiva do sujeito, não corresponde exatamente a uma dimensão de afetação da qual o ser

humano sofre, que é o que interessa discutir mais diretamente nesta tese. Para tanto, é preciso avançar na obra de Freud e ir além de suas discussões metapsicológicas de caráter representacional para que seja possível perceber que o inconsciente não só se expressa, como também se constitui a partir de uma dimensão de força que é, a princípio, marcada pela indeterminação, a saber, a pulsão.

Esse olhar se justifica, até mesmo porque a história do inconsciente é, também, uma história de defesa contra essa dimensão originária e traumática que nos afeta. Isso quer dizer que a pulsão enquanto esse elemento de força indeterminada se expressa como algo ainda mais originário e fundante da experiência do que o próprio inconsciente. Na obra freudiana, essa ideia ganha maior desenvolvimento após os anos 1920, quando a dimensão topográfica e representacional do inconsciente é suplantada por uma dimensão originária e pulsional, em que a angústia, antes de ser um efeito da repressão é apresentada como o próprio mobilizador de todos os processos defensivos e, portanto, dinâmicos do psiquismo. Assim, é na direção de uma teoria dos afetos, centrada na angústia, que a psicanálise freudiana vai encontrar o solo de indeterminação de nossa condição ontológica. Esse caminho leva ao horizonte de perigo e inospitalidade afetiva que nos habita e nos constitui, que remete à condição de desamparo, haja vista a articulação intrínseca existente entre esta, a angústia e a pulsão.

Dessa forma, como pretendemos demonstrar, o encaminhamento da questão pela psicanálise precisa passar por diversas dimensões da viragem na teoria freudiana, mas todas elas indicam que uma resignificação da concepção de inconsciente em função da condição do desamparo marca uma inflexão ética na metafísica representacional da qual a psicanálise é herdeira.

Em relação ao desamparo (*Hilflosigkeit*), mais especificamente, pode-se dizer que desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1895) havia uma intuição sobre essa condição, mas que ela apenas ganha destaque conceitual e passa a ser efetivamente delineada como um lugar originário da subjetividade humana no último momento da obra de Freud, após a elaboração da segunda tópica e da reformulação da teoria da angústia (*Angst*), quando o autor aproxima desamparo e a modalidade de angústia originária. Como acompanharemos mais adiante, o percurso freudiano nos levará a compreender que a angústia, além de se fundar no desamparo, pode ser também expressão dessa vivência. Por essa razão, ela será tomada como um fio condutor que além de nos conduzir às discussões sobre o desamparo, também nos possibilitará acessar caminhos abertos por Freud, porém não percorridos por ele.

Apesar de nosso foco incidir diretamente nos textos posteriores à década de 1920, momento em que Freud desenvolve e aprofunda os conceitos que serão aqui articulados, não

há como deixar de reconstruir os passos freudianos em torno de suas elaborações iniciais sobre a angústia, pois é na discussão desta como um afeto elementar na estruturação do aparelho psíquico, que o desamparo, inicialmente caracterizado como uma experiência afetiva engendrada pelo circuito pulsional e pelas falhas deste em conter as intensidades de certas descargas afetivas, vai, de modo gradativo, sendo construído como uma condição ontológica humana e pode ser aproximado também com o conceito de pulsão de morte. Percorrer todo esse caminho, todavia, só faz sentido por entendermos que a segunda teoria da angústia e também a segunda teoria pulsional não anulam as primeiras, mas sim as reordenam tomando por base os novos arranjos conceituais colocados em pauta a partir da segunda tópica (CAMPOS, 2014).

Dessa forma, este capítulo está estruturado em cinco principais momentos. Em primeiro lugar, parte do contexto das discussões em torno da neurose de angústia nos textos iniciais de Freud, bem como discute as considerações que envolvem a primeira tópica e que abordam a angústia em conexão com o mecanismo de repressão. Em um segundo momento, centra-se nas elaborações freudianas em seus escritos posteriores à virada operada pela segunda teoria pulsional e pela segunda tópica, haja vista a repercussão que essas duas inflexões teóricas exercem sobre a reformulação que o autor faz em sua teoria sobre a angústia em 1926. Assim, o terceiro momento do capítulo consistirá em apresentar a angústia em sua articulação com o desamparo para, então, dar um próximo passo na direção de articular angústia, trauma pulsional e desamparo. Será com bases nessas considerações que, ao final do capítulo, no quinto momento, será possível abordar a condição ontológica de desabrigo. Nossa hipótese é que, a partir do momento em que o autor lança mão do conceito de pulsão de morte, torna-se possível articular o afeto da angústia em torno da experiência traumática do desamparo, articulação esta, que abre a perspectiva para uma resignificação da condição ontológica do homem. Em linhas gerais, então, podemos dizer que o desamparo é uma condição ou descrição metapsicológica apresentada por Freud, a qual, em nosso entender, possibilita pensar a existência do desabrigo como uma categoria propriamente ontológica e que, portanto, seria estruturante do aparelho psíquico e, mais radicalmente, da própria condição humana.

5.1 Os primeiros passos de Freud: da neurose de angústia à angústia como resultado da repressão

O início das teorizações psicanalíticas sobre a angústia foi construído por Freud (1894a

[1996]; 1894b [1996]; 1898 [1996]) em seus escritos iniciais, no contexto em que ele se dedicou a tecer diferenciações entre as neuropsicoses de defesa e as neuroses atuais. De modo sucinto, as neuropsicoses de defesa remontam a situações vivenciadas pelos sujeitos, cujas representações, excessivamente aflitivas, foram repelidas voluntariamente pela consciência por serem incompatíveis com o trabalho de elaboração feito pelo pensamento. O surgimento do sintoma neurótico se dá quando o eu¹⁷, ao retirar a carga afetiva excessiva da representação conflituosa com o intuito de enfraquecê-la, leva a uma cisão entre a representação e a soma de excitação nela empregada, fazendo com que esta última se desligue da primeira e passe a circular livremente e de modo independente no psiquismo. É, portanto, o destino dado a essa excitação solta que caracteriza os diversos quadros psicopatológicos denominados pelo autor como neuropsicoses de defesa (FREUD, 1894a [1996]),

Já as neuroses atuais expressam-se em sintomas somáticos e têm como característica não possuírem um mecanismo psíquico em sua etiologia, mas sim uma origem no emprego inadequado da energia sexual, a qual não encontra expressão simbólica devido a um déficit de elaboração psíquica. Entre as neuroses atuais, a neurose de angústia (*Angstneurose*) ganhou um lugar de destaque, porquanto foi a partir do estudo e observações dos sintomas desta que Freud (1894b [1996]) encontrou os fundamentos para redigir sua primeira teoria da angústia, bem como defender a etiologia sexual das neuroses.

Para o autor, a neurose de angústia caracteriza-se por não possuir origem psíquica e ser fruto de um acúmulo de excitação somática, acompanhado por um decréscimo acentuado na libido sexual. Isso ocorre quando há um aumento no limiar de excitação corpórea, o qual, por ter ultrapassado um limite suportável, acaba se convertendo em excitação psíquica quando chega ao psiquismo. Para que essa excitação seja eliminada é preciso a realização de uma *ação específica*¹⁸ capaz de eliminar a totalidade da excitação somática existente pela via da elaboração psíquica, de sorte que, se tal ação é impedida de ocorrer, os sintomas da neurose de angústia surgem como forma de substituí-la e, assim, abarcar a excitação excedente. Entre os sintomas da neurose de angústia destacam-se uma *irritabilidade geral*, caracterizada por

17 A concepção de “Eu” presente nesse momento inicial da obra freudiana ainda é descritiva e não tem o sentido de uma instância metapsicológica, tal como ocorrerá na segunda tópica. Trata-se, portanto, de um Eu pensado tão somente como um conjunto de funções sensoriais e motoras, que forma uma organização psíquica voltada ao meio externo (CAMPOS, 2014). Aqui, vale ressaltar que embora a na primeira tradução brasileira, feita a partir da tradução e organização inglesas de James B. Strachey, o termo Eu [Ich] tenha sido chamado de Ego, aqui estamos seguindo a terminologia proposta nas edições atuais da editora Companhia das Letras. Assim, *Ich* será sempre chamado de Eu.

18 De acordo com Laplanche e Pontalis (2004 [1960]), ação específica é um “termo utilizado por Freud em alguns dos seus primeiros escritos para designar o conjunto do processo necessário à resolução da tensão interna criada pela necessidade: intervenção externa adequada e conjunto das reações pré-formadas do organismo que permitem a realização do ato” (p. 4).

um acúmulo de excitação que atinge um limiar difícil de ser suportado pelo indivíduo; uma *expectativa angustiada*, sintoma nuclear dessa neurose e que se trata de um estado de angústia permanente, indeterminada e, por isso mesmo, propensa a se fixar em qualquer coisa. Nas palavras de Freud (1894b [1996]), trata-se de “um *quantum de angústia em estado de livre flutuação*, o qual, quando há uma expectativa, controla a escolha das representações e está sempre pronto a se ligar a qualquer conteúdo representativo adequado” (p. 96). Por fim, há também como sintoma dessas neuroses os *ataques de angústia*, que ocorrem de modo brusco e não possuem um conteúdo representativo imediato (FREUD, 1894b [1996]).

Nesse momento das elaborações teóricas freudianas, observa-se que a angústia está estritamente ligada a esse *quantum* afetivo que emerge no interior do próprio corpo e exerce uma pressão constante que exige elaboração psíquica. Nesse sentido, embora o conceito de pulsão ainda não tivesse sido elaborado no contexto da discussão sobre a neurose de angústia, percebe-se, mesmo que de modo incipiente, o estabelecimento de uma diferenciação entre o que seria um perigo interno e um externo. As seguintes palavras de Freud parecem sintetizar bem seu posicionamento:

A psique é invadida pelo *afeto* de angústia quando se sente incapaz de lidar, por meio de uma reação apropriada, com uma tarefa (um perigo) *vinda de fora*; e fica presa de uma *neurose* de angústia quando se percebe incapaz de equilibrar a excitação (sexual) *vinda de dentro* – em outras palavras, *ela se comporta como se estivesse projetando tal excitação para fora*. O afeto e a neurose a ele correspondente estão firmemente inter-relacionados. O primeiro é uma reação a uma excitação exógena, e a segunda, uma reação à excitação endógena análoga. O afeto é um estado que passa rapidamente, enquanto a neurose é um estado crônico, porque, enquanto a excitação exógena age num único impacto, a excitação endógena atua como uma força constante. (FREUD, 1894b [1996], p. 112-113, grifos do autor)

Assim, vemos até o momento, que toda a argumentação de Freud gira em torno da impossibilidade de a excitação sexual ser elaborada no campo da esfera psíquica por uma ação específica. Todavia, diferentemente do que ocorre nas psiconeuroses de defesa, a excitação que se transforma em angústia não decorre de um processo psíquico defensivo, mas sim do emprego inadequado da energia sexual que, ao se tornar excessiva, não consegue adentrar o psiquismo e permanece circulando livremente. Sem entrar no psiquismo, o excesso energético não ganha inscrição psíquica e nem representação, descarregando-se brutalmente no corpo como potência indeterminada e ausente de sentido (CAMPOS, 2004).

Nesse ponto é importante salientar que Freud, já nesse momento inicial de sua obra, apresenta a angústia em estreita conexão com uma dinâmica afetiva em forma de *quantum* energético, capaz de extrapolar os limites de contenção do aparelho psíquico em seu trabalho

de significação, algo que já soa como uma espécie de anúncio para as considerações que ele fará em 1926 acerca do desamparo. Nesse sentido, embora as discussões sobre a angústia ainda estivessem muito distantes de serem articuladas à problemática do desamparo e da pulsão de morte nos textos da década de 1890, é importante destacar a intuição freudiana de que há forças inapreensíveis, inclusive endógenas, que atravessam a experiência humana e que estão além da capacidade psíquica de elaboração. Considerando o que foi apresentado até este momento, observamos que, seja no contexto de discussão das psiconeuroses de defesa, seja no campo das neuroses de angústia, o afeto da angústia era explicado sob o ponto de vista econômico e em estreita relação com a excitação sexual. Todavia, se no quadro das psiconeuroses a angústia já era articulada com a sexualidade e com as defesas psíquicas, é apenas a partir da elaboração da metapsicologia em 1915, quando houve a sistematização dos conceitos de pulsão (*Trieb*) e repressão (*Verdrängung*), que ela, além de ganhar maior destaque, encontrou espaço para ser problematizada de modo mais amplo. Além disso, é a partir dessa nova fase de estruturação teórica que a elaboração do Eu como um conceito também começa a ganhar forma, deixando, gradativamente, de ser entendido apenas como um conjunto de funções sensoriais e motoras, para exercer um papel mais central na metapsicologia devido à sua relação direta com as pulsões. Tal compreensão prepara o terreno para que, após a elaboração do segundo dualismo pulsional em 1920 e do modelo estrutural do aparelho psíquico em 1923, ele ganhe o *status* de um conceito metapsicológico e seja descrito a partir de uma dimensão tópico-dinâmica (CAMPOS, 2014; LAPLANCHE; PONTALIS, 2004 [1960]).

Em relação às pulsões, são nos *Ensaio de Metapsicologia* (1915) que Freud apresenta detalhadamente sua primeira teoria pulsional, cuja marca fundamental é a presença de um dualismo caracterizado, em primeiro lugar, pela existência das pulsões de autoconservação (ou pulsões do Eu), que se encontram a serviço da sobrevivência do organismo e, portanto, do princípio de realidade; e, em segundo lugar, pelo grupo das pulsões sexuais, que se encontram a serviço da sexualidade e tendem a ser reguladas pelo princípio do prazer. Para o autor, são esses dois grupos de pulsões que estão na base da dinâmica da vida psíquica, de seus conflitos e de sua economia. No texto em questão, contudo, a ênfase acaba recaindo na dinâmica da pulsão sexual (FREUD, 2010 [1915a]).

Em todo caso, os conceitos de pulsão e de inconsciente são exemplos claros de que, apesar do desejo científico de Freud, a psicanálise trabalha com conceitos e temas que não têm como serem abarcados por completo pela ciência natural tradicional, afinal, lida com dimensões do ser humano que exigem elaborações teóricas próprias. No caso da pulsão, ela é

apresentada pelo autor como “um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (FREUD, 2010 [1915a], p. 57). Ou seja, a pulsão é uma espécie de força indeterminada e habitante de um espaço fronteiro, e que tem em sua base uma espécie de energia, a libido, que é a responsável pela dinâmica da vida psíquica (FREUD, 2016 [1905]).

Sendo um conceito-limite e estando num lugar de fronteira, a pulsão, a despeito de sua origem corpórea, não é, então, nem psíquica e nem somática, uma vez que, como bem salienta Winograd (1998), o corpo de que fala a psicanálise não é apenas uma totalidade orgânica, mas sim um corpo despedaçado, fruto de um jogo de forças e intensidades dispersas e caóticas, as quais, antes de serem submetidas à domesticação psíquica, nada mais são que uma potência indeterminada. Além disso, diferente de outros estímulos que exercem uma força apenas momentânea de impacto, a pulsão caracteriza-se por ser uma força constante, que por ser proveniente do mundo interno, está sempre ameaçando e solicitando ao aparelho psíquico para que seja satisfeita, sempre em busca de objetos que possam dar conta de representá-la e significá-la. Desse modo, é esse ímpeto pulsional aquilo que faz com que a psique tenha que trabalhar incessantemente para poder domá-lo, seja afastando-o, seja reduzindo-o ao nível mais baixo possível de tensão que ela puder. Não é por outro motivo, portanto, a afirmação freudiana de que são as pulsões e não os estímulos externos que levam o sistema psíquico ao desenvolvimento (FREUD, 2010 [1915a]).

Com essas colocações, não é preciso efetuar grandes esforços para observar que a relação entre as demandas internas pulsionais e o trabalho psíquico se dá sob a regulação do princípio do prazer-desprazer, o qual, a despeito de suas variações terminológicas, mantém-se inalterado em sua essência ao longo de toda a obra de Freud. Em linhas gerais, a tese apresentada por ele é que, de início, há um estado de repouso psíquico que, ao ser perturbado por excitações internas (as pulsões), traz um aumento de tensão que, por ser sentido como desprazeroso, requer uma ação na direção de eliminá-la e, assim, reestabelecer o repouso. À eliminação dessa tensão e ao alívio propiciado por este ato corresponde o que Freud chama de sensação de prazer, ao passo que o aumento da tensão é sempre vivido como desprazer (NASIO, 1999). Ocorre que, como a pressão do ímpeto pulsional ao psiquismo é constante, jamais a tensão será eliminada por completo, restando ao aparelho psíquico realizar um trabalho ininterrupto para tentar se adaptar a cada nova exigência que lhe é feita e, ao mesmo tempo, encontrar formas de se defender. A repressão seria uma dessas vias.

Mas, por qual motivo a repressão seria um dos destinos da pulsão sexual, se estas

sempre estão buscando a satisfação? A resposta dada por Freud (2010 [1915c]) é que a repressão tem a função de defender o aparelho psíquico, a fim de evitar que este seja invadido por descargas muito intensas, cujas satisfações resultariam em desprazer e não em prazer. No entanto, diferente do que se poderia supor, o alvo da repressão não é a pulsão, mas sim os representantes dela, pois são apenas estes que conseguem entrar no aparelho psíquico e, nele, conseguir alguma inscrição. Nesse sentido, a exposição de Campos é lapidar, pois ilumina um pouco melhor de que maneira a pulsão ganha inscrição psíquica:

Desse modo, as representações (*Vorstellung*) são definidas por sua função de representação (*Repräsentanz*) da pulsão. São, assim, a contrapartida psíquica da excitação somática, isto é, são as expressões da pulsão no aparelho psíquico. Essa expressão energética quantitativa se dá de duas formas qualitativas distintas: *representação ideativa* (*Vorstellung*) e *afeto* (*Affekte*). A primeira é de natureza imagético-conceitual, enquanto a segunda é entendida como uma descarga associada a uma sensação de prazer ou de desprazer [...]. Dentre os afetos, o afeto da *angústia* se mostrará de especial relevância teórica, uma vez que constituirá a expressão da intensidade pulsional em sua forma mais desligada de representações ideativas. Afeto e representação ideativa serão, portanto, as formas básicas pela qual a psicanálise descreverá os fenômenos psíquicos. (2014, p. 25)

Portanto, no aparelho psíquico toda pulsão possui, por um lado, uma quota de afeto e, por outro, conteúdos/representantes ideativos aos quais estes afetos estão ligados. Nesse sentido, quando Freud (2010 [1915c]) afirma que a essência do trabalho da repressão consiste em “*rejeitar e manter algo afastado da consciência*” (p. 85, grifos do autor), este “algo” é sempre o representante ideativo inconsciente e nunca o afeto que a ele encontrava-se vinculado. Os afetos são, dessa forma, apenas processos de descarga, uma expressão quantitativa elementar que confere ao representante ideativo tão mais força quanto maior a sua carga de excitação e investimento. Todavia, uma vez que o montante afetivo foi desligado da representação que sofreu repressão, a quantidade de afeto que sobra livre seguirá seu próprio caminho em busca de novos destinos que podem ser variáveis. Dessa forma, enquanto o representante ideativo tem um único destino, que é manter-se fora da consciência, o afeto em questão teria três destinos possíveis: a) ser totalmente suprimido; b) aparecer como um afeto qualitativamente modificado; ou c) transformar-se em angústia. No primeiro caso, pode-se dizer que a repressão obteve sucesso, o que, por sua vez, não tem como ser afirmado nas situações em que a angústia aparece como consequência do processo defensivo. O que importa destacar neste momento, contudo, é o quanto o processo de repressão, se não for bem-sucedido, pode levar ao surgimento de diversos quadros patológicos, os quais trazem a angústia como seu subproduto, ou melhor, como aquilo que retorna e sobra do processo

repressivo.

Temos aqui, portanto, o ponto de retorno para as nossas considerações sobre a angústia que, a partir dos artigos metapsicológicos vai sendo centralizada nos casos de psicose e, cada vez mais, vinculada ao mecanismo de repressão e à dinâmica pulsional. Tal direcionamento, por sua vez, aponta também para uma diminuição na importância das discussões em torno da diferenciação entre a angústia como resultado imediato da descarga direta de um afeto e aquela que seria fruto da repressão. Na verdade, o que parece haver na sequência das elaborações teóricas freudianas é, gradativamente, uma espécie de aproximação dessas duas modalidades de angústia.

Será, portanto, nas *Conferências introdutórias à psicanálise* (1917), mais precisamente, na 25ª. Conferência, considerada por Rocha (2000) como um texto-ponte para fazer a passagem entre o que foi dito entre 1894-1895 e o que será dito em 1926, que Freud (2014 [1917]) apresenta a angústia como uma espécie de retorno do mecanismo de repressão e da transformação da libido.

Na conferência em questão, Freud (2014 [1917]) apresenta a *angústia neurótica* (*Triebangst*) em contraposição à *angústia realista* (*Realangst*), uma angústia compreensível e racional que, por estar estreitamente relacionada aos perigos reais, caracteriza-se por sua função de sobrevivência e de autoconservação. Nesse sentido, a *angústia realista* é definida como “uma reação à percepção de um perigo externo, ou seja, de um dano esperado, previsto; está vinculada ao reflexo da fuga, e é lícito considerá-la manifestação do instinto [pulsão] de autoconservação” (FREUD, 2014 [1917], p. 521). Todavia, Freud dirá que mesmo essa modalidade de angústia, a depender de sua intensidade, pode não cumprir com seu fim e seguir em direção inversa, de modo que, em níveis muito intensos, ela pode impedir que o processo defensivo ocorra. Isso aconteceria nos casos em que a intensidade da angústia gerada pode ser tão elevada que, em vez de mobilizar a fuga, pode impedir a ação, de tal forma que, quanto mais o desenvolvimento da angústia se reduz a um simples sinal que alerta para a existência do perigo, mais fácil é para que uma ação de fuga adequada seja realizada. Isso quer dizer que, quanto mais a angústia se desenvolve e inunda o Eu¹⁹, menor será sua capacidade de se defender do perigo.

Neste ponto de discussão sobre a angústia realista vale assinalar a antecipação da função defensiva da angústia, algo que será central nas discussões posteriores de Freud (2014 [1926]) em torno deste afeto. Ademais, o autor vincula à ameaça externa, o efeito paralisador

19 Nesse ponto da discussão, o Eu a que estamos nos referindo é aquele presente no contexto do narcisismo, a partir do qual será feita a enunciação do Eu como instância da personalidade em 1923.

que a angústia pode ter quando atinge grandes proporções, algo que, como veremos, terá proximidade com as situações em que o indivíduo se vê desamparado. Ou seja, mesmo a angústia realista, se avançar na direção de um transbordamento da capacidade de elaboração, pode ser sentida como uma experiência que impede qualquer espécie de ação de fuga. Naturalmente, essa dupla manifestação da angústia lança Freud (2014 [1917]) diante de um impasse, qual seja, ou bem a angústia está a favor da pulsão de autoconservação, ou bem ela impossibilita qualquer esforço de fuga na luta pela sobrevivência. A saída encontrada pelo autor para integrar essas duas modalidades será, então, diferenciar entre o que seria uma angústia apenas como um sinal de alerta para o perigo e outra que se desenvolve além, assumindo um caráter irracional, a qual ele denomina *angústia neurótica*, e se apresenta em estreita relação com o perigo pulsional.

O ponto principal a ser demonstrado pelo autor nessa conferência é a ausência de relação entre a angústia neurótica e as exigências da realidade, fato este que a caracteriza como uma angústia de caráter irracional. Assim, se na angústia realista o Eu emite um sinal que mobiliza a fuga, na angústia neurótica, por sua vez, a ameaça pulsional interna é o que faz com que ele procure fugir de modo análogo ao que faz diante do perigo externo. Todavia, a fuga da dinâmica pulsional nem sempre se dá de modo satisfatório, sendo a formação dos sintomas neuróticos a contrapartida mais imediata para esses casos.

A fim de sintetizar melhor a angústia neurótica, Freud (2014 [1917]) tece algumas distinções, apresentando-a como angústia expectante; como uma angústia ligada às fobias; e, por fim, como um tipo de angústia misteriosa na qual estaria rompida a conexão com o perigo. Sobre esta última, o autor pouco comenta, limitando-se a argumentar que ela aparece em situações em que aparentemente elas não seriam esperadas. Já no caso da angústia expectante (*Ängstlichkeit*), característica dos quadros de neurose de angústia, ele não faz grandes acréscimos ao que já dissera anteriormente. Ou seja, apresenta-a como uma angústia flutuante e, portanto, uma expectativa ansiosa e generalizada, que faz com que a pessoa sempre acredite que algo ruim ou uma desgraça está na iminência de ocorrer. Essa angústia expectante estaria vinculada a alguns processos da vida sexual e a certos empregos da libido que, por algum motivo, impedem com que essa intensa excitação sexual seja descarregada e, assim, também fique impedida de ser elaborada psiquicamente. Não tendo como ser descarregada por completo ou de modo satisfatório, a libido circula livre e manifesta-se como angústia. Dito de modo mais explícito, trata-se aqui, ainda, de uma compreensão estritamente econômica, que apresenta o *quantum* pulsional excedente como sendo causa do afeto de angústia, de modo que, como o autor mesmo destaca, “são sempre os fatores quantitativos que

decidem se há adoecimento ou não” (FREUD, 2014 [1917], p. 323).

Assim, a principal novidade apresentada por Freud (2014 [1917]) encontra-se em suas elaborações sobre as psiconeuroses, pois é o momento em que sua explicação sobre a angústia vai além de uma concepção econômica e passa a ganhar em consistência e complexidade na medida em que é apresentada à luz da concepção tópica e dinâmica do aparelho psíquico. É neste ponto de suas considerações que o autor apresenta, de modo mais enfático, sua tese central de que a angústia seria o que retorna do processo de repressão, como se fosse uma espécie de subproduto do processo defensivo. Não por acaso, ele afirma que “a angústia é, portanto, a moeda universal corrente, pela qual são ou podem ser trocados todos os impulsos afetivos, quando o conteúdo ideativo a eles ligados foi submetido à repressão” (FREUD, (2014 [1917], p. 534).

Com isso, recorremos a Laplanche (1998) para sintetizarmos os dois principais momentos presentes na primeira teorização sobre a angústia. Para esse autor, no quadro das neuroses de angústia o que está em questão é a presença de uma energia sexual *não-elaborada*, a qual, por não conseguir entrar no psiquismo, descarrega-se de modo anárquico. Já no caso das psiconeuroses, a angústia não se configura como uma energia não elaborada, mas sim *desligada* de seus representantes por meio da repressão. Isso quer dizer que, seja por uma não elaboração, seja por ter sido desligada, em ambas há uma energia sexual que, por ter se tornado inutilizável, descarrega-se na forma de angústia. Contudo, segundo Campos (2004), a diferença consiste em que o mecanismo que deixa a energia livre na neurose de angústia é um processo primário, enquanto o que se apresenta nas psiconeuroses é secundário. Ou seja, no primeiro momento, a pulsão não adentrou o psiquismo, de sorte que sequer chegou a encontrar representantes psíquicos e, portanto, não ganhou elaboração. Em todo caso, o mais importante a ser demarcado é a origem somática da neurose de angústia, bem como a presença de uma *energia livremente flutuante* que circula pelo corpo, a qual, ao exceder o limiar de excitabilidade, transforma-se em pura descarga que se manifesta na forma da angústia e se configura como um momento traumático (CAMPOS, 2004; 2014). Nas palavras de Laplanche (1998), a angústia concebida dessa maneira seria “a desorganização do afeto, ou ainda o afeto mais elementar, o mais primordial, o mais próximo de uma excitação que se descarrega de maneira não-específica” (p. 30), o que faz com que a excitação remeta a uma experiência de indeterminação e excesso que, por escapar à linguagem, descarrega-se diretamente no corpo, configurando-se como um momento traumático no qual a ação de defesa parece ter entrado em curto-circuito.

Já o tipo de angústia concebida no segundo momento das elaborações freudianas, seria

um processo secundário por se tratar de um afeto que já entrou no psiquismo, isto é, que já ganhou elaboração e inscrição psíquicas em um dado momento, mas que não pode ser descarregado por ser incompatível com a lógica consciente. Nesse sentido, quando Freud aborda a angústia no contexto das psiconeuroses de defesa e na conferência de 1917, ele está se referindo a um afeto que estava ligado a um representante ideativo que sofreu repressão, sendo que é o desligamento da pulsão, operado por um mecanismo de defesa, o principal gerador de angústia neste caso.

Após apresentar, ainda que de modo sintético, o percurso freudiano na primeira teoria da angústia, não deixa de ser interessante observar, a partir da argumentação de Campos (2004), o contraponto que o primeiro modelo energético impõe ao paradigma representacional presente na metapsicologia freudiana. Assim, é digna de nota a afirmação do autor de que a elaboração de Freud no contexto das neuroses de angústia lança alguns dos elementos centrais que serão desenvolvidos na segunda teoria da angústia e que trarão uma nova significação teórica para as questões apontadas nos textos da década de 1890 e possibilitarão tecer aproximações entre a angústia primária da teoria econômica e a angústia automática originária tematizada após 1920, a qual é de especial importância para os fins da presente pesquisa por sua articulação com a noção de desamparo. Isso porque, o excesso energético característico da neurose de angústia poderia já ser compreendido como uma espécie de “impensado” no paradigma freudiano da representação, isto é, como uma dimensão que, por escapar à apreensão do sentido e ser anterior à instauração da lógica do princípio do prazer, apareceria como algo que não encontra um lugar de expressão no campo simbólico. Nesse sentido, Campos (2004) considera que a possibilidade de pensarmos algo desta ordem no campo teórico psicanalítico apenas encontrará lugar após a virada dos anos vinte, com a reformulação da metapsicologia.

Assim, desde o início, a angústia é apresentada por Freud como reveladora de uma dimensão pulsional que exerce primazia no funcionamento do aparelho psíquico, pois seja por excesso de energia libidinal circulante, seja por um processo defensivo, no cerne da irrupção da angústia sempre se encontra um ímpeto pulsional ameaçador que, em sua dimensão afetiva, aparece como um excedente ao campo da simbolização (CAMPOS, 2014). Será algo semelhante a este *quantum* não elaborado psiquicamente que, posteriormente, Freud (2014 [1926]) denominará de angústia originária automática, cuja origem se assenta na experiência originária de desamparo.

Todavia, a compreensão da revisão realizada por Freud no texto *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), bem como a possibilidade de pensarmos o desamparo articulado à pulsão de

morte como estando na base do funcionamento psíquico, só podem ser compreendidos à luz de outras duas mudanças no corpo teórico psicanalítico, a saber, a elaboração da segunda teoria das pulsões (FREUD, 2010 [1920]), e a estruturação da segunda tópica, quando Freud (2011 [1923]) propõe uma nova organização para o aparelho psíquico. Isso porque, são os ecos dessas mudanças que ressoam na segunda teoria da angústia e obrigam Freud (2014 [1926]) a rever e a ampliar sua posição em torno da origem desse afeto e do papel deste nos quadros neuróticos. Sendo assim, será necessário que olhemos para este contexto a fim de solidificar o terreno sobre o qual precisaremos caminhar em nossas considerações sobre angústia e desamparo.

5.2 A morte no fundamento da vida: início para as novas considerações sobre a angústia

O conceito de pulsão de morte, desde a sua elaboração por Freud (2010 [1920]) no contexto de construção da segunda teoria pulsional, até a atualidade, tem sido recebido com reservas e não sem debates e controvérsias. Isso porque, este conceito traz em si uma radicalidade tão profunda, que, por sua capacidade de adentrar até mesmo os alicerces da malha conceitual desenvolvida até então, acabou por ser responsável por grande parte das modificações realizadas na construção teórica psicanalítica subsequente, assumindo um papel que vai muito além de um problema metapsicológico (GARCIA-ROZA, 1990; GIACOIA JUNIOR, 2008; MEZAN, 2013). Na verdade, a questão da pulsão de morte indica um reposicionamento ontológico da psicanálise freudiana, decorrente do próprio desenvolvimento da metapsicologia, a partir do qual se observa uma superação do modelo funcionalista e econômico do aparelho psíquico em favor da colocação deste conceito como o eixo central em torno do qual todas as hipóteses e especulações metapsicológicas vão girar (GIACOIA JUNIOR, 2008). Não por acaso, a pulsão de morte encontra-se no cerne da produção teórica desenvolvida por Freud a partir dos anos 20 e se estende até o fim de sua vida, estando na base, inclusive, da ampliação da teoria da libido e da reestruturação do aparelho psíquico que culminou com a formulação da segunda tópica (CAMPOS, 2014).

Um dos pontos centrais a ser destacado nesse novo cenário é o deslocamento que Freud (2010 [1920]) realiza no que diz respeito às bases do aparelho psíquico. Assim, se antes seu motor de funcionamento sempre fora o princípio do prazer, agora, o autor postulará a existência de uma dimensão ainda mais elementar e originária para esse lugar, qual seja, a pulsão de morte. Nesse sentido, o intuito nesta parte de nossa exposição será mostrar de que maneira o conceito de pulsão de morte pode alicerçar uma concepção de sujeito em uma

condição de negatividade e indeterminação, que revela a precariedade e a possibilidade sempre iminente de desestruturação do Eu e da estruturação psíquica. Para tanto, será útil seguirmos um pouco mais de perto a lógica de argumentação de Freud no texto *Além do princípio do prazer* (1920), de modo a retomar suas ideias fundamentais e, sobretudo, acompanhar o desenvolvimento do conceito de pulsão de morte.

O texto em questão inicia-se com uma breve retomada de alguns dos principais postulados já sedimentados em psicanálise, entre os quais encontram-se o princípio do prazer, o princípio da constância e o princípio da realidade. Tal retomada, contudo, não se dá por mero capricho sistemático do autor, pois, se levarmos em conta que um dos propósitos de Freud (2010 [1920]) ao reformular a teoria das pulsões é assentar o funcionamento do aparelho psíquico em outras bases, repassar estes princípios não deixa de ser um ponto de partida justificável. Isso porque, desde seus textos iniciais (FREUD, 1995 [1895]; 1996 [1900]), a psique humana é concebida em função da presença de forças impetuosas que agem sobre ela, as quais, a despeito de terem sido sistematizadas em torno da dinâmica pulsional e do conflito entre pulsões sexuais e pulsões do Eu, foram concebidas em termos econômicos e assentadas na oposição entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

Partindo da lógica de que o aparelho psíquico funciona mediante a regulação do aumento de excitação não ligada que pode acometê-lo, o princípio do prazer pode ser traduzido pelo empenho do aparelho psíquico “em conservar a quantidade de excitação nele existente o mais baixa possível, ou ao menos constante” (FREUD, 2010 [1920], p. 164), uma vez que todo aumento de excitação energética no psiquismo é vivido como desprazer, ao passo que, o decréscimo de tal tensão é sentido como uma experiência de prazer. Nesse sentido, tendo em vista que a busca pela redução da excitação é a marca central do funcionamento psíquico, o princípio do prazer é apresentado por Freud como um derivado do princípio da constância, que nada mais é que uma tendência à manutenção da estabilidade. Apesar da forte tendência do psiquismo em buscar pelo prazer, Freud observa que é outro princípio, o da realidade, que acaba predominando nos caminhos de busca pulsional pela satisfação. Com este, a meta de satisfação do princípio do prazer não é abandonada, mas tão somente adiada e obtida parcialmente pela via das pulsões de autoconservação, de uma maneira que seja compatível com as exigências da realidade objetiva. Além do princípio da realidade, também o Eu, a partir de seu desenvolvimento e cisões estruturais, passa a se opor a certos investimentos pulsionais, os quais, por serem incompatíveis com a nova organização conquistada, sofrem repressão e, momentaneamente, ficam impossibilitados de se satisfazerem. Neste caso, particularmente, o que está em cena é o impedimento da descarga

bruta e direta das pulsões sexuais, ou ainda, de sua satisfação mediante a formação de algum sintoma, haja vista que nessas duas situações, a vitória do princípio do prazer na busca por sua meta seria vivenciada como desprazer. Em todo caso, vale destacar nas duas situações, que o desprazer é sentido em decorrência de duas fontes de perigo, a saber, uma interna, com a ameaça de descarga da pulsão sexual, e outra fonte externa, que traz os perigos advindos das exigências da realidade objetiva, algo já discutido por ele na conferência anterior sobre a angústia (FREUD, 2010 [1920]).

Ocorre que, embora esses princípios tenham explicado satisfatoriamente os quadros neuróticos, Freud (2010 [1920]) traz para discussão algumas situações que impõem dificuldades à sua tese inicial de que o aparelho psíquico seria regulado pela busca pelo prazer, desvelando os limites e impasses dessa formulação inicial. São elas, os quadros de neurose traumática, a brincadeira infantil do *Fort-Da* e, também, o fenômeno da compulsão à repetição, todos caracterizados por repetirem experiências desprazerosas em uma tentativa de elaboração de algo que parece se sobrepor ao princípio do prazer. Tal observação conduz Freud (2010 [1920]) a hipotetizar a existência de um princípio ainda mais impetuoso, elementar e primordial que o princípio do prazer, qual seja, a pulsão de morte.

Para apresentar o conceito de pulsão de morte, Freud (2010 [1920]) parte da noção de trauma, demonstrando que as experiências vividas como traumáticas são aquelas em que o esquema de proteção foi abruptamente rompido. Assim, tudo se passa como se o aparelho psíquico funcionasse tal como um organismo vivo, mais especificamente, como uma vesícula que, em contato com o mundo exterior, vai lentamente se diferenciando e desenvolvendo uma espécie de escudo protetor responsável por amortecer os estímulos vindos de fora e, ao mesmo tempo, preservar as camadas mais profundas para que não sejam atingidas por eles e possam permanecer vivas. Com isso, a vesícula vai se adaptando de modo gradativo às diversas quantidades de excitações que a atingem, de modo que a possibilidade ou não de sua sobrevivência está diretamente ligada à eficácia de seu escudo protetor. Algo semelhante, portanto, acontece com o aparelho psíquico. Tal como a vesícula, ele também vai conquistando um escudo que o protege das excitações. A diferença fundamental, contudo, é que o aparelho psíquico traz um elemento complicador, qual seja, além da ameaça externa, ele também recebe excitações vindas de seu próprio interior diante das quais não há um escudo protetor. De acordo com Campos (2014), é a partir dessa concepção de que o organismo estaria suscetível a um impacto constante de forças internas contra as quais não possui os meios adequados de proteção, que poderia ser colocada a ideia de que as pulsões apresentam uma dinâmica traumática que, se não forem contidas, podem ocasionar um transbordamento

energético capaz de levar o aparelho psíquico ao colapso.

Sendo assim, sem poderem ser amortecidas ou atenuadas, as excitações internas estão sujeitas a dois caminhos no aparelho psíquico, a saber, ou bem seguem se propagando, ou bem são atacadas como se fossem estímulos externos. Esta última opção seria, na verdade, a única tentativa de defesa possível diante desse tipo de ameaça e consiste em projetar o perigo interno a algo ou a alguma situação exterior, de forma que os processos defensivos em jogo diante das excitações externas fossem acionados e, assim, mobilizassem alguma ação contrária ao perigo. Ocorre que, nem sempre esse mecanismo funciona e excitações de níveis muito intensos podem romper a proteção, acontecimento este que Freud (2010 [1920]) denomina como sendo traumático. Quando isso acontece, todo o organismo é inundado por uma grande quantidade de estímulo, o que faz com que a totalidade das energias dele se mobilizem para controlá-lo, ligá-lo psicologicamente para, então, poder eliminá-lo. Com este movimento, até mesmo o princípio do prazer é posto fora de ação, a fim de que haja um grande contrainvestimento energético que se dedique única e exclusivamente a essa atividade de contenção, que deve ser levada adiante a qualquer custo. Nas palavras do autor,

Desse comportamento, então, inferimos que um sistema altamente investido é capaz de acolher a nova energia que para ele afluí e transformá-la em investimento parado, ou seja, ligá-la psicologicamente. Quanto mais alto o investimento parado, tanto maior a força ligadora; de maneira contrária, quanto mais baixo for o investimento do sistema, tanto menos estará capacitado para receber a energia afluyente, tanto mais violentas serão as consequências de uma tal ruptura da proteção”. (FREUD, 2010 [1920], p. 193)

Algo semelhante aconteceria nos casos de neurose traumática, que pode ser entendida, então, como “a consequência de uma vasta ruptura da proteção contra estímulos” (FREUD, 2010 [1920], p. 194), que ameaça o aparelho psíquico, inclusive, de sucumbir à morte. Isso quer dizer que, nesses casos, ele é surpreendido por alguma situação diante da qual não teve como se defender preventivamente, pois não houve tempo suficiente dele articular a preparação para a angústia (*Angstbereischaft*). Ou seja, ao receber o impacto de um estímulo de grande intensidade, o sistema atingido acaba por ser sobreinvestido, o que, por conseguinte, torna-o incapaz de ligar as quantidades de excitações que chegam.

Vemos, assim, que a preparação para a angústia, com o sobreinvestimento dos sistemas receptores, representa a última barreira contra estímulos. Em toda uma série de traumas, a diferença entre os sistemas não preparados e aqueles preparados pelo sobreinvestimento pode ser o fator decisivo. (FREUD, 2010 [1920], p. 195)

Como se pode observar a partir dessa passagem, ser invadido ou não por uma

experiência traumática e, portanto, de terror (*scherek*), depende do aparelho psíquico poder ou não se preparar para o perigo a partir da angústia, pois como o autor já apontara anteriormente, ela é a responsável justamente por alertar a possibilidade de ameaça e, com isso, permitir a organização das defesas.

Embora Freud não desenvolva mais essa concepção de angústia no texto de 1920, aqui já começa a entrar em cena o conceito de angústia-sinal definido apenas em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926) e que será apresentado como um recurso do qual o Eu lança mão a fim de se proteger contra o perigo mais originário ocasionado pela possibilidade da angústia automática. Embora não seja nosso intuito desenvolver esses dois conceitos neste momento, cabe demarcar a proximidade existente também entre o que Freud (2014 [1926]) chamará de angústia automática e o que, em *Além do princípio do prazer* (1920) ele está denominando como experiência traumática, ou ainda, experiência de terror.

Além disso, percebe-se o quanto o texto sobre a pulsão de morte, em que estamos nos debruçando neste momento, é um trabalho de transição entre as duas teorias da angústia. Se retomarmos a apresentação freudiana em 1917, não podemos esquecer que a angústia realista era a responsável pela função de alertar para o perigo. Contudo, na ocasião daquele texto, esse mesmo sinal foi apresentado como podendo se dar em várias intensidades diferentes. Isso quer dizer que a mesma angústia poderia, ou funcionar como alerta, ou impedir a ação de fuga nos casos em que se desenvolvesse e fosse muito intensa e, portanto, desproporcional ao perigo real. Nesse caso, o que parecia estar em questão não era a proporção do impacto gerado por certas ameaças, mas sim a adequação ou não da intensidade da angústia liberada diante delas, a qual, se fosse em grande quantidade, poderia invadir o Eu e paralisá-lo, ou ainda, configurar-se com um caso de angústia neurótica. As coisas se dão de modo ligeiramente diferente nos casos de neuroses traumáticas apresentadas por Freud (2010 [1920]), pois, embora o que leve à experiência de trauma continue não tendo, necessariamente, relação com a intensidade da ameaça, ele articula-se com a possibilidade do aparelho psíquico poder ou não estar preparado para o estímulo que o atingiu. Nesse sentido, vemos que a neurose traumática extrapola os limites do conceito de angústia realista, pois a cisão entre perigo interno e externo já não é tão evidente, uma vez que, na lógica do contexto em jogo nas neuroses traumáticas, é o choque produzido por algum acontecimento externo que pode liberar uma descarga pulsional que estaria além do que o aparelho psíquico é capaz de lidar.

Seguindo a linha argumentativa de que o trauma é consequência da ruptura da barreira de proteção, Freud (2010 [1920]), ao dirigir-se aos sonhos típicos dos quadros de neurose

traumática, procura endossar a hipótese de que a repetição das cenas desprazerosas nos sonhos, na verdade, seria uma tentativa de elaboração da experiência ocorrida. Assim, considerando que o aparelho psíquico foi surpreendido e invadido por algum estímulo, o sonho permite o desenvolvimento da angústia, a qual acontece como uma forma de defesa posterior à ocorrência do trauma. Com tal afirmação, ele entende que é possível hipotetizar a existência de uma outra função do aparelho psíquico que, sem contrariar o princípio do prazer, parece ser independente dele e ainda mais primitivo que ele. Ele dirá que os sonhos presentes na neurose traumática não buscam a realização de um desejo, mas antes, são regidos pela compulsão à repetição, a qual estaria vinculada a um suposto *além do princípio do prazer* e teria como finalidade “o ligamento psíquico de impressões traumáticas” (FREUD, 2010 [1920], p. 196). Como coloca o autor, “Se existe um 'além do princípio do prazer', é coerente admitir que também houve uma época anterior à tendência dos sonhos a realizar desejos. Com isso não é contrariada a sua função posterior” (FREUD, 2010 [1920], p. 196). Ao colocar as coisas desse modo, Freud dá o passo decisivo para, enfim, apresentar o conceito de pulsão de morte e colocá-lo como algo que antecede a instauração do princípio do prazer.

Retomando a analogia com o escudo protetor, ele detalhará mais o que e como seriam as ameaças internas, bem como seus efeitos no aparelho psíquico. Para tanto, volta seu olhar para as pulsões, ameaça interna por excelência. Originando-se no interior do corpo, as pulsões exercem toda sua força em direção ao aparelho psíquico, pressionando-o de tal forma, que o impacto que geram quando são descarregadas abruptamente aproxima-se do impacto gerado pelas situações traumáticas. Uma das razões para isso é que os impulsos que partem das pulsões seguem o processo primário, isto é, aquele que tem “investimento livremente móvel” (FREUD, 2010 [1920], p. 199) e, portanto, são inconscientes, diferente, portanto, dos processos secundários, caracterizados por investimento ligado das excitações e que se passam em camadas mais elevadas do aparelho psíquico.

No caso particular da compulsão à repetição apresentada, tanto nas brincadeiras infantis, como nas neuroses de transferência, apresentam um forte caráter impulsivo que desconsidera o princípio do prazer e assumem “um caráter demoníaco” (FREUD, 2010 [1920], p. 200). Não se trata, nesses casos, de uma repetição mediante a qual se obtém prazer, mas sim da tentativa incessante e impetuosa da dinâmica pulsional ameaçadora se impor ao aparelho psíquico, de modo a tentar restaurar um estado anterior àquele em que houve o trauma. Nas palavras do autor:

Um instinto [pulsão] seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior; que esse ser vivo teve de abandonar por

influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica. (FREUD, 2010 [1920], p. 202, grifos do autor)

Freud (2010 [1920]) está defendendo, portanto, que toda pulsão traz em si uma natureza conservadora e que, por esse motivo, “*o objetivo de toda a vida é a morte, e [...] o inanimado existia antes que o vivente*” (p. 204). No entanto, como ele mesmo admite, esta nova concepção parece contrariar tudo o que até então já se sabia sobre as pulsões, uma vez que até o momento elas sempre foram reconhecidas como uma força que impulsiona o desenvolvimento. Por outro lado, a afirmação de que as pulsões possuem uma natureza conservadora, não anula a possibilidade de existirem pulsões de outra natureza, que impelem ao progresso, o que faz que, diante de tal colocação, Freud avente a hipótese da existência de dois tipos opostos de pulsão, um que empurra o organismo para a frente, a fim de alcançar a meta da vida, que no caso seria retornar ao estado inorgânico anterior de morte, e outro que o impele no sentido de conter tal ímpeto e, assim, prolongar a vida. De início, o autor procura assimilar tal oposição à teoria pulsional já existente, articulando a tendência à morte às pulsões do Eu e a tendência ao prolongamento da vida às pulsões sexuais. Todavia, não demora para que a teoria pulsional disponível não apresente solução satisfatória para a nova problemática apresentada, sobretudo porque, com o desenvolvimento de sua teoria sobre o narcisismo em 1914²⁰, o Eu passa a ser visto como reservatório de libido²¹, levando Freud (2010 [1920]) a perceber que uma parte das pulsões do Eu (pulsões de autoconservação) também poderia ser vista como sexual. Dessa maneira, a oposição entre pulsões do Eu e pulsões sexuais acaba caindo por terra, o que passa a exigir que Freud (2010 [1920]) estabeleça um novo arranjo conceitual para abarcar a nova problemática que vem à tona. Este novo arranjo se dará em função da oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte.

Retomando algumas pesquisas realizadas com protozoários, Freud (2010 [1920]) apresenta que elas evidenciam um fato inquestionável, a saber, que a renovação da vida decorrente da fusão de duas células só ocorre porque, neste encontro, há a introdução de novas quantidades de estímulos, os quais, por gerarem uma tensão, introduzem elementos novos que perturbam o estado de constância que até então predominava e do qual o organismo não sairia por si mesmo. Essa tendência do organismo em permanecer no estado em que já se

20 Sobre a teoria do narcisismo em Freud, ver *Introdução ao narcisismo* (FREUD, 2010 [1914]).

21 De acordo com Campos (2014), essa afirmação de que o Eu é reservatório da libido é problemática e, por isso mesmo, é corrigida pelo próprio Freud no texto de 1923 (O eu e o id), quando o autor coloca o id como reservatório original da libido e o eu como secundário nesse processo, responsável por capturar o investimento libidinal do id para si por meio dos processos narcísicos.

encontra deve-se ao *princípio do Nirvana*, que nada mais é que o esforço de todo organismo na tentativa de manter baixo o nível de sua tensão interna. Tal princípio, contudo, não é outra coisa senão que o princípio da constância que impera na lógica do princípio do prazer, de tal forma que, até aqui, não teríamos grandes novidades a não ser por um único motivo que faz toda a diferença, a saber, que Freud considera esse princípio um de seus mais fortes motivos para continuar a crer na existência da pulsão de morte. Contudo, coloca a seguinte ressalva: “se não quisermos abandonar a hipótese de instintos [pulsões] de morte, será preciso conjugá-los a instintos [pulsões] de vida desde o começo” (FREUD, 2010 [1920], p. 230).

Por essa razão, ele procura pensar essa relação entre pulsão de morte e pulsão de vida, de diferentes maneiras, de modo que ao voltar para a pulsão de vida, inicialmente, Freud procura elucidá-la melhor mediante os estudos que versam sobre a gênese da sexualidade. Assim, após recorrer sem sucesso a metáforas biológicas para sustentar a concepção de pulsão de morte, acaba por se voltar a metáforas filosóficas e, portanto, para outro campo, que não o científico, para auxiliá-lo. A escolha se dá em relação ao mito de Aristófanes sobre o amor, *Eros*, apresentado no *Banquete de Platão*, dando-nos indícios de que o limite da concepção funcional se anunciava e precisava ser transposto com o auxílio de outro campo linguístico e de conhecimento:

Pois antes o nosso corpo não era formado exatamente como hoje; era muito diferente. Em primeiro lugar havia três sexos, não só o masculino e o feminino, como agora, mas também um terceiro, que unia os dois [...] o homem-fêmea [...]. Mas nestes seres tudo era duplo, tinham quatro mãos e quatro pés, dois rostos, duplos genitais etc. Então Zeus decidiu parti-los em dois, “como se divide os marmelos para fazer conserva [...]. Como todos se achavam então divididos, o anseio impeliu as duas metades a juntar-se: elas se enlaçavam com as mãos, abraçavam-se, *desejando fundir-se* [...]. (FREUD, 2010 [1920], p. 230-231)

Partindo do mito de que os sexos que até então eram unidos e, posteriormente, foram separados, buscam a todo o tempo a sua metade faltante, Freud (2010 [1920]) encontra subsídios para postular a existência de um grupo de pulsões que teria como fim a restauração de um estado anterior àquele no qual se encontra, como também a presença de uma luta constante entre vida e morte. Se levarmos em consideração que ao recorrer aos estudos sobre a reprodução sexual no campo da biologia, ele procurava mostrar que os organismos são movidos por um ímpeto de vida que busca sempre a união reprodutiva a fim de perpetuar a vida e evitar a morte, então, apresentar a tentativa de fusão dos sexos como um movimento vital, traz a ideia de que a pulsão de vida sempre busca forças na união e não na desintegração ou aniquilação. Ou seja, mesmo quando uma força mortífera destrói aquilo que está unido, há

uma força impulsionadora à vida.

Em todo caso, não é difícil observar as dificuldades ainda presentes nesse percurso freudiano de revisão da teoria pulsional, uma vez que suas posições são, em sua maioria, ainda provisórias e exigem maior refinamento e clareza, que serão obtidos apenas em textos posteriores (FREUD, 2011 [1923]; 2011 [1924]; 2010 [1930]). Não por acaso, encontraremos definições mais precisas para os dois grupos de pulsões em *O eu e o id* (1923), momento em que suas ideias parecem mais organizadas e sedimentadas, como também em *O problema econômico do masoquismo* (1924), quando especifica com mais clareza a relação existente entre os dois grupos pulsionais com o princípio do prazer e o princípio do Nirvana.

Em suma, no que concerne a *Eros*, Freud diz que:

compreende não apenas o próprio instinto [pulsão] sexual desinibido e os impulsos instintuais [pulsionais] sublimados e inibidos na meta, dele derivados, mas também o instinto [pulsão] de autoconservação, que devemos consignar ao Eu e que no início do trabalho analítico opusemos, com boas razões, aos instintos [pulsões] objetivos sexuais. (FREUD, 2011 [1923], p. 50)

Com isso, tanto as pulsões sexuais, como as de autoconservação, são assimiladas e abarcadas pelo conceito novo de pulsão de vida, cujo objetivo seria agregar “cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente” (FREUD, 2011 [1923], p.50). Em contrapartida, a tarefa da pulsão de morte seria silenciosa, buscaria “reconduzir os organismos vivos ao estado inanimado”, e se trata de uma pulsão de destruição que tende a desmanchar o que *Eros* une. O argumento do autor é que em cada fragmento de uma substância viva encontramos a presença das duas pulsões e que, em ambas, observa-se uma atividade conservadora que busca “restabelecer um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida. Este surgimento seria, então, a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte” (FREUD, 2011 [1923], p. 50-51), de modo que vida seria uma luta incessante entre essas duas tendências.

Embora a sistematização feita em *O eu e o id* (1923) defina com mais clareza os objetivos de cada um desses grupos de pulsões, é com a diferenciação entre princípio do prazer e princípio do Nirvana, que até então vinham sendo tomados quase como sinônimos, que Freud (2011 [1924]) delinea com maior precisão o lugar ocupado por esses conceitos. Para tanto, sua primeira correção consiste em desvincular as noções de prazer e desprazer do critério de redução ou aumento da tensão, respectivamente, uma vez que definir as coisas deste modo seria criar um critério apenas quantitativo para se referir ao prazer e desprazer,

quando, na verdade, ele entende que também deve-se considerar o fator qualitativo das excitações. Em todo caso, a correção fundamental refere-se à colocação do princípio do Nirvana como sendo diferente e anterior ao princípio do prazer, filiando-o à pulsão de morte, como explicitado na passagem abaixo que, apesar de longa, elucida e organiza boa parte dos argumentos freudianos em relação aos dois novos grupos de pulsões:

[...] devemos reparar que o princípio do Nirvana, que pertence ao instinto [pulsão] de morte, experimentou no ser vivo uma modificação que o fez tornar-se princípio do prazer, e de ora em diante evitaremos tomar os dois princípios por um. Não é difícil adivinhar de qual poder se originou essa modificação, se queremos prosseguir com este raciocínio. Pode ser apenas o instinto [pulsão] de vida, a libido, que desse modo conquistou sua parte na regulamentação dos processos vitais, junto ao instinto [pulsão] de morte. Assim chegamos a uma pequena, mas interessante cadeia de relações: o princípio do *Nirvana* exprime a tendência do instinto [pulsão] de morte, o princípio do *prazer* representa a reivindicação da libido, e a modificação dele, o princípio da *realidade*, a influência do mundo externo. (FREUD, 2011 [1924], p.187)

A afirmação de que o princípio do Nirvana antecede o princípio do prazer é de extrema relevância, pois com tal tese, o autor confere à pulsão de morte um papel mais originário em relação à pulsão de vida, uma vez que o princípio do prazer decorre de uma modificação no ser vivo marcado desde o início pelo princípio do Nirvana. Nas palavras de Quinodoz (2007): “Para conseguir preservar a vida da destruição, ao que parece, o princípio do prazer deve necessariamente passar por uma ligação libidinal da pulsão de morte à pulsão de vida” (p. 234), o que faz com que Freud possa afirmar que o princípio do prazer, mesmo com as mudanças operadas na teoria, deve ser visto como o princípio guardião da vida.

O que é novo nessa colocação do princípio do Nirvana como regulador apenas da pulsão de morte é que Freud (2011 [1924]) está afirmando, ainda que de maneira não explícita, que é apenas esta que quer voltar ao inorgânico, o que não deixa de ser outra forma de dizer que só ela busca uma descarga absoluta. Este é um ponto central a partir do qual Campos (2014) defenderá que será apenas com a entrada em cena do princípio do prazer, que é possível falar na diferença entre uma descarga parcial e relativa da pulsão e uma descarga absoluta da pulsão de morte que traz em si a marca do traumático:

A ideia radicalmente nova que a concepção da pulsão de morte traz é a de uma tendência absoluta à descarga – o princípio de Nirvana – que é oposta ao princípio de prazer e ao regime de representações psíquicas. Surge, assim, a concepção da *ligação* de uma efração pulsional traumática como defesa mais primária do aparelho psíquico, necessária à instalação do princípio do prazer e da própria organização do aparelho psíquico em termos estruturais. [...] É a dimensão econômica que volta com toda a força nesse giro da espiral metapsicológica, impulsionada pela retomada pela *noção de trauma*. O trauma agora passa a ser entendido como excesso pulsional

desligado que está para além da capacidade de contenção dos sistemas de representação psíquica. A ligação é o que opera a passagem do princípio do prazer *absoluto* para o *relativo*, ou seja, do princípio do nirvana para o princípio do prazer subsumido à função de constância. (CAMPOS, 2014, p. 158)

Assim, fica muito mais claro que, ao apresentar a pulsão de morte como algo que se encontra como fundamento da vida humana, Freud (2011 [1924]) está dizendo que, antes da formação de algo como um Eu, e ainda, na base deste, o que há é um jogo de forças desordenadas, caóticas e que não se encontram unidas. Ou seja, no início há desorganização e caos, que nada mais são que descargas pulsionais, as quais, por ainda não terem entrado no circuito do princípio do prazer, descarregam-se de modo a ainda não receberem contenção do aparelho psíquico que também ainda está em formação no início da vida, o que significa, também, que na base da formação do aparelho psíquico há a possibilidade de sua própria aniquilação. Desse modo, mesmo depois do princípio do prazer ser instaurado, a morte como marca indelével e força impetuosa está sempre rondando silenciosamente, como se pode deduzir da passagem a seguir: “Devemos admitir que nos é bem mais difícil apreender este último [a pulsão de morte], que com ele atinamos, em certa medida, apenas como resíduo por trás de Eros, e que ele furta-se a nós, quando não é revelado pela fusão com Eros” (FREUD, 2010 [1930], p. 89).

Por essa razão, a pulsão de morte pode ser apresentada como uma dimensão ontológica, posto que originária e estruturante, e que se caracteriza por ser quase indizível, haja vista sua definição como uma força que busca descarga a qualquer custo. Isso quer dizer que a pulsão de morte pode ser considerada a expressão máxima da natureza regressiva e compulsória de toda pulsão, uma vez que sua finalidade é sempre a descarga absoluta e o retorno à morte. Nesse sentido, a pulsão de morte em seu sentido bruto, é desprovida de representação e, portanto, está fora da lógica simbólica. Isso significa, que o confronto com a pulsão de morte é diferente das experiências que, em momento anterior, Freud (1919 [2010]) denominou como inquietante (*unheimlich*), isto é, aquilo que “relaciona-se ao que é terrível, ao que desperta angústia e horror, e também [...] que geralmente equivale ao angustiante” (p. 329), ou ainda, “aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (p. 331). Isso porque, o *inquietante*, ainda que seja apresentado por Freud como algo assustador, trata-se de algo que aparece já no campo da representação, pois é uma ameaça oriunda do retorno da repressão e que depende, portanto, da capacidade de um Eu para se defender. A pulsão de morte, por sua vez, é anterior a isso, pois é a experiência da ausência de sentido, a qual não tem como ser completamente traduzida, o

que faz com que seja sentida como uma espécie de violência indeterminada. Essa violência, contudo, vai muito além de ser a expressão de um comportamento agressivo ou destrutivo, tal como muitas vezes a tradição psicanalítica majoritária e o próprio Freud (2010 [1930]) tenderam a interpretar. Tal ênfase faz parte do encaminhamento que Freud deu a esse campo de discussão em *O mal-estar na civilização* (1930), quando argumenta que a inclinação humana para a agressividade e destrutividade, que ameaçaria sempre a civilização e sua meta de unir indivíduos, povos, nações, seria expressão da luta entre Eros e morte, pulsão de vida e pulsão de destruição, “tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana” (FREUD, 2010 [1930], p. 90-91).

Todavia, como discute Campos (2014), essa vinculação com a agressividade, além de não ser necessária, perde algo fundamental para a caracterização da pulsão de morte, que é a sua dimensão irrepresentável a de compulsão à repetição. A destruição, agressividade, ou violência são apenas modos possíveis da pulsão de morte se manifestar, mas não expressam a totalidade dela. Na verdade, por uma outra via de discussão, entendermos que ela seja um traço de negatividade radical no fundamento da experiência subjetiva, que traz para esta o selo da desordem, do caos, da ruptura, da ausência de sentido, bem como da alteridade e da diferença (GARCIA-ROZA, 1990; GIACOIA JUNIOR, 2008). Essa seria, inclusive, a razão que teria levado Freud (2010 [1930]) a conferir a Eros (pulsão de vida) e Tanatos (pulsão de morte) o *status* de princípios ontológicos universais, capazes de revelar que na vida humana haveria sempre uma certa dose de mal-estar, que aponta pela impossibilidade de resolução completa do conflito entre essas duas dimensões.

Com isso, consideramos que, se por um lado o final da obra de Freud endossa a pulsão de morte mais como princípio destrutivo e de desligamento, quase sempre subdimensionando a dimensão da irrepresentabilidade, é preciso também enfatizar que, por outro, suas discussões vão, gradativamente deixando para trás a busca por um fundamento biológico e direcionam-se para a compreensão de Tanatos como um princípio ontológico que transcende a dimensão psíquica ou biológica e se expressa como fundamento da vida humana, como uma disposição pulsional autônoma e originária (GARCIA-ROZA, 1990). Esse fundamento, como dissemos, é a marca da ausência de sentido e do nada na experiência subjetiva, que sempre traz a possibilidade da morte e da quebra naquilo que já está estabelecido e, também, por isso pode ser entendida como uma potência criadora na medida em que rompe com tudo o que existe (GARCIA-ROZA, 1990; GIACOIA JUNIOR, 2008).

Após essa incursão pelo conceito de pulsão de morte, sintetizaremos alguns aspectos

relevantes. O primeiro deles diz respeito à ampliação que a introdução dos conceitos de Eros e Tanatos realiza em relação à primeira teoria pulsional. Isso porque, com esses novos conceitos, o modelo antigo não é descartado, mas tão somente reorganizado. Assim, as pulsões sexuais e as do Eu (pulsões de autoconservação) não são excluídas da malha conceitual psicanalítica, mas tão somente incluídas na categoria que agora recebe o nome de Eros. São, portanto, pulsões de vida. Com isso, o que é radicalmente novo na segunda teoria pulsional é a pulsão de morte. Todavia, embora o conceito seja novo, o mesmo não se pode dizer em relação à questão que ele procura abarcar, pois, desde os escritos iniciais, Freud (1995 [1895]) procura meios de falar sobre as excitações internas, provenientes do corpo, cujo aumento de tensão exige a realização de um trabalho de elaboração psíquica. Sendo assim, a pulsão de morte acaba por ser, como mostra Winograd (1998), “a pulsão por excelência” (p. 112), pois, na medida em que é anterior ao princípio do prazer, ela pode ser pensada de modo autônomo no que diz respeito à sexualidade. Assim, se a pulsão de vida é regida pelo princípio do prazer, isso quer dizer que ela já adentrou o aparelho psíquico e já foi capturada pela rede simbólica, algo que não ocorreu com a pulsão de morte (WINOGRAD, 1998).

Um segundo aspecto interessante a ser destacado a respeito da pulsão de morte refere-se a sua colocação no centro da existência humana, seja da constituição psíquica, seja da cultura, o que significa que a desorganização, a indeterminação e a possibilidade de morte estão no fundamento da própria vida. Tal dimensão é ainda mais reveladora, quando nos apoiamos num detalhe fundamental ressaltado por Campos (2014), a saber, que apenas a pulsão de morte carece de objeto. Se ela é regulada pelo princípio do Nirvana, buscando por descargas absolutas, então, sendo puro desligamento, ela não tem como estar ligada a um objeto e, por isso, configura-se como uma dimensão irrepresentável e que insere um elemento de negatividade na existência. Com isso, cabe também destacar as implicações ontológicas dessa ruptura com o biológico, que nos permite ir além do paradigma representacional e do determinismo presentes na psicanálise freudiana.

Esses aspectos serão fundamentais para as nossas considerações posteriores sobre a relação entre angústia, pulsão de morte e desamparo, pois este último traz a possibilidade de situarmos a dimensão ontológica do irrepresentável, da ausência de sentido e da indeterminação no campo da existência, inserindo-a no interior de um horizonte mortífero na medida em que o desamparo se configura como uma dinâmica afetiva que expressa o ponto de encontro entre esses conceitos.

5.3 Segunda teoria da angústia e desamparo: o aparelho psíquico habita o abismo inominável

Como temos mostrado ao longo deste capítulo, pode-se dizer que a reformulação da teoria da angústia é um desdobramento de duas mudanças radicais operadas por Freud, a saber, a introdução do conceito de pulsão de morte, bem como a elaboração da segunda tópica. É no contexto dessa reestruturação do aparelho psíquico que Freud (2011 [1923]) antecipa uma das principais teses a ser defendida e aprofundada em 1926, qual seja, a de que “o Eu é propriamente a sede da angústia” (FREUD, 2011 [1923], p. 71), bem como começa a ampliar as dimensões de angústia existentes até então. Assim, se na primeira teoria tínhamos a apresentação da *angústia neurótica* e da *angústia realista*, a partir de *O eu e o id* (1923), ele acrescenta a estas duas, a *angústia de castração* e a *angústia-sinal*, acréscimos que só puderam ocorrer devido às mudanças realizadas em seu modo de compreender o funcionamento psíquico.

Em suma, pode-se afirmar que um dos motivos que levou Freud (2011 [1923]) a rever sua posição sobre as instâncias psíquicas foi constatar a limitação da distinção entre Consciente, Pré-consciente e Inconsciente para explicar alguns quadros psicopatológicos. Segundo ele, a organização do aparelho psíquico a partir dessas três instâncias seria meramente descritiva e, nesse sentido, não daria conta de abarcar toda a dinâmica do funcionamento psíquico, algo que é possibilitado mediante a nova estruturação proposta em *Eu, Id e Super-eu*²². Isso não significa que os conceitos antes utilizados para falar do aparelho psíquico tenham caído em desuso ou fossem equivocados. Ao contrário, com a estruturação da segunda tópica, pode-se dizer que eles ganham em amplitude e alcance, na medida em que possibilitam ir além de uma divisão entre instâncias conscientes e inconscientes, haja vista que, com a divisão em Id, Eu e Supereu, o que está em questão não são “lugares” psíquicos, mas sim a dinâmica de forças em jogo na estrutura mental humana (GARCIA-ROZA, 2016 [1985]).

No entanto, a afirmação freudiana de que o modelo estrutural é desenvolvido com o intuito de suprir a lacuna deixada pelo modelo tópico e descritivo anterior é apenas a ponta do *iceberg*, o qual, se olhado com maior profundidade, revela que as reformulações realizadas nesse momento são, antes, necessidades incontornáveis do próprio caminho de desenvolvimento teórico da psicanálise. Isso porque, de certa maneira, o texto *O eu e o id*

22 Aqui também estamos seguindo a terminologia da tradução de organização das Obras Completas pela editora Companhia das Letras, que diferente da tradução de Strachey, não usa Superego e sim Super-eu.

(1923) não deixa de ser a consolidação e amarração de vários pontos que antes foram abertos, mas que ainda careciam de integração, entre os quais podemos citar, além do novo dualismo pulsional, também a problemática das identificações e da formação dos ideais na constituição do Eu (CAMPOS, 2014).

Um aspecto que vale a pena destacar nessa nova organização é a extensão que ganha o inconsciente, que passa a corresponder à maior parte do aparelho, bem como o papel central que o Eu vai assumir na regulação do funcionamento psíquico. Assim, com a noção de Id, Freud (2011 [1923]) refere-se ao sistema mais primitivo, fonte do núcleo pulsional impetuoso, a partir do qual os demais sistemas se diferenciam, inclusive, o Eu. Ou seja, no início da vida há tão somente o Id, que nada mais é que a dinâmica de forças pulsionais em seu estado mais bruto e, portanto, mortífero. Como mostra Mezan (2013), “este pólo pulsional receberá o nome de *Es*, pronome neutro que define a natureza indeterminada da pulsão em estado puro, e que em português é vertido pelo termo latino *Id*” (p. 270).

Nesse sentido, se o Id é marcado pela presença bruta da pulsão e, se tal como vimos, a pulsão de morte é a pulsão por excelência, logo, talvez não seja apressada a afirmação de que o Id, ao menos em seu estágio inicial, de completa indiferenciação, constitui-se por essa dinâmica pulsional de descarga absoluta, desorganizada e, por isso também, traumática. Nesse ponto, é possível afirmar que, com a nova estruturação, o ganho conquistado por Freud (2011 [1923]) em relação aos processos inconscientes são inquestionáveis, pois, com a existência de algo como o Id, é inconsciente não só aquilo que foi reprimido, tal como a primeira tópica levava a pensar, mas também as pulsões em sua manifestação mais originária e anterior à instauração do princípio do prazer (CAMPOS, 2014). Por ora, todavia, deixemos apenas registrada a presença da pulsão de morte no funcionamento do Id, pois voltaremos a ela no momento oportuno.

De volta à nova organização proposta por Freud (2011 [1923]), podemos falar de dois aspectos que organizam as discussões sobre o Eu. Um que enfatiza a dimensão funcional, e outro que diz respeito à sua dimensão identificatória. No que concerne à primeira, temos a sistematização do Eu a partir da ideia de superfície psíquica. Desde seus escritos iniciais, Freud (1995 [1895]) parte do princípio de que o aparelho psíquico seria uma espécie de superfície que está em contato, tanto com o lado externo, quanto com o interno, sendo que é no contato estabelecido com o primeiro que a superfície, que até então é indiferenciada, vai se modificando. Nesse sentido, estando desde o início em contato com o mundo objetivo, o aparelho psíquico, inicialmente formado pelo Id, vai se diferenciando e desenvolvendo sua própria organização. Dentro dessa lógica, o Eu nada mais é que uma parcela do Id que, ao

desenvolver-se como núcleo organizado, passa a fazer fronteira com a realidade interna e, portanto, com as forças advindas do Id, como também está em contato com a realidade externa e todas as ameaças que dali provêm. A passagem a seguir sintetiza bem a posição do Eu na dinâmica psíquica:

É fácil ver que o Eu é a parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo, sob mediação do *Pcp-Cs*, como que um prosseguimento da diferenciação da superfície. Ele também se esforça em fazer valer a influência do mundo externo sobre o Id e os seus propósitos, empenha-se em colocar o princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Id. A percepção tem, para o Eu, o papel que no Id cabe ao instinto [pulsão]. (FREUD, 2011 [1923], p. 31)

Ao apresentar o Eu nessa posição fronteira, Freud (2011 [1923]) nos mostra que o Eu tem característica híbrida, manifestando uma parte consciente, e outra inconsciente. Esta última comporta a parte de confluência onde o Eu não se diferencia do Id, mas também aquela que se desenvolve em seu interior por meio de identificações e que se diferencia no Super-eu ou ideal do Eu. Assim, na relação com o Id, a função do Eu é domá-lo e guiá-lo tal como um cavaleiro procura conduzir um cavalo selvagem. Para tanto, o Eu utiliza-se das forças oriundas do próprio Id, o que faz com que o mecanismo de repressão, principal defesa do Eu neste processo de domesticação, esteja situado numa posição limite entre ambos.

No que diz respeito à dimensão identificatória do Eu, esta encontra suas raízes já nas considerações sobre o conceito de narcisismo, quando Freud (2010 [1914]) apresenta o Eu como fruto das diversas identificações que vai estabelecendo com seus objetos. Assim, ele “pode achar-se profundamente modificado pela identificação, tornando-se o resíduo intrasubjetivo de uma relação intersubjetiva” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004 [1960], p. 132). Isso quer dizer que o Eu não é simplesmente uma instância unificada no interior do psiquismo, mas sim um precipitado das imagens e vivências que se constituem mediante a relação com o outro. É esta relação, aliás, que é internalizada no processo de identificação e dá origem às instâncias ideais do aparelho psíquico (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004 [1960]). Nesse sentido, uma das principais contribuições colocadas pela introdução do conceito de narcisismo na teoria psicanalítica é que ele dá início a uma revolução na compreensão do aparelho psíquico, retirando-o de um modelo que, até então, parecia assentado em um processo desenvolvimentista e endógeno, para valorizar, agora, o papel do outro humano na constituição da subjetividade e, também, na dinâmica de constituição do próprio circuito pulsional.

No contexto da elaboração do modelo estrutural, a dimensão identificatória do Eu é

evidenciada quando Freud aborda a formação do Complexo de Édipo, que seria uma formação, dentro do próprio Eu, das representações idealizadas dos desejos do outro e da relação que estabeleceu com os primeiros objetos de amor. Ocorre que embora a compreensão do aparelho psíquico pelos processos de identificação abra espaço para uma perspectiva mais relacional no interior da psicanálise freudiana, a ênfase conferida às identificações paternas no processo de estruturação da subjetividade leva a uma subvalorização do papel das identificações primárias narcísicas na constituição do Eu. Isso porque, se o narcisismo primário for apenas considerado como um estado anterior às relações objetais, isso significa que o bebê humano seria, de início, fechado às relações com os outros, algo que Freud nunca afirmou exclusivamente, uma vez que é a partir do investimento afetivo da figura de cuidado na criança, que se dá a constituição subjetiva. Além disso, essa possibilidade de pensar em uma constituição intersubjetiva do Eu, não só é uma exigência do pensamento freudiano da virada, como o encaminhamento necessário que fará confluência com perspectivas filosóficas não representacionais e psicologistas no sentido clássico (LAPLANCHE, 1992; MEZAN, 2013).

Para Campos (2014), uma das hipóteses para tal contradição e ambiguidade pode ser decorrente do silenciamento em relação ao papel da dinâmica da pulsão de morte na constituição do Eu e do apagamento das discussões sobre o processo de identificação nos períodos pré-objetais. Esse aspecto vale ser analisado com cuidado, pois é nele que se insere a discussão sobre a função defensiva exercida pelo narcisismo, que, na concepção do autor, pode ser entendida como um processo primário de elaboração psíquica diante do traumatismo gerado pelo excesso pulsional disruptivo da pulsão de morte. É nesse sentido que a organização narcísica tem uma função vital para a sobrevivência do psiquismo, na medida em que ela seria um trabalho de ligação e representação das energias originariamente desligadas. Essa estruturação narcísica corresponde a um narcisismo que se dá mediante a incorporação dos objetos de amor e leva a um sentimento de unidade que possibilita ao sujeito seguir investindo em objetos e, também, em si mesmo. Essa unidade, contudo, é sempre precária, de modo que, mediante reformulações feitas por Freud desde a introdução do conceito de narcisismo até o desenvolvimento da segunda tópica, o Eu passa a ser entendido como uma instância que, embora conquiste uma certa unidade ao longo de seu desenvolvimento, sempre resguarda em seu modo de estruturação, uma fragilidade de suas fronteiras, seja em relação ao Id, seja em relação ao Super-eu, indicando já nesse momento que a estruturação subjetiva é sempre atravessada por um elemento de alteridade.

No que concerne ao Super-eu, ele é apresentado como uma organização psíquica

advinda do processo de diferenciação interna do Eu, cuja função principal é a censura. Não por acaso, Freud (2011 [1923]) o apresenta como o “advogado do mundo interior” (p. 45), o qual está sempre em conflito com o Eu, julgando-o de alguma ou outra maneira. Em linhas muito sucintas, o Super-eu é apresentado como consequência das diversas relações de identificação que o Eu vai estabelecendo com os objetos, de sorte que o Eu nada mais é que um precipitado de investimentos objetais abandonados e da história desses investimentos. Além disso, o Super-eu é também o principal “herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 2011 [1923], p. 45), o que quer dizer que ele é fruto da internalização do obstáculo experienciado pelo Eu em relação à realização dos seus desejos edípicos. Assim, é a diferenciação do Eu por meio dos processos de identificação, bem como a internalização da proibição dos desejos em relação aos pais, que leva ao surgimento dessa outra organização, cuja função principal é a censura. Ou seja, diante do Super-eu, o Eu está sempre sob julgamento e vigilância, de modo que, o preço a ser pago diante das exigências não atendidas é, na maior parte das vezes, a experiência do sentimento de culpa.

Desse modo, a sistematização do aparelho psíquico coloca o Eu em relação com uma série de ameaças e pressões, diante das quais, ou bem ele sucumbe, ou bem procura se defender a fim de que possa se manter inteiro e vivo, o que faz, dessa forma, com que também possa ser compreendido como um primeiro *abrigo* da subjetividade humana. Todavia, este abrigo revela sempre uma dimensão de precariedade, uma vez que, ainda que seja capaz de ajustar-se à realidade exterior e desenvolva meios de controlar parte do Id, o Eu sofre com constantes ameaças oriundas de três pontos distintos, a saber, do mundo externo; dos impulsos do Id e, também, do rigor advindo do Super-eu, sendo sempre um alvo vulnerável e que precisa se defender em meio ao fogo cruzado. Não por acaso, a afirmação freudiana de que ele é a sede da angústia, algo que também poderia ser descrito como, o *Eu abriga a angústia* e, nesse sentido, seu *habitar no mundo está sempre em vias de ruir*.

Sendo a ameaça oriunda de vários lados, as angústias que habitam o Eu não são todas iguais. Freud (2011 [1923]) apresenta três modalidades de angústia, a saber, a angústia realista, a angústia neurótica e a angústia de castração, as quais são decorrentes das três fontes de ameaça até então descritas, respectivamente, o mundo externo, o Id e o Super-eu. A passagem a seguir é lapidar para sintetizá-las, apesar de Freud (2011 [1923]) não as desenvolver mais nesse momento de sua obra. Ele diz:

Ameaçado por perigos de três direções, ele desenvolve o reflexo de fuga, retirando seu próprio investimento da percepção ameaçadora ou do processo no Id avaliado como ameaçador, e externando-o como angústia. Essa reação primitiva é depois

sucedida pela instauração de investimentos protetores (mecanismo das fobias). Não podemos especificar o que o Eu teme nos perigos externos e no perigo da libido no Id; sabemos que é a dominação ou a destruição, mas analiticamente não se deixa apreender. O Eu segue, simplesmente, a admoestação do princípio do prazer. No entanto é possível dizer o que se esconde atrás da angústia do Eu ante o Super-eu, angústia da consciência moral. O ser posterior, que se tornou ideal do Eu, ameaçou uma vez com a castração, e esse medo da castração é provavelmente o núcleo em volta do qual se armazena a posterior angústia da consciência, é ele que prossegue como angústia da consciência. (FREUD, 2011 [1923], p. 71-72)

Apesar da afirmação de que é o Eu o responsável por emitir a angústia diante das ameaças com as quais é confrontado, Freud (2011 [1923]) não desenvolve essa afirmação, retornando a ela apenas em 1926, no momento da reformulação em sua teoria.

Na reformulação da teoria da angústia, Freud (2014 [1926]) traz ao menos três aspectos que consideramos essenciais para os fins desta pesquisa. Um deles será a sistematização de duas modalidades de angústia, sendo uma de caráter mais emergente e expressivo, qual seja, a angústia automática²³, e outra que teria uma clara função defensiva, a saber, a angústia-sinal. Outro aspecto é a inversão que Freud apresenta na relação que se estabelece entre repressão e angústia, pois esta é colocada agora como sendo a responsável pelo mecanismo de repressão, e não o contrário como antes Freud (2014 [1917]) postulava. Esse segundo ponto é importante, pois revela a existência de uma modalidade de angústia que, além de ameaçar a integridade do aparelho psíquico, encontra-se no fundamento de toda a sua estruturação. Como veremos na sequência, sendo este o terceiro ponto que devemos nos atentar, essa angústia fundante revela o desamparo constitutivo do aparelho psíquico.

No texto em questão, um dos movimentos iniciais de Freud (2014 [1926]) é sugerir novas direções para a relação existente entre sintoma, repressão e angústia como processo defensivo. Apresentando o sintoma como consequência do processo de repressão, Freud (2014 [1926]) atenta para o fato de que tudo o que foi dito por ele até o momento sobre a repressão focou apenas no processo de exclusão de certas representações da consciência, limitando-se a afirmar que o resultado do mecanismo repressivo é a produção do desprazer. Nesse sentido, o desafio é ir além de uma pura descrição, e encontrar uma explicação metapsicológica de *como* esse desprazer é produzido, uma vez que a afirmação anterior de que o desprazer seria decorrente de uma transformação direta do impulso pulsional foi colocada em xeque. Se

23 É preciso salientar que Freud é, às vezes ambíguo no uso que faz da expressão “angústia automática”, pois a utiliza, tanto para fazer referência à angústia propriamente originária, da pulsão de morte, que estamos desenvolvendo e discutindo neste trabalho, quanto também para falar da angústia neurótica, fruto do retorno da repressão. O que permite essa ambiguidade é, por um lado, o fato que ambas se produzem a despeito e contra as mobilizações do Eu, ou seja, são involuntárias e automáticas; por outro o autor não chega a discriminar especificamente esses dois níveis como categorias distintas.

retomarmos as considerações freudianas anteriores a 1920, lembraremos que a angústia era apresentada justamente como o resultado da transformação de um *quantum* afetivo que, ao não conseguir satisfação ou ao não conseguir ligar-se a conteúdos ideativos, descarregava-se como algo fortemente desprazeroso. Dessa forma, a partir do momento em que Freud se propõe a oferecer uma explicação para o processo que transforma prazer em desprazer, não teria como não rever o que já havia dito sobre a angústia.

O argumento principal do autor, nesse sentido, é que o desprazer ocorre porque o Eu, ao se sentir ameaçado pelo Id, emite um sinal que fará com que a repressão entre em cena e impeça que o ímpeto pulsional atinja sua meta. Esse sinal nada mais é que a angústia, que na sequência do texto, Freud (2014 [1926]) acabará por denominar como angústia-sinal. Assim, tudo se passa como se o Eu buscasse se defender do perigo interno que o ameaça, de modo análogo a como se defende diante de um perigo exterior. Nas palavras do autor:

No caso do perigo externo, o organismo empreende uma tentativa de fuga, inicialmente retira o investimento da percepção do que é perigoso; depois enxerga um meio mais eficaz: realizar ações musculares tais que a percepção do perigo se torne impossível mesmo que não haja a recusa de percebê-lo, ou seja, subtrair-se ao campo de ação do perigo. A repressão equivale a essa tentativa de fuga. O Eu retira o investimento (pré-consciente) do representante do instinto [pulsão] a ser reprimido e o aplica na liberação do desprazer (angústia). O problema de como surge a angústia na repressão pode não ser simples; mas temos o direito de nos apegar à ideia de que o Eu é a genuína sede da angústia, e de rejeitar a concepção anterior de que a energia de investimento do impulso reprimido é transformada automaticamente em angústia. (FREUD, 2014 [1926], p. 21-22)

A forma de defesa encontrada pelo Eu diante das ameaças pulsionais é, portanto, mobilizada pela angústia, afirmação esta que, em um primeiro momento, coloca-a como um afeto que surge em estreita relação com a noção de perigo e, por conseguinte, destaca-se por sua função defensiva. Esse novo olhar resulta em uma inversão no modo como, até então, Freud pensava a relação entre repressão e angústia, pois, agora, não é a repressão que gera a angústia, mas sim o inverso, isto é, a angústia produz a repressão como um modo de se defender de um perigo (FREUD, 2014 [1926]).

Nesse ponto, o argumento para destacar o papel de defesa exercido pela angústia é apresentá-la como um estado afetivo cuja reprodução se dá a partir de uma imagem mnêmica já existente. Aqui, entra em cena o pressuposto psicanalítico de que, ao longo do percurso de desenvolvimento do aparelho psíquico e da própria espécie, algumas vivências traumáticas vão deixando seus traços afetivos e mnêmicos, os quais são ativados e revividos a cada vez que uma vivência equivalente acontece. Sendo um afeto deste gênero, o desafio passa ser identificar qual vivência traumática deixou os traços característicos da angústia registrados no

aparelho psíquico e, além disso, investigar que outras formas de perigos são capazes de reproduzir esse estado afetivo. Assim:

A angústia é a reação à situação de perigo; dela é poupado o Eu ao fazer algo para evitar a situação ou subtrair-se a ela. Poder-se-ia dizer, então, que os sintomas são criados para evitar o desenvolvimento da angústia, mas isso não nos leva a enxergar profundamente. É mais correto dizer que os sintomas são criados para evitar a *situação de perigo* que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia. Nos casos até aqui examinados, porém, esse perigo era a castração ou algo dela derivado. (FREUD, 2014 [1926], p. 68)

Do modo como o autor está colocando, portanto, evidencia-se a função adaptativa e defensiva da angústia, uma vez que ela se desenvolve com o objetivo de evitar uma situação de perigo. Nesse sentido, o grande desafio colocado por Freud (2014 [1926]) é buscar, na própria formação do psiquismo, uma experiência originária que estivesse no fundamento de todas as outras situações de perigo geradoras de angústia. Um primeiro passo nessa direção é caracterizar a angústia, de modo a diferenciá-la de outros afetos.

O mais básico sobre os estados de angústia é que ela se trata de um estado afetivo de caráter desprazeroso, com um traço que a distingue de outros afetos. O autor não especifica qual seria este traço peculiar, afirmando apenas que ele existe e está presente em conjunto com as sensações físicas tão características das experiências angustiantes. Ao que parece, contudo, essa não delimitação mais detalhada sobre o traço característico da angústia é apenas uma forma de demarcar o modo incisivo e, ao mesmo tempo, indeterminado, pelos quais este afeto se mostra. Sob essa ótica, é como se Freud (2014 [1926]) estivesse querendo dizer: ainda que não saibamos explicar o que acontece e, tampouco descrever com precisão como nos sentimos, é fato que, quando estamos angustiados, sabemos que toda essa sensação se trata de angústia e não de outra coisa, como a dor ou a tristeza, por exemplo. Algo que contribui para acentuar essa diferença em relação aos outros afetos são as sensações físicas presentes na angústia, as quais estão mais estreitamente vinculadas aos órgãos respiratórios e ao coração, e apresentam intensas sensações de descargas que percorrem inervações motoras. Com isso, até aqui, Freud nos oferece uma compreensão fisiológica e econômica sobre a angústia, tal como afirma quando diz que acredita que “na base da angústia exista um aumento da excitação que, por um lado, gera o caráter desprazeroso e, por outro lado, alivia-a com as descargas mencionadas” (FREUD, 2014 [1926], p. 73).

Contudo, se a angústia se caracteriza por este aumento de excitação com intensa participação corpórea, é de se supor que todas as sensações advindas com ela não sejam despertadas por acaso. O argumento de Freud (2014 [1926]), então, é que ela seria despertada

mediante a reprodução de alguma vivência que já aconteceu em algum momento anterior, vivência esta, que remeteria a uma experiência de perigo. Em suas palavras, “a angústia surgiu como reação a um estado de *perigo*, e agora é reproduzida sempre que um estado desses se apresenta” (p. 74). Essa vivência prototípica para o estado de angústia seria, de acordo com o autor, o trauma decorrente do nascimento. Residiria neste fato, portanto, o caráter originário do desamparo. Vejamos mais de perto como vai se construindo a linha de raciocínio de Freud, bem como os impasses que vão se evidenciando na medida em que ele desenvolve suas suposições:

Mas o que é um “perigo”? No ato de nascimento há um perigo objetivo para a conservação da vida, sabemos o que isso significa na realidade. Mas psicologicamente isso nada nos diz. O perigo do nascimento não tem ainda um conteúdo psíquico. Certamente não podemos pressupor, no feto, algo que de algum modo se assemelhe a um conhecimento da possibilidade de um desfecho fatal para a sua existência. O feto não pode notar senão um imenso distúrbio na economia de sua libido narcísica. Grandes quantidades de excitação chegam até ele, produzindo novas sensações de desprazer, vários órgãos conquistam investimentos elevados, algo como um prelúdio do investimento objetal que logo começará; o que, em tudo isso, será utilizado como sinal distintivo de uma “situação de perigo?”. (FREUD, 2014 [1926], p. 75-76)

Nesse ponto de sua exposição, Freud levanta um aspecto central que já antecipa a natureza traumática do nascimento, na medida em que apresenta este momento como sendo anterior a qualquer forma de estruturação egóica, momento em que o aparelho psíquico é extremamente frágil. Isso quer dizer que o bebê, quando nasce, não tem como saber se uma situação é ou não perigosa, uma vez que, nele, não há qualquer conteúdo psíquico ao qual a vivência inicial possa se ligar. Dito de outra maneira, o que ocorre com o recém-nascido não tem representação psíquica, não tem nome e, logo, não tem lugar. O que há, portanto, é tão somente a sensação de ser atingido por uma grande quantidade de excitação que produz nele uma forte sensação de desprazer.

Mas se é assim que as coisas se passam, então, do que o bebê recorda quando, posteriormente, repete o afeto da angústia? Diante de tal questionamento, temos o solo para a apresentação do desamparo, pois é ele que estará no núcleo de perigo a ser evitado pela angústia.

O autor empreende uma tentativa de estudar as diferentes ocasiões nas quais o lactente ou a criança um pouco mais velha desenvolve a angústia. Examinará, para isso, a manifestação de angústia nos casos em que crianças bem pequenas se deparam com a falta da pessoa amada (geralmente, a mãe), o que ocorre em circunstâncias nas quais encontram-se sozinhas, no escuro ou, ainda, diante de pessoas desconhecidas. Em todos esses casos, mais

do que a perda ou separação do objeto amado, o que parece trazer a angústia à tona é o aumento da tensão que existe quando, na ausência da mãe, o bebê a anseia ardentemente e, assim, não sabe o que fazer com essa grande quantidade de excitações contra as quais ele se sente impotente. Como é a mãe que satisfaz rapidamente todas as suas necessidades, a ausência dela configura-se como uma situação de perigo, posto que, sem ela ali para auxiliá-lo, faz com que a insatisfação decorrente de tal situação eleve a sensação de desprazer a magnitudes muito intensas, que não encontram contenção psíquica e, portanto, também não encontram possibilidade de serem descarregadas. É justamente essa “perturbação econômica gerada pelo aumento das magnitudes de estímulo a pedir solução” (FREUD, 2014 [1926], p. 79) que se constitui como a situação de perigo e que é análoga àquela que se dá no momento do nascimento.

Apesar de colocar as duas situações – a do nascimento e a da falta da pessoa amada – como constituídas pelo mesmo núcleo de perigo, Freud (2014 [1926]) estabelece uma diferenciação entre ambas. Assim, à perturbação econômica vivenciada na experiência do nascimento e que se encontra no núcleo de todas as experiências de perigo, temos a *angústia automática*, que é uma angústia involuntária e que, sobretudo, traz em si o componente traumático da pulsão de morte. É justamente essa modalidade de angústia que é apresentada como sendo *originária* e, portanto, presente no fundamento de todo funcionamento psíquico e, mais especificamente, como seu *horizonte mortífero e irrepresentável*. Ao passo que, na situação em que o bebê se angustia pela ausência da mãe, o que está presente já se trata de uma angústia com a função de autoconservação, que é emitida deliberadamente pelo Eu e manifesta-se de forma atenuada, portanto, como um sinal diante da ameaça de que uma situação análoga ao nascimento possa ocorrer.

Em todo caso, em qualquer uma das modalidades indicadas pelo autor, a angústia sempre “é produto do desamparo psíquico do bebê, que é a contrapartida evidente de seu desamparo biológico” (p. 80), o que coloca o desamparo como uma vivência prototípica para todas as posteriores experiências de angústia. A passagem a seguir, extraída da seção de complementos do texto, apesar de longa, é muito elucidativa em relação a essas duas modalidades de angústia:

O nascimento tornou-se o modelo para todas as ulteriores situações de perigo que se apresentavam nas novas condições do modo de existência alterado e do progressivo desenvolvimento da psique. Mas sua significação também foi limitada a esse papel de modelo em relação ao perigo. A angústia sentida no nascimento tornou-se então o modelo de um estado afetivo que inevitavelmente partilhava o destino de outros afetos. Ou ele se reproduzia automaticamente em situações análogas à situação de origem, como forma de reação inadequada, depois que ele havia sido adequado na

primeira situação de perigo; ou o Eu obtinha poder sobre esse afeto e o reproduzia ele mesmo, servindo-se dele como advertência ante o perigo e como meio para suscitar a intervenção do mecanismo prazer-desprazer. Fez-se justiça à importância biológica do afeto da angústia, reconhecendo-se a angústia como a reação geral à situação de perigo; o papel do Eu como sede da angústia foi confirmado, dando-se ao Eu a função de produzir o afeto da angústia conforme suas necessidades. Assim, na vida posterior foram atribuídas à angústia duas modalidades de origem: uma não desejada, automática, sempre justificada economicamente quando se produzira uma situação de perigo análoga à do nascimento; e outra, gerada pelo Eu quando havia apenas a ameaça de tal situação, a fim de requerer que fosse evitada. Neste segundo caso, o Eu se submetia à angústia como se esta fosse uma vacina, aceitando a forma atenuada de uma doença para escapar ao seu ataque pleno. É como se ele imaginasse vivamente a situação de perigo, com o inconfundível propósito de limitar a vivência penosa a uma indicação, um sinal. (FREUD, 2014 [1926], p. 109-110)

De acordo com esta citação, vemos que a angústia-sinal apenas poderá existir a partir do momento em que o Eu começa advir e a se estruturar, uma vez que é ele o responsável por lançar mão da angústia-sinal, o que significa que a passagem da angústia automática para esta última implica em um processo de transição, ou melhor, trata-se de uma conquista obtida pelo Eu ao longo do percurso de desenvolvimento. As observações que Freud faz nos complementos do texto conferem maior clareza à distinção que ele apresenta entre a angústia automática e a função da angústia-sinal. Trata-se da apresentação de dois traços característicos da angústia, a saber, sua relação com a expectativa, uma vez que ela se dá *diante de algo*; e, também, seu caráter de indeterminação e ausência de objeto, que estaria mais diretamente ligado à situação de desamparo, como o autor apresenta na sequência:

Ora, constitui um importante progresso em nossa autopreservação que tal situação traumática de desamparo não seja simplesmente aguardada, mas prevista, esperada. A situação que inclui a condição para tal expectativa pode ser chamada situação de perigo, e nela é dado o sinal para a angústia. Esse quer dizer: “estou esperando uma situação de desamparo”, ou “a situação atual me lembra uma das vivências traumáticas já sofridas. Por isso antecipo esse trauma, vou me comportar como se ele já tivesse chegado, enquanto ainda há tempo para afastá-lo”. Portanto, a angústia é, de um lado, expectativa do trauma, e, de outro lado, repetição atenuada do mesmo. As duas características que nos chamaram a atenção na angústia têm origens diversas, portanto. Sua relação com a expectativa se liga à situação de perigo, sua indeterminação e ausência de objeto, à situação traumática de desamparo, que é antecipada na situação de perigo. (FREUD, 2014 [1926], p. 116)

Vemos que a conquista que envolve a passagem da angústia automática para a angústia-sinal se dá, de acordo com Freud (2014 [1926]), progressivamente, de modo que a partir do desenvolvimento da criança e da diferenciação do aparelho psíquico, o conteúdo da situação de perigo vai sofrendo algumas modificações que possibilitam ao Eu lidar de modo ativo com as situações de perigo. Desse modo, se, por um lado, a angústia automática originária é vivida de modo passivo, e nela o aparelho psíquico se vê impossibilitado de agir,

por outro, quando a situação de desamparo é deslocada para as situações de perigo, encontrando, assim, um objeto, o que se conquista em termos evolutivos é a capacidade de proteger o psiquismo de ser acometido por situações traumáticas. Assim, para cada situação de perigo haveria a manifestação de uma modalidade diferente de angústia, todas elas configurando-se como a face psicológica de um fato biológico. Não por acaso, o autor vai afirmar que:

A existência intrauterina do ser humano mostra-se relativamente breve, comparada à maioria dos animais; ele é trazido ao mundo menos “pronto” do que eles. Por isso a influência do mundo real externo é reforçada, a diferenciação do Eu em relação ao Id é logo promovida, os perigos do mundo externo têm sua importância elevada, e o valor do único objeto capaz de proteger contra esses perigos e tomar o lugar da vida intrauterina perdida é bastante aumentado. Portanto, o fator biológico dá origem às primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano. (FREUD, 2014 [1926], p. 101)

Aqui, podemos nos utilizar do exemplo dado por Freud (2014 [1926]) no caso da situação que envolve a ausência ou separação da mãe, a fim de deixar bem demarcada a diferença entre o que seria para um bebê viver a angústia automática, e o que seria poder proteger-se dela ao fazer uso da angústia-sinal. Quando o bebê nasce, ele passa por uma vivência de separação abrupta do corpo de sua mãe. No útero, ele não se diferenciava dela e estava protegido de sensações como fome, frio, etc., e, de repente, no momento em que nasce, ele não tem como evitar de ser invadido por uma descarga intensa de estímulos (internos e externos), contra os quais ele não tem como se defender, uma vez que biológica e psiquicamente, ele não tem a estrutura suficiente para conter toda essa avalanche que o atropela. Ou, dito de outra maneira, nesse momento ele não tem como se amparar e, por isso, tampouco tem como evitar que a situação traumática se efetive. Ocorre que, a partir do percurso de desenvolvimento, a criança vai se dando conta de que há alguém que a protege e atende todas as suas necessidades.

Vale destacar, no entanto, que essa significação do outro (geralmente a figura materna) como amparo e proteção se efetiva a partir do momento em que este objeto é perdido. Ou seja, é apenas quando a mãe se ausenta e o bebê perde momentaneamente sua proteção, que a experiência inicial de desamparo adquire o sentido de um perigo desagregador e que precisa ser a todo custo evitado pelo Eu, pois até então, a angústia originária não tinha como ser significada. Ela deixou apenas traços que na relação com o outro cuidador passaram a receber significação. Exemplo disso é o jogo infantil do *Fort-da*, que se traduzido significaria algo como *foi embora-está aqui*. Na brincadeira em questão, a criança, na ausência da mãe, repete

por diversas vezes um jogo de arremessar um carretel para longe e depois puxá-lo de volta para si, repetindo sempre a palavra *fort*, quando joga o carretel, e *da*, quando o traz de volta, movimento que teria a finalidade de repetir a experiência desprazerosa ocasionada pela ausência da figura materna, a fim de tentar elaborá-la para que não se constitua como traumática (FREUD, 2010 [1920]). Nesse sentido, o que está em questão nessa experiência é a retroatividade da significação dessa experiência, ou seja, a ausência da mãe só adquire o sentido de ameaça em um momento posterior, quando a criança se percebe sem seu objeto de amor.

Em todo caso, um aspecto fundamental que passa a ocorrer durante esse processo é que essa vinculação afetiva com o outro, além de conferir a sensação de proteção, também se apresenta como condição para que ocorra o desenvolvimento psíquico e, por conseguinte, a constituição de um Eu capaz de lançar meios de se defender por si mesmo e, aos poucos, possa também se tornar um *abrigo* para si. Isso porque, é na ausência do outro enquanto referência que o desamparo emerge e, assim, possibilita a construção de um significado para essa experiência traumática e ainda sem sentido. Tal significação, contudo, só pode ser feita posteriormente, de forma retroativa e não no momento em que o desamparo se efetiva. Assim, a alteridade advinda com o outro parece trazer a dimensão do sentido, seja em sua presença, seja em sua ausência, pois é preciso esses dois momentos para que a significação se efetive²⁴. Essa temporalidade retroativa é bem expressa por Figueiredo:

O mais provável é que não tenha havido angústia vivida no início, nem terror plenamente experimentado como tal, mas que, na posterioridade, ela seja de fato vivida e, eventualmente, “recordada”, como “tendo sido vivida antes” e que as *repetições* atualizem e façam existir no “só depois” o que era mero *apelo de sentido* no tempo objetivo da sua “primeira ocorrência”. Podemos também supor que este “mero apelo de suplemento de sentido” tem aquele caráter de *agonia inominável* ou *terror* que ocorre quando ainda não há sujeito de experiência constituído e muito menos um Eu capaz de antecipar defesas em situações de perigo. (FIGUEIREDO, 1999. p. 55, grifos do autor)

Assim, o desamparo é também apresentado como uma *condição* e *horizonte* por sobre a qual o aparelho psíquico se desenvolve e que, não por acaso, está no fundamento, não só de

24 Essa discussão percorreu diferentes caminhos pelos pós-freudianos, tendo sido mais aprofundada e discutida por eles do que pelo próprio Freud. Em resumo, Lacan vai insistir que a significação vem do outro em caráter de uma função de significação que é encarnada pela figura materna e remonta a estrutura simbólica do Outro. Winnicott, por sua vez, entende que a simbolização se assenta em uma relação de objeto pré-simbólica de cuidado, que fala de um sentido que se articula no corpo por meio do holding e da sustentação, de tal forma que a mãe objeto só poderá advir a partir da mãe ambiente. Nesse sentido, Winnicott sai do sentido simbólico, mas afirma o papel de uma positividade encarnada como condição de simbolização. Lacan, em contrapartida, insiste na retroatividade do simbólico e na negatividade do corte e da angústia. Em todo caso, a despeito das diferenças e dos caminhos percorridos por ambos, cada um ao seu modo parece abordar a primazia da alteridade. Para mais detalhes sobre essa discussão, ver: Sakiyama e Campos (2016).

todas as outras modalidades de angústia presentes nos estágios de desenvolvimento posteriores, como também, é possibilidade para que o sujeito possa criar a si mesmo. Nas fases posteriores, portanto, até a fase fálica, o que angustia não deixa também de ser uma angústia de separação, contudo, trata-se de uma separação de outra ordem e que implica no temor pela perda do genital. Trata-se da *angústia de castração*. Por outro lado, com o desenvolvimento das instâncias psíquicas, o perigo vai se tornando algo mais indeterminado do que nas duas situações anteriores e o que passa a ameaçar é o Super-eu, instância vigilante que internalizou as leis da civilização e também as figuras parentais, a qual se não for atendida, ameaça castigar o Eu, retirando-lhe o amor. Neste caso, então, a angústia-sinal é emitida sempre que há o perigo de perder o amor, configurando-se o que o autor chama de angústia de consciência, que é de caráter moral e social.

Por fim, Freud (2014 [1926]) também faz referência a uma última modalidade de angústia, que ele apresenta como sendo uma variação da angústia diante do Super-eu, denominada como *angústia diante da morte*, acrescentando aqui que ela também poderia ser chamada de angústia pela vida. Essa angústia, segundo o autor, seria uma espécie de “projeção do Super-eu nos poderes do destino” (p. 82), o que também significa que ela corresponde a uma projeção futura da própria angústia de castração, de modo que a morte pode ser entendida como a castração final, aquela que revela o temor pela perda da própria vida. De certo modo, ainda que Freud não desenvolva muito a temática da angústia diante da morte por entender que se trata de algo irrepresentável ao aparelho psíquico, essa modalidade de angústia parece nos oferecer mais um elemento para fundamentar a proposição de que o sujeito, tal como compreendido pela psicanálise, constrói-se sobre um fundamento de negatividade em torno do qual a vida se organiza. Assim, todo o desenrolar da vida até o seu final, é atravessado pelo desamparo e tem em seu horizonte a finitude, que limita e impõe a todos a mesma interdição, qual seja, a de continuar a existir.

Perda de si, perda do objeto amado, perda do genital, perda do amor, perda da vida, eis aqui os perigos presentes em cada fase do desenvolvimento psíquico, e que, muito mais que a contrapartida psíquica da situação traumática vivida no nascimento, revelam que a angústia automática originária está ativa e rondando a cada momento da existência. Ou seja, ela não foi algo que ficou lá atrás no passado, mas sim se apresenta como uma ameaça atual, capaz de irromper a qualquer momento, e que, por isso, é sentida como um perigo e mobiliza as defesas psíquicas.

Nesse sentido, essas conquistas nunca são definitivas, pois, apesar da evolução das formas de angústia, o Eu, mesmo quando mais evoluído, não se livra das angústias mais

primitivas. Dessa forma, o desamparo da angústia originária está sempre presente como um horizonte de morte e de ausência de sentido a partir do qual a experiência subjetiva se constrói. Isso quer dizer que, embora Freud insistia em diversos momentos em pensar a angústia e a formação da personalidade a partir de um ponto de vista linear, desenvolvimentista e, inclusive, determinista, esse modo de concepção não dá conta de explicar e abarcar os fenômenos que ele mesmo observa. Se assim fosse, como seria possível uma experiência ocorrida no passado ainda ser vivida como algo atual? (FIGUEIREDO, 1999). Como adverte Freud (2014 [1926]), “o fato de ser adulto não oferece proteção suficiente contra o retorno da traumática situação angustiosa original. Deve haver, para cada indivíduo, um limite além do qual seu aparelho psíquico fracassa em lidar com as quantidades de excitação que requerem aviamento” (p. 93). Assim, uma situação será avaliada como perigosa mediante a nossa sensação de que podemos ou não a enfrentar. Quanto maior a nossa impotência diante de uma dada situação, mais perigosa ela se mostra por nos colocar diante de nosso próprio desamparo diante dela. Na verdade, o que está em jogo nessa discussão diz respeito muito mais a uma certa atemporalidade da angústia originária, uma vez que ela deve ser concebida como algo “que não é funcional nem, a rigor, disfuncional, nem é um fenômeno adaptativo nem, a rigor, desadaptativo [...], mas como “algo” que diz respeito à condição humana e ao modo especial de vir a ser que nos caracteriza” (FIGUEIREDO, 1999, p. 61).

Com isso, o percurso freudiano em torno da angústia traz a possibilidade de ancorar este afeto na situação do nascimento, ainda que a posição do próprio autor em relação a isso seja, em muitos momentos, ambígua e, também, hesitante. Isso porque, embora apresente a angústia originária automática como o protótipo para todas as outras modalidades de angústia, há momentos em que ele insiste em reafirmar que a verdadeira organizadora da estrutura psíquica seria a angústia de castração. Segundo Campos (2014), tal ambiguidade do texto freudiano se dá, sobretudo, em decorrência da opção de Freud em enfatizar muito mais a função adaptativa do Eu nesse momento de sua obra, em detrimento do aprofundamento da problemática da pulsão de morte e a ligação deste conceito com a angústia originária automática e o desamparo. Para Fortes (2012), por sua vez, o desamparo estaria além da castração na medida em que ultrapassa os limites de ordenação simbólica em torno da qual se desenvolveria o aparelho psíquico e a experiência subjetiva. Ou seja, se a angústia de castração for adotada como protótipo para a significação das outras modalidades de angústia, é preciso partir do princípio que toda amarração simbólica já foi arranjada. Assim, quando se assume a posição de que o desamparo, em sua expressão enquanto angústia automática originária pode ser aproximado da pulsão de morte, tem-se, então, não o desamparo vivido

como angústia de castração, mas sim como uma angústia de morte, que instaura o caos e situa-se numa lógica de irrepresentabilidade ao psiquismo.

É por essa razão que Campos (2014) entende que a não articulação entre os conceitos de pulsão de morte e angústia automática originária seria a grande falha de Freud na exposição da nova concepção de angústia, pois isso o impossibilitou de avançar em direção a uma compreensão metapsicológica que assentaria o desamparo psíquico no transbordamento e desligamento decorrentes da pulsão de morte. O fato de não relacionar a angústia automática à pulsão de morte também é ressaltado por Rocha (2000), quando este autor afirma que

Na *angústia automática*, teríamos uma experiência de angústia, em que a *libido trabalha inteiramente desligada e solta*, e, por esta razão, o sentimento que dela resulta reveste a conotação de uma força incontrolável, que deixa o sujeito desamparado, exposto a um perigo de aniquilamento. Freud poderia ter articulado esta angústia automática com a pulsão de morte. Assim, a ênfase dada ao desamparo, na segunda teoria, não incluiria necessariamente uma renúncia ao pulsional, embora ele tenha questionado o primado da explicação econômica. Mas, já se disse e me parece com razão, a grande esquecida na reformulação freudiana da teoria da angústia foi a pulsão de morte (*Todestrieb*). (p.132)

Campos (2014) ressalta, ainda, que embora Freud tenha enunciado o conceito de angústia automática, a segunda teoria da angústia mantém seu foco na angústia-sinal, portanto, na dimensão funcional-adaptativa, relegando para segundo plano a dimensão irrepresentável originária da angústia, o que parece soar como uma espécie de apagamento das contradições advindas com a problemática da angústia automática enquanto angústia originária. Nesse ponto da crítica, o autor entende que o motivo que levaria Freud a ter deixado a angústia automática em segundo plano, sem articulá-la à negatividade da pulsão de morte, seria a sua preocupação em manter-se no interior de uma perspectiva biologizante, o que para Laplanche (1998) se trata de um desvio que precisa ser ultrapassado.

Em todo caso, a despeito dos motivos que possam ter levado Freud (2014 [1926]) a deixar de fora tal articulação, o fato é que a possibilidade de aprofundar a problemática das pulsões em consonância com a angústia automática e o desamparo pode desvelar um sentido ainda mais amplo e originário ao desamparo e, por conseguinte, à angústia, reconduzindo-os à uma condição ontológica que, por vezes, fica implícita e em segundo plano quando comparada à ênfase biológica pela qual Freud tende a seguir a maior parte do tempo. Para concluir nosso caminho neste momento, olhemos mais de perto para a problemática do desamparo.

5.4 Desamparo entre a ilusão de proteção e as incertezas do destino

Na obra freudiana, o termo alemão usado por Freud para se referir ao desamparo é *Hilflosigkeit*, que se traduzido em sentido literal significa “ausência de ajuda”. De acordo com Menezes (2012), etimologicamente a palavra *Hilflosigkeit* é composta pelo núcleo *hilflos*, adjetivo formado por *hilfe* (ajuda; auxílio) e pela partícula *los* (sem; ausência de; falta); e por *keit*, elemento que em alemão designa um substantivo. No dicionário *Langenscheidt*, *hilflos* aparece em português como desamparado; abandonado; sem forças; enquanto *Hilflosigkeit* é traduzido por desamparo; abandono; fraqueza. Daí que desamparo pode ser entendido como estado de estar sem ajuda, sem proteção, e no qual há falta de apoio, de tal forma que é possível afirmar que o estado de desamparo pressupõe o outro, ainda que em sua ausência (MENEZES, 2012). Essa relação ao outro, contudo, vai muito além de um simples fato biológico, pois é, na verdade, a condição de possibilidade para que se deem os laços sociais e, também, para a inscrição do desejo no psiquismo da criança, sem o qual não há processo de simbolização e desenvolvimento da temporalidade. Por isso, o desamparo marca um modelo de subjetividade aberta, que traz em si o outro enquanto figura de alteridade. O outro é indissociável do Eu que vai sendo construído e, portanto, é o solo constitucional da condição humana (ROCHA, 1999; BIRMAN, 2014; SAFATLE, 2015).

Ao longo do processo de elaboração e desenvolvimento da psicanálise, Freud apresentou o desamparo de diferentes formas, oferecendo-lhe cada vez mais um lugar de destaque, num movimento que evoluiu de uma situação contingencial típica da condição biológica do bebê no momento do seu nascimento (FREUD, 1995 [1895]), para tornar-se o núcleo de perigo contra o qual a angústia sinaliza ao Eu a necessidade de se organizar defensivamente (FREUD, 2014 [1926]) e, por fim, adquiriu o status de uma condição existencial do sujeito que, em sua vida, não possui garantias definitivas e nem soluções absolutas contra a imprevisibilidade do destino (FREUD, 2014 [1927]; 2014 [1930]).

Todavia, a despeito das diferentes configurações assumidas pelo desamparo, a ideia inicial não foi simplesmente ultrapassada ou alterada com o avanço das novas formulações, mas sim reincorporada, ampliada e reinterpretada à luz dos novos alcances teóricos (MENEZES, 2012). Assim, na atualidade tem sido lugar-comum a colocação do desamparo como um eixo estruturante da subjetividade, que além de abrir para os laços com os outros, deixa na experiência humana uma marca indelével de alteridade e indeterminação (ROCHA, 1999; SANTOS; FORTES, 2011; BIRMAN, 2014; SAFATLE, 2015).

No *Projeto para uma psicologia científica* (1895), o desamparo é pensado a partir da

incapacidade motora e biológica do bebê em satisfazer suas próprias necessidades vitais, que o acometem como excitações de grande intensidade, em relação às quais ele se vê completamente impotente. Por isso, é o cuidador que será o responsável por efetuar uma *ação específica* capaz de conferir um destino para aquela situação de tensão:

O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, na medida em que, através da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. Esta via de eliminação passa a ter, assim, a função secundária, da mais alta importância, de *comunicação*, e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*. (FREUD, 1995 [1895], p. 32)

Esse gesto deixa as primeiras impressões de prazer na experiência subjetiva da criança e a introduz numa lógica desejanste. Além disso, essa experiência inicial, na medida em que advém com a presença do outro, marca o sujeito com a presença indelével da alteridade, pois seus primeiros registros de satisfação advém dessa relação de dependência, na qual o outro é aquele que oferece amparo às suas excitações pulsionais. Por isso, Menezes (2012) afirma que, “sob esse prisma, o encontro com o outro se inscreve como o processo de desejo e, desse modo, o desejo surge onde antes havia se manifestado o desamparo e a impotência” (p. 39).

Mais adiante na obra freudiana, precisamente em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), apresenta-se o desamparo do recém-nascido em articulação com a elaboração da segunda teoria da angústia. Como vimos, Freud (2014 [1926]) define-o como uma experiência originária na qual o bebê, estruturalmente frágil em sua constituição biológica e psíquica, é tomado por uma onda de forte fluxo de excitação que o atinge de modo desenfreado e invasivo, lançando-o a um estado de total passividade e impotência, contra o qual não pode se defender. Como nesse momento inicial essa experiência não tem como ligar-se a nenhum conteúdo psíquico, registra-se em sua estruturação subjetiva algo que é da ordem do sem-nome, posto que na ausência de um Eu desenvolvido, não há espaço para a simbolização. O que há é tão somente a sensação de ser atingido por uma grande quantidade de excitação, que produz uma forte sensação de desprazer e é associada por Freud a uma modalidade de angústia originária (a angústia automática), entendida aqui como desamparo.

Assim, quando Freud (2014 [1926]) afirma que a reprodução atenuada da angústia-sinal é um trabalho do Eu, ele está indiretamente afirmando que a angústia automática atua em um regime que antecede a instauração da lógica do princípio do prazer, o que nos possibilita dar um passo além no sentido de afirmar que essa modalidade mais originária de angústia parece obedecer à lógica presente na dinâmica da pulsão de morte, que atua mediante

um regime de descargas absolutas que não recebem contenção psíquica e, por isso, podem levar o aparelho psíquico à uma vivência de desintegração. Nosso argumento para isso se sustenta na colocação de Freud (2011 [1923]) que, ao retomar a discussão sobre o conceito de pulsão de morte na elaboração da segunda tópica, oferece-nos um dado de extrema relevância para pensarmos a constituição psíquica inicial, e que é o fato de que o *Princípio do Nirvana* é anterior ao *Princípio do prazer*. Sendo a pulsão de morte regulada pelo primeiro, tal afirmação não deixa dúvidas de que esta seria anterior a *Eros*.

Ocorre, então, que se o princípio do prazer não é originário, isto é, se não está dado desde o momento do nascimento, mas sim precisa ser instalado mediante as experiências e confrontos com a realidade, no início da existência humana há apenas a desordem pulsional mortífera que tenta a todo custo retornar ao inanimado mediante um jogo de descargas absolutas, as quais, por seu ímpeto e ausência de contenção, têm efeito traumático. O desamparo vivido na angústia automática originária²⁵, portanto, seria isso, uma vivência de caos ocasionada pela descarga impiedosa da força pulsional em jogo, antes mesmo de que qualquer estrutura tal como um Eu tenha sido erigida para lidar com tudo isso. Como já colocado anteriormente, a pulsão de morte é sem objeto e, enquanto tal, não ganhou um representante psíquico e, dessa forma, também não conquistou um lugar; não recebeu um sentido que pudesse conferir mais familiaridade àquela sensação.

De acordo com Birman (2014), o desamparo originário, na medida em que se impõe enquanto uma intensidade de descargas não reguladas, é sentido unicamente como uma *dor*, a qual poderíamos denominar por nossa própria conta como *uma dor de morte e de aniquilação*. Essa experiência, segundo o autor, leva ao *desalento*, posição na qual há uma sensação de impotência, bem como um fechamento solitário na tentativa de dar sentido à força que se impõe de modo violento. Assim, o desamparo pensado em consonância com a pulsão de morte traz a experiência de algo que é da ordem do inominável, do terror, da desagregação e daquilo que é disruptivo, que vem com força, destrói e, sobretudo, dói. Essa dor inominável é a responsável, então, por colocar esse traço de *negatividade* no interior da vida, o qual apelará constantemente por sentido. Isso quer dizer que é só posteriormente, mediante o processo de constituição do Eu, que este registro pode ser convertido em uma experiência vivida e, assim, receber significação. Todavia, vale destacar, que tendo em vista

25 Estamos chamando aqui de angústia originária, a angústia automática que ocorre no momento do nascimento, fruto do desamparo biológico e psíquico do bebê. Isso porque, como dissemos, o uso que Freud faz desse termos por vezes é um pouco ambíguo, ora referindo-se a essa angústia originária de que estamos falando, ora para falar da angústia como retorno da repressão, isto é, uma angústia decorrente de um processo secundário. Aqui, seguimos também os termos de Rocha (2000), para quem a *Urangst [angústia originária]* corresponde à angústia própria da pulsão de morte.

que o outro aparece como um campo alteritário de sentido desde o primeiro momento em que a criança se encontra no mundo, não há como haver uma cisão completa entre um mundo interno e um mundo externo, de modo que o outro é tanto parte do ambiente, como do Eu.

Nesse sentido, tal processo acontece mediante um caminho de experiências e confrontos com a realidade que, necessariamente, depende do encontro com o *outro*, único capaz de proteger o bebê desamparado, inseri-lo numa lógica desejanste e, de modo mais radical, preservá-lo da morte. Isso porque, na medida em que o desamparo inicial corresponde a um excesso pulsional que trabalha de modo solto e desligado, isto é, sem representação, há a necessidade de alguém que dê contenção e acolhimento a todo esse caos inicial (SANTOS; FORTES, 2011). Geralmente, quem cumpre com essa função logo no início da vida da criança é a mãe, que com seus gestos de cuidado, amor e proteção recebe e destina a dor do infante, conferindo-lhe suas primeiras experiências de satisfação (BIRMAN, 2014).

Não por acaso, é a ausência dela e de sua proteção que conferirá ao desamparo o sentido inicial de um perigo que precisa ser evitado. Por isso, para Freud (2014 [1926]), todas as modalidades posteriores de angústia-sinal anunciam e representam, de diferentes formas, a ameaça do desamparo originário, porém de um modo atenuado, que seja suportável ao sujeito e com o intuito de não deixar que a situação traumática advinda com ele se instaure novamente. Desse modo, a ligação afetiva com o outro surge como o primeiro amparo, sendo, ao mesmo tempo, proteção e condição para o desenvolvimento psíquico e constituição de um Eu que seja capaz de lançar meios de se defender por si mesmo e, aos poucos, possa também se tornar um abrigo para si, seja mediante investimento narcísico no próprio Eu, seja buscando por objetos de satisfação.

Isso porque, quando o bebê nasce e, também, em suas experiências iniciais de separação da mãe, ele não tem como experienciar esses momentos como separações, pois ele ainda não havia internalizado o valor da presença de alguém. Ou seja, fusionado à mãe, ele não reconhece a sua importância e, tampouco, o terror que pode haver diante de sua falta. Será apenas posteriormente, após viver várias separações sucessivas, que ele conquistará a capacidade de saber o valor do cuidado materno, bem como o perigo que envolve a separação de sua mãe. Quando isso ocorre, pode-se dizer que em seu psiquismo a lógica do princípio do prazer já foi instaurada e a criança se torna capaz de se proteger do desamparo. Assim, quando a angústia aparece diante da perda de algum objeto, é como se ela fosse reconduzida para o campo da familiaridade, pois nesse momento o que está em cena já se trata de uma angústia *objetal*, que possui representantes psíquicos, diferente, portanto, da angústia de morte vivida como desamparo. O ganho que se tem com isso é que, apesar da possibilidade do colapso

pulsional seguir rondando e sempre existir até o fim da vida, resta a impressão de que a ameaça está em algum lugar fora do sujeito e, se é assim, aumentam-se as chances de defesa e proteção diante do perigo. Por isso, enquanto a criança não conseguir dominar a angústia automática e emitir a angústia-sinal para poder se defender, ela continuará sendo acometida pela descarga brutal da pulsão de morte e sentirá que está completamente impotente e desamparada para sair daquela situação. É só quando a dinâmica pulsional mortífera pode ser ligada e investida em representações, que o desamparo pode ser elaborado. Esse domínio da pulsão de morte, contudo, jamais se dá sem o amparo do outro. Como dissemos, o antídoto para o desamparo e para a experiência de aniquilação, de destruição e, portanto, de morte do aparelho psíquico, parece ser o cuidado, a presença e, nesse sentido, a vida presente em Eros, que une, liga, nutre, enlaça e abriga.

Todavia, mesmo com um Eu estruturado, a sensação de unidade é, desde sempre, muito precária e frágil, podendo ser abalada a qualquer momento por uma série de ameaças que estão além do controle humano. Elas são oriundas do próprio corpo, que assombra com seu declínio, possibilidade de dissolução e de dor; do mundo externo, que muitas vezes se impõe com sua potência de destruição; e, também, das relações com outros seres humanos, ameaça esta que, segundo Freud (2014 [1930]) seria uma das fontes geradoras de maior sofrimento. Assim, haja vista a fragilidade da constituição humana desde seu nascimento e durante toda a vida, a necessidade de proteção acaba sendo mais premente do que a necessidade por buscar felicidade, pois, para fugir do desamparo, o ser humano pode se tornar dependente do amor do outro, criando até mesmo uma espécie de fantasia de completude e de proteção absoluta, que dá origem, tanto ao pensamento religioso, como às relações que podem se constituir em função de posições de servidão. Afinal, não é fortuita a afirmação que faz Freud de que “nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor” (2014 [1930], p. 39).

Essa dependência do outro para se sentir protegido, portanto, revela um paradoxo em jogo nas relações afetivas, afinal, depender é estar à mercê de alguém que nunca poderá dar a garantia de que virá, quando virá e como virá. Rocha, de modo muito poético, traduz bem essa contradição expressa na experiência de desamparo:

Difícil imaginar uma forma de solidão maior e mais dolorosa do que aquela do desamparado. [...] O desamparado sente-se tão só, como o naufrago perdido na imensidão do mar. A metáfora é uma tentativa de mostrar que a essência do desamparo é a solidão e o sentimento de impotência, constituídos pela impossibilidade do sujeito de encontrar sozinho uma saída para a situação em que se

encontra. Mas ela não termina aí, porque, ao mesmo tempo e normalmente, o desamparo abre para a alteridade. Ele é um grito desesperado de ajuda lançado na direção do outro. Quando o grito fica sem resposta, o desamparo torna-se desespero. (ROCHA, 1999, p. 343)

Por isso, ainda que encontre amparo e proteção, a vulnerabilidade e fragilidade próprias à condição humana jamais são solapadas por completo, de modo que, nunca é possível estar completamente protegido diante dos perigos inerentes ao existir. Isso porque, mesmo quando o outro vem, ainda assim, ele traz o seu desejo, sempre enigmático e inapreensível àquele que o recebe, afinal, o outro é sempre o *outro* e, enquanto tal, sempre impõe um elemento alteritário com sua presença (ROCHA, 1999). Freud (1995 [1895]) já dizia isso quando falava que o mesmo objeto que traz satisfação é também o primeiro objeto hostil da criança, posto que traz em si uma dimensão de estranheza e imprevisibilidade com a qual o bebê não tem como lidar.

A essa situação, ele chamou de *complexo do próximo* (*Nebensmench*), que alguns comentadores alçaram à condição de operador conceitual, a fim de problematizarem a condição alteritária do psiquismo (SCHNEIDER, 1997, FIGUEIREDO, 1999; FUKS, 2003). O outro enquanto condição para o laço social e de satisfação para as necessidades do bebê vai muito além da necessidade biológica, pois quando um bebê grita, ele não só expressa uma demanda do corpo, como também faz um apelo de sentido à sua angústia e desamparo. Assim, na medida em que a mãe ocupa esse lugar, nomeando sua dor e dando sentido à sua estranheza, ela também se apresenta como algo estrangeiro, não familiar e desconhecido, sendo apreendida, também, mediante uma experiência de horror. Daí a relação paradoxal com o outro que, desde o início vai se estabelecendo, pois o a formação do psiquismo se dá trazendo e alojando o outro dentro de si, outro este que é aterrorizante, mas sem o qual o bebê não tem como enfrentar seu desamparo. O outro é familiar e estrangeiro, condição de *abrigo* e, também, de *desabrigo*.

Santos e Fortes (2011) acrescentam a isso a ideia de que há objetos e pessoas que não provocam satisfação, mas sim dor, na medida em que elevam abruptamente a energia do aparelho psíquico infantil e rompem, com isso, as barreiras de proteção. Nesse caso, o mesmo *outro* que protege pode também ser aquele que instaura uma situação traumática de desamparo com sua presença excessiva, com sua ausência ou, ainda, com a incerteza que a relação com ele revela:

[...] da passividade e do desamparo primordiais irrompem tanto o grito de “socorro” endereçado ao outro acolhedor e provedor de sustentação e abrigo, como o grito de

terror pela irrupção intrusiva do outro, pois o outro acolhedor é, “ao mesmo tempo”, a maior fonte de risco de quebra e aniquilamento do próprio dadas as suas eventuais ausências, invasões, retaliações, rupturas de continuidade etc. [...] De acordo com esta ambivalência na relação com a alteridade, torna-se necessário pensar a constituição/separação “eu-não-eu” como pressupondo o outro como abrigo e como ameaça, como casa e como violência e efração, como refém e como violador. (FIGUEIREDO, 1999, p. 61)

Com tais afirmações, será que o desamparo revela a condição trágica do ser humano, fadado, ou bem a refugiar-se em ilusões e discursos reconfortantes que lhe privam de se deparar com sua condição precária, ou então, a desesperar-se em sua dor, aguardando que alguém apareça para lhe salvar? Eis aqui um ponto chave a ser discutido, pois nas duas situações o que há são tentativas de fugir do desamparo, as quais sempre exigem um preço alto a ser pago: a submissão e anulação do próprio desejo, ou então, a exigência de um processo psíquico de elaboração exaustiva e intensa a fim de evitar um colapso.

Costa (2007), a partir de uma visão pragmática sobre o desamparo, sugere uma alternativa capaz de iluminar as perspectivas apresentadas. Ainda que esse autor não considere o desamparo como uma condição ontológica no sentido de uma essencialidade originária, tal como os comentadores de orientação freudiana-lacaniana costumam enfatizar, ele não deixa de considerar a importância dessa experiência subjetiva, apresentando-a como a principal responsável por mostrar ao Eu aquilo que Freud já diz há muito tempo, a saber, que ele não é senhor de si mesmo e que é muito mais frágil do que se supõe. Aproximando-se mais de uma concepção winnicottiana, considera que a assunção do desamparo depende de um ambiente que ofereça uma relação de cuidado e confiança, a partir da qual a criança possa se sentir livre e amparada o suficiente para, espontaneamente, criar a si e ao seu mundo. Dessa forma, no interior dessa perspectiva, a relação com o outro não se apresenta apenas a partir de uma oposição entre sua falta ou excesso, mas, sobretudo, muito mais como apoio e solicitação para que a experiência de desamparo seja vivida como abertura para o movimento de transformação e desenvolvimento.

A questão que colocamos para discussão, dessa forma, é que o fato do desamparo ser condição de abertura ao outro e, ao mesmo tempo, revelar que não há quem não precise do outro para se constituir enquanto sujeito, não significa que ele deva ser eliminado da existência, até mesmo porque, sendo estruturante da experiência subjetiva, qualquer tentativa de livrar-se dele por completo só pode resultar em fracasso, pois, “[...] não há cura possível para o desamparo humano, pois frente a ele o sujeito precisa, constantemente, reinventar novos destinos para seu desamparo e tornar sua existência possível” (MENEZES, 2012, p. 91). Talvez, o desafio lançado seja fazer do desamparo uma condição, não apenas de busca

por proteção ou de possibilidade de aniquilação, mas, principalmente, de criação de si e da própria vida.

É nessa direção que avançam os chamados textos sociais e culturais de Freud, como *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930), os quais apresentam uma caracterização sobre o desamparo para além da discussão metapsicológica e das situações traumáticas, e avançam no sentido de tratá-lo como uma condição ontológica trágica e incontornável da subjetividade humana. Como afirma Pereira (2008), nesses textos antropológicos,

Freud tratará do caráter não-circunstancial, não-acidental do desamparo. Ele mostrará que, para além das suas realizações concretas no traumatismo, o desamparo é uma condição intrínseca ao funcionamento psíquico, que deve poder funcionar mesmo na ausência de garantias definitivas. (p. 201)

Assim, pode-se dizer que o texto *O futuro de uma ilusão* (1927) traz a questão do desamparo em seu cerne, uma vez que Freud mostra que a cultura, assim como a religião são ideais criados para ajudarem os homens a suportarem seu sofrimento. O autor procura desconstruir o caráter ilusório do amparo e proteção que esses ideais oferecem aos sujeitos, esclarecendo que a busca pela proteção em um pai supremo ou em figuras idealizadas de amparo nada mais são que tentativas de fugir da terrível experiência infantil de estar desamparado e à mercê de si mesmo, bem como das contingências indeterminadas do destino e das forças da natureza. Isso porque, embora a cultura pareça oferecer a desejada proteção diante dos perigos da natureza, a realidade cotidiana mostra que dominá-la por completo é uma tarefa impossível. Aliás, é quando a natureza mostra a sua força que os homens parecem se recordar de sua situação de fragilidade, impotência, vulnerabilidade e pequenez, como é possível observar na bela passagem a seguir:

Mas ninguém comete o engano de achar que a natureza já está dominada, e poucos têm a audácia de esperar que algum dia ela se sujeite inteiramente ao ser humano. Existem os elementos, que parecem zombar de toda tentativa de coação humana; a terra, que treme, se abre e soterra o que é humano ou obra do homem; a água, que tudo inunda e afoga ao sublevar-se; a tempestade, que tudo varre para longe; há as doenças, que há pouco tempo descobrimos serem ataques de outros seres vivos; e, por fim, o doloroso enigma da morte, para a qual até agora não se achou e provavelmente não se achará remédio. Com essas forças a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel, implacável, sempre nos recordando nossa fraqueza e desvalia, que pensávamos haver superado mediante o trabalho da civilização. (FREUD, 2014 [1927], p. 247)

Desse modo, diante da inevitabilidade do desamparo e da expectativa angustiada diante das incertezas do destino, o homem faz de tudo para conseguir deixar o mundo e a vida

livres de pavores e, assim, tornar o indizível ou inexplicável, em algo familiar, o que faz com que ele possa sentir-se “em casa num meio inquietante” (FREUD, 2014 [1927], p. 248) e, também, possa “elaborar psicicamente sua angústia sem sentido” (FREUD, 2014 [1927], p. 248). Freud entende que esse movimento de tornar algo estranho em algo familiar com intuito de aliviar a angústia, parece mostrar ao homem qual é o caminho para agir na tentativa de ter um controle sobre a situação e, assim, conseguir se proteger. Vemos, portanto, que é justamente a experiência de que nunca é possível ter garantias sobre o futuro, que, segundo Pereira (2008), deixa sempre um resto irrepresentável, incompreensível, inassimilável e, portanto, para além da capacidade de elaboração psíquica, o qual está no horizonte fundamental do funcionamento psíquico e das tentativas humanas de encontrar amparo em ilusões reconfortantes.

Na mesma esteira de *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930), apesar de direcionar suas discussões em torno dos impasses e conflitos existentes entre a civilização e as disposições pulsionais dos sujeitos, é um texto fundamental para seguir com a ampliação e aprofundamento da concepção de desamparo com a qual Freud vinha trabalhando até então, pois coloca-o como um traço estruturante não apenas do aparelho psíquico, mas da existência humana em sua totalidade. Além disso, pode-se dizer que ele faz uma espécie de fechamento e amarração das principais questões abertas pela introdução do segundo dualismo pulsional, pela segunda tópica e, também, pela segunda teoria da angústia. Para Campos (2014), aliás, a leitura freudiana dos conflitos entre sujeito e civilização levou a uma ampliação significativa na própria teoria das pulsões, colocando-as muito além de um conceito limite entre o somático e o psíquico, na medida em que pulsão de vida e de morte apresentam-se como tendências universais que se expressam em todos os níveis da natureza humana (biológico, psicológico e social). Além disso, o ponto principal para as nossas discussões em relação à colocação da pulsão de morte em um plano ontológico é que essa perspectiva mostra a necessidade que Freud encontrou em desvencilhar esse conceito do plano biológico, apresentando-o como uma categoria que está no fundamento da existência humana, capaz de revelar sua tensão constante entre a vida e a morte, bem como sua fragilidade estrutural.

Nesse texto, Freud (2010 [1930]) discute o quanto a construção da civilização foi e tem sido uma das saídas encontradas pelos sujeitos para se protegerem contra o sofrimento. Todavia, embora tenha permitido ao homem um maior controle da natureza e um aumento de proteção diante dos perigos que ela impõe, a vida em civilização entra em conflito com a própria natureza humana, que traz consigo uma potência indomável e impetuosa, sempre

concorrente com as exigências do convívio em sociedade. Com isso, a relação entre homem e civilização é sempre ambígua, visto que, se por um lado, ela protege o homem de seu desamparo, por outro, frustra-o em sua satisfação pulsional na medida em que, na maior parte das vezes, oferece-lhe apenas possibilidades restritas de felicidade. Daí a tão conhecida afirmação freudiana de que “*o homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança*” (FREUD, 2010, [1930], p. 82, grifos do autor). Na concepção de Freud, tal troca ocorre porque a necessidade de se proteger é muito premente na vida humana, a qual, constantemente, está às voltas com seu próprio desamparo. De sorte que, para livrar-se dele, vale até mesmo restringir as possibilidades de felicidade e colocar a busca pelo prazer em segundo plano. É por isso que os sujeitos se submetem às privações que lhe são impostas em vez de satisfazerem suas pulsões, pois amparados pelas instituições (políticas, sociais e/ou religiosas), eles podem manter a ilusão de que a tão sonhada proteção foi encontrada.

Ocorre que, esse modo de relação entre sujeito e civilização tem uma equação que nunca fecha suas contas com exatidão, pois do ímpeto pulsional frustrado em sua não satisfação sempre restará um saldo, qual seja, a sensação de mal-estar. Aqui é interessante ressaltar o papel da dinâmica pulsional neste conflito, pois Freud (2010 [1930]) recorre à luta entre Eros e Tanatos para justificar não só o conflito entre o sujeito e a civilização, como também, a própria evolução desta última. Sob seu ponto de vista, a civilização é um processo em desenvolvimento que estaria a serviço de Eros, tentando unir indivíduos, famílias, povos, enfim, a humanidade. Ou seja, é devido ao desamparo que os sujeitos se encontram em situação de total dependência dos outros e do amor destes para sentirem-se protegidos, o que os leva, até o fim de suas vidas, a temerem pela perda deste amor. Vemos, então, que é o desamparo que move as pessoas no sentido de atenderem às expectativas da civilização para que permaneçam juntas e unam-se libidinalmente, sendo, portanto, condição de gênese para os laços sociais. Além disso, essa ligação com os outros também se tornou necessária para que o homem pudesse trabalhar em conjunto e, assim, desenvolver recursos necessários para manipular a natureza e construir a civilização, que também é um recurso na proteção contra o desamparo. Dessa forma, amor e trabalho uniram os indivíduos e lhe deram *abrigo e proteção* diante das ameaças da natureza. Tais conquistas, todavia, não se deram sem conflitos, pois a segurança obtida com o trabalho e a evolução da civilização, geralmente têm como saldo a infelicidade, uma vez que a união pelo amor muitas vezes impede o avanço da civilização. Todavia, na direção contrária ao projeto civilizatório, a pulsão de morte apresenta-se como uma força que busca destruir esses laços, fazendo com que os sujeitos sejam também *hostis* uns contra os outros na medida em que se apresenta como uma potência disruptiva, que insere

o elemento da diferença naquilo que parece familiar e tranquilo. Nesse sentido, se Eros caminha em direção à união e indiferenciação de tudo, a um tal ponto de modo que nada escape a essa ligação, Tanatos insere a possibilidade de ruptura de tudo aquilo que parece estar estável, produzindo diferenças a partir de sua dimensão de negatividade (GARCIA-ROZA, 1990).

Para os fins de nossa pesquisa, o que importa, fundamentalmente, é que a pulsão de morte está no cerne da condição humana de desamparo, uma vez que, se por um lado, o homem precisa do amor e dos vínculos afetivos para se manter amparado, por outro, Tanatos atravessa todas as suas experiências e edificações de proteção (instituições, vínculos, etc), como uma espécie de elemento indeterminado e desagregador que a qualquer momento pode desestruturar o que parece seguro e irromper na existência como aquilo que jamais pode receber uma elaboração definitiva. Com isso, se Eros é movido pelo intuito de conferir *abrigos* à experiência humana de desamparo, Tanatos sempre revela a condição *desabrigada* em meio a qual o ser humano está constantemente ameaçado de ser lançado. Temos, assim, que a vida parece se desenrolar e ter que se sustentar sempre em meio a essa tensão entre dois lugares.

Dessa forma, a partir dos textos culturais de Freud, observamos uma ampliação de sua leitura sobre o desamparo e sobre a dinâmica pulsional, pois o que antes era pensado apenas como algo restrito a um sujeito, assume um papel central e norteador da existência humana como um todo, como se estes conceitos ganhassem uma espécie de autonomia em relação ao aparelho psíquico e se tornassem categorias ontológicas. No que concerne, particularmente, à pulsão de morte, embora a tendência de Freud (2010 [1930]) seja assimilá-la à destrutividade, como apresentamos anteriormente, trata-se de algo que pode ser pensado muito além disso.

Nessa direção, seguiremos uma tendência de leitura em psicanálise, a qual, apoiada em uma interpretação lacaniana, compreende que a destruição ou agressividade presentes na pulsão de morte, bem como a sua impossibilidade de completa elaboração revelam, não só a possibilidade de aniquilação ou de morte, mas também e, especialmente, uma possibilidade de recomeço e criação, podendo ser pensada de modo autônomo em relação até mesmo à sexualidade e, mais ainda, como condição para que esta se efetive:

A pulsão de morte, entendida como potência destrutiva, tem como alvo a disjunção dessas unidades, a recusa da permanência. Enquanto a pulsão sexual é conservadora, pois além de constituir uniões tende a mantê-las, a pulsão de morte é renovadora. Ao colocar em causa tudo o que existe, ela é potência criadora. (GARCIA-ROZA, 1990, p. 134)

Promovendo a conjunção, a conservação e mantendo as uniões estabelecidas, a pulsão se faz presente no aparato psíquico como pulsão de vida. Inversamente, ao produzir a disjunção, rompendo com as ligações estabelecidas e, por isso mesmo, fazendo emergir a diferença, a pulsão se constitui como pulsão de morte. É essa potência disjuntiva e criadora que, não só caracteriza, como sobretudo é condição do aparecimento do sujeito. Este é o sentido da afirmação de que a pulsão de morte põe em causa tudo o que existe, impedindo a cristalização das formas já constituídas e, portanto, exigindo a criação de novas formas. (WINOGRAD, 1998, p. 112)

Algo semelhante afirma Fortes (2012) ao dizer que a pulsão de morte, na medida em que produz uma espécie de imprevisibilidade do circuito pulsional, deixa o ser humano em estado de permanente inquietude, uma vez que seu desenvolvimento jamais se trata de uma evolução garantida, mas sim de um movimento em direção ao futuro, que se encontra em estreita correlação com o jogo de forças da dinâmica pulsional. Além disso, acrescenta a autora,

Eros não tem qualquer interesse em ir contra a morte; apenas deseja prolongar a vida no seu caminho para a morte. O que *Eros* quer é não deixar que o organismo morra de uma forma abrupta, atropelado pela impetuosidade da pulsão de morte, pois o organismo não quer ser avassalado pela força da morte, mas quer “morrer à sua própria maneira”, ou seja, quer afirmar tanto na vida quanto na morte e sua singularidade. (FORTES, 2012, p. 113)

[...]

A valorização da morte, no entanto, paradoxalmente conduz a um modo tonificante de conceber a vida. Podemos pensar que *morrer a nossa própria maneira* é também *viver a nossa própria maneira*. Neste equilíbrio precário, o sujeito se constrói em um permanente devir, como um acrobata entre a vida e a morte. (FORTES, 2012, p. 113)

Assim, vemos mediante as afirmações de Garcia-Roza (1990), Winograd (1998) e Fortes (2012), o quanto desamparo e pulsão de morte estão em estreita relação, seja mediante uma leitura do desamparo como transbordamento energético, seja como falta de garantias diante do excesso do outro ou diante da imprevisibilidade da natureza. Isso porque, é justamente a partir do momento em que a pulsão de morte é colocada como fundamento do existir, que tudo o que diz respeito à vida humana é perpassado por um elemento de *negatividade* e *alteridade* com os quais é preciso, inevitavelmente, confrontar-se.

Com isso, ainda que Freud não tenha estabelecido essas ligações diretas entre pulsão de morte, desamparo e, também, com a angústia, sua obra abre caminhos para avançarmos em suas considerações. Para Rocha (2000), Birman (2005) e Campos (2014) aliás, teria sido a partir da reformulação da teoria da angústia e da teoria pulsional, que a angústia originária assume, inclusive, uma dimensão trágica e um *status* ontológico e existencial na natureza humana, para além das explicações metapsicológicas. A angústia originária, base de todas as

outras angústias, revela, portanto, a experiência fundamental do desamparo enquanto uma condição que expõe a incerteza, limite e finitude de todas as experiências humanas. Refugiar-se em ilusões reconfortantes de proteção é uma maneira de lidar com essa condição inexorável. Contudo, encontrar formas de gerir o próprio desamparo, aceitando-o como condição para que a existência se construa e encontrando saídas, quiçá criativas e construtivas, eis o principal desafio da existência.

5.5 Desabrigo: vida, morte e travessia

Tendo percorrido o caminho freudiano que parte do afeto da angústia, passa pela pulsão de morte e chega ao desamparo como categoria ontológica, cabe agora fazer algumas breves considerações a fim de lançar luz à natureza da condição de desabrigo para a qual a concepção de sujeito em psicanálise aponta.

A partir da análise dos primeiros textos sobre a angústia, observamos que a experiência de desamparo, embora não explicitamente colocada por Freud em seus textos iniciais, pode ser vinculada a um processo econômico de descarga energética, o qual é caracterizado por um elevado *quantum* de excitação e fortes intensidades, que por estarem além da capacidade de elaboração psíquica, ficam circulando pelo corpo sem ganharem representantes. Se observarmos essa descrição, é possível perceber que, nesse primeiro momento, já está presente na obra freudiana certa dinâmica afetiva que perpassa a experiência humana e coloca em curto-circuito o funcionamento psíquico quando este é atravessado por algo que ultrapassa seus limites de contenção e apreensão, como uma espécie de potência impetuosa que, ao mesmo tempo que pede por entrada no plano simbólico, comporta em si uma força que impede sua acolhida pela malha de significação. Tal registro também pode ser encontrado quando Freud (1995 [1895]) apresenta o desamparo como sendo a primeira experiência de intensidade energética em relação à qual o bebê, por não ter recursos para lidar sozinho com os excessos que o atingem, necessita de alguém para fazer a ação específica por ele e dar sentido a essa experiência.

Desse ponto de vista, as discussões sobre a angústia e sobre o desamparo, embora caminhem em separado no início, parecem convergir quando revelam a intuição de Freud de que o aparelho psíquico comporta tanto a capacidade de elaboração, quanto o limite diante de forças inapreensíveis. Potência e impotência, portanto, estão na base da experiência subjetiva, ora sendo vinculadas ao afeto da angústia, ora ao desamparo. A diferença fundamental entre essas duas discussões, contudo, é que ao falar sobre o desamparo do recém-nascido, Freud

(1995 [1895]) desenvolve a ideia de que é a figura materna ou de cuidado que tem a responsabilidade de inserir a criança numa lógica simbólica e desejante, sem a qual a impotência jamais se transformará em desejo. Junto com esse cuidado vem também a inscrição de um elemento alteritário no fundamento da subjetividade humana, pois o *outro* oferece o suporte para a construção do aparelho psíquico e, ao mesmo tempo, pode ser uma presença excessiva capaz de desordenar as frágeis conquistas obtidas pela estruturação psíquica do bebê. Em todo caso, temos já nesse primeiro momento dos textos freudianos elementos que apontam para a nossa hipótese de que a condição humana é construída sobre um terreno pouco sólido, pois em sua própria constituição ela traz em si a possibilidade de sua desestruturação.

Como vimos, essa concepção vai ganhando força à medida que o corpo teórico da psicanálise vai sendo ampliado e Freud vai desenvolvendo outros conceitos, como é o caso da pulsão de morte, do modelo estrutural e, também, da angústia automática originária. Com essa nova malha conceitual, a modalidade de angústia originária e o desamparo vão cada vez mais convergindo no sentido de se tornarem afetos complementares que, no limite, convergem para o âmbito da *negatividade e indeterminação*, inscrevendo-as na experiência subjetiva de todo sujeito. A diferença é que, enquanto a angústia originária pode ser entendida a partir da dimensão traumática de sua efração energética, o desamparo diz respeito à condição de falta de recursos próprios ou de amparo vindo do outro. Esse traço negativo e indeterminado, embora colocado em segundo plano por Freud (2014 [1926]), que optou por priorizar as discussões em torno da função adaptativa da angústia-sinal, pode ser mais bem explorado quando caminhamos nas trilhas que o autor abriu, mas não percorreu por completo. Estamos nos referindo à articulação entre desamparo, angústia automática originária e pulsão de morte. Com a ponte entre esses três conceitos, mais a colocação de que o Eu é a sede da angústia e não tem seus limites tão solidamente constituídos em relação ao Id e ao Super-eu, a intuição inicial de Freud de que o funcionamento psíquico é atravessado por algo que ultrapassa seus limites de elaboração e que, por isso, permanece sem ganhar sentido fica mais consistente, pois avança para além de uma concepção estritamente econômica e representacional, trazendo uma nova significação teórica para as questões esboçadas nos textos iniciais.

Assim, se grande parte da obra freudiana, especialmente em seu início, teve a marca de uma perspectiva psicologista, de caráter intrapsíquico e personalístico, a dimensão ontológica presente a partir da virada de 1920 nos possibilita entender que a psicanálise também acaba por romper, em larga medida, com a perspectiva representacional e biologicista que tanto a caracterizou. Isso quer dizer que a subjetividade de que fala a psicanálise não é apenas aquela

do aparelho psíquico como um aparato tópico e dinâmico preso a uma interioridade, mas também pode ser pensada, tal como temos buscado apresentar, mediante uma perspectiva intersubjetiva, ontológica e existencial. Nesse sentido, ainda que no início Freud desenvolva sua concepção de aparelho psíquico à luz da oposição entre afeto e representação, ou nas palavras de Ricoeur (1965), a partir da dialética entre *força* e *sentido*, a própria dimensão de força vai se configurando como algo que não pode ser reduzido ao plano estrito da biologia. Na verdade, como pudemos acompanhar, ela passa a indicar muito mais uma dinâmica de afetação que revela algo que escapa ao sentido, como se Freud estivesse nos dizendo que a existência se dá sempre às voltas com algo que é da ordem do inabarcável e inapreensível.

Dessa forma, entendemos que a angústia automática originária enquanto expressão da experiência de desamparo nada mais é que a imposição da pulsão de morte, essa força caótica e impetuosa que deixa seu traço na constituição subjetiva e acompanha todo o desenrolar dos processos psíquicos e, no limite, da própria vida. Se lembrarmos a afirmação de Freud (2010 [1920]) de que a pulsão de morte é anterior à instauração da lógica do princípio do prazer, temos, então, a presença da morte no fundamento da vida, presença essa que apela por significação e, ao mesmo tempo, escapa à tentativa de domesticação completa. Seguindo por essa via de compreensão, portanto, entendemos que o aparelho psíquico pode ser pensado como um *abrigo* desenvolvido pelo sujeito a fim de que possa se proteger da pulsão de morte, de tal forma que a outra modalidade de angústia, a saber, a angústia-sinal, desenvolve-se como um recurso de proteção para esse abrigo.

Nesse sentido, a pulsão de morte, na medida em que se configura como a expressão bruta da pulsão em seu regime de descarga desordenada e exige um trabalho psíquico de elaboração constante, não é apenas um princípio essencialista de natureza biológica, mas sim um princípio de *diferença e criatividade* que movimenta a vida psíquica e impulsiona o sujeito em direção a um devir transformativo.

Portanto, se a angústia automática originária nada mais é que a descarga da pulsão de morte, o desamparo é justamente essa irrupção traumática que deixa um traço estruturante em torno do qual acontece o desenrolar da vida. Todavia, ainda que esse momento inicial da existência humana seja marcado por uma experiência desagregadora, é em decorrência do desamparo que há a necessidade dos vínculos afetivos e, também, o engajamento para que a vida possa seguir com sua luta. Essa visão sobre o desamparo ganha ainda mais amplitude nos textos culturais de Freud quando, a partir das discussões que ele empreende em torno da luta entre Eros e pulsão de morte, confere ao desamparo o *status* de uma condição que atravessa a totalidade da existência humana.

Isso quer dizer que a morte circunda a vida, como uma dimensão de alteridade e indeterminação que pode irromper a qualquer instante. Todavia, se fizermos um movimento em retrospectiva unindo os diversos pontos que fomos abrindo durante o desenvolvimento deste capítulo, não fica difícil perceber que, desde o início, a angústia remete ao desamparo em sua acepção mais originária e, portanto, à condição humana finita e marcada pelos limites e imprevisibilidade implacáveis e inexoráveis do próprio destino. Assim, se por um lado a angústia é um recurso de proteção que tem a finalidade de preservar a realidade psíquica enquanto um *abrigo*, por outro, ela revela o profundo *desabrigo* por sobre o qual a vida se encontra, desabrigo este, que, se por um lado, pode comportar uma dimensão de terror, desespero e traumatismo, por outro, é também o que pode mobilizar a vida, para que esta se coloque em trânsito, num movimento de travessia que não se deixa sucumbir nem à ilusão de amparo, nem à desistência diante das limitações inerentes ao existir. Com esses desdobramentos, consideramos que a concepção de homem apresentada pela psicanálise traz em seu cerne a marca da ambiguidade e da tensão, uma vez que a vida sempre se desdobra nesse interjogo entre o *abrigo* e o *desabrigo*.

6 ENTRE HEIDEGGER E FREUD: CAMINHOS PARA O DESABRIGO E PARA OS ABRIGOS PRECÁRIOS E PARADOXAIS

Distâncias

*Olho no olho, no frio,
deixa-nos também começar assim:
juntos
deixa-nos respirar o véu
que nos esconde um do outro,
quando a noite se dispõe a medir
o que ainda falta chegar
de cada forma que ela toma
para cada forma
que ela a nós dois emprestou.*

(Paul Celan)

Iniciar o capítulo que visa discutir os possíveis encontros entre a condição de desabrigo em Heidegger e Freud, com um poema intitulado “*Distâncias*”, não deixa de soar como algo um tanto quanto paradoxal e, talvez, inquietante. Todavia, apesar do possível estranhamento que se possa despertar em um primeiro olhar, a escolha pelas palavras de Paul Celan não indica um prenúncio de fracasso do nosso percurso, mas, ao contrário, revela tão somente o nosso intuito de resgatar o lugar de onde este trabalho fala quando se propõe a promover um diálogo entre os dois autores aqui em questão. Como dito no capítulo dedicado à exposição do método desta pesquisa, nossa proposta jamais consistiu em realizar uma aproximação que implique em fusão das ideias de Heidegger e Freud, ou, ainda, um apagamento das profundas diferenças existentes entre uma ciência ôntica tal como a psicanálise e uma filosofia que coloca o Ser como centro de sua preocupação. Daí a necessidade de recordarmos que, neste encontro, é preciso também resguardar uma *distância* suficiente para que cada um seja visto em seu próprio horizonte de sentido e, ao mesmo tempo, tocando-se em um ponto comum de tensionamento que possibilita a emergência da construção criativa, pois como bem ressalta Duarte, são “a precariedade e a distância que garantem a possibilidade de um encontro genuíno” (2013, p. 67). Assim, trata-se de *encontrar* preservando a distância; *dialogar* dando espaço para a alteridade; *construir*, sem perder de vista o solo que até aqui foi assentado; enfim, *criar*, porém sem fechar os olhos para o risco

em jogo em tal percurso. Aceitar o *desabrigo* de se colocar em trânsito e iniciar essa travessia. Essas são as tarefas – e desafios – do presente capítulo.

Para tanto, é preciso destacar ainda, que não temos a pretensão de chegar a resultados conclusivos, mas sim tecer reflexões que nos possibilitem, em alguns momentos, ir até mesmo além de Heidegger e Freud para, depois, reencontrá-los de modo diferente. Para qual direção as ideias de ambos nos levam? Em que elas podem se complementar e em quais pontos convergem? Como ambos podem iluminar um ao outro?

Assim, inicialmente faremos um percurso mais livre em torno da etimologia da palavra *desabrigo* para, posteriormente, destacarmos e problematizarmos os pontos de maior convergência para os autores discutidos e, por fim, extrair as possíveis consequências e implicações desse encontro.

6.1 Livre brincar com as palavras: construindo o sentido de desabrigo

A palavra *desabrigo*, de acordo com o Dicionário Aurélio Buarque de Holanda, é um substantivo masculino formado pelo prefixo *des* mais o substantivo *abrigo* e que significa “1. Falta de abrigo. 2. Desamparo; abandono”. Em sua derivação latina, *des* vem de *ex* e carrega o sentido de “separação”, “transformação”, “intensidade”, “ação contrária”, “negação”, “privação”. Já o vocábulo *abrigo* deriva de *apricum*, que tanto pode ser um substantivo neutro, como um adjetivo. Na forma substantiva, significa: lugar ensolarado (sentido próprio), ou “às claras”, “à luz do dia” (sentido figurado). Na forma adjetiva, significa: “exposto ao sol”; a qual tem ligação com *aperire*: “abrir”, pela noção de lugar aberto ao sol, e com *apricare*: “proteger-se do frio, aquecendo-se ao sol”. Daí decorre que no *Dicionário de língua portuguesa* de Cândido Figueiredo (1947), *abrigo* seja apresentado como “resguardo”; “cobertura”, “proteção”; “recolhimento”; “asilo”; “creche”. Se adotarmos o abrigo como a figura de uma casa ou cobertura, podemos, talvez, pensar o abrigo como uma casa com janelas e portas abertas, dando espaço para que entre a luz do sol.

Um aspecto interessante a ser observado sobre a etimologia da palavra *abrigo*, no entanto, diz respeito à natureza do lugar de proteção descrito por ele, pois esse lugar de resguardo, proteção e acolhimento é, em sua origem, um lugar *fora*, isto é, não, necessariamente, em uma casa e debaixo de um teto, mas sim exposto à luz do dia, aberto ao sol, que aquece, clareia, vitaliza e faz brilhar. Sol este que, segundo Roob (2015), ao longo da história da humanidade foi considerado uma figura divina, responsável por gerar a vida, capaz de iluminar, simultaneamente, tudo o que há e, muitas vezes, ser visto como um guia

norteador para aqueles que o rodeiam. Assim, vemos então que abrigo também traz a ideia de que é possível tomar refúgio, ganhar vida e orientação sob a luz do sol.

Por outro lado, se nos demormos um pouco mais na etimologia de abrigo, podemos deixar emergir um outro ponto de reflexão, a saber, que a exposição ao sol, se for excessiva e, a depender do contexto, pode ser prejudicial e até mesmo indesejada. Como exemplo, vemos que nos desertos ou nos sertões, a exposição ao sol queima; seca; destrói e pode matar. Em tais regiões, as chuvas são aguardadas, pois é com elas que vem a esperança de que alguma vida possa ser viabilizada naquele lugar. Daí que, ao descer em direção a uma camada mais profunda em relação à nossa compreensão, o abrigo talvez não seja, necessariamente, nem o sol, nem a chuva, mas sim uma situação de relativa proteção, que ofereça condições suficientes ou um espaço propício para que a vida aconteça e possa florescer.

Abrigo, no *Dicionário Português-latim* de João Teixeira de Paula (1961), também está ligado ao vocábulo *abrigada*, o qual, em latim, de acordo com o *Dicionário Latino-português* de Ernesto Faria (2003) contempla quatro palavras, a saber, *suffugium*; *receptus*; *refugium* e *perfugium*. Dessas, *receptus* quer dizer: retirada, tal como se usa em expressão militar. Foi a partir daí que vieram as palavras refúgio, asilo, abrigo, que são também o significado de *perfugium*. Nesse sentido, tudo indica que a palavra *abrigo*, em sua significação de refúgio e lugar de proteção, tem sua origem na ideia militar de *bater em retirada* em contexto de batalha, uma vez que seria após o abandono dessa situação turbulenta que viria a circunstância oposta de refúgio, paz e tranquilidade. De certo modo, quando uma batalha chega ao fim, volta-se ao lar; à casa. Casa esta que, de acordo com Bachelard (2005), “[...] é o nosso canto do mundo. Ela é, como se diz amiúde, nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos” (p. 24); ela “abriga o devaneio, a casa protege o sonhador, a casa permite sonhar em paz” (p. 26).

Partindo, então, da etimologia de *abrigo*, a palavra *des-abrigo* revela-se como a negação, privação, separação desse lugar aquecido, seguro e tranquilo, longe do qual se fica exposto às situações de ameaça. Mais do que exposto, parece que o desabrigo implica estar à mercê das intempéries da natureza e sob o risco iminente de morte. Em campo aberto, mesmo sob o sol que aquece e traz vida, é possível ser atravessado por uma intensa tempestade que, com sua força bruta, pode devastar aquilo passa em seu caminho. No desabrigo árido do deserto impera o eco solitário, o sol que machuca, o qual, mesmo quando se põe, não deixa esperança de condições melhores, afinal, longe dele o frio corta a noite e tempestades de areia invadem mesmo os lugares aparentemente seguros. Algo semelhante ocorria nos campos de batalha, nos quais mesmo com armamentos e proteções, sempre se está diante do risco iminente de ser morto ou ferido. A tranquilidade segura não combina com campos de batalhas.

Nestes o que há é o desabrigo, lugar de violência, intrusão, perigo, desconforto e, sobretudo, onde na maior parte das vezes ninguém quer permanecer.

Mas não seria justamente quando estamos desabrigados que insistimos tanto na busca pelo abrigo seguro? Ao que parece, em um primeiro momento, é a condição de desabrigo que impulsiona a busca por abrigo. Contudo, seria a fragilidade e instabilidade dos abrigos, com seu caráter passageiro, o que faz da existência um lugar desabrigado onde nunca é possível encontrar a proteção absoluta?

Em todo caso, o que vai sendo desvelado no que aqui temos começado a desenvolver de modo mais livre é a presença de uma linha muito tênue entre o abrigo e o desabrigo, de tal forma que um pressupõe o outro. Apesar disso, ainda que os dois autores que estamos investigando ressaltem, cada um ao seu modo, essa tensão, o fenômeno mais originário e fundante por sobre o qual a vida se desenrola, ou seja, o verdadeiro *ethos do ser humano*, ainda seria a condição de desabrigo.

Nos tópicos subsequentes, desenvolvermos um pouco mais as características desse *ethos*, retomando algumas reflexões que já fomos apresentando nos capítulos anteriores, a fim de que possamos firmar o desabrigo em raízes mais sólidas, bem como extrairmos algumas implicações e consequências abertas pelas ideias dos dois pensadores aqui em discussão.

6.2 Desabrigo como precariedade constitutiva

O primeiro aspecto que destacaremos no que diz respeito à aproximação entre Heidegger e Freud é o que denominamos, aqui, de desabrigo como *precariedade constitutiva*. Isso porque, tanto os textos heideggerianos quanto os freudianos apresentam a condição humana como sendo atravessada, do início ao fim, por uma espécie de fragilidade estrutural que, por não poder ser solapada por completo, traz para a existência uma espécie de zona de obscuridade e um traço de indeterminação que anunciam a possibilidade de desabamento dos sentidos até então construídos. Essa precariedade é como se fosse uma espécie de fenda que está no alicerce de toda casa construída e que, por vezes, lembra o homem de que jamais é possível encontrar a garantia definitiva sobre sua vida, sobre as relações que estabelece, sobre o lugar onde habita. Em Heidegger, essa condição fica muito clara em diversos momentos de sua obra, o mesmo acontecendo com os textos de Freud. Retomemos alguns desses pontos.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2012 [1927]) apresenta o *Dasein* como um projeto *ek-sistente*, desprovido de qualquer fundamentação última e, por isso, ontologicamente assinalado por uma dimensão que é irreduzível a qualquer tentativa de apreensão e definição

absolutas. Ou seja, ele é uma abertura que, em si mesmo, não traz um fundamento sobre o qual possa se apoiar para ser e conduzir sua vida. Nesse sentido, todo o seu existir assenta-se em um fundo de *negatividade originária*, em um estranhamento constitutivo que perpassa todo e qualquer sentido que sustenta sua existência. Assim, para o filósofo, toda vez que alguém diz “eu”, este não se trata de uma substância fechada em si, mas aquilo que é experienciado como *si-mesmo* naquele momento. Em suas palavras, “é sempre o nomear do si-mesmo como meu, a saber, do meu ser-o-si-mesmo no instante do nomear” (HEIDEGGER, 2001 [1987], p. 194). Por essa razão a nossa afirmação no capítulo específico sobre Heidegger de que o abrigo em que o *Dasein* acredita habitar é tal como uma *casa que paira no ar*, uma vez que as identidades assumidas são sempre precárias.

Como mostra Rozo (2005), a familiaridade encontrada na impropriedade sempre traz em si algo de inquietante em seu fundo, como se ao *Dasein* não fosse permitido aderir por completo àquilo que é familiar devido à estranheza que reside em seu ser. O autor, inclusive, faz uma afirmação muito perspicaz quando diz que, na verdade, o *Dasein* não consegue entrar no lugar onde já sempre está. Tudo se passa como se o *Dasein* sempre existisse aguardando atrás de uma porta, em um lugar incerto, de desassossego, de passagem, diante do qual se espera pela abertura ou pelo fechamento; a entrada ou a saída; o encontro ou a despedida. Isso vale para tudo o que diz respeito ao ser humano; a tudo o que é dito ou escrito por ele; a tudo o que é feito. Por isso, tendo clareza ou não de sua própria condição, o *Dasein* já sempre se encontra como um “*não-ser-em-casa*” (HEIDEGGER, [2012] 1927, p. 531, grifos do autor), ou em nossas palavras, como um expropriado de sua morada; um estrangeiro em sua terra natal; alguém que habita a inospitalidade.

Esse habitar inóspito faz parte da condição ontológica do homem, pois ele é o único que não pode ser abrigado e acolhido como acontece com os elementos naturais. Estes pertencem ao mundo, são uno com ele (CRITELLI, 2007). Como afirma Pessanha ao se referir à precariedade de nosso sentimento de pertença ao mundo que “[...] se estamos na teia não pertencemos inteiramente a ela, se estamos aqui no mundo não somos inteiramente dele, pois pertencemos também à noite: temos uma dupla pertença e somos, simultaneamente, hóspedes e estrangeiros nessa terra” (2000, p. 116). Não por acaso, Bley (2017) lança mão da imagem da habitação para dizer que o *Dasein mora* em um mundo sem teto, imagem esta que endossa mais ainda a nossa posição de que a condição humana na ótica heideggeriana é uma condição de desabrigo. O homem é liberdade expatriada e, por isso, frequentemente se vê às voltas com a necessidade de construir sua própria casa. É por existir *fora-de-si* que ele pode sonhar com a paz de um abrigo ou, então, reconhecer que adentrar qualquer casa em excesso

pode roubar o lugar de uma visão real sobre as coisas (PESSANHA, 2016).

Aliado a isso, se retornarmos às discussões heideggerianas sobre o *Dasein* ser em sua constituição ontológica um ser-para-o fim, podemos acrescentar, ainda, que todos os seus modos-de-ser, sejam eles próprio ou impróprio, trazem consigo a morte em seu horizonte de possibilidade, não como uma possibilidade futura, mas constantemente presente, atravessando todas as experiências em jogo na existência humana. Desse modo, a morte circunscreve a vida como uma espécie de presença-ausente, como um grande *não* que revela a precariedade de todos os modos de ser, corroendo silenciosamente a aparente segurança obtida com eles, balançando, vez ou outra, todo abrigo construído. Em outras palavras, a morte traz a fragilidade estrutural da própria vida, estando presente desde o seu início e a atravessando até o seu fim, de modo que mesmo que essa condição não seja assumida, ela se faz veladamente presente e é em torno dela e sobre ela que a vida acontece.

Algo semelhante foi por nós observado no percurso freudiano, pois tal como discutimos, o psiquismo está estruturado e organizado em torno de um desamparo fundamental e originário, constitutivo de todas as experiências humanas. De acordo com Pessanha (1999), trata-se de uma espécie de “*não inicial*”, de um “*não-deficitário*” que mostra que o homem não se constrói e não se inventa *ex nihilo*, mas sim a partir de um outro que precisa fundá-lo. Tal necessidade do outro, como vimos, decorre de uma experiência de precariedade de base, reveladora da incapacidade psíquica e biológica do bebê, que por si mesmo não tem os recursos necessários para lidar com todas as forças pulsionais e estímulos externos que o acometem. Com isso, ainda que encontre um primeiro abrigo no colo materno, as próprias incertezas advindas inexoravelmente com esse abrigo trazem também indícios de que nunca é possível estar completamente protegido. Isso porque, ainda que encontre amparo, a vulnerabilidade e fragilidade próprias à condição humana jamais são solapadas por completo, pois o braço que envolve, assim como o olhar que atesta a existência da criança podem deixar de estar presentes, demorarem a chegar, ou ainda, virem de formas que sejam sentidas como pouco acolhedoras, enigmáticas, intrusivas, sem vida e sem afeto, sem oferecerem o calor que é preciso encontrar em um abrigo. Desse modo, se por um lado a criança nasce desamparada, por outro, o cuidado que recebe advém de outros que, assim como ela, estão muitas vezes à mercê das contingências diárias e são marcados também por uma insignia de precariedade, da qual nunca têm como poderem se livrar por completo.

Além disso, mesmo quando a criança conquista um Eu e, assim, um abrigo em si mesma mediante o qual pode se proteger, a precariedade de tal estrutura não permite com que a existência se dê somente no interior de um lar tranquilo e aconchegante, pois a unidade

conquistada por essa instância tem uma fragilidade de base, haja vista que a todo momento recebe ameaças oriundas do meio exterior e, também, das outras instâncias estruturadoras do aparelho psíquico (Id e Super-eu), como já discutimos anteriormente no capítulo específico. Isso quer dizer que mesmo quando o Eu se torna uma unidade, capaz inclusive de dispor de recursos para se defender, há algo em sua própria constituição que sempre traz a possibilidade de seu desabamento. Como vimos, o Eu é a instância capaz de conferir representações e sentido àquilo que ainda não adentrou a esfera simbólica, sendo o primeiro abrigo imaginário do ser humano. Contudo, além dele ter limites em sua capacidade de contenção, ele mesmo é uma estrutura marcada pela alteridade, afinal, foi construído a partir de um processo de diferenciação do Id corporal e, também, mediante o processo de identificação com o outro, cuja inscrição e, também, representação enquanto ideais, deixa sempre no psiquismo a sua presença, de modo que o Eu traz um *outro* dentro de si. Assim, compreendemos que quando um bebê vem ao mundo, este seria absolutamente inóspito se ele não recebesse o colo, afeto, calor e amparo de uma figura de cuidado, e que é a partir desse abrigo advindo com o outro, que ele pode, também, ir desenvolvendo um Eu que se torna abrigo para si e possa acolher suas experiências. Nesse sentido, ainda que seja um abrigo precário, sempre atravessado pela alteridade e cujas fronteiras são também frágeis, o Eu é o que possibilita o sentimento de identidade e permite ao ser humano habitar a vida. A esse respeito, Anzieu (2000 [1985]) discute a importância dos primeiros cuidados em relação à criança, apresentando que o Eu psíquico vai se desenvolvendo a partir da capacidade de continência que o adulto pode ofertar ao que ele chama de Eu-pele, um Eu mais originário que vai *sentindo* o contato com o outro e seu respectivo amparo em sua própria superfície corpórea, a qual, gradativamente, vai se configurando como suporte para que o Eu se torne esse abrigo de que estamos falando.²⁶

Para Carel (2006), a propósito, esse seria um dos pontos de confluência entre Heidegger e Freud, uma vez que interpreta o *chamado da consciência* descrito por Heidegger como sendo a voz do outro no *Dasein*. Segundo a autora, se é da condição ontológica ser-com-o-outro, este não vem apenas mediante contextos de uso de instrumentos e mediante a familiaridade, mas também em sua dimensão de alteridade. Assim, apresenta o chamado da consciência como uma espécie de voz que denotaria uma cisão no *Dasein*, na medida em que rompe como algo estranho à impropriedade cotidiana. Segundo a autora, essa visão permitiria alguns paralelos com a visão do aparelho psíquico freudiano, que em sua estruturação é

26 O autor ainda traz importantes contribuições para que se pense alguns fenômenos psicopatológicos, tais como despersonalização, sentimento de vazio ou dificuldade na diferenciação entre as fronteiras Eu-outro, como sendo decorrentes de abalos nessa organização Eu-pele (ANZIEU, 2000 [1985]). Nesse sentido, em trabalhos futuros pode ser interessante a compreensão de certas psicopatologias como expressão da impossibilidade ou dificuldade do Eu em se construir como abrigo.

construído por várias agências que trazem a dimensão da estranheiridade. Além disso, considera que, na medida em que o chamado da consciência escapa ao controle do *Dasein*, ela poderia revelar algumas semelhanças com o inconsciente freudiano que é não racional, é indomável e estranho. Nesse sentido, seja para Freud, seja para Heidegger, a condição humana também é atravessada pela possibilidade de sua própria desestruturação.

Aliás, embora tanto em Heidegger como em Freud não seja possível dizer que o homem habita um “*lar, doce lar*”, Bley (2017) defende que a não-familiaridade presente no sujeito descrito por Freud seria ainda mais radical do que aquela encontrada na obra de Heidegger, pois considera que, para o filósofo, ainda é possível encontrar um lugar para o habitar sereno e tranquilo quando se assume que o verdadeiro morar reside na condição originária de ser-fora-de-casa. Na concepção freudiana, por outro lado, essa tranquilidade não seria possível, pois o próprio aparelho psíquico carrega ameaças que fazem do abrigo uma “*casa mal-assombrada*”. Tais ameaças, segundo Bley (2017), são oriundas do *inquietante (unheimlich)*, isto é, daquilo que retorna da repressão e que surge como uma ameaça oriunda do próprio aparelho psíquico. Nesse sentido, lançando mão da imagem metafórica escolhida por Bley (2017), entendemos que o inquietante é aquele fantasma que sempre está vagando pela casa, mas que não pode ser capturado. Podemos dizer, portanto, que esse inquietante ao qual se refere o autor é da ordem do retorno do reprimido e, portanto, do fantasma-fantasia. Trata-se, portanto, de algo que se encontra na esfera da representação.

Todavia, para além dessa dimensão do inquietante, entendemos que há outra, de caráter ainda mais originário e que é da ordem do negativo e do irrepresentável e, por isso, indica o desamparo de que estamos falando (CAMPOS, 2014). Tal nível do inquietante pode ser apreendido a partir da pulsão de morte e do desamparo, pois com esses conceitos, o que está em discussão se encontra em uma camada ainda mais profunda da estruturação ao aparelho psíquico, pois entendemos que, o que funda a experiência subjetiva, desde o seu início, não são os fantasmas, isto é, não são personagens ou figuras que já receberam algum representante na malha de sentidos psíquicos, mas sim algo indeterminado, que ainda não ganhou um representante e, dessa forma, também não conquistou um lugar. Quando, portanto, nos referimos ao desamparo ocasionado pela pulsão de morte, o terror em questão não é aquele ocasionado apenas por fantasmas, mas também e, primeiramente, aquele que decorre do caos, da irrepresentabilidade, da desordem e da conseqüente debilidade da própria casa no interior da qual é difícil habitar de modo seguro e tranquilo, uma vez que ela sempre traz a possibilidade de seu desabamento. Nesse sentido, acrescentamos aos argumentos de Bley (2017) de que o aparelho psíquico é uma *casa mal-assombrada*, que ele é, além disso, uma

casa em vias de ruir.

Em todo caso, tanto nos textos de Heidegger, quanto nos de Freud temos a presença de uma precariedade constitutiva que torna os humanos desprovidos de um lar seguro, pois, desabrigados em sua própria condição, todos habitam, ao menos em certa medida, um lugar inóspito. Como apresenta Clarice Lispector de modo muito poético, o homem não é inteiro e não é pleno. Por isso, ele quer, busca, anseia. Tão diferente, portanto, de uma simples barata, a qual “nunca se descontinua” (LISPECTOR, 2009, p. 127). Uma barata não se descontinua porque ela *é*. Ela abriga a vida e é abrigada por ela. Mas o homem, não. Ele pode se descontinuar, pois nele residem buracos, que podem ser desde simples furos, até abismos que parecem não ter fim.

Vale ressaltar, ainda, que no avançar do tempo, as obras de Heidegger e Freud vão, gradativamente, assentando esse desabrigo constitutivo em uma condição ontológica mais ampla, para além do *Dasein* e do aparelho psíquico. Nos textos da *viragem* heideggeriana vimos que a afirmação de que “o homem *é* à medida que *habita*” (HEIDEGGER, 2001 [1954b], p. 127, grifos do autor) traz consigo a ideia de que o existir *é* também um demorar-se e um permanecer em uma espécie de lugar que mantém aberta a possibilidade para o emergir de outro *acontecimento*. Poder habitar esse espaço, para o autor, *é* assumir a condição humana mais fundamental, o que não deixa, também, de ser um ato corajoso que implica em acolher o verdadeiro *ethos* humano como o lugar da precariedade, da finitude e da transitoriedade.

Algo semelhante ocorre quando Freud (2010 [1930]) amplia sua teoria das pulsões, colocando a pulsão de vida e a de morte não mais como restritas à vida de um sujeito psíquico, mas como categorias ontológicas universais presentes em todos os níveis da natureza humana (biológico, psicológico e social). Para Fortes, colocar a pulsão de morte nessa amplitude “indica que não há como se realizar uma preservação máxima da vida, pois esta não *é* um caminho rumo à perfeição do ser humano. Pelo contrário, a pulsão de morte aponta para a nossa precariedade e desamparo” (2012, p. 113), pois ela atravessa todas as experiências e âmbitos humanos, como uma tendência impetuosa que impõe um elemento indeterminado, posto que incerto, imprevisível e desagregador que a tudo pode desestruturar e destruir sem aviso prévio. Tudo se passa, desse modo, como se a pulsão de morte se tornasse uma espécie de *alegoria do não*, um elemento que insere a negatividade em todos os campos da experiência humana.

Assim, nesse primeiro momento de nossas aproximações, o que se sobressai *é* que, para ambos, o desabrigo enquanto uma dimensão de precariedade constitutiva ontológica *é* o elemento central e norteador da vida, impondo-lhe restrições, finitude e, sobretudo,

evidenciando a fragilidade do solo por sobre o qual os abrigos são construídos. Afinal, como em tom poético diz Guimarães Rosa em seu famoso *Grande sertão: veredas*: “Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo (2006, [1956], p. 585).

Porque viver é muito perigoso e se dá a partir de uma condição de precariedade é que a angústia se apresenta como um afeto incontornável da existência, responsável por anunciar esses riscos, às vezes possibilitar a defesa contra eles e, também, quiçá abrir espaços para que a vida seja transformada e possa se movimentar para além dos abrigos e caminhos conhecidos.

6.3 Angústia e as duas primeiras faces do desabrigo

Assim, retomando a nossa hipótese inicial de trabalho, partimos do princípio que, tanto nos textos de Heidegger, quanto nos de Freud, há uma concepção de angústia que caminha a par e passo com a condição humana de desabrigo, como um afeto que sempre está à espreita. Nesse sentido, grande parte desta pesquisa consistiu em reconstruir os caminhos que nos levaram da angústia como um afeto fundamental até esse *ethos* humano originário que temos procurado desenvolver até aqui. Na verdade, é importante retomar que a angústia foi o recorte escolhido a fim de que pudéssemos articular os dois autores em torno de um eixo comum, de tal maneira que ela foi assumida muito mais como um ponto de partida do que propriamente como um ponto de chegada, o que possibilitou que, como consequência desse longo percurso, acabássemos por avançar muito além dela. Todavia, foi por meio dos seus desdobramentos que fomos construindo, nos capítulos específicos, qual seria a natureza da condição de desabrigo em jogo em cada um dos autores estudados, de sorte que, se em certa medida a importância da angústia foi sendo diluída em meio a outras questões que foram ganhando destaque, é preciso também que se diga que, sem partir dela, talvez todos esses caminhos tomados não encontrariam razões para terem sido abertos. Todavia aqui algo chama a atenção: a angústia abrindo caminhos; a angústia mobilizando novas descobertas; a angústia revelando algo e colocando-nos exatamente na posição de quem se encontra em trânsito para percorrer um caminho.

Colocando as coisas nesses termos, aos poucos podemos avançar em nossas aproximações em torno da angústia, sem desconsiderar que, também aqui, ela é apenas parte da nossa trajetória e nos abrirá alguns espaços para que ela possa ser construída.

Quando acompanhamos os desdobramentos freudianos em torno do problema da

angústia, vimos que, já no início de sua obra, Freud intuiu que a angústia, de alguma forma, estaria relacionada com a existência de forças inapreensíveis, inclusive endógenas, que atravessam a experiência humana e estão além da capacidade psíquica de elaboração. Naquele momento, em particular quando aborda os quadros de neurose de angústia, embora a angústia fosse explicada a partir de um ponto de vista econômico como um *quantum* energético e em estreita relação com a excitação sexual, ela é entendida como algo que escapa do plano da elaboração e expressão simbólicas. Ou seja, trata-se de uma angústia que não encontra lugar no aparelho psíquico e, por isso, manifesta-se como uma energia desordenada e caótica, caracterizando-se muitas vezes como um momento traumático (LAPLANCHE, 1998; CAMPOS, 2014).

Algo semelhante a esse *quantum* não elaborado psiquicamente retornará após a virada dos anos vinte, quando Freud (2014 [1926]) apresenta o conceito de angústia originária²⁷, a qual, embora tenha sido deixada em segundo plano por ele em favor de suas discussões em torno da angústia-sinal, é a que nos abriu espaço para desenvolvermos o argumento de que em Freud, assim como em Heidegger, temos uma angústia que põe em relevo a condição humana de desabrigo. Isso foi possível mediante nosso aprofundamento em temas e conceitos que, apesar de abertos por Freud ao longo de sua obra, não foram amarrados ou desenvolvidos por ele. Assim, a partir do momento em que exploramos a ideia de que angústia originária, desamparo e pulsão de morte confluem para uma mesma direção, nossa hipótese inicial de trabalho também foi ganhando mais força.

Com isso, vimos que a angústia originária, na medida em que obedece à lógica presente na dinâmica da pulsão de morte, estando presente desde o momento do nascimento na situação que Freud (2014 [1926]) chamou de desamparo, corresponde a uma angústia constitutiva da experiência subjetiva, capaz de revelar que o aparelho psíquico e, mais amplamente, a existência, estão sempre às voltas com a possibilidade de sua própria desestruturação. Isso quer dizer que a angústia originária tem uma natureza fundante, uma vez que introduz na experiência humana a marca indelével daquilo que é da ordem do indeterminado, imprevisível e, até mesmo, aniquilador. Além disso, a angústia originária também funda as outras modalidades de angústia, pois, tal como argumenta Figueiredo (1999), apesar da “evolução” das várias formas de angústia, mesmo o Eu estando desenvolvido, não tem como se livrar das angústias mais primitivas, de forma que estas e, principalmente, a angústia originária, encontra-se presente até o final da vida do sujeito, como

27 Como dito no capítulo específico acima, angústia originária refere-se à angústia automática e, portanto, primária, que ocorre no momento do nascimento, fruto do desamparo biológico e psíquico do bebê, e não ao seu uso como processo secundário como retorno da repressão.

se fosse um anúncio da possibilidade de irrupção da morte no interior da existência em suas mais variadas formas. Tal afirmação, contudo, só é possível quando se desloca o campo de discussão sobre a angústia para além do paradigma freudiano da castração e se assume a posição de que a angústia originária é expressão do desamparo ocasionado pela pulsão de morte, que traz para o aparelho psíquico a ameaça da instalação do caos e da irrepresentabilidade, sentidos como perigos desestruturantes. É nesse sentido que podemos falar que, em Freud, assim como em Heidegger há também uma angústia que remete a algo que não pode ser nomeado. Como afirma Rocha:

Na medida em que, também para Heidegger, a angústia não é uma realidade objetiva que se pode determinar; na medida em que ela tem uma dimensão originária; na medida em que ela é uma disposição constitutiva do ser humano jogado no mundo e destinado à morte; na medida em que Heidegger, articulando a angústia com a experiência do nada e do sentir-se estranho na própria casa, correlaciona a angústia com o desamparo, eu, pessoalmente, tenho a impressão que, em campos totalmente distintos descobriram coisas muito próximas sobre o enigma da angústia. E se a pulsão de morte tivesse sido mais lembrada na reformulação freudiana de sua teoria da angústia, por certo esta analogia, que compara elementos que, na sua diferença, têm algo semelhante, seria ainda maior. (2000, p. 156)

Para este autor, mesmo quando Freud indica que a angústia de castração é condicionada por um perigo externo, a saber, o perigo da perda do pênis, ele dá indícios de que a angústia à qual está se referindo naquele contexto situa-se em uma realidade de ordem diferente da realidade empírica. Isto é, mesmo quando a ameaça de perder o pênis foi colocada no centro da psicanálise freudiana, o que estaria em discussão seria, na verdade, uma realidade originária e estruturante; uma realidade da ordem do fundamento do aparelho psíquico. Para realizar tal construção, Rocha (2000) argumenta que essa realidade de que Freud estaria tratando ao se referir a angústia de castração assemelha-se ao que Lacan designou como registro do Real, isto é, aquilo que aparece como um resto impossível de ser simbolizado; como uma realidade desejante que não tem simbolização e que, por esse motivo, apresenta-se como um registro do inominável. É justamente nesse registro o lugar da angústia. Vemos nessa colocação de Rocha (2000) sobre o Real lacaniano, por conseguinte, uma similaridade muito grande com o que estamos tratando aqui quando falamos da angústia originária, haja vista que esta marca o sujeito exatamente com o inominável. A angústia originária, portanto, é aquela que assinala a existência sob signo da morte e do desamparo.

Temos aqui, portanto, o terreno colocado para que possamos nos aproximar da filosofia heideggeriana, pois, para o filósofo, a angústia se dá justamente diante da indeterminação, como se o *Dasein* fosse rondado por uma ameaça que está em toda parte e, ao

mesmo tempo, em parte alguma, como fica claro na passagem a seguir:

Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de..., mas não angústia diante disto ou daquilo. A angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e pelo que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma mera falta de determinação, mas a essencial impossibilidade da determinabilidade. (HEIDEGGER, 2008 [1929b], p. 121)

Como destaca Figueiredo (1999), tanto em Heidegger como em Freud, percebe-se a presença de uma angústia que aparece como ausência de representação, sem possuir um objeto determinado, o que, em nossa compreensão, seria um dos pontos fundamentais sobre o qual podemos aproximar a concepção de angústia desses dois autores, como também, a condição de desabrigo desvelada por ela. Isso porque, entendemos que, seja na angústia ontológica do *Dasein*, seja na angústia originária, está em jogo a presença de uma angústia que rompe com a dimensão de familiaridade e coloca em curto circuito os sentidos previamente estabelecidos, expondo a dimensão de negatividade que atravessa o existir. Em Heidegger (2012 [1927]), a angústia é abordada como um afeto que, ao suspender temporariamente a malha significativa em meio à qual o *Dasein* conduz irrefletidamente a sua vida, traz à luz toda a estranheza em que reside seu habitar no mundo, estranheza esta que, apesar de estar esquecida e escondida sob o véu da cotidianidade, é sua condição mais fundamental. Jogado na angústia e arrancado de sua casa, não resta mais nada ao *Dasein* a não ser se perceber arremessado no mundo, exposto às intempéries e diante de sua condição inóspita da qual sempre fugiu. Algo semelhante foi observado quando falamos da angústia originária na obra de Freud, pois a pulsão de morte é justamente essa força indeterminada que escapa à linguagem, de modo que, nos dois autores temos uma modalidade de angústia como manifestação do sem-nome e do indizível; uma angústia que revela a condição precária em que habita o existir.

Essa proximidade, naturalmente, não anula as diferenças que encontramos entre ambos, uma diferença inevitável quando levamos em consideração que Heidegger e Freud falam de lugares muito distintos. Freud como um médico que pretende desenvolver um método de tratamento e um corpo teórico-explicativo para lidar com o sofrimento psíquico, e Heidegger como filósofo, preocupado com o Ser e cuidando para que a experiência fundamental da filosofia de pensamento não fosse perdida. De todo modo, as formas como cada um deles lida com o desabrigo e com a angústia abrem campos interessantes para serem aqui explorados.

Como veremos, com Heidegger e Freud a condição de desabrigo pode conduzir a vários caminhos, diante dos quais a angústia ocupa um lugar central. Quando o desabrigo é

sentido como ameaçador, é possível tentar construir muros e fechar-se dentro de casa a fim de, neles, encontrar abrigo. Contudo, mesmo em busca de proteção, em diversas situações o desabrigo também pode ser vivido como um caminhar no deserto ou nadar à deriva e sem direção em um mar aberto. Nos dois casos, contudo, o que há são saídas extremas no modo de se experienciar a condição de desabrigo, saídas essas que, apesar de opostas, paradoxalmente também se separam por um limite muito tênue e até mesmo marcado pela reversibilidade. São esses caminhos possíveis para lidar com o desabrigo que serão apresentados na sequência.

6.3.1 *Aprisionamento em casas e muros*

Nos dois autores estudados, uma das maneiras encontradas para lidar com a condição de desabrigo e, conseqüentemente, com a angústia advinda com ela, é a procura por um lugar de refúgio onde seja possível abrigar-se e sentir-se seguro e protegido. Sobre essa busca por abrigo, Holzhey-Kunz endossa nossa posição ao considerar que, tanto em Heidegger, como em Freud, o homem é apresentado como tendo uma tendência para a ilusão:

Os dois comprovam que há no homem uma inclinação insuperável para a autoilusão, e os dois fundamentam essa inclinação com o fato de que o homem estaria sobrecarregado consigo mesmo – mais exatamente, com a sua natureza humana –, porque ela lhe atribuiria um “peso” pesado demais, do qual ele procuraria se desonerar necessariamente por meio da fuga para a autoilusão e para a autoalienação. (2018, p. 15-16)

Como incessantemente discutido neste trabalho, faz parte da constituição ontológica do *Dasein* a busca por uma desoneração da própria existência em meio ao decair impessoal, pois esse modo de ser dá a ele a sensação de familiaridade e segurança, tão atrativas quando o que se busca é aplacar a angústia inevitável e inerente à sua própria condição desabrigada e, também, a possibilidade de tentar domesticar sua própria condição de *estranheza* (*unheimlich*) e fugir dela. No *decaimento no impessoal*, o *Dasein* dilui-se nos outros e conduz sua vida obedecendo suas prescrições de maneira tal que ele faz o que todos fazem, diverte-se como todos se divertem e conduz a sua vida como a maioria das pessoas conduz e, assim, vive mergulhado em uma aparente neutralidade, acreditando que sua existência é um transcórrer estável, em um mudo confiável e seguro. Com isso, tudo se passa como se o *Dasein* vivesse também sob a máscara de um “eu” unitário, coeso, substancial, que acaba por ser limitante de suas possibilidades, uma vez que vendo a si mesmo como um “eu”, e sendo este “eu” já interpretado e controlado pelos condicionantes públicos e impessoais, tudo o que ele pode sentir, pensar e dizer, limita-se ao que os outros já dizem e sabem sobre ele. O valor a ser pago

por este modo de existir em que os espaços e experiências de indeterminações e incertezas são obscurecidos, contudo, é que o *Dasein* se afasta de si e de sua condição originária mais fundamental, de modo que, sendo os outros e estando absorvido nos outros, bem como, compreendendo a si mesmo no interior de um horizonte previamente circunscrito e delimitado, ele é todo mundo e, ao mesmo tempo, *ninguém*. Por isso, a existência, quando ocorre desse modo, acaba por ser também uma experiência limitante e restritiva, que fecha a própria condição existencial de ser-para-fora.

Este comportamento seria regido por uma modalidade de angústia diferente daquela que estamos habituados a discutir em Heidegger. Isso significa que, embora a ênfase de nosso trabalho esteja na experiência de angústia ontológica, entendida como um afeto fundamental para que o *Dasein* se aproprie de sua condição, em *Ser e Tempo* (1927) também somos confrontados com, pelo menos, duas formas de manifestação da angústia, uma que seria banal e cotidiana, e outra, rara, que é justamente a angústia ontológica de que temos falado.

Encontramos a apresentação dessa ideia em Holzhey-Kunz (2018), para quem o fenômeno do *decair* refugiando-se no modo impróprio de ser é sempre movido por uma espécie de angústia difusa, que sempre está rondando e impelindo à fuga. Essa fuga, como vimos, não é de algo determinado ou específico de dentro do mundo, isto é, não se trata de uma fuga das coisas, animais ou situações ameaçadoras tal como acontece na experiência do medo, mas sim uma fuga angustiada diante da própria condição inóspita e desabrigada de estar-no-mundo, como se fosse uma fuga de si mesmo em meio a uma angústia que, mesmo não sendo nomeada, leva a busca por um lar mais seguro. Assim, o impessoal

acirra cada vez mais o seu domínio irrestrito porque nos desonera da responsabilidade pelo nosso poder-ser mais próprio, porque nos assegura de nossas pretensas determinações quiditativas e nos afasta do espectro angustiante tanto da nossa nulidade quanto de nossa finitude (mortalidade) radical, tornando-se possível a inserção sem travas no devir das ocupações medianas. (CASANOVA, 2006, p. 182)

No entanto, como sugere Borges-Duarte (2013), é preciso também considerar se e em que medida a sedimentação cotidiana no impessoal, além de restringir a abertura ao *Ser*, pode ser entendida também como uma proteção contra a possibilidade de ser confrontado com algo que escapa aos domínios do sentido, aponta para o *nada* e que, para além de uma experiência de angústia ontológica, poderia trazer uma dimensão de sofrimento.

Em todo caso, essa proteção jamais é capaz de apagar os traços de negatividade cravados da existência, de modo que quanto mais há uma busca constante por abrigos,

paradoxalmente, esse movimento incessante vai também esgarçando a familiaridade, pois à medida que se procura fugir da condição inóspita, mais ela insiste em retornar pelas portas dos fundos, nas experiências mais corriqueiras e situações mais anódinas. Nessa direção, Holzhey-Kunz (2018) apresenta, com muita perspicácia, essa ameaça constante na qual a vida humana se desenrola, quando fala da tensão existente entre os fenômenos ônticos e o sentido ontológico neles velado. Sua posição é de que em nosso existir cotidiano há sempre a presença de um saber pré-ontológico que se dá como pano de fundo às nossas experiências, sempre ameaçando vir à tona. Sobre a ameaça dessa “verdade ontológica” em nosso existir, ela afirma que:

[...] nós somos *ameaçados* por esse saber ontológico. Essa ameaça na maioria das vezes apenas latente se torna, então, aguda, quando o saber do pano de fundo pré-ontológico ganha o primeiro plano e se impõe imediatamente. Por princípio, isto é possível o tempo inteiro, porque a vida compreensiva com estados de coisa concretos *remete* por si para condições ontológicas de nossa existência. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 61)

Essa remissão das experiências concretas às condições ontológicas, todavia, na maior parte do tempo encontra-se velada, mas como exemplo, ela cita o nosso desejo de boa saúde a alguém diante de uma felicitação. Quando desejamos que alguém tenha boa saúde, o fazemos por saber veladamente que cada um de nós pode ser acometido por uma doença que coloque nossa vida em risco. Assim, não é por acaso que algumas experiências, por vezes, aparentemente banais, tragam a sensação de um terror de morte, ou ainda, a sensação de que estamos diante de dificuldades intransponíveis. No caso de uma dor de barriga corriqueira, ela pode trazer um pânico na medida em que remete à precariedade da vida humana e traz em sua manifestação o saber ontológico da própria finitude. Nesses casos, o que há, segundo a autora, seria uma ruptura na “inclusão pré-ontológica do cotidiano”, de modo que se tem uma “experiência ontológica”. Ao colocar as coisas desse modo, o que ela está procurando mostrar é a existência de um conflito originário entre a experiência mediana cotidiana, na qual há um obscurecimento da verdade ontológica sempre latente, e a experiência ontológica de ser confrontado e, portanto, perturbado, por essa verdade.

De qualquer forma, há outro ponto interessante a ser debatido, pois enquanto Heidegger fala apenas de dois modos do homem lidar com essa situação, quais sejam, ou fugindo na ilusão de ter abrigos (modo impróprio), ou deixando-se interpelar pela angústia ao preço de uma perturbação da vida (modo próprio), Holzhey-Kunz (2018) apresenta uma terceira possibilidade, argumentando que entre os modos próprio e impróprio haveria um terceiro modo de se confrontar com a verdade, que não seja somente fugindo dela ou então

assumindo-a de modo resolutivo. Trata-se de ser confrontado por ela pela via do sofrimento, o que aconteceria em pessoas que, por alguma razão, sentiriam-se sobrecarregadas com a verdade ontológica, que revela a condição humana de estar entregue a sua existência, tendo que ser e lidar com essa condição.

Embora a autora não considere essa terceira possibilidade como uma fuga, não deixa de ser interessante ressaltar que ela fala de uma forma de sofrimento ocasionado pela manifestação da angústia, o qual ela caracterizará como neurótico. Nesse ponto, ela faz questão de afirmar que o que está em discussão é uma modalidade de sofrimento com o próprio ser e não uma doença. O sofrimento neurótico dentro dessa perspectiva seria, então, “um tipo particular e um modo particular de experimentar o próprio ser e, de maneira correspondente, de sofrer com ele” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 166-7). É como se o neurótico tivesse uma escuta aguçada para as questões ontológicas, sendo mais sensíveis a ela e, por isso, tornando-se um “*filósofo contra a sua vontade*” (p. 167, grifos da autora). Sendo sobrecarregada pelos temas ontológicos, ele sofre e padece dessa sobrecarga, de forma que seu modo de agir, apesar de restritivo, é, em grande medida, uma forma que ele encontrou de lidar com isso e não padecer de sua escuta aguçada às questões ontológicas as quais encontram-se obnubiladas para a maior parte das pessoas.

Essa proposta de Holzhey-Kunz (2018) encontra ressonância nas ideias anteriores de Boss (1977), para quem há uma angústia de natureza patológica, que se confunde com o medo e, por isso, tem caráter restritivo:

O *de que* de cada angústia é sempre um ataque lesivo à possibilidade do estar-aí (dasein) humano. No fundo, cada angústia teme a extinção deste, ou seja, a possibilidade de um dia não estar mais aqui. O *pele que* da angústia humana é por isto o próprio estar-aí, na medida em que ela sempre se preocupa e zela só pela duração deste. Por isso as pessoas mais temem a morte são também as mesmas que mais têm medo da vida, pois é sempre o viver da vida que desgasta e põe em perigo o estar-aí. (BOSS, 1977, p. 26)

Para esse autor, esse tipo de angústia é sempre medo da morte e da destruição do próprio *Dasein*, e acometeria as pessoas cujas *peles*²⁸ são finas demais e, por isso, tornam algumas pessoas mais vulneráveis a experienciarem a angústia como medo. Como exemplo, ele cita os quadros fóbicos, que sempre resguardam a possibilidade de que a “vida bem harmonizada, segura e convenientemente adaptada, e de seu mundo estruturado” seja destruída (BOSS, 1977, p. 27). O que é interessante na concepção de Boss é justamente a

²⁸ O autor entende pele nesse contexto em sentido metafórico, como sendo sinônimo de uma camada de proteção.

proximidade com que ele aborda angústia e medo, apresentando este como uma espécie de fuga da angústia ontológica, colocando em relevo, mais uma vez, a discussão heideggeriana de que, na existência, temos camadas de acesso à angústia. Assim, como também ressalta Holzhey-Kunz, quando a angústia ontológica é reinterpretada como medo, em particular nos casos em que se trata de um medo considerado irreal, tal qual nas fobias, o que acaba ocorrendo é um retorno desfigurado da angústia ontológica e nunca uma completa fuga desta.

Desse modo, quando olhamos para as várias camadas de acesso à angústia, sobretudo se considerarmos também as suas manifestações ônticas, a partir de Heidegger podemos apreender ao menos quatro modulações para a angústia: a) a angústia ontológica e originária, que corresponde a uma experiência de espanto filosófico que possibilita que o ente apareça como o *outro* de si. Para o filósofo, essa experiência de angústia seria algo da ordem da tranquilidade e da serenidade; b) a angústia em sua expressão ôntica de *medo dos entes*, que mobiliza uma fuga para longe destes. Entre suas várias expressões ônticas, essa angústia também pode se manifestar como *susto, horror e pavor*. Em todas essas variações, essa forma de angústia como *medo* revela uma experiência de fechamento ao sentido, que inviabiliza que o ente do qual se foge apareça de um modo diferente do que aquele como *ente temido*; c) a angústia enquanto expressão imprópria no *decair*; a qual podemos também chamar de *angústia difusa*. Esta seria impulsionada por uma *fuga* de si mesmo e da própria tarefa existencial de *ter que ser*, conduzindo o ser humano a cada vez mais mergulhar em suas tarefas cotidianas e a manter-se junto aos entes e longe de si. Nesse caso, também há um fechamento à possibilidade de transformação do sentido, o qual se dá em decorrência da sensação tranquilizadora advinda no modo da impropriedade; d) por fim, temos a angústia *patológica*, da qual Heidegger não trata, mas que podemos pensar a partir de alguns autores contemporâneos como se dando em duas vias: de um lado, como a radicalização da angústia no *decair*, porém com o acréscimo de que nessa experiência a restrição existencial em questão conduz a uma experiência de *sofrimento*; e por outro, como uma experiência de *estranheza radical*. Este último aconteceria quando “a atmosfera estranha se adensa em torno de um objeto determinado e se volta ao mesmo tempo para o corpo vivo do sujeito de maneira ameaçadora, se associando, com isso, com o *medo*” (FUCHS, 2018, p. 121, grifo do autor).

Partimos do princípio de que na última modalidade de angústia descrita por psicólogos e psiquiatras a partir de Heidegger, o que está em discussão é uma *alienação existencial* para além do falatório cotidiano, a qual, além de se configurar como uma forma peculiar de se abrigar no devir do Ser, também aparece como um modo de defesa contra a angústia, em um horizonte próprio e limitador, que acaba por consolidar o sofrimento em uma repetição

sintomática e restritiva das possibilidades de abertura e de criação de si. É nesse sentido que Boss (1977) e Holzhey-Kunz (2018) utilizam a expressão *comportamento neurótico*, que muito se assemelha ao uso genérico feito por Freud ao falar da angústia neurótica, por exemplo.

Assim, com as considerações de Holzhey-Kunz e de Boss, aliadas à nossa leitura sobre Heidegger, depreendemos que essas modalidades de angústia revelam duas formas de fuga da condição de desabrigo, ambas dadas de modo não consciente. A primeira, caracterizada pelo mergulho incessante nas atividades cotidianas, sem que se tenha qualquer vínculo experiencial com elas. Trata-se, dessa maneira, de uma fuga para um modo irrefletido de ser, no qual a vida se torna sempre mais do mesmo, numa experiência em que predomina o encurtamento do horizonte existencial, com a ilusão de que os modos de ser assumidos em certos momentos da vida seriam eternizados e concretizariam a tão sonhada tranquilidade de quem acredita ter encontrado a paz de um abrigo. Algo semelhante ocorre no comportamento do neurótico, para quem seu modo de vida e de trato com as situações que o acometem limitam suas possibilidades existenciais, uma vez que levam ao aprisionamento em certos modos de ser e seus respectivos sintomas, cujos fins consistem tão somente em ocultar a própria condição humana e, por conseguinte, abrigar-se no já conhecido, em que a verdade ontológica possa ficar em silêncio. Nos dois casos, portanto, encontramos tentativas de lidar com a condição de desabrigo, defendendo-se dela em meio à busca de abrigos, seja no afastamento de si em meio à diluição nos outros e em atividades cotidianas, seja em padrões existenciais fortemente restritivos, que fazem com que a existência de alguém se torne, ela mesma, praticamente uma fuga.

Exemplo desse último caso pode ser a vivência de *terror de morte* nos casos de pânico, descrito por Santos (2012), a partir de uma visão binswangeriana, como uma vivência da condição abissal por sobre a qual a existência acontece. Para ele, o terror seria uma forma extrema de angústia, que se manifesta quando o *Dasein* se depara com o nada de fundamento de seu próprio existir, bem como quando percebe que seu modo atual de vida tem sido inautêntico e em alienação de si. Se observarmos essa descrição do autor, ela em muito se assemelha ao modo como Heidegger fala da angústia ontológica. Qual seria a diferença? O ponto principal é que Santos está abordando uma experiência que se dá na esfera ôntica, algo que a filosofia heideggeriana não tem o intuito de abarcar. Em todo caso, entendemos que o terror pela experiência de pânico é uma das saídas possíveis diante da condição humana de desabrigo, saída esta que traz a dimensão do sofrimento, pois traz uma grande restrição no campo existencial. Como discute o autor, o pânico é um modo de experienciar o terror, como

se este se manifestasse em meio a uma atmosfera afetiva que não revela nenhum ente particular, mas perpassa e atravessa o espaço em sua totalidade. Esse modo de compreender o pânico encontra muitas semelhanças com as discussões que Fuchs faz sobre a intencionalidade do *estranho*, uma vez que, para este autor, a experiência de estranheza remete sempre ao “caráter de uma intencionalidade encoberta e autoencobridora, de um *poder* ameaçador, que *preenche* o que nos envolve, cuja aparição e atuação finais são antecipadas” (2018, p. 123).

Nesse sentido, é um modo de afinação com o espaço, no qual este é visto como ameaçador por todos os lados. Sentindo-se encurralado pelas ameaças, a pessoa cada vez mais sente se aproximar a possibilidade de ser invadida pelo abismo, o que a leva a reduzir suas possibilidades de espacialização e, por conseguinte torna sua existência restrita ao próprio corpo que, nesse caso, configura-se como *abrigo*, único refúgio no qual parece ser possível habitar.

Todavia, mesmo quando o corpo é assumido como lugar de abrigo, ele jamais terá como se revelar como lugar de total segurança, pois seja em uma visão heideggeriana, seja na perspectiva freudiana, ele sempre traz uma dimensão de estrangeiridade insuplantável, impõe limites, envelhece e está sujeito a adoecimentos (SVENAEUS, 2000; WARSOP, 2011; FUCHS, 2018). A esse respeito, na tradição *daseinsanalítica*, bem como naquela chamada de psicologia fenomenológico-existencial, o corpo não é concebido unicamente a partir do ponto de vista biológico e natural, mas sim como um corpo vivo que já sempre se encontra no mundo-com-os-outros e que, portanto, não poderia ser pensado de modo apartado da experiência existencial (VAN DEN BERG, 1973; AUGRAS, 1986; BOSS, 1997 [1984]; HEIDEGGER, 2001 [1987]; MERLEAU-PONTY, 2006 [1945]).

Apesar disso, Holzhey-Kunz (2018) discute que o corpo, mesmo sendo pensado a partir de uma compreensão heideggeriana, não precisa negar o *corpo-natural* do ser humano. Para tanto, seria preciso sair da dicotomia que estabelece uma cisão entre o corpo físico e o corpo vivo. Assim, ela diz que nem apenas temos um corpo e nem apenas somos o corpo vivo, mas que “*temos de ser esse corpo*” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 74, grifos da autora), uma vez que ele nos requisita e, por isso, exige de nós um posicionamento diante de seus apelos. Nesse sentido, ninguém é livre para recusar as necessidades do corpo e as tarefas corpóreas, pois o máximo possível a ser feito diante delas é adiá-las. Além disso, o corpo tem um funcionamento autônomo em sua dimensão de organismo, em relação ao qual não temos controle ou transparência.

A esse respeito, entendemos que a visão de Fuchs acrescenta um elemento importante

a essa discussão, uma vez que o si-mesmo está sempre às voltas com e atravessado pela estranheiridade. O estranho está em nós, “no metabolismo do organismo na troca com o meio ambiente, em nosso corpo vital, que nós mesmos por um lado somos, e que, por outro lado, temos como corpo objetivo e que pode se encontrar diante de nós como perturbador e estranho [...]” (2018, p. 93). Isso significa que, embora a ideia de *corpo vivido* seja uma contribuição importante da tradição fenomenológica, pois, de fato, ele é no-mundo e, sendo-no-mundo, é atravessado por significados e sentidos, não há como deixar de acrescentar que este *corpo vivido* se organiza de modo a desenvolver um sentimento de unidade, de corpo próprio e, portanto, uma noção de Eu (MERLEAU-PONTY, 2006 [1945]). Esse processo de corporificação, no entanto, é único, pois ele é atravessado pelo toque do outro, cujo contato pode ser frio, quente, suave, invasivo, violento; ele sente fome, dor, frio e, nesse sentido, vai se estruturando nesse encontro com o outro, o qual não se dá apenas em meio a significados, mas também é sentido na própria pele (ANZIEU, 2000 [1985]). Além disso, esse corpo, mesmo em sua dimensão fisiológica traz uma dimensão de estranheza. Essa dimensão intracorpórea faz parte do nosso sentimento de existir corporalmente, uma vez que sentimos a respiração e o coração bater, por exemplo. Essas dimensões, embora funcionem de modo quase que autônomos, trazem também o estranho, a indeterminação, pois há uma espécie de mistério em relação que acontece em nós. Um coração pode parar de bater a qualquer instante. Nesse sentido, embora cotidianamente o corpo pareça estar sob o domínio da familiaridade, ele resguarda sempre um estranho que pode irromper a qualquer instante. Suportar esse saber seria, segundo Holzhey-Kunz (2018), a parte mais difícil que a tarefa de ser corpo nos impõe. Ter um corpo, todavia, não permite ao ser humano ser um animal natural como qualquer outro, pois muitas das dimensões naturais podem ser confrontadas. Por exemplo, a natureza não nos diz como se poderia ou deveria viver o nosso ser homem ou ser mulher. Em contrapartida, a autora considera que nem sempre assumimos o nosso ser corpo como tarefa e que o mais comum é entendermos as necessidades corporais como existindo *per se*, de tal forma que, se uma pessoa se identifica com essas necessidades, ela se livra da responsabilidade de assumir a própria vida. Trata-se, assim, de delegar o próprio ser ao corpo vivo.

Além da relação com o próprio corpo se configurar como uma tarefa existencial, ele também é sentido por nós mediante a afinação com certas tonalidades afetivas, a saber, a dor, o nojo e a vergonha, que trazem em comum algo que é da ordem da imposição e, portanto, que está fora do controle humano, trazendo dessa forma uma dimensão de alteridade, finitude e de estranheza na relação com o corpo. Como também ressalta Svenaeus (2000) ao discutir a

experiência de adoecimento a partir da noção de *Unheimlich* em Heidegger e Freud, as experiências de adoecer revelam não só a possibilidade da finitude, como também rompem a familiaridade cotidiana, trazendo à tona o sentimento de *perda de casa* (*homelessness*).

Para Holzhey-Kunz (2018), ao falar especificamente da experiência de dor, essa estranheza se dá, também, porque a dor rompe a unidade com o corpo vivo e retira o indivíduo das referências mundanas, lançando-o de volta a si mesmo, dando-lhe a certeza da própria existência e a ilusão de que, ao menos naquele momento, ele pode ser um si mesmo reunido. Por isso ela afirma que a dor é um autoasseguramento originário. Temos aqui, portanto, que a busca pela dor no próprio corpo, em muitos casos aparece como uma forma de encontrar um abrigo seguro diante de situações em que a identidade se vê ameaçada. O ponto crítico desse recurso, como temos discutido, é que ele também é uma ilusão, haja vista a impossibilidade desse sentimento perdurar sem abalos.

Dessa forma, o que vemos é que, mesmo encontrando abrigos, sempre há a possibilidade da condição de desabrigo ser anunciada, pois como já vimos com Heidegger (2012 [1927]), quanto mais o *Dasein* acredita estar seguro e protegido nos abrigos que constrói e acredita habitar, mais ele vai descobrindo e se dando conta de que eles são também precários. Assim, se a única possibilidade para lidar com o desabrigo for a fuga e, se o *Dasein* não se livra da ilusão de que este abrigo, de fato, possa ser encontrado, então a única saída que lhe resta é procurar outro refúgio, com a esperança de que seja ainda mais duradouro e estável e, quiçá, indestrutível. Pompeia descreve essa situação quando fala que, de tanto querer um abrigo, o homem também pode ficar aprisionado nele:

Ao se enquadrar nas expectativas, nos padrões, nos significados já estabelecidos por “todos nós”, ele se livra da indeterminação do aberto. Está protegido, mas expõe-se ao risco de ficar preso no abrigo. É como alguém que está num campo exposto a uma tempestade e, de repente, encontra uma casa onde pode se abrigar; ele entra, bate a porta e, em seguida, descobre que a porta não tem maçaneta do lado de dentro que permita abri-la para poder sair de lá. Então, aquilo que abriga é também o que aprisiona. (2011, p. 169)

Todavia, ainda que a prisão dentro de uma casa em que a porta não tem maçaneta para o lado de dentro descreva a natureza restritiva de certos abrigos, não podemos deixar de problematizar aqui os limites existentes nessa metáfora. Isso porque, da maneira como as coisas são colocadas, parece que o aprisionamento reside tão somente na ausência da maçaneta. A questão que colocamos é: se houvesse a maçaneta, será que a pessoa ali dentro sairia novamente para o campo aberto? Não haveria outros recursos por meio dos quais ela poderia tentar abrir aquela porta? Não haveria uma janela para ser pulada? O que estamos

querendo discutir com esses questionamentos é que a prisão em abrigos não depende apenas das características do abrigo, ainda que estas também não devam ser negadas. Trata-se, também, da maneira como, dentro do abrigo, se estabelece uma relação com ele e, sobretudo, pelo fato de que o abrigo é o próprio horizonte existencial do sujeito e, portanto, não é algo extrínseco a ele. Nesse sentido, não se pode perder de vista que o abrigo, embora possa aprisionar, muitas vezes também é o que está oferecendo sustentação para que uma existência se mantenha acontecendo. Há pessoas que, encontrando abrigo, acreditarão que ali poderão se mover livremente, sem a preocupação de que algo abale aquela realidade. Outras, de tão assustadas com a tempestade, poderão sequer arriscar a abrirem a porta novamente, mesmo com a maçaneta ali. Esses pontos de discussão são necessários, pois diante do pensamento heideggeriano é muito comum que se assumam uma posição de dicotomia entre o modo impróprio e próprio de ser, como se a assunção da propriedade fosse tão somente correr de braços abertos e corajosamente ao encontro da tempestade, o que também não é o caso. Voltaremos a isso mais adiante, quando discutirmos a questão da abertura à alteridade, bem como as relações de abrigo. Por ora, após percorrermos o caminho heideggeriano, passemos a seguir as trilhas de Freud.

No que diz respeito a Freud, poderíamos começar a esboçar alguns encaminhamentos em relação ao que já apresentamos sobre as modalidades de angústias descritas por ele, de modo que em seus textos encontramos ao menos quatro grandes níveis de angústia: a) a angústia originária, que traz a dimensão do irrepresentável e da indeterminação, a qual geralmente é compreendida como uma experiência de *terror* (*schreck*), mas também se configura como a imposição da *alteridade*; b) a angústia de castração, que já pressupõe a existência de uma inscrição no campo simbólico, sendo, portanto, o registro da falta e do limite no que concerne à apreensão do sentido; c) a angústia-sinal, que se caracteriza como uma mobilização defensiva contra a falta de sentido e, nesse sentido, mobiliza a fuga e protege contra o terror. Trata-se, assim, de uma espécie de *medo suportável* ou poderíamos também dizer, de *ansiedade*, que não paralisa e cuja função é a proteção; d) por fim, temos a angústia neurótica, que se manifesta quando há uma falha na mobilização defensiva e, por conseguinte, uma irrupção disruptiva de afetos.

Dessa forma, vemos que os processos de fuga e defesa são pilares básicos da psicanálise e de sua explicação para os fenômenos psicopatológicos, atravessando a obra freudiana do início ao fim. Na abordagem psicanalítica dos quadros neuróticos clássicos (fobias e neurose obsessiva), por exemplo, estes são caracterizados como expressões de conflitos psíquicos originados na história infantil de alguém e, resumidamente, configuram-se

como defesas contra a angústia (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004 [1960]). Como apresentamos, a ênfase dada por Freud para a explicação desses quadros prioriza o processo de exclusão de certas representações da consciência e assume a questão edípica e a angústia de castração como os eixos estruturantes da experiência subjetiva e dos fenômenos psicopatológicos. Assim, o comportamento neurótico em sentido amplo e genérico consiste, em grande medida, em expulsar tudo o que perturba a unidade do Eu e sua identidade, bem como tudo o que anuncia a fragilidade estrutural desse abrigo e que traz como resultado a produção de sintomas, os quais, por sua vez, sempre expressam compromissos entre o desejo e a mobilização defensiva.

Ocorre que, por mais que as neuroses se configurem como experiências fortemente restritivas, elas não serão foco do nosso trabalho, pois o campo das psicopatologias corresponde a um campo demasiadamente extenso para entrarmos em seus pormenores e desdobramentos nesse momento. Entrar no mérito das psicopatologias envolveria, portanto, discriminar arranjos específicos dentro desse esquema geral, algo que seria tarefa de uma psicopatologia dinâmica e compreensiva fundamentada nessa aproximação entre psicanálise e ontologia hermenêutica e daseinsanálise, e que, por isso, está fora do escopo da proposta desta tese. Nesse sentido, nosso objetivo é tão somente circunscrever os fundamentos teóricos de uma concepção de sujeito que, talvez em outro momento, possa embasar esses desdobramentos.

Como vimos, a situação de perigo da qual o Eu foge é o desamparo radical, aquele em que se é atravessado pelo traumatismo da pulsão de morte, que caracterizamos como uma angústia originária e estruturamos no cerne da condição de desabrigo pensada a partir dos textos de Freud. Isso quer dizer que, na medida em que a angústia-sinal é um elemento chave no processo defensivo do Eu, e considerando que ela sinaliza a possibilidade da efetivação da experiência de desamparo, entendemos que, em sentido amplo, muitos processos de subjetivação podem ter como núcleo de perigo a ameaça do desamparo, uma vez que este deixa seus traços como uma herança originária que nunca pode ser suprimida por completo. Dessa forma, quando Freud, em seus esforços metapsicológicos de síntese da teoria da angústia, em *Inibições, Sintoma e Angústia* (1926), afirma que a angústia automática originária vai encontrando representações ao longo do processo de construção do Eu, ele está dizendo que faz parte do desenvolvimento a criação de recursos de proteção contra sua aparição em sentido traumático, o que significa que, aos poucos o sujeito vai conquistando a capacidade de trazer para o campo da familiaridade e para o interior de horizontes já conhecidos, aquilo que antes era vivido como incerto e sem-nome. De modo gradual,

portanto, o Eu vai se tornando um abrigo, bem como passa a construir abrigos para se proteger.

Acontece que, ainda que o ser humano conquiste a capacidade de lidar com a angústia do desamparo em seu sentido econômico e ainda que sua angústia indeterminada encontre representantes psíquicos, sendo amenizada em uma experiência de medo, ele nunca supera o desamparo em seu sentido mais amplo e existencial, que é o desabrigo. Isso porque, mesmo as defesas amparadas no medo nunca possibilitam uma fuga completa, o que faz com que constantemente se esteja às voltas com a possibilidade de ser perturbado por aquilo que ameaça. Utilizamos aqui a expressão “medo” e não “angústia”, justamente para demarcar que, nesses casos, a angústia se expressa em sua face de medo. Não por acaso, inclusive, que o próprio uso dessas duas expressões no texto freudiano por vezes se misturam, uma vez que são apresentadas em vários contextos pela mesma expressão alemã, *Angst*, como já apresentamos em nota anteriormente. No contexto em que estamos discutindo, portanto, medo pode ser entendido como “essa forma de angústia [caracterizada pela indeterminação e ausência de objeto] que encontrou um objeto, no sentido de reação ao perigo produzido por um objeto possível de ser representado” (SAFATLE, 2015, p. 68). Assim, se o desamparo é uma condição ou descrição metapsicológica apresentada por Freud, o desabrigo, como temos desenvolvido, é uma categoria ontológica e estruturante não apenas da experiência psíquica, mas da própria condição humana.

Algo semelhante nessa direção é colocado em evidência quando Pereira (2008) procura inscrever as vivências de pânico em um plano metapsicológico, articulando-o ao desamparo. Sua tese é de que o pânico seria uma modalidade particular de confrontação do sujeito com seu desamparo fundamental, instaurando-se quando ele descobre que a estabilidade do mundo e a segurança, muitas vezes conquistada em relações humanas fusionais, não passam de ilusões, sobretudo, quando se depara com a impossibilidade de garantir que seu mundo possa ruir. Em outras palavras, quando se depara com a insuficiência da linguagem para “fornecer uma resposta última e inequívoca para questões essenciais como a da fragilidade da existência, a do registro do sexual no corpo e a da possibilidade – sempre presente – de instauração do traumático” (PEREIRA, 2008, p. 15).

O pânico, por sua vez, é um modo diferente da angústia de enfrentar o caráter necessário e insuperável do desamparo, pois, enquanto esta (em sua manifestação de angústia-sinal) aparece diante da proximidade ou ameaça do perigo, aquele surge da constatação da falta de garantias em relação ao mundo até então simbolicamente organizado, sendo também uma forma encontrada para lidar com o desamparo fundamental. No caso do pânico, contudo,

ele se configura como uma defesa extrema para não cair em estados impensáveis, isto é, para não ser lançado na experiência caótica de desintegração e de terror, caracterizando-se, por isso, como uma tentativa de tornar o desamparo apreensível para o psíquico, como se, ao radicalizar a experiência de desamparo durante os momentos dos ataques de pânico, o sujeito buscasse, mediante um esforço psicopatológico, exercer domínio sobre ela e, assim, capturar o inominável. Dessa forma, o pânico se faz presente nos casos em que a linguagem torna-se insuficiente para dar conta de experiências que seriam sentidas como “aproximação daquilo que é insuportavelmente inominável e perigosamente mortal” (PEREIRA, 2008, p. 169). Por isso, o autor considera que o pânico se dá ao lado da vida, no momento em que a distância entre o sujeito e o abismo parece diminuir, de sorte que experimentar o morrer sobre o próprio corpo é uma tentativa de desvendar o enigma do morrer para um sujeito que não se permite experimentá-la genuinamente. No pânico, “o sujeito debate-se desatinadamente em busca de um sentido, de uma saída” (PEREIRA, 2008, p. 170). É, portanto, uma luta contra a morte.

Nesse sentido, a experiência psicopatológica do pânico, tanto na visão heideggeriana, quanto na psicanálise, surge como um recurso de fuga na luta contra o desabrigo, o qual, embora ainda seja uma tentativa de dar conta de lidar com aquilo que parece impossível de ser encarado, acaba sendo uma saída aprisionadora, como se os próprios ataques de pânico se tornassem o único abrigo possível diante da iminência da invasão pelo terror. No caso específico da psicanálise, todavia, tudo se passa como se uma alternativa para não presenciar o desabamento da própria casa fosse o sujeito sentir, de alguma forma, como é este desabamento em si mesmo, que em Winnicott (1994 [1974]) poderia ser articulado ao que ele denomina como uma experiência correspondente ao *medo do colapso*, geralmente sentido a partir das *agonias impensáveis*. Como se pode perceber, no entanto, nem a casa e nem o Eu estão seguros nessa alternativa, uma vez que, momentos depois de sentir o desabamento, a casa volta a estar sob ameaça.

Quando essa lógica de fuga em jogo nos adoecimentos é transposta para o campo social, portanto, para além da metapsicologia, semelhanças no modo de lidar com a precariedade constitutiva que circunscreve a condição de desabrigo podem ser encontradas, algo que, como vimos, tem ressonância nos textos culturais de Freud, quando o autor apresenta a necessidade dos vários amparos que o sujeito vai construindo e buscando, a fim de que se sinta mais protegido em sua vulnerabilidade existencial. Por exemplo, o temor diante do poder do destino e, por conseguinte, da sensação de impotência e ausência de controle diante dele, leva o sujeito a querer resgatar um momento da vida em que estava protegido. Isso significa que, assim como o abrigo na neurose nunca é perfeitamente superado, e o abrigo

no pânico é só momentâneo, o abrigo em qualquer outra instância de proteção também não faz com que a fragilidade inerente à condição humana seja superada. Ela apenas vai encontrando outras significações, outros abrigos para além das figuras parentais, como no amparo divino e na religião, nas conquistas civilizatórias e, também, em relações humanas que vão se tornando significativas.

A respeito dos abrigos encontrados pelo homem, encontramos em Freud alguns recursos, paliativos segundo ele, dos quais as pessoas lançam mão a fim de lidarem com as decepções e mazelas da vida e, assim, aliviarem o sofrimento. Podemos dizer, portanto, que se trata de saídas diante do mal-estar, das quais o ser humano lança mão em sua existência ôntica, a fim de dar conta de seu desabrigo. São eles, a diversão, a partir da qual se faz pouco caso da própria miséria; as gratificações substitutivas; o uso de substâncias inebriantes, que têm a função de tornar os sujeitos insensíveis em relações às suas misérias e, ao mesmo tempo, encerram-no em suas próprias sensações; a domesticação dos próprios impulsos instintuais, a fim de dominá-los ou extingui-los; a sublimação; o refúgio na vida de fantasia em que a satisfação é obtida nas ilusões; o refúgio na neurose; a ruptura com a realidade, eliminando todos os aspectos intoleráveis e substituindo-os por outros que atendam aos seus desejos; a orientação da vida pelo amor, colocando-o como centro e com esperança de amar e ser amado e, por fim, adotar uma atitude estética, que busca satisfação na beleza e formas, natureza e gestos humanos.

Se observarmos essas estratégias, percebemos que várias delas caracterizam-se como uma experiência de fuga, seja em direção de si mesmo e para as próprias fantasias e ilusões; seja no próprio corpo e nas sensações que dele se pode obter, ou ainda, buscando amparo nas relações amorosas. Em todo caso, o que queremos ressaltar ao retomar esses aspectos é que, mesmo que haja uma tentativa de estruturação da vida da maneira mais segura possível, esses abrigos sempre vão se mostrar precários e insuficientes.

Ao colocarmos as coisas dessa forma, a ideia de que o adoecimento psíquico é uma tentativa de se proteger ou se livrar do desabrigo inerente à própria condição humana pode também ser ampliada pelas discussões de Dunker (2015), quando este autor fala da *lógica do condomínio*, isto é, uma lógica da vida que se dá entre muros, cujo objetivo é ocupar um espaço e delimitar um território, fechando-o e protegendo-o de possíveis intrusões. Nesse sentido, o condomínio é uma metáfora para expressar uma espécie de *habitar existencial* envolto por uma certa dose de mal-estar, que vai configurar uma modalidade específica de sofrimento e, por conseguinte, de sintoma. Isso porque, o sonho de viver em um condomínio fechado, distante de qualquer forma de tensão ou conflito da esfera da vida, acabou por se

tornar um ideal presente no imaginário de grande parte da população brasileira que, mediante a construção de muros e cercamentos, tenta afastar ou mesmo abolir da esfera cotidiana, tudo o que diz respeito à precariedade, riscos, incertezas e indeterminações, criando-se a ilusão de que é possível habitar um espaço de segurança. Nesse modo de vida em que se procura identificar e nomear aquilo que está fora, em que se procura conferir identidade ao perigo, não deixa de ser uma forma de tentar representá-lo e domesticá-lo, pois conferir-lhe um lugar distante, dando-lhe rostos e nomes, é uma maneira de torná-lo mais familiar. Contudo, como mostra o autor:

Mesmo a cabana mais confortável e aquecida no meio da floresta pertence ao mundo em sua vastidão insondável. Com *O mal-estar na civilização* aprendermos que o “abrigo” - seja ele a neurose, a narcose, o retirar-se do mundo com o anacoreta, o estetizar da vida, o trabalhar para conquistar a natureza ou qualquer outra solução na busca de uma vida confortável – é precário, instável e contingente. O mal-estar é inescapável e incurável. (DUNKER, 2015, p. 197)

Aqui, podemos fazer uma ponte e tecer uma aproximação com a caracterização que fizemos em torno da condição de desabrigo em sentido freudiano, pois se a condição desabrigada corresponde à dimensão de negatividade e indeterminação em jogo em todas as experiências humanas e, se ademais, ela aponta para a precariedade que há em todo e qualquer abrigo, então, mesmo quando o que aterroriza recebe um nome e é afastado para além dos muros, a ameaça não cessa por completo.

Na atualidade, mediante discussões em torno das novas formas de subjetivação, alguns autores da psicanálise (COSTA, 2005; MENEZES, 2012; BIRMAN; 2014) também podem nos oferecer mais alguns elementos interessantes para caracterizarmos as modalidades de abrigos que podem ser apreendidas a partir da psicanálise freudiana.

Menezes (2012), partindo de considerações sobre o masoquismo em sua conexão com a pulsão de morte, discute, no plano da cultura, o quanto a experiência de terror decorrente da fragilidade de seus laços sociais tem levado à emergência do masoquismo enquanto uma modalidade subjetiva, para a qual o que se busca nas relações com o outro é, fundamentalmente, a proteção diante do próprio desamparo. Isso quer dizer que, para não estar à mercê do curto circuito da própria lógica pulsional aniquiladora, o sujeito se assujeita ao outro e ao desejo deste, mantendo-se em uma posição de servidão e submissão regidas pela lógica de que qualquer coisa vale a pena, desde que o ideal narcísico de onipotência não seja destruído ou ameaçado pelas dúvidas e incertezas advindas com a abertura às diferenças. Assim, partindo do princípio que na atualidade a referência à lógica paterna foi substituída por

relações horizontais, a autora entende que o sujeito, cada vez mais tem intensificada a sua sensação de desamparo, o que o leva a cada vez mais abrir mão de sua liberdade em troca da segurança que pode vir como escravidão, configurando-se, dessa forma, como uma condição “de extrema miséria psíquica, na medida que o sujeito está inserido na proteção da onipotência narcísica, no registro do ego ideal e não arrisca o imprevisível, ou seja, não se aventura na experiência da castração” (MENEZES, 2012, p. 116). Dizer que o sujeito não se aventura à experiência de castração significa, aqui, portanto, que ele não se aventura também a confrontar-se com o próprio desabrigo.

O narcisismo em sua formação contemporânea, por seu turno, tem sido apresentado como uma forma de os sujeitos da atualidade encontrarem abrigo na imagem que constroem de si, especialmente, do próprio corpo. Costa (2005) descreve a atualidade como *cultura somática*, na qual a identidade dos sujeitos passou a ser definida a partir dos atributos físicos do corpo, de modo que até mesmo o prazer e o ideal de felicidade estão circunscritos ao corpo e àquilo que ele pode proporcionar, seja por meio da satisfação sensorial, seja pelo interesse e curiosidade que manifesta nos outros. É nesse sentido que a forma do corpo e seu desempenho se transformaram também em garantia de admiração moral, de tal forma que, aqueles que não cultivam o ideal de terem uma boa qualidade de vida, não cuidam do corpo, da saúde e da beleza, são considerados fracos, negligentes e incompetentes. Assim, uma das consequências da cultura somática é a relação ambígua e contraditória que passa a haver nas relações interpessoais. Isso porque, se por um lado, os outros são necessários para a confirmação da imagem que cada um possui de si, por outro, eles se apresentam como ameaça indesejável por revelarem não só o quão distante do ideal este sujeito se encontra, mas também, sua vulnerabilidade ao sustentar a própria identidade em uma imagem. Nesse sentido, a atualidade está cada vez mais marcada por relações nas quais o outro aparece como ameaça, pois, se ele não vem, corre-se o risco de ser lançado à solidão e de não ter mais seu suporte identitário; se ele vem, sua presença pode ser excessiva e, ao mesmo tempo, destruir a imagem ideal creditada ao próprio Eu.

Nesse contexto, as relações humanas parecem quase não serem vividas como seguras e confiáveis, de sorte que, sem poder ver o outro como ajuda, muitas vezes, resta ao sujeito poucas saídas. O isolamento narcísico é uma dessas formas (COSTA, 2005; BIRMAN, 2014). Outra alternativa é desaparecer do olhar do outro próximo e tentar obter o reconhecimento imaginário de figuras anônimas e distantes. Com isso, o ideal de felicidade, ou bem fica circunscrito ao próprio corpo e, mais precisamente, às próprias sensações, com a esperança de que nele seja possível sustentar a própria existência, ou bem fica à mercê do reconhecimento e

admiração do outro. Todavia, no primeiro caso, esse tipo de satisfação imediata é fugaz e pobre em seu processo de simbolização, levando o sujeito a ter que vivê-la e reiniciá-la, a cada vez, em busca de objetos e sensações novos. Já quando a felicidade é depositada no olhar advindo com outro, naturalmente se está muito mais perto de se frustrar, uma vez que nunca é possível ter o controle sobre o que ele verá, pensará, falará ou sentirá (COSTA, 2005; 2007).

Nesse sentido, tomando por referência os caminhos que traçamos neste tópico, vemos que os textos de Heidegger e de Freud, bem como dos autores que os assumem como ponto de partida para as suas reflexões, abrem horizontes para pensarmos em algumas modalidades de angústias diante da condição de desabrigo, sendo que algumas delas têm pontos de confluência e outras se complementam.

Quando Heidegger fala da angústia ontológica, podemos dizer que ele está nos apresentando a experiência de confronto com a alteridade como uma possibilidade de abertura e transformação de horizontes hermenêuticos. Para o filósofo, contudo, a queda da significação, que leva o *Dasein* a ser atravessado pela estranheza, é colocada como uma experiência de tranquilidade e mesmo de alegria. Nesse caso, trata-se de uma maneira bem diferente daquela descrita por Freud ao falar da angústia originária, uma vez que o autor nos mostra que esta, apesar de também se impor sob a face da indeterminação e do irrepresentável, tal como o que acontece na angústia heideggeriana, está muito distante de ser uma experiência tranquila. Ao contrário, para Freud, o encontro com a alteridade corresponde a um sentimento de terror de aniquilação, de modo que, se os dois autores estudados apresentam uma angústia originária que arrasta o ser humano para uma experiência de ausência de sentido, a maneira como a descrevem é muito diferente. Apesar disso, entendemos que suas compreensões não se anulam, mas sim se complementam, uma vez que existem enquanto possibilidades.

Ao que parece para nós, a angústia originária enquanto terror talvez possa ser colocada como algo tão originário quanto a angústia ontológica de que fala Heidegger. Isso porque, se olharmos para as demais modalidades de angústia que apreendemos e desenvolvemos a partir da ontologia hermenêutica heideggeriana, a saber, o medo, a angústia difusa e a patológica, todas elas se configuram como fuga, seja de algum ente, seja da própria condição existencial. Do mesmo modo, em Freud também vemos que as outras modalidades de angústia, quais sejam, a de castração, a angústia-sinal e a neurótica, também correspondem a diferentes níveis de fuga, o que nos leva a pensar que a maneira como Heidegger descreve o confronto com a angústia ontológica parece, sim, uma possibilidade de confrontação com a condição mais fundamental do existir que é ser abertura, mas que, para acontecer, precisa em grande parte

das vezes ser fruto de um trabalho de cuidado e cultivo a fim de que não seja sentida como dor e terror. Nesse sentido, as discussões que o filósofo faz no momento da *virada* são fundamentais para essa proposta, uma vez que nela Heidegger afirma que a possibilidade de mobilização dos horizontes hermenêuticos se dá mediante a adoção de uma atitude de serenidade e acolhimento em relação a tudo o que pode ser *outro*, algo que nos dá abertura para desenvolvermos a ideia de que a experiência de angústia ontológica, para ser vivida como serenidade é muito mais fruto de uma conquista, do que uma experiência repentina. Por isso, entendemos que, quando a angústia se dá sem esse cuidado, ela dificilmente mobilizará algo que não se configure como fuga. Aliado a isso, se o que há primeiramente é fuga em diferentes níveis, isso nos dá alguns indícios de que a angústia, quando vivida abruptamente, não lança o ser humano em uma experiência de encanto diante do *brilho* do ente na totalidade, uma vez que esse encontro pode também ser aterrador.

Assim, ainda que Heidegger situe as experiências de horror e pavor como desdobramentos da experiência de medo e que essa categoria seja fundamental para pensarmos a dimensão do sofrimento na prática clínica, parece-nos que o terror de que fala a psicanálise freudiana não é o mesmo ao qual o filósofo está se referindo, de modo que, com Freud, podemos avançar e compreender que ele não se dá apenas diante dos entes, mas passa também pela confrontação com o *nada* com a *estranheza* do próprio estar no mundo e de seu desabrigo inevitável e intransponível. É nesse aspecto, portanto, que compreendemos que a visão freudiana sobre a angústia originária se complementa à de Heidegger, pois é como se o psicanalista nos mostrasse a outra face da angústia, aquela que é aterrorizante e que, por isso, leva o ser humano a ter que desenvolver vários recursos para evitá-la.

Para além dessa discussão inicial, contudo, algo a ser problematizado aqui é se a angústia originária heideggeriana não poderia ser aproximada ou mesmo estar no fundamento, da angústia de castração descrita pela psicanálise. Isso porque, se acompanharmos essas duas modalidades, temos em ambas o confronto com a finitude em suas várias instâncias. Nesse sentido, poderíamos pensar que para Freud a castração implica em um registro da falta e do limite no que concerne à apreensão do sentido, o que se assemelha à experiência descrita por Heidegger quando diz que, na angústia, o *Dasein* tem a possibilidade de ver sua totalidade existencial de estar ser jogado no mundo e caminhando em direção à morte, que é a possibilidade da impossibilidade de toda e qualquer possibilidade. Nesse sentido, aqui temos o encontro com o limite extremo que parece estar no fundamento da angústia de castração. Por isso, talvez não seja por acaso que Freud sempre insistiu em colocar a angústia de castração como fundamento das demais formas de angústia. Todavia, se as coisas se dão dessa

forma, estaria a angústia originária freudiana no fundamento da angústia ontológica heideggeriana? Não temos a pretensão de dar uma resposta fechada a esse tipo de questão e talvez não seja o caso de recair nessa disputa, mas em todo caso, o que chama a atenção é que, se a angústia ontológica é um arrastar o *Dasein* para sua dimensão de abertura, é fato, também, que estar nesse *lugar*, mais do que mobilizar um movimento transformativo, antes parece paralisar e amedrontar. Não por acaso Heidegger talvez descreva a *angústia difusa* em jogo no decair como fuga desse lugar de abertura e uma privação desse lugar originário.

Em todo caso, quando passamos a articular as concepções de angústia presentes nos dois autores estudados, vemos que os textos de Heidegger e de Freud, bem como dos autores que os assumem como ponto de partida para as suas reflexões, abrem horizontes para pensarmos o quanto a relação com a condição de desabrigo tem sido, em diferentes esferas da vida, sob o modo da fuga para dentro de abrigos. Abrigos estes, os quais, ainda que assumam as mais variadas formatações, sempre acabam por se tornarem prisões do interior das quais se torna muito difícil sair por conta própria, uma vez que os abrigos resguardam muito mais do que a proteção contra as ameaças. Neles residem também o sonho humano de que a vida seja plena, desprovida de falhas, completa e perfeita em suas mais variadas esferas, longe do mal; sonho este que parece ser intensificado pela lógica que rege o horizonte histórico atual, no qual a existência do homem ocidental se circunscreve pela necessidade do controle, do tecnicismo, da exploração, do cálculo exato e da negação das incertezas.

Todavia, esses abrigos, ainda que à primeira vista possam se apresentar aos seus hóspedes como lugares aparentemente seguros, tranquilos e hospitaleiros, como é o caso do refúgio no modo impróprio e sua característica de alienação de si a um outro, da habitação em condomínios, das relações de servidão e dependência, bem como do prazer e do refúgio buscado no próprio corpo e em sua imagem, frequentemente acabam por se revelarem precários na medida em que vão restringindo a liberdade de autodeterminação de si. Diante do anúncio de tal precariedade, o que observamos até aqui é cada vez mais um recrudescimento das buscas por refúgio, a tal ponto que a vida vai se tornando limitada e fechada entre muros, sejam eles concretos, sejam eles psíquicos ou existenciais, quase como que em uma busca de silenciar todos aqueles ruídos que trazem à luz os avisos de que experiências de indeterminações podem advir. Esse fechamento acaba por revelar modalidades de subjetivação pouco abertas para a alteridade, cristalizadas em seus isolamentos e horizontes interpretativos e que, quando não conseguem nomear aquilo que consideram uma ameaça, sentem que o perigo pode chegar de todos os lados, até que, em muitos casos, ganha nome, adquire identidade e se torna o grande vilão.

O paradoxo do fechamento em abrigos, contudo, é que quanto mais se foge, mais a ameaça se impõe com violência, e isso, tanto Freud como Heidegger nos ensinam, é que quanto mais se torna prisioneiro de um abrigo, mais a existência se tornará refém dessa condição, sem que se dê conta de que o desabrigo que a faz fugir a acompanhará onde quer que ela vá. Nesse sentido, nenhum abrigo é totalmente fechado, de tal maneira que, no momento em que o “mal” ali conseguir entrar, pode-se ainda fugir para o interior de um quarto fechado e, através de suas janelas, seguir com os olhos o mundo seguir adiante. Tudo parece tranquilo até a ameaça chegar de modo mais violento e impositivo. Nesse momento, quando pode predominar o desespero e desordem, o primeiro impulso será o de tentar escapar pela porta dos fundos. Se isso acontecer, porém, novamente se estará exposto e, mais uma vez, será preciso encontrar formas de entrar em outros lugares, para então novamente ter a breve sensação de que ali reina a paz. Contudo, o ciclo se repetirá e, quando menos se espera, será preciso fugir novamente, pois como vimos, quando o que impera é a angústia disfarçada de medo, torna-se muito difícil repousar tranquilamente na casa em que se está, pois o medo coloca o sujeito em alerta e o deixa à espera *de* que algo ruim venha a ocorrer sem que se saiba determinar quando. Essa espera só faz aumentar a sensação de que, mesmo abrigado, em breve se estará, uma vez mais, em desabrigo.

.

6.3.2 *Desabrigo em meio ao deserto e mar aberto*

Um dos motivos pelos quais ocorre a tentativa incessante de fuga do desabrigo é porque, na esfera da vida cotidiana, ele com frequência é experimentado como uma experiência de paralisação da ação, como se a confrontação com o desabrigo revelasse tão somente a dimensão frágil da existência, porém como uma fragilidade impotente, que longe de mobilizar recursos para a transformação de uma certa realidade ou experiência, traz a sensação de aniquilação e de desistência, as quais são quase impossíveis de serem suportadas. Entendemos que, embora as duas tradições aqui em discussão nos abram espaços para pensarmos acerca dessa problemática, a ênfase com que cada uma delas olha para esses aspectos recai em polos diferentes, algo que, apesar de distanciar Heidegger e Freud em parte do caminho, é o que também permite uma compreensão mais aprofundada sobre o que aqui passaremos a discutir sobre as experiências desérticas do desabrigo, bem como sua sensação correlata de estar à deriva em alto-mar na existência.

Como apresentado no tópico anterior, o decaimento no impessoal, mobilizado pela angústia em sua face difusa, acaba por aprisionar o *Dasein* em uma sensação de segurança

confortável. Esta, todavia, é apenas a primeira face desse modo de ser. A segunda é que o caráter tranquilizante de uma existência diluída no *todo mundo*, acaba por gerar no *Dasein* a ilusão de que sua vida está *completa*, isto é, envolta por uma plenitude que, por sua vez, acaba por levá-lo a uma espécie de indiferença quanto ao seu modo próprio de existir, deixando-o desenraizado de relações genuínas com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Tal desenraizamento ocorre porque, ainda que no impessoal o *Dasein* acredite estar seguro e protegido em sua morada, esta não tem um solo firme por sobre o qual ele possa fincar sua existência, uma vez que o impessoal normalmente é o lugar da não parada, do saltar de coisa em coisa, de lugar em lugar, de um tal modo que nada aparece sob o olhar do espanto e da admiração, nada (e nem o próprio *Dasein*) lhe surpreende como o *outro* que ele pode ser. Como consequência, acaba por haver uma espécie de planificação das experiências, como se a vida pudesse seguir de modo automático e sem grandes quebras ou quedas, lançando-o em uma situação que se assemelha com um estar num barco à deriva em alto-mar. O aspecto contraditório de tal experiência, no entanto é que, à deriva e sendo conduzido para as direções determinadas pelos ventos, o *Dasein* muitas vezes tem a ilusão de que é ele quem está no controle. Todavia, o que vem em seu horizonte costuma ser uma repetição incessante do mesmo, sob o disfarce da novidade curiosa sobre a qual o *Dasein* discorre a todo instante, com a pretensão de a tudo saber e conhecer. O que há no futuro, porém, é amplamente a projeção de um passado que se repete. Nada se cria. Tudo e, inclusive, o próprio homem, assumem o traço de uma *coisa que é* (HEIDEGGER, 2012 [1927]).

Ocorre que, quanto mais intenso o mergulho no modo impróprio de ser, mais o *Dasein* vai se aproximando da falta de sentido de muitas de suas experiências e, por conseguinte, mais vai se deparando com sua condição de não se sentir em casa em parte alguma, algo que vai recrudescendo sua sensação de desenraizamento e, por conseguinte, esgarçando também a familiaridade na medida em que esta leva a uma superficialidade no modo como o *Dasein* lida com as coisas. É como se tudo com o que ele se ocupa fosse mero passatempo e distrações para livrá-lo de ser tocado pela angústia. Com isso, ele faz muitas coisas, mas é indiferente em relação a elas, como se fizesse tudo, pudesse ser qualquer coisa, mas tudo o que faz é contingente, de sorte que sua vida poderia ser de outra forma, ou de qualquer outra maneira.

Essa ausência de sentido presente no modo impróprio é porta de entrada para o surgimento da angústia ontológica, pois esta se dá justamente no momento em que o *Dasein* se percebe estranho no mundo em que ele mesmo habita. Um aspecto problemático para observarmos aqui, no entanto, é que colocando as coisas dessa maneira, parece que a transição da angústia difusa para a angústia ontológica aconteceria naturalmente, como se esta fosse

consequência do processo de intensificação daquela, algo que não é correto, uma vez que para ser atravessado pela angústia ontológica é preciso a assunção de uma posição ativa de se deixar tocar por ela, como retomaremos mais adiante. Na verdade, talvez o melhor fosse considerar que a diferença que há entre essas duas angústias seria no quão profundamente elas estão desveladas na existência de alguém, de forma que a angústia difusa é uma manifestação velada da angústia originária, sendo que esta se encontra em um nível mais profundo e, portanto, mais difícil de ser acessado. Na angústia difusa em jogo na decadência, o *Dasein* simplesmente é arrastado pelos seus afazeres cotidianos, tentando dar conta daquele desconforto que o atinge. Nela, o *Dasein* está distante de si, sem poder habitar a abertura como seu lugar mais próprio. Muito diferente, desse modo, do que acontece na experiência transformadora possibilitada pela angústia originária. Em todo caso, o que vale destacar aqui é que um dos traços marcantes do modo de ser *decaído* na impropriedade é a perda da temporalidade, ou melhor, a estagnação da temporalidade. Nesse sentido, se considerarmos que para Heidegger o ser do homem reside no cuidado, fluxo temporal que permite com que as coisas venham a ser e deixem de ser, então, o impessoal lança o *Dasein* em uma temporalidade que, além de estagná-lo, retira dele o cuidado com seu próprio existir.

Ocorre que, na leitura heideggeriana da Era da Técnica, esse impessoal assume algumas características específicas que intensificam ainda mais o afastamento do *Dasein* de sua condição mais originária, uma vez que em seu modo de organização quase não há espaço para as experiências que não sejam consideradas racionais, controláveis, que não sejam realizadas unicamente em virtude da produção. Com o aumento do controle em todos os âmbitos, surge também a sensação de um aumento de poder sobre o mundo e sobre os homens: controla-se a natureza, apodera-se dela e, assim, tem-se a impressão de que também a vida pode ser controlada, submetendo-a aos mesmos padrões (POMPEIA, 2011). Nas palavras de Casanova:

Tudo ganha um funcionamento perfeito, pois não há mais nada que seja capaz de interromper a extensão incessante das estruturas de domínio inerentes à requisição provocadora da técnica. A própria técnica passa a circular inteiramente em si mesma, de tal modo que o impessoal ganha, aqui, a força de um processo maquinal em constante mobilização apropriativa e seduz ao ponto de inviabilizar quase completamente a apreensão de si como impessoal. Entregue ao poder prescritivo das maquinações técnicas autonomizadas, o ser-aí alcança, pela primeira vez, uma existência totalmente planificada, e se sente finalmente livre do peso de seu existir. (2006, p. 187)

No interior do horizonte da técnica, tudo se passa como se, em sua existência, o *Dasein* tivesse sido empurrado para o interior de um mar aberto em seu navio tecnológico

com piloto automático, capaz de prever todos os obstáculos e alterações climáticas, com recursos para lidar com todas as tempestades, e que traz em seu interior as mais variadas possibilidades de diversão. Todavia, são tantas novidades, que nenhuma delas brilha aos seus olhos. Tudo se torna igual; o mesmo. Esse navio segue sempre em frente, porém em uma velocidade tão alta, que seu passageiro sequer percebe os detalhes das paisagens por onde passa. Também elas se tornam iguais. Uma paisagem passa, e outra, e outra... Ele passa por todas elas e, no entanto, não vê nenhuma, pois não consegue demorar-se nelas; ele não permanece nas coisas; não é atravessado experiencialmente por elas, que simplesmente passam:

[...] o homem jogado no mundo da técnica vive em um ritmo vertiginoso, e não tem mais quase nenhum espaço para um afastamento dessa dinâmica. Essa integração total [...] em meio à armação técnica é, por sua vez, niilista porque cinde a ligação originária do ser-aí com o próprio acontecimento da gênese de um mundo, com o movimento de essencialização do ser, com a historicidade da verdade. Assim, a concepção heideggeriana do niilismo não nos fala de um tempo *onde não há nada a caminho*. E isso *se* por esse nada entendermos a presença de um vazio de possibilidades: o mundo do niilismo é muito mais aqui o mundo do afluxo descomunal de opções concretas, de afazeres urgentes, de negócios estratégicos, enfim, de caminhos... A questão é que o niilismo se esconde justamente através desses caminhos. Como nada acontece propriamente ao ser-aí nessa multiplicidade de caminhos; como não há qualquer projeto se lançando para além da significância sedimentada do mundo fático; como se perdeu o laço originário com o que não pode ser reduzido à linguagem das opções, dos afazeres, dos negócios, ou seja, com o ser como o limite de todo dizer, todos os caminhos carregam agora consigo um nada estrutural [...], em todos os caminhos, nada a caminho. (CASANOVA, 2006, p. 189)

Com isso, o *Dasein* se sente tranquilo em sua crença de domínio sobre sua própria vida, como se a técnica já tivesse encontrado todas as respostas para o desabrigo humano, tendo superado todos os limites e contingências inerentes ao existir e exorcizado tudo o que faz lembrar a *finitude* e a *negatividade*. Tudo caminha bem, tudo está previsto, todos os cálculos já foram feitos. Conquista-se um navegar sem grandes turbulências, em um lugar em que são tantos os caminhos possíveis, que nenhum deles faz propriamente sentido.

Aliado a isso, o ritmo alucinado da Era da Técnica acaba por fragmentar a realidade em momentos que não encontram conexão entre si, o que leva a uma sensação de falta de sentido na medida em que as inúmeras e diferentes atividades de um dia, com seus horários estabelecidos com antecedência e um excesso de solicitações das mais variadas ordens, modelam os projetos de vida não de acordo com o horizonte existencial de alguém, mas sim em relação às necessidades do mundo do trabalho, da sociedade tecnológica e das exigências de um mundo que cobra e impõe o que cada um deve fazer com sua vida. Com isso, a

experiência do tempo não é vivida como algo capaz de reter aquilo que passou e, tampouco, aguardar o que virá, trazendo a sensação de que o que há é tão somente o *agora* e o saltar de um instante ao outro. Contudo, como mostra Heidegger (2001 [1987]), tal fragmentação do tempo torna o agora vazio, podendo levar a uma inviabilização da experiência. Por isso, ele diz que, atingidos pelo tempo dessa forma, os seres humanos sequer teriam a possibilidade de enlouquecer, uma vez que até mesmo para isso é preciso ainda contar com o tempo. Assim, suspenso nos constantes *agoras*, muitas pessoas são conduzidas a um sentimento de *desistência* da vida. Desistir, aqui, não no sentido de morte, mas como um *deixar-se* levar que não mais tenta lutar contra esse tipo de situação. Nesses casos, o adoecimento muitas vezes aparece como única alternativa para poder parar, o que pode ser exemplificado por quadros sintomatológicos de *stress* (BORGES-DUARTE, 2018), ou ainda e de modo mais radical, experiências de *vazio existencial*, marcadas pelo predomínio da apatia e da sensação de impotência diante da vastidão das infundáveis imposições do tempo (BIRMAN, 2014).

A particularidade desse horizonte histórico, portanto, é que se a existência se dá de modo cada vez mais planejado, os espaços para as vivências de queda e ruptura em sentido transformador são cada vez mais escassos, de modo que a angústia enquanto um acontecimento dessa ordem fica, ela também, rara, sendo mais comum, na visão heideggeriana, a experiência do tédio, aquilo que “*nos detém e nos larga vazios*” (HEIDEGGER, 2003 [1930], p. 105, grifos do autor). Entediado, o homem distrai-se com qualquer coisa, ocupa-se com o que aparece, sem que tenha grande relevância se aquilo é ou não útil; se aquilo tem ou não importância no interior das relações humanas; se aquilo faz sentido àquele que está realizando tal atividade. Esse modo de se relacionar com as coisas atinge, inclusive, as relações com os outros e aquela com que ele estabelece consigo, de tal maneira que acontece uma desertificação da experiência, na qual a vida caminha sustentada no vazio, restando-lhe a opção de contar com as sensações que passatempos divertidos e interessantes podem gerar. Nesse sentido, a sensação de tranquilidade no interior desse horizonte técnico é apenas aparente, uma vez que o salto de lugar em lugar e a sensação de perda de sentido cada vez mais vão revelando o incômodo desassossego por sobre o qual a vida se desenrola:

O aparente sossego da indiferença ante o mundo comportava, em simultâneo, um profundo desassossego, manifesto como horror e nojo de viver. Porque não se trata aqui de uma calma serena e distanciada das coisas, mas de uma repulsa por aquilo a que se esteve entregue e cuja presença ingente permanece no ser repudiada. É a pura experiência do paradoxo. (BORGES-DUARTE, 2018, p. 38)

Tal compreensão da autora vai ao encontro do que assinalou Boss, nessa passagem que tem quase um tom profético:

Hoje, todavia, a 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 de neurose do tédio, ou neurose do vazio, é a forma de neurose do futuro imediato. Nela se abrange um tédio que necessita encobrir angústias e sentimentos de culpa particularmente sinistros. Todo tédio comum, desde logo, inclui aquilo que exprime a própria palavra [Em alemão, *Lange Weile*, tempo vagaroso, tempo longo], um sofrer do tempo vagaroso, uma secreta saudade de estar abrigado num lugar familiar tão almejado quando inacessível, ou por uma pessoas querida e distante. Mas, no grande e profundo tédio das atuais neuroses do vazio se esconde uma tal saudade; se esta não fosse repelida e reprimida com extrema força, ela deixaria eclodir o reconhecimento da perda de todo e qualquer enraizamento. As consequências deste reconhecimento implicariam numa extrema angústia e num profundo sentimento de culpa, por se ter perdido em tal abismo extremo. Por isso o tédio que reina na existência dos atuais neuróticos, frequentemente encobre seu próprio sentido utilizando-se do ruído dominante das atividades ininterruptas, diurnas e noturnas, ou do embotamento das mais diversas drogas e tranquilizantes. (1977, p. 17)

É interessante observar a partir dessa fala, que o desenraizamento ocasionado pela técnica, de tão intenso, acaba por conduzir o homem a uma espécie de alheamento em relação à sua própria condição. Isso porque, envolvido que está com a multiplicidade de possíveis que lhe são oferecidos, mais e mais ele mergulha em atividades e se esquece que um dia já habitou lugares e experiências que lhe conferiram abrigo. Nesse sentido, podemos dizer que a Era da Técnica deixa o homem em uma condição ambígua de *duplo desabrigo*, ou talvez, melhor dizendo, ele é mergulhado em um desabrigo que não é aquele que possibilita uma transformação mediante encontro com alteridade, mas sim em um desabrigo mais radical que implica na *perda da própria capacidade de se perceber desabrigado*. Se aproximarmos essa experiência ao afeto da angústia, podemos arriscar dizer que no caso em questão há um sofrimento não percebido, que acontece pela quase impossibilidade de se angustiar. Pela quase impossibilidade de existirem quebras ou rupturas. Todavia, há aqui um paradoxo em jogo, pois a própria incapacidade de perceber a própria angústia é, ao mesmo tempo, o que traz uma espécie de sensação de tensão angustiada, muito diferente da serenidade tranquila desenvolvida por Heidegger. A esse respeito, Borges-Duarte, ao estabelecer algumas pontes entre a visão heideggeriana sobre o tédio e a compreensão psicanalítica de Otto Fenichel, acrescenta que o sossego é a “contra-resposta a um desassossego, sentido como urgência e desprazer. É uma calma tensa, à espera de uma transição, muito antes de poder chegar a ser a

serena quietude, que deixa atrás a indigência de sentido” (2018, p. 42).

Como nos mostrou Boss (1977), o homem “não pode” saber de sua atual condição, e não pode porque, na verdade, ela também é extremamente angustiante por trazer à tona a saudade de um lugar; a saudade de sua casa. Saber de um tal não-lugar traz a sensação de que se está despencando para o interior de um profundo abismo, ou caminhando solitário e sem esperança em um deserto sob o sol escaldante e sendo levado à exaustão. Assim, é como se, para não ser confrontado com o desespero de poder desembarcar no deserto, mais acelera o barco com o intuito de não ver o perigo, como se a vida pudesse se passar apenas em uma temporalidade que retém em si o presente em um eterno agora. É por isso que o desabrigo dessa natureza é desértico, porque nele há a perda da historicidade do *Dasein*, como se ele não soubesse mais quem é e nem qual é o seu lugar. Ele foi expulso da própria casa, e encontra-se tão distante dela, que se esqueceu que um dia já habitou algum lugar. Com isso, também já não projeta novos horizontes futuros, pois é como o *agora* fosse eternizado. À sua frente, como disse Casanova (2006), não há nada à caminho. Não há a possibilidade de que algo outro possa acontecer.

Aqui temos um ponto de grande relevância para a nossa reflexão sobre a condição desabrigo na visão heideggeriana, pois ao que parece, ainda que o homem seja marcado ontologicamente pela precariedade constitutiva e ainda que os abrigos em casas fechadas sejam limitantes quando mobilizados apenas pela tentativa de fuga, a expulsão da própria casa pode também levar a um caminhar incessante, capaz de mobilizar o sentimento niilista de que nada de diferente possa vir com o futuro, configurando-se o que Borges-Duarte denominará como uma sensação de *desamparo*. Diz a autora que esse desamparo, na medida em que impregna o modo de sentir, “chega a converter-se em atitude que, pela presença constante em todos os actos²⁹ vitais, vividos como se o não fossem, se traduz na experiência de paragem do tempo, na dilação sem objecto, do presente” (2018, p. 39). Essa descrição é interessante, pois em muito se aproxima da sensação de impotência vivida no desamparo traumático descrito por Freud, que na atualidade Birman (2014) chama de *desalento*.

De qualquer forma, por ora vale ressaltar que essa compreensão do desabrigo mediante a intensificação do modo impessoal no horizonte da técnica encontra ressonâncias em algumas interpretações contemporâneas dos textos freudianos, especialmente aquelas de orientação lacaniana, uma vez que estas costumam ser a porta de entrada para as discussões em torno da possibilidade de se pensar uma ressignificação ontológica da concepção de angústia freudiana (NAKASHIMA, 2019). Uma delas é a noção de mal-estar retomada por

29 As citações dessa autora são na língua portuguesa de Portugal.

Dunker (2015), que embora retorne à Freud para desenvolver sua análise a partir da Lacan, pode nos oferecer bons esclarecimentos. Este autor, ao realizar uma análise da palavra mal-estar em sua origem alemã, *Unbehagen*, a apresenta como uma “impossibilidade de *estar*; a negação do *estar*; e não apenas a negação do *bem-estar* [...]; ausência de um lugar ou essa suspensão da possibilidade de uma escansão no ser, a impossibilidade de uma 'clareira' no caminhar da floresta da vida” (DUNKER, 2015, p. 192). Trata-se de uma noção que, embora abarque o conceito de angústia e tenha nela a sua figura fundamental, não se restringe a ela. Mais especificamente, ele é sentido como um estranho estar abrigado e protegido, porém com a sensação de que algo está faltando e que alguma ameaça está rondando. Todavia, isso que falta é algo difuso; uma angústia “que se repete, que se remói, a angústia cuja causa, razão ou motivo não se discerne muito bem” (DUNKER, 2015, p. 205). Nesse sentido, mal-estar vai muito além de um mero incômodo circunstancial ou sensação desagradável, remetendo, diferente disso, a algo que resiste à sua designação e nomeação, sendo um “sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar” (DUNKER, 2015, p. 196), que só faz piorar o sentimento de desconforto, uma vez que este não é apenas experimentado em situações contingenciais e específicas, mas atravessa o modo como o sujeito se encontra no mundo. Assim, o autor acrescenta que “o *mal-estar* está tanto em uma vida feita de cercamentos determinados (construções culturais, leis, formas sociais e condomínios) quanto na experiência do indeterminado, como no deserto (nossa errância desencontrada, familiar-estrangeira, esquizoide)” (DUNKER, 2015, p. 199).

A partir de outra perspectiva, Birman (2014), ao falar sobre os processos de subjetivação na atualidade, diz que os sujeitos de hoje padecem, em larga escala, de dor psíquica, que seria nada mais que a efetivação da experiência de desamparo traumático por uma insuficiência dos processos de simbolização e antecipação do perigo. Nesse sentido, a face do desamparo sentida como descarga bruta da pulsão de morte é o que ele está chamando de dor. Quando esta acontece, o que está em questão é um acúmulo de necessidades que, por não obterem satisfação, leva à sensação de desabamento e impotência, uma vez que o sujeito se sente sem ajuda e sem recursos para lidar com aquilo que acontece com ele. Isso quer dizer que a dor enquanto trauma se relaciona com uma ameaça real de morte, em situações nas quais o psiquismo é pego de modo inesperado e, portanto, encontra-se despreparado para o ocorrido. Incapaz de lançar mão de uma ação que passe pela mediação simbólica, remete, então, à possibilidade de uma experiência violenta de aniquilação ou desintegração do Eu (COSTA, 1988; SAFATLE, 2015).

Para Birman (2014), grande parte dessa impossibilidade decorre da própria dinâmica

do mundo contemporâneo, o qual, marcado pela imprevisibilidade e instabilidade, tem intensificado as experiências de desamparo em seu sentido traumático (dor desalentada), lançando o sujeito de modo cada vez mais recorrente em situações e afetos que ele não mais consegue simbolizar e, tampouco, antecipar, haja vista a intensidade com que estes atravessam as suas experiências. Nesse sentido, constantemente o sujeito se vê às voltas com a irrupção de situações ou vivências que fogem ao seu controle, escapam ao seu domínio e o lançam à impotência.

Dessa forma, quando a principal necessidade do sujeito é a sobrevivência psíquica, a criação de si num movimento de devir transformativo não tem como ser levada adiante. Isso porque, “o desamparo [enquanto dor] não projeta um horizonte de expectativas que permite aos instantes temporais ganharem a forma da continuidade assegurada pela projeção do acontecimento futuro” (SAFATLE, 2015, p. 70). Dito de outra maneira, é como se na experiência de dor houvesse uma quebra abrupta com a temporalidade, lançando o sujeito em uma situação que não encontra lugar em sua experiência, pois não pode ser nomeada.

Nesse sentido, Birman considera que o mal-estar contemporâneo é caracterizado em larga escala por uma experiência de dor desalentada, em que o sujeito se fecha sobre si mesmo e aguarda passivamente que algum outro compareça para ajudá-lo, estando à mercê e à espera de alguém. Um fator que agrava essa situação é que, na atualidade, precisar do outro se transformou em sinônimo de fracasso e impotência, por ferir a ilusão narcísica de que se é onipotente e desprovido de falhas. Além disso, mesmo quando se espera por ajuda do outro, nunca há a garantia de que ele virá, de modo que, se o grito de dor não é endereçado ao outro, e quando sim, se ele não encontra seu correspondente, ou ainda, se este outro, quando vem, aparece mais como ameaça do que como auxílio com o qual se pode contar, o psiquismo é acometido pelo terror, fica sem ajuda, ou seja, é inundado pelo desamparo traumático contra o qual precisará ocupar-se de se defender. Nesse ciclo em que o sujeito não consegue contar com um amparo seguro e confiável, e se o outro não lhe aparece como possibilidade de ajuda, resta-lhe a sensação de estar à deriva e na solidão, como se tivesse sido empurrado para o interior de um mar aberto em meio ao qual se encontra desesperado, na ânsia em sair de onde está, porém batendo o seu corpo violentamente e sem sincronia, como se estivesse a nadar. Contudo, como está de olhos fechados, não consegue ver que seu movimento não o projeta para frente e que ele pouco sai do lugar. De forma que, se insistir nesse movimento, apenas lhe restará a morte por esgotamento. Ou ainda, tudo se passa como se caminhasse num deserto vazio, sem esperanças de que poderá lidar com a situação na qual se encontra. Em tais condições, o sujeito se vê exposto e entregue a si mesmo, todavia, sente-se impotente para

sentir que pode transformar a sua dor, de modo que acaba por cair em desalento esvaziando cada vez mais o Eu (BIRMAN, 2014).

Entendemos que quando Birman (2014) fala que o sujeito não consegue antecipar o perigo e simplesmente reage a ele sem conferi-lo um lugar na ordem simbólica, é como se o sujeito estivesse com dificuldades de fazer uso da angústia-sinal como um recurso de defesa, isto é, daquela angústia que antecipa o perigo, representa-o e, assim, faz com o que o Eu seja ativo em sua tentativa de se proteger e se constituir como abrigo. Como vimos, essa capacidade é fundamental para a sobrevivência do aparelho psíquico, pois evita que este tenha a vivência de transbordamento e aniquilação. Todavia, ela é também uma conquista do processo de desenvolvimento da criança na medida em que o Eu vai se estruturando e, assim, fazendo uso de dispositivos de ligação e síntese, constituindo-se como uma identidade.

É nesse sentido que a leitura metapsicológica freudiana se coaduna bem com as sugestões de Birman e, também, com as nossas considerações sobre o desabrigo, pois como também vemos com Campos (2014), a experiência de dor acontece quando a pulsão de morte se expressa sem o continente necessário para a sua ligação. Para o autor, quando exploramos a angústia em relação com a pulsão de morte, e aqui acrescentamos, com a experiência de desamparo em seu sentido traumático, o que está em questão é, fundamentalmente, uma experiência de dor psíquica, que tanto pode estar ligada à angústia de desintegração ou aniquilação, como à angústia de perda. No caso da angústia sentida como aniquilação, esta parece acontecer no momento do nascimento e em situações nas quais o que se tem é uma experiência que está além da continência necessária para aquela situação. No caso da dor decorrente da perda, ela se dá quando um objeto que já foi inscrito e investido se perde e é fortemente ansiado, pois nessa situação o bebê não sabe ainda distinguir uma ausência temporária de uma perda mais duradoura, vivendo a angústia e a dor diante da ausência da mãe como uma experiência efetiva de desamparo. Por outro lado, essas experiências são, também, os motores responsáveis por mobilizar o aparelho psíquico a se organizar narcisicamente, de modo a se tornar capaz de operar o trabalho de ligação e representação das energias originariamente desligadas, que lhe permitem se organizar enquanto uma unidade³⁰ e, assim, constituir-se como um *abrigo*.

O que é preciso considerar, no entanto, é que o trabalho de ligação operado por Eros, tão necessário para que a vida psíquica se desenrole, depende da relação com o outro, o qual será responsável por criar uma relação de investimento objetal e destinos para as vivências

30 Como sabemos, há casos em que a unidade conquistada é muito frágil, implicando em uma série de possibilidades e desenvolvimentos psicopatológicos específicos. Esse aspecto da discussão, contudo, não será abordado aqui, pois extrapola em larga escala os objetivos deste trabalho.

iniciais do bebê desamparado, até que este vá desenvolvendo em si formas de se proteger contra esses momentos e se tornando capaz de realizar ativamente um trabalho de síntese. Em todo caso, a capacidade de se proteger é uma conquista do aparelho psíquico, a qual depende e passa, necessariamente, pela experiência de encontro com um outro em sua dimensão alteritária, pois é ele que possibilita e viabiliza o movimento de elaboração psíquica.

Nesse sentido, quando Birman (2014) fala da possibilidade da existência de uma dor solitária e desalentada, ele abre espaço para que pensemos a dor psíquica como decorrente, entre outros fatores, da fragilidade das relações de amparo, as quais não mais parecem estar sendo vividas como apoio e suporte alteritário para a transformação e desenvolvimento do Eu. As razões para isso certamente são inúmeras e, por isso, não temos como problematizá-las aqui. De qualquer forma, o que vale ressaltar nesse momento é que, se o déficit na relação com o outro é sentido como abandono, isso implica que o desamparo enquanto dor não é algo apenas de uma situação circunstancial da vida e que não é apenas o bebê que está passível de ser acometido com excessos contra os quais ele não tem capacidade de lidar. Todos os seres humanos estão, ao menos em alguma medida, expostos a essa possibilidade.

Com essas descrições, o que se percebe é que há uma experiência de desamparo na qual prevalece a impossibilidade da espera por algo ou por um objeto representado, o que implica que o Eu não tem recursos, ou que estes são muito precários, inclusive, para que ele possa se proteger dos perigos. Por conseguinte, tudo se passa como se a vida estivesse sempre fora de si, dependendo da presença concreta e viva do outro, um outro que não é percebido e reconhecido em sua dimensão alteritária, mas sim como o mesmo. Nesse sentido, se o desamparo enquanto horizonte ontológico pressupõe um outro e uma abertura à este, por outro lado, abertura demais, sem que se possa realizar ao menos um traço de delimitação eu-outro é também se perder no extremo aberto do desespero, em que o “dentro” vive um perene “fora”. Essa vivência de desamparo “significa ao mesmo tempo uma abertura máxima do psiquismo, profunda, sem fundo como um abismo, e a desqualificação do outro, como outro, em sua tentativa de responder ao desespero, de tornar-se objeto disso (ANDRÉ, 2001, p. 105).

Se lembrarmos que a angústia-sinal enquanto um recurso defensivo é também uma possibilidade de antecipar a ameaça, um Eu que não consegue usá-la de modo efetivo parece ser incapaz de projetar futuro, estando restrito e circunscrito no momento presente, uma vez que necessita se ocupar com uma defesa mais imediata. Contudo, a vivência que ele tem é de como se a vida e a proteção estivessem sempre fora de si, dependendo da presença concreta e viva de um outro que, por não ser percebido e reconhecido em sua dimensão alteritária, não traz a ajuda necessária para que haja a mobilização em direção a um devir transformativo.

Nesse caso, quando não consegue “sonhar” esse outro dentro de si, por não poder senti-lo ali como um objeto que ganhou representação, o Eu tem dificuldades para se constituir enquanto um abrigo, restando ao sujeito o deserto árido, quase desprovido de vida e sem esperança. Paira o desamparo como desespero e morte. Impõe-se a força bruta e violenta. Permanece a dor e o desalento.

Em todo caso, não podemos deixar de destacar que há uma diferença considerável entre pensar o desamparo originário como horizonte ontológico que atravessa a existência em sua totalidade e o desamparo pós-traumático, vivido em situações em que o outro falta ou falha e que acaba por culminar em experiências mais radicais do que a angústia, quais sejam, a dor desalentada de que fala Birman (2014), bem como as agonias impensáveis decorrentes justamente desses traumatismos precoces, tal como descreve Winnicott (1994 [1974]). Isso porque, enquanto as angústias situam-se no campo da vida, movida por afetos, pulsões e sofrimento, a agonia deve ser compreendida como a presença da morte no aparelho psíquico, que diante de falhas no suporte alterirário, é levado a uma inércia, congelamento e, por conseguinte, a uma impossibilidade de se defender. Todavia, a obra de Freud se mostra incipiente para o desenvolvimento dessas considerações, possibilitando-nos apenas olhar com mais detalhes, tal como temos feito, ao desamparo originário e não ao desamparo pós-traumático, que para ser discutido, dependeria de um maior aprofundamento em autores pós-freudianos situados em outra matriz do sofrimento psíquico, que vá além de uma matriz *freudo-kleiniana*³¹ (FIGUEIREDO; COELHO JUNIOR, 2018).

Assim, tendo percorrido esse caminho e acompanhado algumas figuras do desabrigo em meio ao mar aberto e ao deserto também na psicanálise, temos o ganho necessário para retomar as nossas discussões em diálogo com Heidegger e a problemática do desabrigo.

Algo que chama a atenção nos dois autores estudados é a possibilidade que eles nos abrem para pensarmos a experiência subjetiva como estando fundada em uma condição de temporalidade que tem o traço da *morte*, do *vazio*, da *negatividade* e da *indeterminação*, tanto no seu início (origem) como em seu fim (futuro), o que faz com que o desabrigo, em sua manifestação afetiva de angústia, esteja sempre presente como um horizonte no interior do qual a vida se constrói. Isso quer dizer que a angústia ontológica heideggeriana e a angústia

31 Maiores detalhes encontram-se na obra de Figueiredo e Coelho Junior (2018), em que os autores compreendem que as modalidades de sofrimento e, por conseguinte, suas respectivas estratégias de tratamento podem ser organizadas, no interior da psicanálise, a partir de duas grandes matrizes, a saber, a matriz freudo-kleiniana e a matriz ferenciana. Em linhas gerais, pode-se dizer que enquanto a primeira centra a problemática dos adoecimentos psíquicos na angústia e nos processos defensivos do aparelho psíquico, a segunda centra-se nos processos de traumatismos precoces, agonias e nos impactos desses na constituição subjetiva.

originária freudiana não dizem respeito apenas a uma perda dos sentidos e significados do mundo, mas sobretudo, ao modo como essa ausência de sentido e de familiaridade se impõe como uma afetação que transpassa qualquer *abrigo* construído e que pode se atualizar a cada nova experiência que está por vir, uma vez que o *desabrigo* que ela revela não pertence só ao passado e nem está somente na incerteza da morte presente no futuro, mas na totalidade da vida, como um horizonte no interior do qual ela se dá. A angústia colore o futuro com as tintas do passado mais originário, aquele, portanto, que não ficou para trás, mas sim se faz presente em todo horizonte existencial. Ela é, portanto, o afeto que revela a condição humana de *desabrigo*.

Esse é um dos principais motivos que levam Figueiredo (1999) a considerar que o modo como a angústia é descrita na psicanálise freudiana não tem como ser abarcado totalmente por uma concepção funcionalista e entende que a angústia ontológica descrita por Heidegger pode iluminar o que Freud está mostrando. Isso porque, a angústia originária do momento do nascimento não tem como ser pensada apenas de um ponto de vista desenvolvimentista, como algo que aconteceu e ficou lá atrás, em um passado que simplesmente seria ultrapassado e superado. Se assim fosse, ela não teria como aparecer novamente como ameaça diante de novas experiências. Como sabemos, a temporalidade de que fala a psicanálise é retroativa e protoativa, isto é, ela confere sentidos *a posteriori* a acontecimentos que, antes, apenas se apresentaram como algo da ordem da afetação, mas que ainda não tinham conseguido entrar na esfera da representação. É por isso que entendemos que a angústia originária abre um horizonte existencial na medida em que, no momento do desamparo do nascimento, algo ficou sem receber sentido e, assim, pede para ganhar um lugar. Todavia, todos os sentidos que posteriormente possam ser conferidos a ela, nunca serão capaz de silenciá-la por completo, uma vez que esses sentidos são *abrigos* e, como temos visto, *abrigos* nunca são totalmente seguros, de modo que a vida é um constante construir e perder sentidos, sem a pretensão de que eles sejam totalmente estáveis e duradouros. Esse modo de compreender os fenômenos descritos por Freud nos conduz a perceber a existência de um *ethos* mais originário no qual a vida se dá e que é, inclusive, mais originário que o aparelho psíquico. Ou seja, mesmo na psicanálise somos confrontados com um modo ser e um modo de constituição ontológica que se dá sobre uma experiência fundamental de negatividade, de ausência de sentido e de indeterminação, algo, portanto, muito semelhante ao que Heidegger apresenta quando coloca o *Dasein* como o ser do homem.

Por essa razão, também Rocha (1999; 2000) aproxima a angústia originária (*Uranngst*) freudiana à condição ontológica de preocupação (*Sorge*) em Heidegger, por entender que

aquela atravessa, indelevelmente, o ser humano desde o seu nascimento e enquanto ele viver. Assim, “porque modelado pela angústia, o homem tem, nela, a sombra de seu ser, que o acompanha por todas as estradas da vida” (ROCHA, 2000, p. 161). Nesse sentido, o que o autor está dizendo é que se ao *Dasein* o *Ser* lhe é dado como uma tarefa a ser conquistada ou perdida a cada vez em seus diversos modos de ser, e se isso é assim porque a ele *falta ser, falta sentido, falta determinações absolutas*, ao ser humano da visão psicanalítica isso também é verdadeiro. Por outro lado, se essa precariedade existencial jamais é suplantada por completo, e se essa falta não diz respeito a algo que um dia possa vir a ser preenchido, é ela também que abre a possibilidade para que sentidos sejam rearticulados e produzidos. Como de modo muito poético diz Borges-Duarte, “não há figura para o não ente, só a negação da cor e da luz. Nem a morte, nem a origem, a que retornamos, são mais que pura opacidade. E, todavia, é em relação a ela que se definem luz e cor, nos seus matizes” (2008, p. 14).

Isso quer dizer que, tanto em Heidegger quanto em Freud é possível pensar que a existência se dá a partir de um horizonte temporal em constante possibilidade de atualização, rearticulação e ressignificação, que ao fazer remissões ao passado e ao futuro, vai se constituindo como uma história em meio a qual a produção dos sentidos se dá entre “os vestígios do passado [...] e a aura do futuro” (COSTA, 2005, p. 11). Todavia, os vestígios do passado não são traços distantes do momento atual, mas ao contrário, fazem-se presentes e circunscrevem o espaço existencial, que não tem como deixar de acontecer e de se projetar por sobre um horizonte mortífero, irrepresentável e carente de sentido, de tal forma que, seja na origem do início, ou na morte que vem ao encontro no fim, o *nada abriga* o passado e *abre* os horizontes futuros.

Nesse sentido, partindo da colocação da temporalidade no cerne da experiência subjetiva, temos aqui outro ponto importante para ser acrescido à nossa discussão, que é pensar o lugar do pulsional nesse horizonte temporal no qual a existência se articula. Como temos discutido, a pulsão, quando alçada a um papel estruturante e, portanto, ontológico, permite que a psicanálise ultrapasse sua concepção inicial de sujeito representacional e ainda relativamente determinista, em direção a uma concepção de sujeito pulsional que tem a ausência de sentido em seu fundamento.

A esse respeito, os diálogos que Bernet (2013) estabelece entre a psicanálise e diferentes correntes filosóficas com o intuito de explicitar melhor a natureza da pulsão e do desejo, contribuem com a nossa discussão. Influenciado pela leitura heideggeriana de Aristóteles, ele parte da hipótese de que é o conceito grego de *dunamis*, que melhor apreenderia o modo de ser da dinâmica pulsional descrita por Freud. Em linhas gerais, a

concepção aristotélica de *dunamis* indica que a vida é movida e atravessada por uma dimensão de *negatividade*, uma vez que sempre traz consigo recursos *ainda não* explorados ou potencialidades não realizadas. Nesse sentido, a *dunamis* é condição de possibilidade para o movimento, configurando a vida como um caminhar sempre em transição e em prontidão para agir. Por isso, uma compreensão ontológica das forças pulsionais implica que a *dunamis* seja reconhecida como o modo de ser do organismo vivo, modo este, que implica em ser capaz de procurar por si as formas de realizar suas potencialidades. Ocorre que, no caso específico do ser humano, essa força de movimento tem algo particular e que a coloca em outro lugar daquele ocupado pelos demais viventes. Trata-se da *dunamis meta logou*, que significa que a vida humana é orientada pelo *logos*, isto é, ela precisa encontrar seu caminho, não em função de suas necessidades, como ocorre com os animais, mas em virtude de um *lugar* existencial que remete à condição humana de liberdade e à finitude ontológica de toda força. Assim, o homem, na medida em que não é orientado por suas necessidades, precisa decidir, a todo tempo, entre inibir ou não as diversas forças concorrentes e igualmente possíveis de realização que o movimentam. Isso significa, que a *dunamis meta logou* humana se apresenta como o lugar mais originário em que ser e não ser estão em jogo, condensando em si a positividade e a negatividade, bem como revelando a experiência de finitude de todo e qualquer estar-em-movimento e, no limite, do movimento de sua própria vida.

Quando trazido de volta ao campo psicanalítico, esse destaque ao lugar originário e ontológico da pulsão a situa como sendo anterior à formação do inconsciente e das representações conscientes, pois ela ganha o *status* de uma verdadeira *morada* do homem. Essa visão leva Bernet, inclusive, a afirmar que uma ontologia da pulsão tem lugar ainda mais fundamental que a própria ontologia do sujeito, do *Dasein* e, até mesmo, da consciência descrita por Sartre, posto que ela marca a vida com uma espécie de força *inumana* (*l'inhumain*) que caminha na direção contrária às aspirações humanas e encontra expressão máxima na pulsão de morte, afirmação essa que vai na direção das discussões que temos realizado em nossa tese (BERNET, 2004; 2013).

Outro autor atual no interior da tradição fenomenológica que tem feito discussões em torno da articulação entre a noção de pulsão, desejo e ontologia é Barbaras (2011). Partindo das discussões husserlianas sobre a apreensão perfilada em todo fenômeno perceptivo, o autor eleva esse princípio ao modo como a vida humana se encontra no mundo. Em suas palavras, “*perceber é uma modalidade de viver [...]. A percepção enraíza-se na vida e deve ser compreendida a partir dela*” (BARBARAS, 2011, p. 153, grifos do autor). Para ele, o que difere a forma de vida humana em relação aos animais seria algo da ordem da privação ou

negação em relação ao que ele chama de vida pura (Aberto), princípio ontológico que possibilita tudo o que há. Assim, é como se os animais tivessem um acesso à vida pura, pertencendo integralmente a ela, enquanto os seres humanos, não. Nesse sentido, é devido a essa privação que, na obra de Barbaras, a intencionalidade tem em seu fundamento o desejo da vida, haja vista que só é possível haver movimento em direção ao mundo se este nunca puder ser acessado de modo completo e total. Isso significa que o desejo nunca pode apoderar-se verdadeiramente de seu objeto, pois o que o desejo anseia não é algo que está concretamente no mundo. O que ele anseia é a Vida que está ausente, dimensão que jamais pode ser abarcada por completo. É por isso que, no momento em que o desejo encontra um objeto, ele é avivado uma vez mais. A proposta do autor, assim, é que, de certo modo, os seres humanos se reconhecem como estando apartados do Aberto e olham para ele desse lugar do afastamento, tentando apreenderem algo que nunca chega. Por isso sua afirmação de que a consciência é desejo. “O desejo da consciência exprime seu defeito em relação à vida ou, antes, a consciência é desejo, pois ela sempre fica aquém da vida” (2011, p. 191).

Tal colocação, segundo o autor, situa a fenomenalidade da vida no âmbito da afetividade, pois procedendo da vida, a consciência não é conhecimento, mas afeto. Em outras palavras, o desejo é apresentado como o afeto fundamental da vida humana e, nesse ponto é que ele se volta, mais especificamente, ao conceito psicanalítico de pulsão, revelador da força vital originária que movimenta a vida humana. Todavia, para ele, o desejo não seria apenas uma busca de satisfação, mas uma intencionalidade que traz algo que é da ordem do sentido. Entendo que, quando Barbaras faz essas colocações em relação à pulsão, está lidando com ela a partir da crítica de que a psicanálise seria uma ciência natural, apenas. Por isso a colocação da pulsão como uma força que visa a descarga e, por conseguinte, a satisfação. A pulsão, nesse sentido, seria a presença da força da Vida na existência do sujeito. Todavia, como temos discutido, a própria psicanálise freudiana nos abre espaço para conferirmos um lugar ontológico ao pulsional, de modo que este não se reduz a uma força que busca a satisfação, mas sobretudo se apresenta como um princípio que é da ordem da negatividade e apela por sentido. Algo semelhante, em alguma medida, ao que Barbaras (2016) está apresentando como desejo.

Como mostra Furlan (2019), na filosofia de Barbaras, o desejo abre e possibilita o mundo, bem como qualquer forma de subjetivação. O desejo é a verdadeira intencionalidade originária, uma vez que ele é aspiração ao mundo. Embora nosso intuito não seja adentrar nos meandros da obra de Barbaras, cabe aqui destacar que o desejo é apresentado pelo filósofo como uma dimensão de afetação correlata a esse lugar originário que o homem se encontra,

que o leva à constituição de mundos de sentido. Isso é interessante, pois o que o autor está nos dizendo é que o alvo do desejo não são as coisas, mas os sentidos de mundo que só são advindos com os outros. A isso Furlan acrescenta o questionamento acerca do que desejamos no outro, uma vez que, para este autor, talvez o que nos atraia no outro seja “a não familiaridade de seu mundo para mim” (2019, p. 221), como se ao me confrontar com o mundo do outro fosse possível acessar aquilo que meu próprio desejo não alcança. Este outro, assim, seria tanto o que me falta, como aquele que me ameaça em meu ser, mas também, um companheiro de mim mesmo, que me desperta o mundo (FURLAN, 2019).

Nesse sentido, lançando mão do diálogo entre a tradição fenomenológica e conceitos fundamentais da psicanálise, como desejo e pulsão, Barbaras dialoga em vários aspectos com as discussões que temos realizado nesta tese, uma vez que sua concepção de desejo como uma *afetação fundamental* é justamente possibilitada como emergindo de um *ethos humano* originário caracterizado por um lugar de privação da Vida e, portanto, de negatividade. Naturalmente, suas discussões situam-se em lugar distinto ao que temos proposto enquanto negatividade e desabrigo, mas, apesar disso, ajuda-nos a levantar questões e a vislumbrar possibilidades de discussões, pois pensar o desejo como afetação ontológica fundamental vai na direção que temos proposto quando apresentamos a angústia originária como afeto que impõe a necessidade da busca por abrigos. Assim, é o desejo que leva à busca dos sentidos, sendo que estes só vêm com o mundo do outro. Esse encontro entre desejo e mundo, todavia, não se dá livre de tensão, como aconteceria na familiaridade descrita por Heidegger ao falar do ser-no-mundo, mas sim a partir de algo que sempre escapa à significação. Parece, dessa maneira, que o outro e seu mundo correlato chegam, também, a partir de uma dimensão de alteridade, como aquilo que a consciência tenta apreender, mas nunca consegue. Além disso, Veríssimo (2013) considera que as considerações de Barbaras sobre a pulsão e o desejo abrem espaço para que a tradição fenomenológica possa falar do sujeito vivo, do sujeito da experiência que, em seu horizonte perceptivo e, portanto, de sentidos, manifesta o desejo, o qual “não possui realidade senão na exploração do mundo por parte do sujeito” (p. 504).

Baas (1998), por sua vez, apresenta o *corpo* como uma dimensão ontológica. Isso porque, discute que, tanto na psicanálise de Lacan quanto nos escritos finais da ontologia fenomenológica de Merleau-Ponty, o corpo não pode ser pensado como um corpo biológico, mas sim como um *lugar originário* de tensão, que traz algo que é da ordem do *sentir* e do *estranhamento do Ser*. Esse sentir, todavia, não é somente do corpo ou por meio dele, mas um *sentir com ele*. Entendemos, assim, que o que está em discussão nessa maneira de sentir com o corpo revela uma dimensão de abertura que, ao estar-aí, já sempre se encontra estando e

sentindo de algum modo. O acréscimo, aqui, ao modo em relação ao qual Heidegger fala da abertura como *encontrar-se* diz respeito, principalmente, ao destaque da presença do corpo nesse sentir, um corpo que comporta algo que seria algo tal como uma espécie de inconsciente originário e, portanto, ontológico, assentado em um *lugar de negatividade misteriosa* ou um *furo* que, ao mesmo tempo é visível e invisível e, sobretudo, sentido enquanto afetação e requisição de *algo* que aparece como um *X indeterminado*. Assim, ainda que a experiência subjetiva se dê temporalmente, enquanto um jogo de retrações e protensões que permanecem como horizonte de possibilidades e a partir dos quais a existência se projeta, ela não é uma dinâmica temporal abstrata, mas também acontece situada em um *lugar*, um *ethos* no qual já sempre se está e que é, antes de tudo, *sentido*.

A respeito desse *ethos*, Malpas (2006; 2012) afirma que o lugar não é um espaço físico apartado do sujeito, mas sim uma *região* delimitada e unificada em que nos encontramos reunidos com pessoas e coisas, bem como onde estamos abertos ao mundo e a nós mesmos. Nesse sentido, o lugar teria uma dimensão ontológica na medida em que *lugar e Ser* estão inextricavelmente unidos. O lugar compreendido assim é, sobretudo, um lugar onde se está de alguma forma fechado e que, por isso, tem certos limites, mas que ao mesmo tempo também se abre e torna possível a experiência. Esse seria, inclusive, o *lugar do pensamento* enquanto *acontecimento*, lugar da abertura e fechamento, da ocultação e revelação, do foco e do horizonte, da finitude e transcendência e, também, do limite e da possibilidade, da relação e da co-constituição (MALPAS, 2012). Essa proposta do autor, que procura ampliar a visão heideggeriana da temporalidade ao desenvolver uma *topologia da existência*, faz ecos à filosofia de Sloterdijk (2016), para quem uma das grandes dificuldades de *Ser e Tempo* é sua ocultação de uma temática existencial de extrema relevância que é a questão do *espaço*. Nesse sentido, a proposta de ambos são interessantes por nos permitirem situar mais claramente a condição humana, ao mesmo tempo como um *lugar de abrigo* e *horizonte temporal* atravessado pela *negatividade e precariedade*, que é o *desabrigo*.

A esse respeito, a concepção pós-cartesiana de psicanálise desenvolvida por Stolorow, em sua articulação com a tradição fenomenológica e, especialmente com Heidegger, traz contribuições importantes para pensarmos o horizonte existencial não apenas como *desabrigo*, mas também como *abrigo*. Isso porque, ele propõe que no lugar de pensar a vida subjetiva a partir de uma interioridade psíquica estruturada topograficamente, uma alternativa seria entendê-la como um horizonte de sentidos e significados dinâmico e em constante movimento de atualização, no interior do qual a totalidade das experiências está organizada em certos padrões interpretativos e em meio aos outros. Ou seja, esses horizontes, além de fluidos,

configuram-se como “produtos da história intersubjetiva única do indivíduo e do que é ou não conhecido nos campos intersubjetivos que constituem seu viver atual” (STOLOROW, ORANGE; ATWOOD, 2001, p. 48).

Assim, temos que a existência, sentida e habitando um *lugar* que se configura como sendo ontologicamente de *desabrigo*, vai se constituindo em meio a horizontes interpretativos de sentidos, os quais não deixam de ser *abrigos* construídos em meio ao mundo partilhado com os outros e a partir dele. Dessa forma, a experiência subjetiva, na medida em que se desenvolve como uma história em constante possibilidade de atualizações e transformações, traz em seu cerne o *desabrigo*, de um tal modo que a vida se dá sempre na tensão entre *abrigo* e *desabrigo*, sendo este seu lugar mais originário em meio ao qual é preciso dar conta da tarefa de *ser*.

Ocorre que nem sempre as saídas encontradas para lidar com essa condição se configurarão como aberturas para a apropriação da condição finita e histórico-temporal, como queria Heidegger. Como vimos, algumas delas podem ser, inclusive, muito restritivas e trazerem o sentimento de dor, desespero, terror ou desalento, na medida em que podem impossibilitar o sujeito de *esperar* por algo diferente, que vá além de seu agora imediato, de seu envolvimento em atividades, de sua diluição no outro e, mais radicalmente, de sua procura de si mesmo em um outro. Em muitos casos, a dimensão da alteridade pode se mostrar mediante sua face aterrorizante ou desalentada, de um tal modo que o futuro não aparece como um horizonte do próprio sujeito, mas como imposição violenta ou excessiva diante da qual, ou bem há a desistência desalentada e o sentimento niilista de que nada faz sentido e nada pode ser transformado, ou bem a saída encontrada é o fechamento em abrigos, os quais, muitas vezes, têm a função de restaurar uma certa experiência de familiaridade. Como temos discutido, a angústia-sinal em Freud, ou mesmo a angústia difusa do decair heideggeriano projetam um passado conhecido no horizonte futuro, oferecendo a sensação de segurança de que é possível prever certos acontecimentos.

Em todos esses casos, o que prevalece é uma espécie de indigência em relação à própria condição, a qual é muitas vezes capaz de cegar o sujeito em relação à sua própria dor. Nesse sentido, se a dor não é reconhecida enquanto tal, ela não se transforma em grito que solicita ajuda e, portanto, não faz seu apelo ao *outro*. Ela fica e, estando ali, desertifica a vida. É claro que povoá-la com um sem número de oásis faz parte das tentativas encontradas para que a caminhada não perca a força. Boa parte delas, contudo, são miragens que, muitas vezes, só fazem aumentar ainda mais o desalento. No interior dessa perspectiva, as próprias relações humanas, em vários aspectos, compõem este cenário ilusório, pois com o empobrecimento das

experiências em vários âmbitos, até mesmo elas, tão vitais para a sobrevivência humana, transformam-se em *coisas*, uma coisa que, ora pode ser passatempo e ora pode se confundir com o próprio sujeito. Coisas que ameaçam; coisas que salvam.

Como se pode observar, nos dois autores encontramos discussões que trazem à tona a impossibilidade do sujeito se lançar ao domínio da alteridade. Apesar dessas ressonâncias, contudo, não podemos nunca nos esquecer que, por estarem situados em campos teóricos e práticos muito diferentes, além de com objetivos muito distintos, a forma como cada um deles lida com essa temática se diferencia em vários aspectos. Em Heidegger, essa impossibilidade vincula-se às suas considerações sobre o esquecimento do *Dasein* em relação à historicidade do Ser. Nesse sentido, as discussões heideggerianas sobre o quanto a existência se dá em certos horizontes historicamente constituídos e já imersa e articulada a uma certa abertura de Ser, é uma contribuição importante para nos ajudar a compreender que a experiência humana não tem como ser pensada de maneira desvinculada da época na qual está inserida, haja vista que esta se impõe como condição organizadora e estruturante dos modos de ser-no-mundo. Ou seja, habitando o mundo e sendo interpelado por sentidos, o ser humano já se encontra em correspondência com eles de alguma forma, de um tal modo que sua experiência espaço-tempo-corporal, bem como o que se entende por adoecimento devem ser pensados a partir desses horizontes históricos (HEIDEGGER, 2001 [1987]). Com tal contribuição, ainda que Heidegger, enquanto filósofo, não fale explicitamente de dor e sofrimento, objetos inerentes ao discurso psicanalítico, ele nos abre os olhos para a necessidade de considerarmos a historicidade de certas experiências na medida em que considera que a existência não se dá em uma interioridade, mas sim é explicitação e desvelamento de seu mundo. Em suas palavras, “as possibilidades do *Dasein* não são tendências ou capacidades de um sujeito. Elas sempre resultam primeiro, a bem dizer, a partir de "fora" de cada situação histórica do poder-se-relacionar e escolher, da relação com o que vem ao encontro” (2001 [1987], p. 181).

Todavia, não podemos deixar de acrescentar ao pensamento heideggeriano, que compreender o horizonte hermenêutico histórico é uma camada de acesso às experiências, mas não a única, uma vez que a articulação desses modos de ser na vida de cada ser humano se dá de forma única e com uma estética e idioma próprios (SAFRA, 2006). Por isso, compreendemos que um dos caminhos possíveis para que as ideias de Heidegger possam iluminar a *daseinsanálise* e mesmo a *psicanálise*, seja pensar os *processos de subjetivação* em termos de temporalização, espacialização e corporalização possibilitados por uma certa época, tomando o devido cuidado para não recair em uma visão demasiado genérica acerca de tais experiências, como se elas fossem vividas da mesma maneira por todos. Quando utilizamos

aqui a expressão *processos de subjetivação*, isso, definitivamente, não significa retornar ao projeto moderno de que haveria um Eu fechado em si e apartado do mundo. O que queremos dizer com tal afirmação é que o ser humano é suas possibilidades de ser, porém que tal condição deve ser nosso ponto de partida para a compreensão da experiência ôntica na qual a existência concreta e individual se dá, sem que se tenha a pretensão de dizer a totalidade sobre ela, pois como bem lembra Boss (1977) e a psicanálise, nas experiências concretas dos pacientes há sofrimento, vazio e desespero.

Assim, mesmo com a ênfase dos textos heideggerianos nos horizontes históricos, neles também vemos algo presente nas discussões da psicanálise sobre a temática do desamparo enquanto dor e desalento, que é a possibilidade de haver experiências que, se não forem apropriadas pela dimensão do sentido, isto é, se não puderem ser delimitadas pela temporalidade, também não permitem a projeção de um devir transformativo. Para Heidegger, contudo, no mundo atual essa perda do sentido não se dá por uma quebra na trama significativa, mas pelo excesso de sentidos já dados e oferecidos e uma consequente perda da significação em seu sentido de apropriação singular. No desenraizamento em jogo no horizonte técnico, portanto, a impossibilidade de projeção de futuro se deve a uma infinidade de caminhos já estarem dados e construídos. Nesse caso, se dá muito mais por um excesso, do que por uma falta. Um excesso que, paradoxalmente, é *tudo* e, ao mesmo tempo, *nada*.

Essa afirmação é interessante, pois o desamparo em sua face traumática de desalento também se dá em experiências que são sentidas como excessos. Contudo, não se pode perder de vista que se tratam de excessos de ordens diferentes. Isso porque, o excesso do desamparo não é sentido como uma quebra momentânea com a familiaridade e tampouco como uma experiência de vazio que se esconde por trás da fachada indiferente de tédio. Diferente disso, no excesso presente no desamparo há dor e é por ser invadido por ela que o sujeito também está incapaz de conferir sentido àquilo que acontece com ele. Dessa maneira, se por um lado, vemos que em Heidegger e em Freud falamos de uma experiência de desarticulação de si, em que há a perda da própria historicidade e, por conseguinte, da capacidade de narrar sobre si, por outro lado, é preciso dizer que esse esquecimento se dá em formatos diferentes.

Tal consideração é relevante, pois como destaca Lessa (2015), um dos pontos frágeis da filosofia heideggeriana quando esta é aproximada da psicoterapia, é que ela não fala explicitamente da dimensão de sofrimento, algo que é lugar-comum nas discussões psicanalíticas. Nesse sentido, se o impessoal modulado pela Era da técnica é aquele em que toda experiência com a alteridade busca ser eliminada, logo, há que se considerar que nem sempre a experiência da angústia e seus correlatos anúncios de negatividade serão vividos

como possibilidade de rearticulação de sentido. Ao contrário, quanto mais se tenta superar aquilo que é estranho à existência, mais essa dimensão poderá aparecer como algo destrutivo e violento quando irromper (LESSA, 2015).

Desse modo, em direção semelhante, Svenaeus (2018) considera que a angústia ontológica heideggeriana tenha alguns limites quando confrontada com certas experiências psicopatológicas. Para este autor, embora a análise de Heidegger dê conta de descrever o modo como os seres humanos habitam o mundo a partir de uma afinação afetiva, junto às coisas e lançado em direção à morte, a apresentação que o filósofo faz da angústia como perda da familiaridade não daria conta de descrever o que seria uma experiência verdadeiramente estranha por desconsiderar a importância de duas características fundamentais do ser humano no mundo, a saber, a experiência de estar presente no mundo como um corpo e a presença de outras pessoas neste mundo. Isto é, embora Heidegger apresente o *Dasein* como ser-no-mundo-com-os-outros, esses outros são compreendidos pelo filósofo apenas sob a ótica de uma malha de significância partilhada, mas não como *outros* enquanto pessoas diferentes de *mim*.

Nesse sentido, há que se considerar a dimensão de dor discutida pela psicanálise, que vem não nos deixar esquecer que a existência e a própria *negatividade* que lhe constitui é, sobretudo, *encarnada*. Isso fica claro quando, com Freud, vimos que a angústia afeta diretamente o corpo, como um estrangulamento que, antes de tudo, dói. Além disso, se seguirmos as nossas considerações que propõem uma confluência entre pulsão de morte, angústia originária e desamparo, temos que a pulsão não precisa ser pensada de um ponto de vista biológico, tal como Freud esteve inclinado a fazer, mas sim como uma força de afetação que *lança* um sujeito *encarnado* ao mundo.

Essa indicação nos leva a refletir sobre as considerações de Heidegger, quando ele nos mostra que descortinamos o mundo e a nós mesmos em meio a afetos. A questão que seria preciso avançar, todavia, é que essa abertura de mundo, sobretudo se a pensarmos a partir da emergência da angústia, traz também uma dimensão que é sentida no próprio corpo, tal como vimos ao apresentar os sintomas de pânico como uma espécie de busca por abrigo no corpo. Tais considerações podem abrir caminhos interessantes para as discussões que temos feito sobre o *desabrigo* como lugar da condição humana. Isso porque, se o espaço das ações humanas é aberto por afetos, há algo que é da ordem da força do próprio corpo que também se anuncia já no início da existência e que, de alguma maneira, solicita um cuidado que seja lugar de *abrigo* para que se possa domesticar o que chega como *estranho e irrepresentável*, tal como dissemos ao falarmos do ontológico da pulsão de morte.

Assim, quando olhamos para esfera ôntica e cada ser humano em particular em sua existência, ele é de carne e osso, o que faz com que, mesmo mantendo a ideia de que o ser do ser humano constitui-se como *Dasein*, a vida se dá corporalmente e este corpo humano, necessariamente, precisa trazer a marca da indeterminação e ser entendido como corpo vivo indeterminado e aberto ao outro. Isso significa que é só *nesse corpo* que é possível pensar o conceito de pulsão em psicanálise. Só ao *Dasein* algo como a pulsão de morte pode ser concebida. Na existência, inclusive corpórea, há algo de desconhecido e que não tem como ser totalmente abarcado, como se sempre ficasse um resto a ser significado e apreendido, o que nos leva a pensar que, talvez, o conceito de pulsão dê conta dessa dimensão fenomenológica do existir enquanto corporeidade. Dessa forma, quando falamos em pulsão, não estamos mais no registro do biológico ou fisiológico, mas sim no registro da estranheza da condição humana, daquilo que não tem rosto ou forma³². O corpo, por essa ótica, pode ser sentido como lugar de desabrigo, mas que, enquanto tal, também apela por habitação, constituindo-se, também, como lugar de abrigo tal como falamos em momento anterior.

Nesse sentido, quando nos voltamos ao nível ôntico da existência, a angústia em suas diversas modalidades de manifestação (medo, terror, agonia, dor) pode trazer, para cada uma dessas experiências, diferentes modos e dinâmicas de fechamento e/ou abertura à alteridade, além de se configurar com implicações, inclusive, corpóreas. Ademais, o afeto não se restringe a uma experiência de força que está além do campo dos sentidos, pois como vimos com os dois autores estudados, a afetação se encontra no fundamento da experiência humana, colocando-a para além de uma identidade fechada em si mesma, mas em conexão com um outro que também se apresenta como afeto. Isso porque, o outro, seja em sua presença ou sua ausência, atravessa e se impõe de um tal modo que diante dele é impossível não sentir.

Assim, quando pensamos a existência do *Dasein* enquanto cuidado e a articulamos à dinâmica pulsional, apreendemos que a vida humana, além de ser um projeto futuro lançado

32 A respeito do lugar da historicidade nos modos-de-ser-no-mundo e, inclusive, na corporeidade, Casanova (2013), seguindo a par e passo o pensamento filosófico heideggeriano, acredita que é impossível conceber um corpo para além de um horizonte historicamente constituído, de modo que não teria como haver um corpo anterior ao mundo fáctico. Tal posicionamento leva o autor a afirmar, inclusive, que por esse motivo, também não é possível falar em nascimento corpóreo do ser humano, pois ao nascer ele já se encontra a partir de uma certa relação consigo que imediatamente delimitada por seu espaço existencial. Ao colocar as coisas dessa forma, Casanova está questionando a compreensão estritamente biológica de corpo. Contudo, embora não tenhamos como desenvolver mais nossas afirmações sobre o lugar do corpo como abrigo e desabrigo, consideramos que, embora sair de uma visão estritamente biológica do corpo seja estritamente necessário, não há como deixar de lado a ideia de que este corpo é atravessado e afetado, não apenas por significados e sentidos, mas pelo estranho de si e em si. O próprio corpo é afetação e, por isso, também não podemos reduzi-lo a uma malha de sentidos, de forma que, encontrar uma forma de trabalhar uma concepção de corporeidade que abarque essas duas dimensões, talvez seja um caminho possível diante da polarização entre uma visão natural e uma visão hermenêutica. O conceito de pulsão de morte, tal como temos discutido neste trabalho, parece uma saída plausível.

para além de si e no interior de uma semântica do mundo fáctico, também se constitui como um campo de forças e protossentidos que a movimentam, remetem a objetos e aos outros (COELHO JUNIOR, 2012).

Avançando um pouco mais, outro aspecto interessante nas discussões entre Heidegger e Freud diz respeito à apresentação de mundos ou de experiências que, de tão inóspitas, não permitem ao homem habitá-los. Assim, a velocidade vertiginosa da técnica, com sua planificação de tudo e controle excessivo, configura-se como algo tão insuportável quanto a experiência de desamparo traumático, pois nos dois casos o sujeito se encontra exposto a uma sensação de impossibilidade para lidar com o que acontece com ele. Nesse sentido, na experiência de indeterminação radical sobre o caminhar no deserto e o nadar em mar aberto. Lugares em que não é possível habitar ou demorar-se, além de serem lugares onde, sozinho, é muito difícil se encontrar ou voltar para o ponto de partida. Desertos e mares apagam rapidamente os seus traços. Neles, nenhum caminho deixa a sua marca para que outros possam por ali passar e, por isso, é como se neles o sentido não pudesse ser construído; nada do que acontece ganha um lugar, restando apenas o inominável.

Com base no caminho que percorremos até aqui, será então que a condição desabrigada do homem, reveladora da condição trágica do ser humano, indica que seu destino seria ou bem levar a refugiar-se em ilusões e discursos reconfortantes que lhe privam de se deparar com sua condição precária, ou então, a desesperar-se em sua dor de ter que naufragar sozinho e à deriva em alto-mar, aguardando que alguém apareça para lhe salvar? Eis aqui um ponto chave a ser discutido, pois nas duas situações que apresentamos, o que há são tentativas de fugir do desabrigo, as quais sempre exigem um preço alto a ser pago: a submissão e anulação do próprio desejo, perda de si, aprisionamento, sem nunca conseguir a certeza de que as proteções e grades são seguras para nelas permanecer, ou então a exigência de um modo de estar no mundo que se assemelha a um estar à deriva no próprio desespero, tentando se salvar enquanto se tenta, sozinho, bater os braços de modo desesperado, a fim de sobreviver ao afogamento iminente.

Nesse ponto, as duas posições, sem recaírem em um otimismo ingênuo, são capazes de também apresentarem visões esperançosas. Nesse sentido, para Heidegger, seja o de *Ser e Tempo*, seja o da *viragem*, sempre é possível manter um espaço aberto para *outro* acontecimento, desde que não se queira determiná-lo antecipadamente. Já em Freud, particularmente o da *virada*, embora o desamparo tenha sua face traumática, tal como acabamos de ver, ele também é condição de possibilidade para a abertura ao *outro*. Em as coisas se dando dessa maneira, em nossa próxima etapa de discussão poderemos seguir à luz

do poema de Hölderlin citado por Heidegger (2007 [1954]) ao falar sobre os perigos da técnica, que diz, “Mas onde há perigo, cresce também a salvação” (p. 395).

6.4 Desabrigo como disposição para a alteridade

Após ter percorrido o caminho que nos levou do desabrigo como precariedade constitutiva às duas recorrentes maneiras de lidar com ele, nesta última parte de nosso capítulo acompanharemos uma terceira via de encontro. Entendemos que, se o desabrigo enquanto uma condição que revela a fragilidade dos edifícios humanos tem a sua face trágica e ameaçadora, podemos também pensar que é justamente dessa mesma precariedade que algo diferente pode emergir, de tal forma que, ao mesmo tempo em que o desabrigo pode conduzir à fuga para atrás de muros ou à dor de se sentir à deriva e em abandono, a angústia inerente a essa condição pode também abrir a porta para que o *outro* possa ali habitar. Nesse sentido, embora tenhamos traçado algumas pontes entre Heidegger e Freud nos tópicos anteriores, consideramos que é especialmente, aqui, ao discutirmos a abertura para a alteridade, que podemos aproximar esses autores de modo mais consistente. Em suas diferenças, eles nos possibilitam olhar para um mesmo fenômeno, ensinando-nos que é no encontro das dessemelhanças que algo novo pode começar a desdobrar-se, desabrochar e, talvez, florescer. Para tanto, retomaremos alguns dos caminhos traçados até aqui, a fim de que eles nos permitam seguir de modo mais seguro em direção a essa outra maneira de lidar com a condição desabrigada.

Quando seguimos as trilhas abertas por Heidegger, vimos que, do início ao fim de sua obra, o que está em questão é manter aberto um campo de possibilidades para a emergência de algo *outro*. Em *Ser e Tempo* (1927), a angústia ocupa um papel central nesse processo por ser uma disposição afetiva capaz de gerar quebras na familiaridade e reconduzir o *Dasein* de volta ao seu lugar mais originário. A angústia, nesse sentido, retira o *Dasein* de sua casa impessoal alugada, fazendo-o se sentir estranho onde sempre se sentiu seguro e confortável. Contudo, é justamente por perder essa familiaridade que ele vê a possibilidade de retornar à sua própria morada, lugar de onde ele quase sempre fugiu, raramente habitado, mas que, paradoxalmente, é onde ele pode ter a sua estada (*Aufenthalt*) tranquila e ser trazido à paz de um abrigo. Estada, aqui, não tem o sentido de algo que *é*, mas sim de um *estar junto a* que se mantém na clareira que deixa as coisas se mostrarem (desvelarem-se) naquilo que elas são e podem ser. Por isso, essa forma de estada é também um *morar*, que não corresponde à mais outra construção de um edifício seguro, mas sim se constitui enquanto um cuidar sereno e

paciente, que resguarda e acolhe, com seu próprio ser e em seu próprio ser, o desdobrar-se e o acontecer de tudo o que pode ainda ser.

Essa *morada* fica melhor esclarecida nos textos posteriores, quando o autor coloca que o papel do pensamento é não deixar perder o lugar para a experiência meditativa, algo que só é possível a partir do momento em que se assume um modo completamente *outro* de estar no mundo e de se relacionar com as coisas, o qual consiste em sustentar uma posição de escuta ao mistério e à alteridade, preservando o que há de silencioso, precário, obscuro, indeterminado e indizível em tudo o que há e, inclusive, na experiência com a linguagem. É quando pode permanecer nesse *outro lugar* que o homem finca raízes em seu solo originário de abertura ao *Ser* (HEIDEGGER, 2001[1954b]; 2003 [1959a]). Poder reguardar esse lugar de abertura é, em nosso olhar, poder habitar o desabrigo e fazer face a ele.

Na obra de Freud, os trajetos que nos levaram até a condição de desabrigo foram um pouco mais longos. Em primeiro lugar, vimos de que maneira o conceito metapsicológico de angústia automática originária pode se coadunar teoricamente, tanto com a situação inicial de desamparo do bebê humano, como com o conceito de pulsão de morte. Nessa aproximação inicial, algo que se destacou em nossa análise foi que o desamparo, mesmo inicialmente sendo expressão traumática da pulsão de morte, também se configurou como fundamento para a abertura à alteridade, a qual se manifestou de duas formas que estão diretamente relacionadas. Inicialmente, mediante a indeterminação advinda com a imposição caótica e não representada da pulsão de morte, como um elemento originariamente estrangeiro habitando o interior do próprio sujeito. E, em segundo lugar, com o outro enquanto figura de cuidado, pois mesmo a relação com este sendo condição necessária para a sobrevivência e desenvolvimento integral (biológico e psíquico) do bebê, ele também insere na experiência subjetiva da criança a presença de um *outro*, que por mais que seja internalizado e confira sentido às experiências iniciais do bebê, jamais poder se tornar algo completamente familiar. Com isso, mesmo que este *outro* ganhe representação, dele sempre resta um traço de alteridade que não pode ser inscrito e que, por esse motivo, faz com que esse elemento indizível e sem-nome habite o sujeito e atravesse grande parte de suas experiências.

Dessa compreensão de desamparo, pudemos acompanhar de que maneira, ainda em articulação com a pulsão de morte, ambos os conceitos vão extrapolando o horizonte da metapsicologia e se encaminham no sentido de conquistarem o *status* mais amplo de condição existencial, ou mais precisamente, de condição ontológica do sujeito, de modo que, quando esse endereçamento acontece, é a própria realidade que passa a ser marcada com o signo da morte, do indeterminado e, portanto, da alteridade. Essa possibilidade é mais bem expressa na

luta interminável entre *Eros* e *Tanatos*, uma vez que é mediante esse conflito que a vida se desenrola. De um lado, a pulsão de vida tenta unir pelo amor tudo aquilo que está desagregado, colocando ordem no caos, possibilitando a sensação de um abrigo seguro. Em contrapartida, a pulsão de morte vem e atravessa todas as edificações construídas por *Eros*, estando presente mesmo quando não se mostra em sua força, existindo ainda que seja enquanto uma possibilidade. Com ela, vem a violência capaz de destruir, mas também a força sem a qual tudo corre o risco de permanecer o mesmo. Nesse sentido, foi importante abordar as leituras mais contemporâneas em psicanálise que ressaltam como a pulsão de morte insere um elemento alteritário na cultura, nas relações interpessoais e, também, na experiência subjetiva do sujeito. Ela torna o sujeito desamparado e, ao mesmo tempo, é o que possibilita a emergência da *diferença* como potência de ação criativa e transformadora. Como diz Fortes:

Se, por um lado, *Eros* propicia uma ligação do excesso disruptivo da pulsão de morte, esta, por sua vez, rompe as ligações feitas por *Eros*, impedindo-o de posicionar-se como uma pulsão de aperfeiçoamento. Quando a pulsão de morte quebra tais sínteses, funciona como força disruptiva das ligações estabilizadas, possibilitando a criação de novas ligações, sendo a pulsão de morte uma porta possível para a chegada do novo. A disrupção não precisa ser somente aniquilação, pois, dependendo do destino que lhe é dado, serve para desestabilizar a ordem estabelecida, propiciando a mudança. A pulsão de morte trabalha contra as formas de vida estabelecidas e fornece elementos para a renovação. (2012, p. 110)

Nesse sentido, ao retomarmos Heidegger e Freud até aqui, percebemos que ambos falam de uma condição ontologicamente humana de desabrigo, a qual, se por um lado lança o sujeito a um modo de ser que, inevitavelmente, é acompanhado de angústia e uma dose de tragicidade, por outro é o que faz, também, com que ele possa se engajar em maneiras criativas de lidar com ela, pois ambos afirmam que é no confronto com sua condição precária que o homem se vê obrigado a arquitetar sua vida. Por essa razão, seja para Heidegger, seja para Freud, quando o homem foge de seu desabrigo procurando estruturas rígidas e limitadoras de proteção, ou ainda, quando se depara com essa condição é sentido como dor, desespero e destruição, ele acaba por abdicar da possibilidade de assumir a tarefa de construção de seu existir e não encontra a coragem necessária para que se arrisque a ser transformado pelas situações que vêm ao seu encontro. Tendo isso em vista, entendemos que o desabrigo vivenciado como acolhimento da precariedade e abertura à alteridade tem um sentido ético na medida em que pode promover o engajamento de ações direcionadas ao cuidado de si e do outro. Por sua vez, também consideramos que essa disponibilidade de entrega ao desabrigo implica em assumir alguns riscos e que, por isso, talvez um caminho possível para se fazer face a ele seja mediante o encontro com um outro.

6.4.1 Entre a coragem e o cuidado: implicações éticas do desabrigo

De acordo com Duarte (2010a; 2010e; 2013), apesar de Heidegger não ter elaborado uma ética, suas ideias são muito profícuas para reflexões nessa direção, uma vez que, ao longo de sua obra, Heidegger constantemente está nos colocando diante da importância de uma experiência de recolhimento silencioso que permita escutar tranquilamente aquilo que é calado pelas vozes que tentam a tudo explicar. Apesar disso, ainda que Heidegger enfatize que a apropriação da existência e a atividade de pensamento só possam acontecer mediante uma experiência angustiante, singular e silenciosa, isso não significa que confrontar o desabrigo seja fechar-se em si ou se tornar afastado e isolado do mundo. Por outro lado, tampouco evidencia alguma ordem de egoísmo ou ilusão de autossuficiência, até mesmo porque, uma compreensão dessa natureza contradiz a ideia de que o *Dasein* é abertura à si, ao outro e ao mundo. Na verdade, quando Heidegger fala do recolhimento silencioso na angústia, ele está se referindo ao acontecer de um instante que revela ao *Dasein* o seu próprio ser como estranho, posto que o manifesta “como o puro e simplesmente outro” (2008 [1929], p. 124). É nesse sentido que Duarte entende que, angustiado, na verdade o *Dasein* escuta o “outro que ele já é e que traz junto a si” (2013, p. 66).

Um ponto interessante a ser destacado sobre essa experiência é que Heidegger a apresenta como se tratasse de uma forma de *querer*. Não um querer enquanto vontade, mas sim enquanto um *deixar-se atravessar* por essa experiência. Algo muito semelhante ao que ele diz ao falar da serenidade e da disponibilidade de entrega que esta exige. Por isso, esse modo de lidar com as coisas não se dá de imediato em nosso existir. Ao contrário, angústia e serenidade tratam-se de experiências raras, que não acontecem magicamente ou naturalmente. Para que elas aconteçam, antes é preciso poder exigí-las para si, engajando-se em um modo de ser capaz de conhecer o pensar e a solidão como seus verdadeiros abrigos (ARENDRT, 2008). Solidão, aqui, como um recolhimento que se recusa a sucumbir irrefletidamente aos excessos do falatório, das atividades incessantes do dia-a-dia e, também, diante da lógica violenta, impositiva e dominadora da técnica. Um recolhimento que pode acolher em si a alteridade e a precariedade presentes em todas as esferas humanas e que, por isso, mantém aberta a capacidade para o espanto filosófico diante daquilo que já se pressupunha saber. Como nos lembra Arendt ao comentar sobre o lugar da filosofia heideggeriana:

[...] é o próprio espanto que engendra e difunde a calma, e é devido a essa calma que o abrigo contra todos os ruídos, inclusive o da própria voz, se torna a condição indispensável para que, a partir do espanto, um pensar possa se desenvolver. Isso

implicitamente significa que tudo que entra no círculo desse pensar sofre uma transformação. (2008, p. 285)

Assim, é porque tudo o que entra no círculo do pensar pode se transformar, e também, porque esse pensar não é algo apenas do âmbito da razão, mas também realizar uma experiência diferente com as coisas, que é possível extrair algumas implicações ético-políticas da ontologia heideggeriana, tal com argumenta Duarte:

[...] poderíamos afirmar que o que se espera do ser-aí [*Dasein*] resoluto não é que ele se sobrecarregue, de maneira irresponsável, de culpas, faltas e omissões, mas apenas que, dando ouvidos a um clamor cuja legítima compreensão o entrega à própria finitude, ele aja de maneira responsável, isto é, responda ao cuidado de si, dos outros e do mundo. Em suma, contra a ideia tão frequentemente disseminada de que a resolução heideggeriana encerraria o ser-aí [*Dasein*] na esfera do solipsismo moral, satisfeito consigo mesmo em vista da conquista de sua autenticidade, trata-se de argumentar que a apropriação de si opera justamente o movimento oposto, pois, ao dissolver a couraça indelével das identidades sociais, ela abre o ser-aí [*Dasein*] para uma nova relação consigo, com os demais e, portanto, para com o próprio mundo. Numa perspectiva ético-política não metafísica, agir sem dispor de garantias quanto ao caráter moral da ação não significa abdicar do respeito, do cuidado e da responsabilidade para consigo e com os outros, mas desconfiar e opor contínua resistência a qualquer sistema teórico, qualquer instituição social, qualquer instância ou mecanismo de manipulação, objetificação e controle, em sua pretensão de administrar a finitude livre e criativa que somos. (2013, p. 63-64)

Dessa forma, quando se está disponível para ouvir e se aproximar desse outro, sem querer controlá-lo ou subjugar-lo, é que o *Dasein* se torna uma espécie de solo fértil para que a alteridade tenha lugar. É justamente ao poder encarar a alteridade em si, que ele também poderá calar-se diante dos outros com quem se relaciona, deixando-os que também apareçam naquilo que são e podem ser e, portanto, sem a pretensão de apontar-lhes caminhos. É por isso que o autor entende que a disponibilidade para o cuidado de si também é uma forma de cuidado do outro, cuidados estes, que podem despertar em ambos uma disposição afetiva solidária (DUARTE, 2010a; 2010e; 2013).

Em uma direção de discussão semelhante, porém no campo da psicanálise, Safatle (2015) coloca que o desamparo descrito por Freud deve ser pensado como um afeto que é condição essencial para a emancipação e libertação dos sujeitos, na medida em que se impõe a partir de uma ótica afirmativa da negatividade que implica a assunção da própria condição de vulnerabilidade, sem que tal assunção tenha que se dar de um modo passivo e resignado. Ao contrário, trata-se de uma atitude corajosa de abrir-se a alteridade advinda com o outro, mesmo sabendo que o apelo a este possa implicar em quebra das próprias certezas e ilusões e lançar o sujeito à possibilidade de despossessão de si. De certo modo, o que está em jogo nas

discussões realizadas por esse autor é que as ações transformativas de um sujeito se fundam num plano de insegurança ontológica, a qual, pode tanto levar ao colapso e paralisia, quanto ao “engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior” (SAFATLE, 2015, p. 74). Em outras palavras, a insegurança ontológica pode levar à liberação dos sujeitos de relações baseadas na submissão e servidão, na medida em que puder ser reconhecida e aceita como o lugar da ausência do amparo absoluto, isto é, como um lugar vazio que, por não oferecer determinações ontológicas positivas e normativas sobre o que os sujeitos devem ser, permite com que se coloquem em trânsito e abram-se, simplesmente, para a incomensurabilidade daquilo que pode ser *outro*.

Nesse sentido, outro autor que endossa o papel do desamparo enquanto estruturante de uma subjetividade aberta ao laço alteritário é Rocha (1999; 2013). Para ele, o desamparo faz parte da condição humana, uma vez que a existência é um fluir sempre em jogo e exposto a tudo aquilo que é inesperado e imprevisível, cujo final se dá apenas com o inevitável encontro com a própria morte. Essa condição, por sua vez, ainda que possa parecer assustadora em alguns momentos, é o que também move o ser humano no sentido de procurar saídas mais criativas para seu desamparo e, assim, desenvolver-se e transformar sua realidade. Tais considerações são feitas por ele, sobretudo, mediante a aproximação com o aporte filosófico heideggeriano e filosofias existenciais, que trazem como centro de suas discussões, a problemática acerca do sentido da vida. Assim, ele diz:

Assumir esta luta é o desafio de todos nós, seres humanos, que, juntamente com a tarefa da existência, recebemos também a responsabilidade de lhe dar um sentido. Olhando a existência como uma tarefa, o homem deixa de ser joguete do Destino e passa, ele próprio, a construir o seu destino e a escrever a sua história. Assumir sua condição fundamental de desamparo e lutar para encontrar soluções para as situações de desamparo, [...] este o nosso grande desafio. (ROCHA, 1999, p. 344)

Apesar das considerações de Duarte (2010a;2010e; 2013), Safatle (2015) e Rocha (1999) nos trazerem posições favoráveis e confluentes em direção à construção de uma lógica afirmativa do desabrigo, vendo nele uma possibilidade de motor para o devir e, por conseguinte, de libertação em relação às ilusões de proteção que alienam e escravizam o homem, talvez seja preciso discutir também outro aspecto que consideramos de grande relevância, a saber, se a afirmação do desabrigo enquanto o verdadeiro lugar da existência, mais do que uma simples atitude corajosa de lançar-se a alteridade, não poderia também ser pensada como uma conquista ou como algo que se constrói nas próprias relações humanas? Fazemos esse questionamento, pois em muitos momentos, tanto a leitura heideggeriana

quanto a freudiana que temos proposto diante da condição de desabrigo, podem conduzir a uma visão pouco realista dessa condição, como se a abertura para a alteridade fosse algo que dependesse unicamente da decisão corajosa de alguém que se tornou capaz de se arriscar a perder a sua segurança identitária.

Nesse sentido, como podemos perceber no caso específico das contribuições trazidas pela filosofia heideggeriana e pela psicanálise freudiana, para que seja possível a confrontação com o desabrigo em sua face de alteridade e potencial de transformação, é preciso também estar preparado para suportá-lo e senti-lo. Todavia, a questão que precisamos colocar é: como estar pronto para encarar a angústia frente-a-frente? Como ser confrontado com ela sem o frequente medo de perder as casas aparentemente tão seguras? Como recolher-ser a agir em si, de modo a estar disponível para o espanto? Como habitar a condição precária da existência desabrigada de modo tranquilo, sem que tal habitar traga consigo o signo do terror, da violência e da destruição que aniquila? Essas perguntas são necessárias, pois embora o confronto com o desabrigo abra a possibilidade de um cuidado para consigo e com os outros, nem sempre a dor que tal confronto pode deflagrar será sentida como mola propulsora para o engajamento em ações criativas, podendo, ao contrário, muitas vezes levar a uma estagnação e intensificação da fuga, tal como acompanhamos nos tópicos anteriores.

Um dos caminhos possíveis para pensarmos sobre esses questionamentos, sobretudo no que concerne à filosofia heideggeriana, é partir do princípio de que a proposta de Heidegger, ao menos em alguma medida, poderia ser lida a partir da antiga prática grega do cuidado de si (*epimelēia heautōut*), discutida detalhadamente por Foucault (2010 [1982]).

Para esse autor, o cuidado de si pode ser entendido como um conjunto de práticas que envolvem a ocupação e preocupação consigo mesmo e que, por isso, vão muito além de simplesmente tomar o sujeito enquanto um objeto de reflexão a ser racionalmente conhecido. Isso quer dizer que cuidar de si não é, necessariamente ou exclusivamente, pensar sobre si ou chegar ao fundamento do sujeito pela via do pensar racional, tal como fez a filosofia moderna, mas sim um engajar-se em modos de vida que leve o sujeito a um primeiro despertar para a verdade. Nesse sentido, o cuidado de si é, ao mesmo tempo, uma atitude geral para consigo, outros e o mundo e, ao mesmo tempo, uma forma de atenção e olhar, os quais procuram se voltar para si mesmo e não para a exterioridade. Ou seja, é primeiro olhando para si, num movimento de reflexão acerca de sua experiência com o mundo e de seu modo de vida, que o sujeito poderá assumir um conjunto de ações para consigo e, por conseguinte, para com os outros, em vários campos da existência (FOUCAULT, 2010 [1982]). .

Todavia, embora em alguns momentos a prática do cuidado de si pareça concernir

apenas ao sujeito, podendo até mesmo ser acusada de uma atitude egoísta, ela não fecha o sujeito em si, mas o toma como um *sujeito de...*, isto é, um sujeito de ação, de relações com o outro, de comportamentos e atitudes em geral e, também, de relação para consigo. Apenas quando é possível se tornar um sujeito e tomar a si como uma obra a ser moldada com as próprias mãos, lapidando-a da melhor maneira que conseguir, é que se pode pensar em fazer algo pelo outro. Tornar-se *sujeito de...*, no entanto, é uma conquista, algo que precisa ser constantemente cultivado e, nesse sentido, muito distante de ser uma condição natural do ser humano, ou algo que surja espontaneamente do dia para a noite. Diferente disso, trata-se de algo que depende de uma atividade, de um trabalho e prática constantes e diárias de assumir consigo este cuidado. Dessa forma, pensar que a disponibilidade para encarar o desabrigo possa ser desenvolvida mediante práticas que envolvam o cuidado de si é uma possibilidade que nos foi aberta mediante as considerações de Foucault.

Sob nossa ótica, contudo, esse tipo de leitura, embora possível, ainda tem alguns limites, pois ainda que Heidegger fale que o *Dasein* deva estar pronto para perder as identidades que cristalizam e fecham seu existir, e ainda, que essa possibilidade passe pela capacidade de poder habitar o espaço de recolhimento silencioso, sem nada apontar ou prescrever, não há como não problematizar que, tanto nas considerações de Heidegger, quanto na discussão sobre o cuidado de si, a dimensão do sofrimento não está sendo visualizada. Essa ressalva é importante, pois se não fizermos esse tipo de questionamento, pode parecer que a angústia, a prática do cuidado de si, bem como o acolhimento do desabrigo são apenas privilégios de alguns poucos eleitos, o que não é verdade.

Nesse sentido, algumas leituras contemporâneas procuram discutir de que maneira e em que medida a psicanálise poderia se configurar como uma prática ou um ofício que resguarda a tradição do cuidado de si foucaultiano. Para que tal modo de compreensão seja possível, contudo, é preciso que se avance no sentido de ir além de uma análise concebida como superação ou confrontação de resistências, a fim de que seja possível pensá-la a partir de uma ótica da afirmação da negatividade. Isso significa superar a pretensão de possuir um saber sobre o outro, de modo a poder restituir-lhe seu próprio cuidado, o qual não depende de um acesso interpretativo a conteúdos que antes estavam velados pela repressão, mas sim de um encontro com a verdade, que apenas acontece mediante a *linguagem*, quando nela se é afetado por algo que é da ordem do indeterminado. Nesse sentido, o cuidado oferecido pela psicanálise vai em direção ao cuidado de si de que fala Foucault na medida em que pode oferecer um espaço que não visa exercer um poder sobre o outro, mas sim restitui-lo de um tal modo que o sujeito possa *trabalhar* em si ou em sua existência, enunciando sua própria

verdade (BIRMAN, 2000; AYOUCHE, 2015).

Dessa forma, entendemos que a disponibilidade para poder cuidar de si e confrontar-se com o próprio desabrigo passa pela relação com uma outra pessoa que seja capaz de auxiliar o sujeito a estabelecer uma relação de cuidado consigo mesmo, pois como assinala Foucault, a conquista do cuidado de si envolve, necessariamente, a relação com um mestre que seja capaz de auxiliar o sujeito a estabelecer uma relação consigo mesmo:

[...] o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo [...]. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que ele tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. (2010 [1982], p. 55)

Dessa forma, em consonância com a fala de Foucault, e retomando mais diretamente as nossas considerações sobre o desabrigo em Heidegger e Freud, entendemos que é a possibilidade de olhar cuidadosamente para o próprio desabrigo, de modo a abrigá-lo de alguma forma, que abre espaço para o cuidado com o próprio existir de modo singular, criativo e transformador, pois é apenas reconhecendo sua verdadeira condição, olhando para ela de modo atento e demorado, bem como assumindo como sua, que a tarefa de cuidar da própria existência pode ser efetivada em sua radicalidade.

Para tanto, no que concerne à visão heideggeriana, é preciso que as visões dicotômicas acerca dos modos próprio e impróprio de ser sejam superadas. Por isso, Carel (2006) entende que o imperativo ético do chamado da consciência do *Dasein* não significa uma abertura para a superação do modo impróprio de existir, mas sim para a integração dos dois modos no existir, de modo que, ainda que familiarizado com os sentidos do mundo, seja possível reconhecer a limitação e a finitude como inerentes à existência humana. A autora faz essa discussão acrescentando à visão heideggeriana as discussões de Freud acerca do luto e da transitoriedade. Assim, coloca a possibilidade de que as experiências de perda dos outros sejam também abertura para a apropriação do existir. Todavia, a morte do outro não seria interpretada unicamente do ponto de vista ôntico, mas revelaria uma experiência ontológica capaz de desvelar a finitude, a aniquilação e a perda, que remete à própria morte e limitação. Por isso, ela entende que na morte do outro o *Dasein* não perde seu ser, mas experimenta a perda no interior de seu horizonte existencial e de parte deste.

Essa perda revelaria a experiência de transitoriedade discutida por Freud, condição sem a qual as coisas não teriam valor. Freud (2010 [1916]), ao relembrar um passeio que

fizera com um jovem poeta famoso no verão antes da guerra, conta que durante o passeio seu amigo, embora admirasse toda a beleza do local, ficava também muito perturbado por perceber a transitoriedade do belo e também das criações humanas, uma vez que acreditava que as coisas perdiam seu valor já que não poderiam ser eternas. Freud, contrário à posição do amigo, argumenta que é exatamente a transitoriedade das coisas que lhes confere o seu valor, dizendo que é porque elas findam e ficam entre nós por pouco tempo (e também nós ficaremos por pouco tempo entre elas), que elas se tornam ainda mais encantadoras. Por esse motivo, Loureiro (2002) compreende que, metaforicamente, a psicanálise freudiana é tal como um carvalho, árvore que simboliza o caráter transitório da existência e que costuma ser retratada em pinturas em seu aspecto invernal, geralmente seca, desfolhada e maltratada pelo vento. Assim, ela diz: “Eis porque a psicanálise freudiana presta-se a ser figurada pelo carvalho, árvore que manifesta por inteiro – verdadeiramente *padece* – as transformações advindas a cada estação, inclusive as impostas pelos rigores do inverno” (LOUREIRO, 2002, p. 350).

Algo semelhante diz Heidegger, em uma bela passagem em que nos mostra que a existência se dá entre a obscuridade retraída da terra e o crescer livre em direção ao céu:

Entrementes, a consistência e o odor do carvalho começam a falar, já perceptivelmente, da lentidão e da constância com que a árvore cresce. O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer pode fundar o que dura e frutifica; que crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz. (1969 [1948], p. 69)

Essa passagem é significativa, pois nela, Heidegger está afirmando que um carvalho, para poder crescer com força e liberdade para o alto, antes precisa encontrar sua força no solo que o abriga e o produz, dando a entender que o crescimento livre para o céu necessita também de um demorar-se no recolhimento. Há algo de silencioso no crescimento do carvalho, algo que se faz de modo oculto, misterioso, mas que dá o lugar para um *acontecimento*, como se ele estivesse nos dizendo que tudo tem seu tempo e que o aprofundamento no escuro e o endereçar-se ao alto são caminhos inseparáveis.

Nesse sentido, entendemos que o carvalho desvela uma importante dimensão do existir e que é o fato de que, para que seja possível sentir e padecer de todas as intempéries, podendo reconhecer nelas a beleza da transitoriedade, antes é preciso fincar raízes e respeitar o tempo lento que a emergência de algo *outro acontece*.

Ao nosso ver, portanto, a possibilidade de acolher o desabrigo envolve um trabalho de olhar para si semelhante ao processo de enraizamento, crescimento e de desfolhar-se do carvalho, como que num movimento de demorar-se em si mesmo e no cuidado do próprio *desabrigo* para, aos poucos, poder abrigá-lo em si como seu verdadeiro *ethos*, isto é, como seu lugar mais originário. Para tanto, consideramos a partir de Heidegger e Freud, que essa condição humana demanda, sim, coragem, mas entendemos, também, que nenhum dos dois encerra a questão nesse ponto. Assim, se em vários momentos da obra de Heidegger somos confrontados com o convite para o ato corajoso de saltar para o interior da correnteza, esse mesmo autor nos diz que “o homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo” (HEIDEGGER, 2001 [1987], p. 180), ou ainda, nos mostra em uma bela passagem o quanto esse “salto” para longe do perímetro conhecido também requer amparo:

Os meninos, porém, recortavam seus navios na casca do carvalho. Equipados de banco para o remador e de timão, flutuavam os barcos no Mettenbach ou no lago da escola. Nesses folguedos, as grandes travessias atingiam facilmente seu termo e facilmente recobravam o porto. A dimensão de seu sonho era protegida por um halo, apenas discernível, pairando sobre todas as coisas. O espaço aberto era-lhe limitado pelos olhos e pelas mãos da mãe. Tudo se passava como se sua discreta solicitude velasse sobre todos os seres. Essas travessias de brinquedos nada podiam saber das expedições em cujo curso todas as margens ficam para trás. (HEIDEGGER, 1969 [1948], p. 69)

Os meninos se arriscam a novas expedições com seus barcos de brinquedo, porque encontram também a proteção e a segurança no olhar cuidadoso da mãe. O salto rumo ao desconhecido se dá em meio a um horizonte delimitado e de familiaridade.

Freud, por sua vez, apesar de sua ênfase ao universo intrapsíquico e à perspectiva representacional, também nos abre caminhos para entendermos que precisar do outro faz parte da condição humana, pois a existência não se constrói sozinha, mas a partir de uma construção partilhada: “o desamparo demanda continência, demanda uma construção a dois (bebê-mãe) na experiência, de modo que cada sujeito elabore os acontecimentos e altere a si mesmo” (MENEZES, 2012, p. 111). Como temos discutido até aqui, as considerações freudianas sobre o desamparo com nossas articulações sobre a condição de desabrigo nos permitem colocar a alteridade como sendo o solo constitucional da condição humana, de modo a entendermos que o *outro* nunca está somente fora, mas é parte indissociável do Eu e do ambiente.

Assim, tomando por base essas considerações, compreendemos que, apesar das leituras

psicanalíticas e heideggerianas nos levarem, em muitos momentos, a entenderem o desabrigo apenas como uma falta de sentido, como se a queda da significação que produz a emergência da angústia fosse o suficiente para mobilizar o horizonte existencial na direção de ações transformadoras, entendemos que não se pode esquecer, nesse processo, que o desabrigo é vivido em um campo que, necessariamente, é relacional e, portanto, pressupõe o outro. Por isso, Stolorow (2011) considera que o *horror* sentido em experiências de desamparo traumático pode ser condição de possibilidade para uma transformação existencial semelhante ao que poderia ocorrer na manifestação da angústia originária heideggeriana, desde que possa ser cuidado em um contexto de profunda sintonia emocional com outra pessoa, especialmente, na relação terapêutica. Para o autor, experiências emocionais dolorosas tornam-se duradouras e traumáticas se não encontram um contexto intersubjetivo no qual elas possam ser mantidas e integradas. Dessa forma, apenas quando o sujeito pode dirigir-se a um outro em sua demanda de cuidado é que ele pode encontrar alguma experiência que esteja para além da dor e da necessidade de se defender, produzindo sentido àquilo que ainda não recebeu nome e nem lugar na experiência, sentindo que a vida pode também ser recriada e transformada (BIRMAN, 2014).

Dessa maneira, consideramos que confrontar o desabrigo não precisa significar mergulhar sozinho em mar aberto e nem ser jogado no abismo para conquistar coragem. Poder olhar para o desabrigo, antes, é muito mais um convite e, nunca, abandono; é oferta de um cuidado que implica sempre estar aberto para a alteridade, podendo abrigá-la em todas as suas faces. Todavia, o olhar cuidadoso ao desabrigo não é um olhar oriundo da onipotência que visa conferir respostas ou proteção absolutas à condição inóspita do ser humano. Ao contrário, trata-se de uma forma de cuidado que, para ser oferecido, precisa ele também se reconhecer desabrigado e tolerar as incertezas presentes em qualquer relação com o desconhecido, com a diferença e com a alteridade. Por isso, abrir-se ao outro implica estar disposto e preparado para deixar cair por terra, as ilusões de proteção absoluta, tal como “um filho que deixou a casa do pai, que era aquecida e confortável” (FREUD, 2014 [1927], p. 292). Isso significa, senão abandonar, ao menos estar disposto a suspender muitas das convicções totalizantes sobre si e sobre os outros, em favor de uma postura amigável a tudo que se apresenta *alteritário*, como aquilo que vem até nós, mas que é oriundo de outra terra, de outro lugar.

Essa seria, de acordo com Piazza (2003) em sua compreensão à luz de Heidegger, a expressão máxima da experiência amorosa, pois amar significa deixar-ser o outro naquilo que ele é e pode ser. Essa forma de amor sempre se dá numa espécie de comunicação silenciosa

entre os amantes, a qual escapa ao domínio do pensar e acontece como uma experiência partilhada de uma zona não-conhecida, na qual cada um se entrega ao outro e ao não-saber que este encontro sempre resguarda. Nesse sentido, uma relação de proximidade e intimidade exige também sempre uma dose de entrega diante daquilo que não se conhece, pois nele sempre se está exposto ao mistério e ao segredo que o outro enquanto *outro* guarda. Por isso, na experiência do amor, um precisa querer a existência do outro. Esse querer, todavia, não significa possuir a existência do outro ou conhecê-la como um objeto. Diferente disso, trata-se de um querer que exige um encontro no qual, respeitosamente e docilmente deixa acontecer o que tiver que acontecer (PIAZZA, 2003).

Nesse sentido, se pudermos entender que o amor é justamente abertura à alteridade e à precariedade em jogo em qualquer caminho que se começa a percorrer, ele também pode ser pensado como uma via de cuidado ao desabrigo, pois nele talvez o homem encontre a liberdade amparada para poder estar entregue e, também, deixar ser o *outro* de si e do *outro*. Para Rocha (2013), em sua articulação entre os aportes heideggeriano e psicanalítico, essa forma de cuidado revela a essência do cuidado clínico analítico, que deve envolver um acolhimento afetuoso e uma dedicação e preocupação solícitas a fim de que aquele que recebe o cuidado possa se desvelar em seu modo próprio de ser. Assim, ele diz:

Para merecer o nome de uma clínica do cuidado, a clínica psicanalítica deveria, no mínimo, garantir três coisas: primeiro, assegurar que seus analistas se empenhem a fim de que aqueles que os procuram não só encontrem alívio para seus sofrimentos e conflitos, mas realizem suas possibilidades e capacidades criativas, dando, desse modo, um sentido ao seu existir e, quando necessário, nas patologias mais difíceis, dando “um sentido à própria dor do não-sentido” que tanto traumatiza o cliente contemporâneo. Em seguida, para ser uma verdadeira clínica do cuidado, a clínica psicanalítica deve incentivar a “presença sensível” [...] do analista, presença, ao mesmo tempo, “implicada e reservada” [...]. E, finalmente, [...] deve, para merecer o nome de uma clínica do cuidado, transformar seu *setting* em um “ambiente facilitador e criador”, no qual os analisandos sejam estimulados a buscar nele não só a cura de seus sintomas e conflitos, mas a construção de um estilo de vida que lhes seja próprio e autêntico. (ROCHA, 2013, p. 464)

Endossando essa posição, Figueiredo (2007) considera que o sentido mais profundo do cuidado é possibilitar ao indivíduo a possibilidade de *fazer sentido* de sua vida. Isso porque, sendo a vida marcada por acontecimentos *traumáticos* das mais variadas ordens e intensidades, ela exige que eles possam ganhar forma e lugar. Para ele, fazer sentido “implica estabelecer ligações, dar forma, sequência e inteligibilidade aos acontecimentos. Em outras palavras: fazer sentido equivale a constituir para o sujeito uma *experiência integrada*, uma *experiência de integração*” (FIGUEIREDO, 2007, p. 15). Dessa forma, possibilitar que a

existência seja inscrita e tecida em fios de sentido dá a ela um *ethos*, ou em nossas palavras, confere-lhe *abrigo* e lhe dá um *lugar*; pois sem isso a vida se transformaria em uma monstruosidade informe, um barco sem rumo em meio à tempestade.

Algo semelhante diz Critelli quando, a partir de Heidegger e Arendt apresenta a necessidade que temos de dar sentido às experiências a fim de organizá-las, pois entende que diante de uma realidade que se mostra caótica, nossa tendência é a de recusá-la, uma vez que na ausência de sentido falta um chão por sobre o qual se apoiar. Assim, quando o sentido é construído, “podemos nos reaproximar da realidade outra vez e interagir com ela. O resultado é o reencontro de um lugar perdido no seio do mundo. Um mundo que se não puder ser narrado não pode ser habitado” (p. 33).

Assis e Safra (2019), ao discutirem a posição do terapeuta na clínica por meio de uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica, consideram que a apropriação de si é um modo de projetar sentido sem ser por meio da fuga, mas sim trazendo para o existir a sua precariedade, articulando-a a dimensão da negatividade originária e da finitude. Isso significa que transformações no horizonte existencial se dão mediante a uma apropriação das possibilidades herdadas pela tradição, todavia, não mediante uma repetição empobrecida, mas de forma criativa, de modo que o “projetar sentido de maneira própria coloca o início e o fim em ressonância. O mistério fundamental da existência se articula com o mistério da morte abrindo um ser-para-o-final possível de ser experimentado no presente” (ASSIS; SAFRA, 2019, p. 59).

Para que essa mobilização existencial possa acontecer, entendemos tal como vimos com Freud e Heidegger, que o outro não apenas vai oferecer amparo para a construção dos sentidos, mas também a *diferença*, elemento alteritário sem o qual não há como haver perturbação na ordem estabelecida e sua conseqüente rearticulação dos significados estabelecidos em certo horizonte existencial. Precisar do outro, portanto, sempre traz uma certa ambigüidade, uma vez que ao mesmo tempo em que ele aparece como fonte de ajuda, pode ser também fonte de ameaça; ao mesmo tempo em que é familiar, guarda em si sua face de estrangeiridade e mistério. O outro, ainda que esteja próximo, pode também estar distante. O outro como condição de vida pode também vir sob o signo da morte (SCHNEIDER, 1997; SANTOS; FORTES, 2012), pois como belamente diz Pessanha, se para muitos o umbigo é visto como a marca de uma orfandade radical, ele também pode ser “o rastro de um outro que nos sustentou, o sinal de sua retirada causadora da individuação” (2018, p. 46).

Como mostram as considerações de Carel (2006) ao articular as visões de Heidegger e Freud, experiências de amor e beleza podem mobilizar um horizonte existencial tanto quanto

a morte ou a angústia, servindo nesse sentido, de caminhos possíveis de abertura para a via de acesso a apropriação existencial, pois tudo o que é belo e querido contém o núcleo de sua destruição em sua transitoriedade. Isso é o que traria uma certa dimensão de ambivalência em relação à experiência que temos com as coisas, pessoas e coisas, uma vez que elas trazem o amor e o ódio, a beleza e a transitoriedade em um mesmo lugar. Não por acaso, entendemos que o *outro* é lugar de abrigo e de desabrigo.

Contudo, não somente o outro é *lugar* de abrigo e desabrigo, mas também e, sobretudo, o próprio existir. Desse modo, como temos acompanhado, compreendemos que a vida se dá sempre num embate entre impropriedade e propriedade, clareira e obscuridade, amparo e desamparo, Eros e Tanatos, de modo que, se a precariedade constitutiva é o que une Heidegger e Freud em torno da condição de desabrigo, em ambos também vemos a dimensão constitutiva da existência partilhada que, ao costurar sentidos, também abriga experiências que tornariam a existência inóspita. Por isso, sugerimos que as análises dos dois autores aqui estudados, quando pensados no campo da esfera ôntica e trazidos para o âmbito da prática clínica, possibilitam-nos propor um modo de estruturação subjetiva que pode ser concebida como um abrigo, porém não como um abrigo fechado em si ou em um espaço intrapsíquico. Cada pessoa habita um mundo histórico a partir do qual vai construindo sua morada e encontrando abrigo no corpo, nos outros, em seu próprio horizonte existencial e no abrigo identitário que ali vai sendo tecido e, aos poucos, passa a ser assumido como um Eu. Este, contudo, é sempre uma habitação precária, uma vez que é assentado na condição ontológica de desabrigo e atravessado por ela em sua totalidade. Com tal colocação, não estamos retornando para uma concepção de subjetividade fechada em si, como se esta fosse apartada do mundo, mas tão somente considerando que, mesmo sendo-no-mundo, o ser humano se fixa em identidades, as quais, embora sejam transitórias, precárias e paradoxais, ainda se constituem como abrigos sem os quais o sentimento de continuidade de si levaria a experiências desintegradoras.

Nesse sentido, entendemos que o desabrigo requer laços e procura por abrigos. É por esse motivo que, em nosso entendimento, ele exige um cuidado que jamais poderá ter a pretensão de silenciá-lo ou curá-lo, mas sim que possa oferecer a possibilidade de que seja olhado, vivido e sentido em todas as suas faces, como dor e como limite, amor e abandono, mas também, como força para a possibilidade de realização e criação, afinal, como já discutimos anteriormente, a indeterminação radical é deserto; é mar aberto; é estar entregue sozinho a si mesmo, como quem segue apenas à deriva.

Por isso, como de modo muito poético diz Guimarães Rosa, em *Grande Sertão:*

veredas: “só quando se tem rio fundo, ou cava de buraco, é que a gente por riba põe ponte...” (2006, p. 463). Para que isso se efetive, contudo, não há caminhos definitivos, nem pontos de chegadas absolutos. Se o que há sobre os buracos são pontes, elas são construídas a fim de que se possa realizar uma travessia. As pontes não escondem o buraco, elas tão somente ajudam na passagem a um *outro* lugar.

Entendemos que a ponte para este outro lugar pode estar presente em vários contextos, mas um lugar privilegiado para que ela seja construída é na relação terapêutica, lugar em que paciente e psicoterapeuta precisam percorrer, juntos, todos os cenários que compõem um caminho. Para tanto, ambos têm de estar dispostos para acolherem o que pode aparecer adiante, sem a falsa pretensão do controle, e sem a ilusão de que estão completamente protegidos. Abrigar verdadeiramente o desabrigo é, retomando aqui nossas considerações iniciais sobre o sentido etimológico dessa palavra, encontrar um lugar de resguardo, porém mantendo-se *fora*, exposto à luz do dia, aberto ao sol, que aquece, clareia, vitaliza e faz brilhar. Nesse sentido, se o desabrigo pede abrigo, isso não quer dizer que ele precise chegar a um lar tranquilo com portas e janelas trancadas. O desabrigo pede para seguir um trajeto. Ele requer, às vezes, descaminhos e atravessamentos. Por essas razões, este talvez seja o real sentido do cuidado enraizado na condição de desabrigo: estar ao lado para possibilitar que o outro possa realizar a travessia.

O carvalho

*Um vento forte soprava noite e dia
Roubando as folhas do carvalho
Então bateu em seus galhos e puxou suas cascas
Até que o carvalho ficou cansado e desolado*

*Mas o carvalho ainda se manteve firme
Enquanto outras árvores caíam ao redor
O vento, cansado, desistiu e falou:
Carvalho, como você ainda pode estar em pé?*

*O carvalho disse: eu sei que você
Pode quebrar cada galho meu em dois
Carregar todas as folhas
Agitar minha estrutura e me fazer balançar*

*Mas eu tenho raízes fincadas na terra
Crescendo mais fortes, desde o meu nascimento
Você nunca irá tocar nelas, veja você
Porque elas são a parte mais profunda de mim*

*Até hoje, eu não tinha certeza
Do quanto eu poderia aguentar
Mas agora eu descobri, graças a você
Que eu sou mais forte do que jamais eu soube.*

(Johnny Ray Ryder Jr.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

(Guimarães Rosa)

Quando um caminho se aproxima de seu fim, a expectativa é que ele tenha conduzido aquele que o percorreu até o seu ponto de chegada, momento em que poderá dizer que o objetivo buscado ao sair em viagem, enfim, foi alcançado. Quando esse percurso é longo e as rotas que o compõem são tão díspares, em muitos momentos é inevitável a sensação de que eles não teriam como levar ao mesmo lugar. Para onde os passos de Heidegger e Freud nos conduziram?

Uma primeira resposta é que esses dois autores certamente nos levaram a algum lugar distante do perímetro conhecido. Isso porque, quando decidimos propor uma interlocução entre eles, o principal desafio encontrado foi não repetir alguns dos caminhos já realizados e que, de antemão, consideramos o diálogo entre Heidegger e Freud como algo impossível devido aos seus abismos epistemológicos. Entendemos que tal crítica só tem validade se o que se busca for suprimir diferenças, acreditando que os caminhos precisam ser iguais. Como vimos no capítulo inicial, as tentativas de refundar a psicanálise pela via do pensamento heideggeriano e suas ramificações correspondem a empreendimentos que, embora encontrem afiliados, acabam por não contribuir com as duas áreas em questão, haja vista que giram em torno de uma discussão epistemológica que muitas vezes se assemelha a um ato de exorcização que busca expulsar o naturalismo existente nos textos freudianos e em sua metapsicologia. Algo semelhante pode ser dito em relação aos trabalhos que retomam a crítica heideggeriana aos pressupostos naturalistas de Freud. Embora se tratem de pesquisas importantes no sentido de elucidarem tais argumentos e de os apresentarem de modo sistemático e rigoroso, protegendo-os, portanto, de reproduções superficiais e apressadas, acabam por restringir as possibilidades de interlocuções que poderiam emergir do choque entre tradições, de fato, tão díspares quanto a ontologia heideggeriana e a psicanálise freudiana.

Nesse sentido, pensar uma possibilidade de diálogo entre Heidegger e Freud a partir de um lugar que não fosse o da reconstrução ou explicitação das críticas heideggerianas ao modelo metapsicológico freudiano, mas que, por sua vez, não negasse ou desconsiderasse a especificidade de cada um dos dois campos teóricos em que se situam estes dois autores, foi o

grande desafio, pois o que sustentou a realização desta pesquisa foi justamente o esforço de poder aproximar os dois sem negar suas diferenças, de modo que fosse possível conseguir habitar um lugar de encontro sustentado em uma tensão. A possibilidade de uma interlocução dessa natureza, contudo, exigiu disponibilidade de abertura para poder ser afetado pelas ideias de cada um e, ao mesmo tempo, manter-se distante o suficiente para poder vê-los além do que já se pressupõe conhecer acerca desse encontro. Para tanto, foi preciso estar disponível para trilhar cada um dos caminhos apresentados, o que fez deste estudo também um convite para que pudéssemos enveredar em trilhas já abertas por outras pessoas. Isso porque, em nossas leituras, particularmente no que diz respeito à obra de Freud, foi preciso, em muitos momentos, amparar a nossa discussão em debates e interpretações mais atuais, o que nos permitiu ir além de uma leitura biológica e funcionalista da psicanálise em relação a qual Freud tentou manter-se fiel. No que concerne à Heidegger, em várias ocasiões também foi necessário avançar em direção às leituras que psiquiatras e psicólogos da desinstitucionalização realizaram de sua obra, pois estes oportunizaram discussões mais aprofundadas no contato da filosofia com o campo das discussões óticas relativas à psicanálise.

Tal tarefa de trilhar as sendas de Heidegger, Freud e alguns de seus seguidores esteve envolta, boa parte do tempo, por uma experiência de abertura à alteridade, pois mesmo com um mapa em mãos e um horizonte adiante, há caminhos que ainda não foram totalmente abertos e que existem, portanto, apenas enquanto possibilidade a serem percorridos. Quando se faz a opção por atravessá-los, é preciso que se deixe, ao menos em alguma medida, a segurança cair por terra. Na verdade, esse é o destino de boa parte dos pesquisadores: colocar-se à andar para sedimentar caminhos previamente esboçados e descobrir trajetórias novas. Foi o que tentamos realizar neste trabalho ao propor que Heidegger e Freud, cada um em seu horizonte teórico, apresentam a condição humana como estando assentada em um *ethos* originário e ontológico de desabrigo, isto é, procuramos percorrer um trajeto quase não explorado e, talvez por esse mesmo motivo, também pouco visualizado como possível.

Para a realização desse percurso foi preciso reconstruir parte da obra dos dois autores, sempre assumindo a problemática do desabrigo como o fio de sentido para a orientação de nossas leituras. Tal momento foi necessário, uma vez que o desabrigo não é um conceito presente nos textos heideggerianos e freudianos, mas sim uma condição da qual, aos poucos, fomos nos aproximando. Nesse sentido, além de argumentar que na obra de ambos essa condição estava presente, também procuramos refletir e analisar qual seria a natureza do desabrigo em cada um dos caminhos percorridos.

A partir das trilhas abertas por Heidegger, tanto em *Ser e Tempo* (1927), como pelas

obras posteriores, a condição de desabrigo esteve assentada na indeterminação ontológica fundamental do *Dasein*, a partir da qual pudemos compreender que este não possui um pertencimento natural ou metafísico, que o permitisse sentir-se completamente em casa, uma vez que, sendo suas possibilidades de ser, ele sempre é marcado por um traço de negatividade. Isso quer dizer que o *Dasein* nunca se determina por completo, pois é como se não aderisse totalmente ao mundo, haja vista que seu modo de estar é sempre enraizado em uma dimensão de estranheza que o impede de encontrar um lugar que seja absolutamente seguro ou estável. Em outras palavras, ainda que o *Dasein* possa dizer “Eu sou isso ou aquilo”, ele nunca é nada de substancial, de modo que, qualquer determinação assumida por ele é tão somente uma possibilidade e, nunca, sua verdadeira morada. Por essa razão, mesmo as identidades assumidas pelo ser humano são sempre precárias, tal como uma “casa que paira no ar”.

“Pairar no ar” é também uma característica do horizonte técnico, que ao promover a intensificação de uma lógica que a tudo acredita poder controlar, manipular e responder, enreda o *Dasein* em modos de ser a partir dos quais acredita estar seguro. A contrapartida do impessoal e da ordenação técnica é que eles, por um lado, oferecem a ilusão de segurança e abrigo, enquanto, por outro, deixam o *Dasein* cada vez mais afastado de sua condição mais originária, como se ele acabasse por se esquecer de que todas as casas que constrói podem ser perdidas. Nesse sentido, há algo de paradoxal na filosofia heideggeriana no que diz respeito à condição de desabrigo, pois o que Heidegger afirma o tempo todo, em vários momentos de sua obra, é que o verdadeiro abrigo no qual o *Dasein* pode estabelecer morada, se não quiser se esquecer da condição mais fundamental, é em uma espécie de fenda aberta, que sempre deixa a possibilidade da indeterminação emergir. Isso significa, portanto, que a familiaridade e a estabilidade oferecidas pelo mundo são necessárias para que o existir tenha solo onde se apoiar, mas que elas não podem ser vistas como estáticas, uma vez que são precárias e podem sempre ser desarticuladas. Dessa forma, entendemos que, para Heidegger, o grande desafio trazido é que o *Dasein* possa acolher a travessia como seu verdadeiro abrigo, isto é, colocar-se em trânsito, encontrando também abrigos, mas sempre se recordando que o lugar ao qual pertence é o da alteridade e da disponibilidade para acolhê-la.

Para chegarmos à condição de desabrigo presente na psicanálise freudiana, o caminho desbravado foi um pouco mais longo, na medida em que nos impôs alguns desvios de rotas nos momentos em que precisamos articular conceitos que, na obra de Freud não foram diretamente explorados de modo conjugado. Em um primeiro momento, acompanhamos alguns desdobramentos em relação as teorizações sobre a angústia, procurando destacar a relação deste afeto ao conceito de pulsão de morte e, também, à noção de desamparo. Com

isso, precisamos trabalhar, paralelamente, com várias frentes do pensamento freudiano que se abrem com a virada dos anos 1920. A primeira voltada para a construção da teoria da angústia; a segunda para a retomada da segunda teoria pulsional e a terceira na qual precisamos amarrar todos os pontos abertos por esses dois caminhos a fim de que pudéssemos trabalhar mais diretamente com o desamparo e o pensarmos em articulação com os dois conceitos anteriores. Ao fazer, isso, o desamparo pode ser pensado tanto em sua dimensão metapsicológica, quanto como uma categoria ontológica geral, presente desde a estruturação psíquica do sujeito e atravessando toda a sua vida.

Feito tal trajeto, o desabrigo na obra freudiana esteve constantemente às voltas com a dimensão da alteridade, revelado na própria precariedade em meio a qual a vida se desenrola. Assim, em Freud nos deparamos com o desabrigo de nascer sem estar pronto para lidar com as ameaças internas e externas; o desabrigo de sentir em si a força intrusiva e violenta da possibilidade da própria aniquilação; o desabrigo de se sentir amparado e, ao mesmo tempo, desamparado por aquele que oferece cuidado. O desabrigo de, dentro de si, conviver com a estranheza da dinâmica pulsional e ter de abrigar a angústia como uma forma de se proteger de si, do outro, da natureza. Dessa forma, a cada vez que se sente abrigado e seguro, ter novamente que se ver às voltas com as perdas, incertezas e destruição das ilusões reconfortantes, até se deparar com a indeterminação máxima, que é a própria morte. O desabrigo, portanto, pode comportar uma dimensão de terror, desespero e traumatismo. Por outro lado, contudo, é o que pode mobilizar a vida, para que esta se coloque em trânsito.

Nesse sentido, pudemos acompanhar que Heidegger e Freud, embora sigam trilhas tão distintas, encontram-se em um ponto de seus caminhos. Nessa bifurcação, as marcas de seus passos se cruzam e, depois, continuam seguindo adiante, cada um ao seu destino e, quem sabe, talvez podendo se reencontrarem adiante em novos lugares desse percurso. O lugar de encontro se dá em um momento, ocasião na qual dois viajantes seguem tranquilos e, de repente, são confrontados com um encontro, *um* diante do *outro*, *um* *atravessado* pelo outro e, dessa forma, um lembrando da precariedade e incertezas que envolvem qualquer experiência e qualquer caminhar. Como vimos em nosso último capítulo, Freud e Heidegger nos mostram que, mesmo acreditando estarem seguros, os abrigos são sempre precários, prontos a manifestarem sua fragilidade estrutural e seus pontos de obscuridade. Diante do encontro com a precariedade, a alteridade se manifesta a partir de seus vários rostos, o medo aflito que impulsiona à fuga e à busca por abrigos seguros, rígidos ao preço de um encurtamento e fechamento das experiências, e também, um estado de abandono no qual se fica à deriva no próprio desespero solitário, sem a esperança de que algo possa ser feito para transformar

aquela situação.

Outra via possível para o confronto com o desabrigo, contudo, é aquela que abre espaço para que a alteridade tenha lugar, acolhendo-a como um espaço que não se deixa sucumbir nem à ilusão de abrigo, nem à desistência diante das limitações inerentes ao existir. Foi a partir desse *outro* caminho que entendemos que as obras de Heidegger e Freud nos apontam, também, para as implicações éticas de tal visão, uma vez que é justamente quando se pode habitar o desabrigo e todas as inseguranças e incertezas que o compõem, que é possível, também, assumi-lo como um lugar no qual nada tem garantia absoluta, ou seja, como uma espécie de *entre* que envolve potência e impotência, ordem e caos, criação e destruição, proteção e ameaça e, no limite, a vida e a morte. Nesse sentido, o desabrigo sempre também deixa um espaço para os abrigos, desde que estes não sejam assumidos como o único lugar possível da existência. Por sua vez, desabrigo também implica assumir corajosamente a alteridade advinda no encontro com aquilo que pode ser *outro*.

Seguindo tal trajeto, portanto, entendemos que esta tese abre espaço para que o encontro entre a psicanálise e a tradição daseinsanalítica, além de ser resgatado, aconteça por outra via que não a do embate epistemológico, mas sim a partir de uma reflexão sobre a condição humana e em direção a uma ética do cuidado, que é a via pela qual autores contemporâneos têm percorrido para tecer essa forma de aproximação. Esse é um dos motivos que faz com que nossa pesquisa seja uma importante contribuição para aqueles que, na atualidade, interessam-se em estudar os possíveis diálogos entre esses dois campos, sem se refugiar ou se defender em polarizações ou teorizações que impedem a criação de novos caminhos e tendem a repetir críticas que já foram superadas. Apesar disso, vale dizer que a discussão realizada neste trabalho ocorreu no âmbito teórico-conceitual, enfatizando as contribuições e implicações das ideias de Heidegger e Freud para o campo ético e ontológico e, por isso, careceu de desenvolvimento no que concerne a uma discussão mais aprofundada e explícita da dimensão clínica e seus desdobramentos no que se refere aos processos de subjetivação característicos da atualidade, bem como suas respectivas estratégias de tratamento e cuidado. Entendemos que essa é uma das lacunas e limitações da presente tese e que, em pesquisas futuras, a articulação entre o âmbito da prática clínica e a condição de desabrigo pode constituir um complemento importante às nossas considerações.

Como vimos no capítulo inicial de nosso trabalho, a daseinsanálise quase sempre se opôs aos fundamentos psicológicos e biológicos da psicanálise. Todavia, como também pudemos debater, a psicanálise há muito tempo tem buscado ultrapassar seus pressupostos psicologistas e personalistas, bem como ir além de uma visão representacional de sujeito, de

modo que, a partir de releituras contemporâneas da obra de Freud, as quais, inclusive, dialogam com Heidegger, consideramos que a subjetividade em sentido psicanalítico não precisa, necessariamente, ser concebida a partir de um ponto de vista *intrapsíquico*, mas como algo que é da ordem de uma abertura ao *sentido*. Esse é um dos caminhos pelo qual esta tese não apenas seguiu, como também, a nosso ver, contribuiu para ampliar. Isso porque, com as discussões do último capítulo, foi sendo desenhada a possibilidade de se pensar o aparelho psíquico como uma espécie de descrição ôntica do abrigo que o ser humano vai construindo ao longo de sua vida para dar conta de seu desabrigo originário. Não por acaso, o aparelho psíquico revela que em sua constituição e fundamento há a presença da alteridade e da temporalidade, na medida em que se constrói projetando e rearticulando sentidos. Por isso, arriscamos a afirmar que as instâncias psíquicas como Eu, Isso e Supereu, quando concebidos para além de uma abordagem energética, biológica e psicologizante, podem ser vistas como figuras que nos habitam, pois com elas temos o *outro* em sua indeterminação e estranheza (Id), temos as vozes do mundo e dos outros que configuram nossos *horizontes* hermenêuticos de interpretação existenciais (Supereu), bem como temos a familiaridade de uma identidade que procuramos habitar e na qual encontramos também alguma forma de abrigo (Eu).

Nesse sentido, nosso olhar para a psicanálise freudiana procurou mostrar o quanto os textos de Freud já apontam para um modo de subjetivação que pode ser pensado a partir de uma perspectiva intersubjetiva, ontológica e existencial. Por isso, todo o encaminhamento de nossa discussão foi se configurando na direção de pensar a psicanálise não apenas como uma teoria do aparelho psíquico, mas fundamentalmente, abrir espaço para vê-la como um campo de saber que traz, tal como a *daseinsanálise*, uma concepção de ser humano que é atravessado pela indeterminação e precariedade de sua própria condição. Para nós, portanto, a teoria freudiana, sobretudo depois do momento da virada, indica uma perspectiva menos funcionalista e, portanto, mais existencial e assentada em um modelo de subjetividade aberta e estruturada ao sentido e ao campo intersubjetivo.

Por outro lado, a *daseinsanálise* pode ir além do purismo filosófico, haja vista sua inserção no campo das atuações ônticas, que exige seu desenvolvimento e ampliação em torno da ressignificação dos fundamentos filosóficos de sua prática clínica, com vistas a possibilitar seu avanço na elaboração dos aspectos técnicos do manejo e da compreensão da psicopatologia. O que podemos observar é que a *daseinsanálise*, por seu débito com a filosofia heideggeriana, em muitos momentos parece ter se sentido impossibilitada de *afirmar* algo sobre as pessoas, como se o declínio ao ôntico pudesse levá-la para longe da ontologia de Heidegger. Contudo, se ela quer seguir avançando, o diálogo com a psicanálise parece uma

das alternativas possíveis, pois se por um lado esta, ao encontrar a filosofia, abriu caminhos para sair do lugar médico-psicológico que a constituiu em seu início, por outro, a psicanálise ajuda a *daseinsanálise* a *encarnar* a reflexão filosófica, possibilitando-lhe aprofundar sua visão sobre o sofrimento humano e suas formas de adoecer. Desse modo, se ao *daseinsanalista* o adoecimento é concebido em termos de restrição existencial e como expressão de uma certa época histórica, a psicanálise detalha com muita profundidade os tipos de restrição que podemos nos deparar no âmbito da prática clínica, algo que não foi desenvolvido aqui, mas que pode aparecer como uma possibilidade de interface entre os dois campos estudados, que podem iluminar mutuamente a compreensão de alguns quadros psicopatológicos e dos modos de subjetivação da atualidade.

Assim, a condição de desabrigo, na medida em que se apresenta como um articulador entre os dois autores estudados, possibilita-nos pensar um modelo de subjetividade aberta, não prisioneira de uma herança moderna que concebe o homem como um universo intrapsíquico, mas sim como um abrigo precário que em seus modos diversos de habitar o mundo, torna a existência menos inóspitas. Com isso, consideramos que nossas discussões podem orientar a realização de estudos futuros, nos quais seja possível desenvolver novos pontos de encontro entre a tradição psicanalítica e o pensamento heideggeriano, porém levando adiante seus desdobramentos no âmbito da prática clínica. Tal avanço se faz necessário, pois as discussões de cunho heideggeriano em torno da historicidade de certas formas de sofrimento, sobretudo aquelas que revelam o desabrigo em sua imagem desértica, ou como um estar à deriva em mar aberto, quando associadas às discussões que este autor faz sobre o tédio e o vazio advindo de tais experiências, podem ampliar as discussões psicanalíticas em torno de alguns modos de subjetivação, especialmente aqueles que trazem a marca do desalento, do vazio e da morte existencial.

Como vimos, quando comparamos a produção acadêmica dos dois campos que estamos discutindo, a psicanálise apresenta maior quantidade de textos, produções e autores atuais que desenvolvem reflexões sobre formas de psicopatologias contemporâneas com o intuito de detalhar e aprofundar não somente novos modos de subjetivação, como também de debater possíveis implicações para o manejo clínico diante de certas configurações de sofrimento. Acreditamos que essa lacuna nos textos de *daseinsanálise* se deve, em alguma medida, ao perfil dos acadêmicos que mais têm produzido nessa área que, com algumas exceções, são em sua maioria oriundos da filosofia e não, necessariamente, da psicologia. Essa proximidade com a filosofia, à propósito, é uma das características da *daseinsanálise* que, em alguns poucos núcleos, parece estar resgatando algo que Heidegger já fazia questão

de enfatizar, a saber, que ela é uma ciência ôntica.

Nesse sentido, entendemos que o encontro entre Heidegger e Freud abrem alguns trajetos e possibilidades que ampliam os dois lados dessa discussão, sem que seja preciso negar qualquer um deles. Temos, então, um encontro de diferenças que acaba por transformar os dois campos, de uma tal forma que um ilumina ao outro, jogando alguma luz em seus pontos de obscuridades, sem nunca clareá-los por completo. Com isso, quando iluminamos Heidegger e a *daseinsanálise* com Freud, vemos o quanto a compreensão psicanalítica sobre a angústia como dor traz elementos significativos para o modo como uma abordagem de base heideggeriana pensa e concebe as experiências de sofrimento. Como discutimos, a angústia ontológica descrita por Heidegger, apesar de ser uma modalidade de afeto que revela uma perda da significação cotidiana sem a qual não há espaço para a rearticulação dos horizontes existenciais, não tem como dar conta de falar de formas de afetação que se impõem na existência mediante uma face de aniquilação ou de dor, até mesmo porque esse nunca foi o objetivo do filósofo. Assim, quando a angústia é pensada também a partir de suas manifestações ônticas, como é feito na psicanálise, ela pode revelar tantas outras camadas em jogo nessa dinâmica de afetação.

Dessa maneira, uma importante contribuição da psicanálise à *daseinsanálise* é mostrar que quando olhamos a angústia e o campo da afetividade a partir do nível ôntico, a abertura à alteridade se configura com mais nuances, tendo, inclusive, implicações no corpo. Tal colocação é relevante, pois no âmbito da prática clínica, a dor do paciente não é expressa apenas em sua fala, mas também em seu próprio corpo, podendo, algumas vezes, reverberar e afetar o próprio corpo do terapeuta. Isso quer dizer que, na posição de terapeuta, quando se está aberto à alteridade advinda com o outro, é também preciso estar disponível para se deparar com a angústia e com a dor, de modo a se deixar afetar por ela e, quando for o caso, às vezes também sentir em seu próprio corpo a natureza dessa afetação a fim de poder melhor compreendê-la.

Além disso, é frequente no campo *daseinsanalítico* e em algumas leituras da obra de Heidegger, um excesso de polarização entre os modos de ser na *impropriedade* e na *propriedade*, que deixa cair no esquecimento algo que a obra heideggeriana nunca deixou de salientar, a saber, que a existência humana se dá como um espaço de manifestação entre o campo ôntico e o ontológico, em uma tensão constante entre o familiar e o estranho, o abrigo e o desabrigo. Desse modo, abordar a experiência da angústia apenas em relação a sua manifestação filosófica de espanto e estranhamento diante do indeterminado seria reduzir, inclusive, o potencial de alcance e possibilidades que a obra heideggeriana pode nos oferecer

quando vem fundamentar uma prática clínica tal como a *dasein* análise.

A psicanálise, por sua vez, a partir do momento em que vai além de seus pressupostos naturalistas de base, também se enriquece com o encontro com Heidegger, pois a partir dele pode ampliar um dos seus conceitos fundamentais, que é o de pulsão de morte. Isso porque, a partir do momento em que passamos a compreender Tanatos como expressão do indeterminado e como algo que é da ordem da afetação, da desordem e do sem-nome, ele passa a ter um papel central e estruturante para que se possa pensar a compreensão da subjetividade como um horizonte de abertura ao sentido. Isso porque, Tanatos ganha o *status* de algo que está para além do aparelho psíquico, sendo, portanto, anterior a ele. Ele funda a existência, marcando-a com a presença de uma força estranha e que pede um lugar. Dessa maneira, vemos que a pulsão de morte converge em alguma medida para o que Heidegger dizia sobre a ausência originária de sentido da existência. A diferença principal entre os dois, todavia, talvez seja dada pelo fato de que Tanatos, na medida em que é pulsão de morte, permite discutir porque a perda dos abrigos existenciais e, sobretudo, a perda dos abrigos identitários que conduzem à uma possível desestruturação do Eu, muitas vezes é sentida e vivida como ameaça de morte e de aniquilação; como uma força inapreensível e invasiva.

Desse modo, arriscamos a dizer que a condição ontológica de desabrigo, a partir do momento em que pode se revelar como um ponto de encontro entre Heidegger e Freud, endossa a ideia de que a experiência subjetiva acontece e se constitui como um horizonte intencional e intersubjetivo, que não tem como existir previamente ao campo alteritário do sentido. Consideramos, todavia, que estar aberto ao sentido tem mais implicações do que a concepção heideggeriana de *Dasein* apresenta, pois essa abertura se configura não apenas como uma dinâmica afetiva partilhada, mas também reverberando na experiência corpórea. É nesse ponto que entendemos, portanto, que o desabrigo, ao revelar a precariedade da existência, também é *sentido* e *dói*. Como vimos, a experiência de dor e medo diante da condição humana pode levar, tanto ao enclausuramento em abrigos, como à experiência de perda de si quando se está à deriva em meio ao mar aberto, local de todos os possíveis e, ao mesmo tempo, sem norte, no qual o que pode prevalecer é o desespero em meio à ausência do sentido. Em todo caso, tanto as experiências de desabrigo que conduzem à busca por abrigos em muros fechados, quanto as que levam à sensação de se estar sozinho e desalentado, revelam que o confronto com a precariedade da existência humana se dá em meio aos outros, em um campo, necessariamente, intersubjetivo e relacional.

Por isso, como discutimos, o que parece possibilitar o acolhimento da condição desabrigo não é um correr de braços abertos em direção a ele, mas antes, uma atitude de

cuidado. Sobre esta, tecemos algumas reflexões que, embora precisem ser mais exploradas e aprofundadas em trabalhos futuros, possibilitaram com que saíssemos de uma visão demasiado polarizada sobre o desabrigo, como se restassem apenas duas saídas diante dele, a saber, assumi-lo sozinho e com coragem, ou então, refugiar-se em abrigos seguros. Assim, entendemos que, embora Heidegger e Freud nos ofereçam elementos para afirmar que a condição de desabrigo precisa ser olhada e confrontada a fim de que se manifeste enquanto possibilidade para que a existência seja construída, assumida e transformada, eles também nos sugerem que esse movimento possa ser feito numa relação de cuidado que possibilite com que ele seja experienciado na relação com um outro capaz de fazer reverberar familiaridade e estranhamento, abrigo e desabrigo. Naturalmente, o cuidado com o desabrigo não impede que, na vida, cada um de nós seja confrontado com ele em sua dimensão abrupta e mais violenta. Todavia, compreendemos que não deixar essa possibilidade cair no esquecimento já é um grande passo no sentido de se tornar capaz de lidar com ela.

Esse também foi o movimento que procuramos realizar neste trabalho: lembrar que a despeito da diversidade teórica, a condição humana sempre resguarda algo em si que não pode ser totalmente abarcado. Heidegger e Freud viram essa dimensão. Ambos nos fazem ver, tal como já dizia Fernando Pessoa, ao rememorar a gloriosa frase dos navegadores antigos, que: *“Navegar é preciso. Viver não é preciso”* (2006, p. 15). Viver não é preciso, pois é mais incerto e menos seguro do que navegar em mar aberto, implicando em riscos tão maiores quanto uma navegação às escuras em meio à tempestade. Talvez, os navegadores quisessem dizer que viver seja um constante nadar arriscado, nada preciso, que exige a coragem de todos aqueles que iniciam uma travessia sem saber onde se pode chegar. Alguns encontrarão cedo um porto seguro. Outros morrerão à deriva. Há aqueles, ainda, que seguirão nadando, mesmo que a terra firme pareça sempre se distanciar, mas, como também se sabe, sempre há a possibilidade de apenas se colocar em trânsito e seguir em travessia.

Por isso, com o nosso percurso, não tivemos a pretensão de chegar a respostas que encerrem o debate sobre a condição de desabrigo e, tampouco, reunir os dois autores aqui estudados em uma síntese impossível. O que fizemos foi tão somente propiciar um encontro das diferenças, procurando estar disponível para o que ambos poderiam nos dizer acerca da questão que desenvolvemos até aqui. Em muitos momentos, também fomos além de Heidegger e Freud. No entanto, entendemos que tal avanço se fez necessário para que pudéssemos reencontrá-los de modo diferente ao final de nosso trajeto. Realizar tal tarefa, naturalmente, implicou em riscos, todavia, a travessia só foi possível porque encontrou abrigo nos caminhos que ambos nos apresentaram.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, C. L.; ANDREWS, V. G. H. Psicoanálisis y fenomenología heideggeriana: la atención parejamente flotante. **Praxis Revista de Psicología**, v. 14. n. 22, p. 45-64, 2012.
- ANDRÉ, J. Entre angústia e desamparo. **Ágora**, v. 4, n. 2. p. 95-109, 2001.
- ANZIEU, D. (1985). **O Eu-pele**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- ARAÚJO, F. M. O falatório segundo Heidegger e em Lacan. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 4, n. 2, p. 17-28, 2012.
- ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- ASSIS, A. S.; SAFRA, G. Existência e História na clínica fenomenológico-hermenêutica. **Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea**, v. 8, n. 1, p. 44-63, 2019.
- ASSOUN, P. L. **Freud, la philosophie et les philosophes** (1976). 3.ed. Paris: PUF, 2009.
- ASSOUN, P. L. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- AUGRAS, M. **O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- AYOUCHE, T. Approche de la psychanalyse par la phenomenologie: l'exemple de Merleau-Ponty. **Revue de Phenomenologie et de Psychologie Analytique**, v. 1, p. 7-20, 2009.
- AYOUCHE, T. Foucault pour la psychanalyse: vérité, véridiction, pratiques de soi. In: LAUFER, L.; SQUVERER, A. **Foucault et la psychanalyse: quelques questions analytiques à Michel Foucault**. Paris: Hermann, 2015. p. 97-121.
- BAAS, B. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie. In: BEAUNE, J.C. (Org.). **Phénoménologie et psychanalyse: étranges relations**. Lion: Editions Champ Vallon, 1998. p. 32-40.
- BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BARBARAS, R. **Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida**. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- BARBARAS, R. **Le désir et le monde**. Paris: Hermann, 2016.
- BARBOSA, C. G. **A família e a morte: estudo fenomenológico com adolescentes, genitores e avós**. 2010. 242f. Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Faculdade de Ciências, Bauru, 2010.
- BARBOSA, C. G.; NEME, C. M.; MELCHIORI, L. E. A família e o indivíduo no curso vital: compreensão trigeracional sobre a morte e o morrer. **Revista mal-estar e subjetividade**, v.

11, n. 3, p. 1055-1094, 2011a.

BARBOSA, C. G.; MELCHIORI, L. E.; NEME, C. M. B. A família e a morte: reflexões sobre as vivências de adolescentes, adultos e idosos. In: VALLE, T. G. M.; MAIA, A. C. B. (Orgs.). **Psicologia do desenvolvimento humano e aprendizagem**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011b. p. 189-205.

BARUA, A.; DAS, M. Phenomenology, psychotherapy and the quest for intersubjectivity. **Indo-Pacific Journal of Phenomenology**, v. 14, n. 2, p. 1-11, 2014.

BASS, A. The mystery of sex and the mystery of time: an integration of some psychoanalytic and philosophical perspectives. **Postmodern culture**, v. 18, n. 1, 2007.

BEAULIEU, A. Les démêlés de Merleau-Ponty avec Freud: des pulsions à une psychanalyse de la nature. **French Studies**, v. 63, n. 3, p. 295–307, 2009.

BEAUNE, J.C. (Org.). **Phénoménologie et psychanalyse: étranges relations**. Lion: Editions Champ Vallon, 1998.

BERNET, R. Unconscious consciousness in Husserl and Freud. **Phenomenology and the cognitive sciences**, v. 1, n. 3, p. 327-351, 2002.

BERNET, R. **Conscience et existence: Perspectives phénoménologiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

BERNET, R. **Force – pulsion – desire: une autre philosophie de la psychanalyse**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2013.

BINSWANGER, L. Sobre a fenomenologia (1923). In: BINSWANGER, L. **Sonho e existência: ensaios e conferências I - escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Tradução Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013. p. 89-138.

BINSWANGER, L. La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologue (1936). In: BINSWANGER, L. **Discours, parcours, et Freud: analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse**. Paris: Editions Gallimard, 1970. p. 201-237.

BINSWANGER, L. Meu caminho até Freud (1956). In: BINSWANGER, L. **Sonho e existência: ensaios e conferências I - escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Tradução Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013. p. 63-88.

BIRMAN, J. A constituição da clínica psicanalítica. In: BIRMAN, J. **Freud e a interpretação psicanalítica**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991. p. 135-166.

BIRMAN, J. **Entre o cuidado e o saber de si: sobre Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

BIRMAN, J. O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. **Physis: Rev. Saúde Coletiva**, v. 15 (Suplemento), p. 203-224, 2005.

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio

de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BLEY, L. La “maison” en psychanalyse. Cliniques du seuil. **L'évolution psychiatrique**, v. 82, n. 2, p. 373-382, 2017.

BOCCHI, J. C. A toca do coelho da semiologia psiquiátrica: o problema das classificações dentro da classificação. In: CAMPOS, E. B. V.; MOUAMMAR, C. C. E. **Psicanálise e questões da contemporaneidade**. 1.ed. Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2014, p. 11-20. v. 2. (Coleção REVER – Psicanálise Unesp).

BORGES-DUARTE, I. A morte e a origem: a propósito de um duplo aniversário. In BORGES-DUARTE, I (Org.). **A morte e a origem. Em torno de Heidegger e de Freud**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. p. 11-15.

BORGES-DUARTE, I. O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana. In: CASANOVA, M. A.; MELO, R. B. (Orgs.). **Fenomenologia hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013. p. 163-189.

BORGES-DUARTE, I. O afecto na análise existencial heideggeriana. **Cultura**, v. 35, p. 135-150, 2016.

BORGES-DUARTE, I. Sossego e desassossego: o paradoxo do tempo vivido. **Phainomenon**, v. 28, p. 29-48, 2018.

BOSS, M. **Angústia, culpa e libertação**. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

BOSS, M. **Psychoanalysis and Daseinsanalysis** (1963). New York/London: Basic Books Inc. Publishers, 1982.

BOSS, M. Medicina psicossomática: ciência ou magia? (1984). **Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, n. 8, p. 17-29, 1997.

BÜHLER, K. E. Existencial analysis and psychoanalysis: specific differences and personal relationship between Ludwig Binswanger and Sigmund Freud. **American Journal of Psychotherapy**, v. 58, n.1, p. 34-50, 2004.

CABESTAN, P. Sartre et la psychanalyse: cécité ou perspicacité? **Cités**, v. 2, n. 22, p. 99-110, 2005.

CABESTAN, P. Être soi-même: approche phénoménologique de l'authenticité et de l'inauthenticité. **Natureza Humana**, v. 12, n. 2, p. 1-15, 2010.

CAMPOS, E. B. V.; COELHO JUNIOR, N. E. Incidências da hermenêutica para a metodologia da pesquisa teórica em psicanálise. **Estudos de Psicologia**, v. 27, n. 2, p. 247-257, 2010.

CAMPOS, E. B. V. A primeira concepção freudiana de angústia: uma visão crítica. **Ágora**, v. 7, n. 1, p.87-107, 2004.

CAMPOS, E. B. V. Considerações sobre o estatuto epistemológico da psicanálise: a teoria das

pulsões e a problemática da representação na contemporaneidade. In: CAMPOS, E. B. V.; MOUAMMAR, C. C. E. **Psicanálise e questões da contemporaneidade**. 1.ed. Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2013, p. 31-46. v. 1. (Coleção REVER – Psicanálise Unesp).

CAMPOS, E. B. V. **Limites da representação na metapsicologia freudiana**. 1.ed. São Paulo: Edusp, 2014.

CAREL, H. **Life and death in Freud and Heidegger**. Amsterdam: Rodopi, 2006.

CARRIJO, C. A medicalização na infância como sintoma do mal-estar da pós-modernidade. In: CAMPOS, E. B. V.; MOUAMMAR, C. C. E. **Psicanálise e questões da contemporaneidade**. 1.ed. Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2014, p. 21-30. v. 2. (Coleção REVER – Psicanálise Unesp).

CASANOVA, M.A. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASANOVA, M. A. Apresentação. In: HEIDEGGER, M. **Nietzsche**, v. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CASANOVA, M. A. Da pulsão de morte à finitude dos mortais: Freud e Heidegger em torno da questão da mortalidade. In: BORGES-DUARTE, I. (Org.). **A morte e a origem. Em torno de Heidegger e de Freud**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. p. 263-278.

CASANOVA, M. A. Heidegger e o escuro do existir: esboços para uma interpretação dos transtornos existenciais. In: EVANGELISTA, P. E. R. A. (Org.). **Psicologia fenomenológico-existencial: possibilidades da atitude clínica fenomenológica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013. p. 25-44.

COELHO JUNIOR, N. E. Introdução: Merleau-Ponty e sua relação com a fenomenologia e a psicanálise. In: KNOBLOCH, F. (Org.). **O inconsciente: várias leituras**. São Paulo: Escuta, 1991. p. 123-145.

COELHO JUNIOR, N. E. Intersubjetividade e corporeidade: dimensões da clínica psicanalítica. In: COELHO JUNIOR, N. E.; SALEM, P.; KLAUTAU, P. (Orgs.). **Dimensões da intersubjetividade**. São Paulo: Fapesp/Escuta, 2012. p. 71-88.

COSTA, J. F. **Violência e psicanálise**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

COSTA, J. F. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

COSTA, J. F. **O risco de cada um: e outros ensaios de psicanálise e cultura**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

CRITELLI, D. M. **Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de**

orientação fenomenológica. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

CRITELLI, D. M. **História pessoal e sentido da vida**: historiobiografia. São Paulo: Educ/Fapesp, 2012.

CROWELL, S. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (Orgs.). **Fenomenologia e Existencialismo**. Tradução Cecília C. Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 23-42.

DALLMAYR, F. Heidegger and Freud. **Political Psychology**, v. 14, n. 2, p. 235-253, 1993.

DANIEL, C.; SOUZA, M. Modos de subjetivar e de configurar o sofrimento: depressão e modernidade. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 12, n. 20, p. 117-130, dez. 2006

DANTAS, J. B.; SÁ, R. N.; CARRETEIRO, T. C. O. C. A patologização da angústia no mundo contemporâneo. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 61, n. 2, p. 1-9, 2009.

DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DASTUR, F. Phénoménologie et métapsychologie. In BEAUNE, J.C. (Org.). **Phénoménologie et psychanalyse: étranges relations**. Lion: Editions Champ Vallon, 1998. p. 273-284.

DASTUR; F.; CABESTAN, P. **Daseinsanálise**: Fenomenologia e Psicanálise. Tradução Alexander de Carvalho. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

DE WAELEHENS, A. **A psicose**: ensaio de interpretação analítica e existencial. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1990.

DUARTE, A. Tornar-se outro: Ser e Tempo como ética da finitude. In: DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 337-380.

DUARTE, A. Heidegger e Foucault: a ética do cuidado de si como cuidado político do outro. In: DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 412-430.

DUARTE, A. Heidegger e o diagnóstico filosófico da modernidade. In: DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c. p. 13-42.

DUARTE, A. Heidegger, filósofo da essência da técnica moderna. In: DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d. p. 121-160.

DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: o acolhimento do ser como acolhimento do outro. In: DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e. p. 381-411.

DUARTE, A. Ser e Tempo como ética do cuidado: finitude e responsabilidade existencial. In:

LOPARIC, Z. (Org.). **Winnicott e a ética do cuidado**. São Paulo: DWW Editorial, 2013. p. 57-69.

DUBOIS, C. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUPORTAIL, G. F. Psychanalyse et phénoménologie: questions et enjeux. **Savoirs et clinique**, v. 1, n. 7, p. 163-174, 2006.

DUTRA, C. C. Fenomenologia e (in)consciência: Husserl, Freud e psicoterapia. **Revista Estudos de Psicologia**, v. 17, n. 1, p. 44-54, 2000.

ELLENBERGER, H. A clinical introduction to psychiatric phenomenology and existential analysis. In: MAY, R.; ANGEL, E.; ELLENBERGER, H. (orgs.). **Existence**: a new dimension in psychiatry and psychology. New York: Basic Book Inc., 1958. p. 92-124.

FARIA, E. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003.

FEIJOO, A. M. L. C. DHEIN, C. F. Uma compreensão fenomenológico-hermenêutica das compulsões na atualidade. **Fractal Revista de Psicologia**, v. 26, n. 1, p. 165-178, 2014.

FIGAL, G. **Fenomenologia da liberdade**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FIGAL, G. **Introdução a Martin Heidegger**. Tradução Marco Antônio Casanova. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FIGUEIREDO, C. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc., 1947.

FIGUEIREDO, L.C. **Matrizes do pensamento psicológico**. Petrópolis: Vozes, 1991.

FIGUEIREDO, L. C. **Escutar, recordar, dizer**: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica. São Paulo: Escuta/Educ, 1994.

FIGUEIREDO, L. C. **Revisitando as psicologias**: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos. São Paulo: Escuta/Educ, 1995.

FIGUEIREDO, L. C. Heidegger e a psicanálise: encontros. **Psicanálise e Universidade**, v.4, p. 39-51, 1996a.

FIGUEIREDO, L. C. Maldiney e Fédida: derivações heideggerianas na direção da psicanálise. **Cadernos de subjetividade**, n. 4, p. 95-108, 1996b.

FIGUEIREDO, L. C. As províncias da angústia (roteiro de viagem). **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 2, n. 1, p. 50-63, 1999.

- FIGUEIREDO, L. C. A metapsicologia do cuidado. **Psychê**, v. 11, n. 21, p. 13-30, 2007.
- FIGUEIREDO, L. C.; COELHO JUNIOR, N. E. **Ética e técnica em psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2008.
- FIGUEIREDO, L. C.; COELHO JUNIOR, N. E. **Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura: matrizes e modelos em psicanálise**. São Paulo: Blucher, 2018.
- FORTES, I. **A dor psíquica**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito** (1982). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOWLER, S. A. The self-overcoming subject: Freud's challenge to the cartesian ontology. **Journal of phenomenological psychology**, v. 35, n. 1, p. 7-109, 2004.
- FREUD, S. As neuropsicoses de defesa (1894a). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 3. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 51-66.
- FREUD, S. Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia” (1894b/1895). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 3. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 91-120.
- FREUD, S. **Projeto para uma psicologia científica** (1895). Tradução Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FREUD, S. A sexualidade na etiologia das neuroses (1898). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 3. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 249-270.
- FREUD, S. A interpretação dos sonhos (1900). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. vols. 4 e 5. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: **Obras completas: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade; Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos**. v. 6. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172.
- FREUD, S. Introdução ao narcisismo (1914). In: **Obras completas: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos**. v. 12. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50.
- FREUD, S. Os instintos e seus destinos (1915a). In: **Obras completas: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos**. v. 12. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 51-81.
- FREUD, S. O inconsciente (1915b). In: **Obras completas: Introdução ao narcisismo: ensaios**

de metapsicologia e outros textos. v.12. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 99-150.

FREUD, S. A repressão (1915c). In: **Obras completas**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos. v. 12. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 82-98.

FREUD, S. A transitoriedade (1916). In: **Obras Completas**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos. v. 12. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 247-252.

FREUD, S. Uma dificuldade da psicanálise (1917). In: **Obras Completas**: História de uma neurose infantil: “O homem dos lobos”; Além do princípio do prazer e outros textos. v. 14. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 240-251.

FREUD, S. A angústia (1917). In: **Obras Completas**: Conferências introdutórias à psicanálise. v. 13. Tradução Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 519-544.

FREUD, S. O inquietante (1919). In: **Obras Completas**: História de uma neurose infantil: “O homem dos lobos”; Além do princípio do prazer e outros textos. v. 14. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 328-376.

FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920). In: **Obras Completas**: História de uma neurose infantil: “O homem dos lobos”; Além do princípio do prazer e outros textos. v. 14. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239.

FREUD, S. O eu e o id (1923). In: **Obras completas**: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos. v. 16. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-74.

FREUD, S. O problema econômico do masoquismo (1924). In: **Obras completas**: O eu e o Id; “Autobiografia” e outros textos. v. 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 184-202.

FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: **Obras Completas**: Inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos. v. 17. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 13-123.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). In: **Obras Completas**: Inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos. v. 17. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 231-301.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). **Obras completas**: O mal-estar na civilização; Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. v.18. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122.

FREUD, S. Acerca de uma visão de mundo (1933). In: **Obras completas**: O mal-estar na civilização; Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. v.18. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 321-354.

FREUD, S. Angústia e instintos (1933). In: **Obras completas: O mal-estar na civilização; Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**, v.18. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 224-262.

FUCHS, T. **Para uma psiquiatria fenomenológica: ensaios e conferências sobre as bases antropológicas da doença psíquica, memória corporal e si mesmo ecológico**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

FUKS, B. B. **Freud e a cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003 (Coleção Psicanálise Passo-a-Passo).

FURLAN, R. Desejo, sentimento e relação com o outro na filosofia de Renaud Barbaras. **Kriterion**, v. 60, n. 142, 2019, p. 203-223.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica** (1960). Tradução Flavio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método II: Complementos e índice** (1986). Tradução Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GARCIA, C. A.; COUTINHO, L. G. Os novos rumos do individualismo e o desamparo do sujeito contemporâneo. **Psychê: Revista de Psicanálise**, n.13, v.8, p.124-140, 2004.

GARCIA-ROZA, L. A. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GARCIA-ROZA, L. A. Pesquisa de tipo teórico. **Psicanálise e Universidade**, v. 1, p. 9-32, 1994.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente** (1985). 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

GIACOIA JUNIOR, O. **Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GORI, R. As patologias do niilismo em nossa modernidade. **Tempo psicanalítico**, v. 42, n. 1, p. 107-129, 2010.

GOTO, T. A. **Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl**. São Paulo: Paulus, 2008.

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola editorial, 2012.

GUIMARÃES ROSA, J. **Grande sertão: veredas** (1956). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

HABERMAS, J. **Dialética e hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** (1927). Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. O que é metafísica? (1929a). In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 113-133.

HEIDEGGER, M. A essência do fundamento (1929b). In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 134-188.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão** (1930). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica** (1935). Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HEIDEGGER, M. Posfácio a “O que é metafísica?” (1943). In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 315-325.

HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo (1946). In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein). Petrópolis: Vozes, 2008. p. 326-376.

HEIDEGGER, M. **O caminho do campo** (1948). São Paulo: Livraria duas cidades, 1969.

HEIDEGGER, M. Introdução a “O que é metafísica” (1949). In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein). Petrópolis: Vozes, 2008. p. 377-395.

HEIDEGGER, M. **Holzwege** (1950). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1980.

HEIDEGGER, M. **Chemins que ne mènent nulle part** (1950). Paris: Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, M. O que quer dizer pensar? (1954a) In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá C. Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 111-124.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar (1954b). In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá C. Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 125-134.

HEIDEGGER, M. “... poeticamente o homem habita...” (1954c). In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá C. Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 165-182.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica (1954). **Scientiae Studia**, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

HEIDEGGER, M. **Serenidade** (1959). Tradução Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HEIDEGGER, M. A essência da linguagem (1959a). In: HEIDEGGER, M. **A caminho da**

linguagem. Tradução Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 121-172.

HEIDEGGER, M. A linguagem na poesia (1959b). In: HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem.** Tradução Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 27-70.

HEIDEGGER, M. (1987) **Seminários de Zollikon.** Tradução Gabriella Arnhold e Maria de Fátima A. Prado. São Paulo: Educ, Petrópolis: Vozes, 2001.

HOLZHEY-KUNZ, A. **Daseinsanálise:** o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas** (1900). vols. 1 e 2. Tradução Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica** (1913). Tradução Marcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:** uma introdução à filosofia fenomenológica (1936). Tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

IANNINI, G. Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. In: FREUD, S. **Obras incompletas de Sigmund Freud.** v.2. Tradução Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 91-134.

JACKSON, J. M. Questioning and the materiality of crisis: Freud and Heidegger. **Philosophy and Social Criticism**, v. 33, n. 2, p. 251-269, 2007.

JONCKHEERE, J. L' "idée" de la Daseinsanálise. In: CABESTAN, P.; DASTUR, F. (Orgs.). **Lectures d'Être et Temps de Martin Heidegger:** quatre-vingts ans après. Paris: Le Cercle Herméneutique, 2008. p. 87-100.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador do eu (1949). In: LACAN, J. **Escritos.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: LACAN, J. **Escritos.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 238-324.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, J. **Problemáticas I: A Angústia.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise** (1960). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LAURENTI, C. Editorial: Trabalho conceitual em psicologia: pesquisa ou "perfumaria"? **Estudos em Psicologia**, v. 17, n. 2, p. 179-181, 2012.

- LAWN, C. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LESSA, J. M. A análise existencial e a cura pela intimidade. **Ecos**, v. 5, n. 2. p. 219-231, 2015.
- LISPECTOR, C. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- LOPARIC, Z. Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano. In: KNOBLOCH, F. (Org.). **O inconsciente: várias leituras**. São Paulo: Escuta, 1991. p. 43-58.
- LOPARIC, Z. Heidegger and Winnicott. **Natureza humana**, v. 1, n. 1, p. 103-135, 1999a.
- LOPARIC, Z. É dizível o inconsciente? **Natureza humana**, v. 2, n. 1. São Paulo, p. 323-385, 1999b.
- LOPARIC, Z. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza humana**, v. 3, n. 1, p. 91-140, 2001.
- LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? **Natureza humana**, v. 4, n. 2., p. 383-413, 2002.
- LOPARIC, Z. Origem em Heidegger e Winnicott. **Natureza humana**, v. 9. n.1, p. 243-273, 2007.
- LOUREIRO, I. **O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico**. São Paulo: Escuta: Fapesp, 2002.
- LUTEREAU, L. Acerca de la verdad: Heidegger y Lacan. Fenomenología y Psicoanálisis. **Revista Affectio Societatis**, v. 8, n. 14, p. 219, 2011.
- LUTEREAU, L.; KRIPPER, A. Lo inconsciente en la fenomenologia y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología. **Revista Universitaria de Psicoanálisis**, v. 12, p. 217-227, 2012.
- MANZI, R. F. **Quando os corpos se invadem: Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise**. 2012. 439 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012a.
- MANZI, R. F. Uma ontologia concreta – a psicanálise enquanto revelação de nossa arqueologia segundo Merleau-Ponty. **Revista Digital AdVerbum**, v. 7, n. 1, p. 16-27, 2012b.
- MALPAS, J. **Heidegger's topology: being, place, world**. Cambridge: MIT Press, 2006.
- MALPAS, J. **Heidegger and the thinking of place: explorations in the topology of being**. Cambridge: MIT Press, 2012.
- MATTEO, V. Heidegger e Psicanálise: uma conversa em Sicília. **Revista de Filosofia**, v. 17, n. 20, p. 185-198, 2005.

MEDEIROS, J. T. Paul Ricoeur, leitor de Freud: contribuições da psicanálise ao campo da filosofia hermenêutica. **Natureza humana**, v. 17, n. 1, p. 73-107, 2015.

MENEZES, L. S. **Pânico: efeito do desamparo na contemporaneidade. Um estudo psicanalítico**. São Paulo, 2004. 199p. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

MENEZES, L. S. **Desamparo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012. (Coleção clínica psicanalítica).

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento** (1938). Tradução Marcia V. M. de Aguiar. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção** (1945). Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível** (1964). Tradução José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MEYER, A. V. O discurso de Roma: ponto de inflexão da psicanálise. **IDE**, v. 32, n. 49, p. 170-176, 2009.

MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MEZAN, R. **O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MOURA, C. A. R. **Prefácio**. In: HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução Marcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. p. 15-23.

MOUTINHO, L. D. S. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.

NAKASHIMA, A. H. R. **Contrapontos entre Freud e Lacan sobre a angústia: perspectivas do Seminário 10 para Inibição, Sintoma e Angústia**. 2019. 162f. Dissertação (Mestre em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem) – UNESP, Faculdade de Ciências, Bauru, 2019.

NANCY, J. L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. **O título da letra**. São Paulo: Escuta, 1991.

NASIO, S.D. **O prazer de ler Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

OWEN, I. R. **Psychotherapy and Phenomenology: On Freud, Husserl and Heidegger**. New York: iUniverse Inc, 2006.

- PAULA, J. T. **Dicionário português-latim**. São Paulo: editora LEP, 1961.
- PEARL, J. **A question of time: Freud in the light of Heidegger's temporality**. Amsterdam; New York: Rodopi, 2013a.
- PEARL, J. The temporal foundation of the self and the other: a phenomenological reading of narcissism. **Pastoral Psychology**, v. 62, n. 4, p. 533-544, 2013b.
- PEREIRA, M. E. C. **Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico**. São Paulo: Editora Escuta, 2008.
- PESSANHA, J. G. **Sabedoria do nunca**. São Paulo: Ateliê editorial, 1999.
- PESSANHA, J. G. **Ignorância do sempre**. São Paulo: Ateliê editorial, 2000.
- PESSANHA, J. G. Apresentação heterodoxa de um ponto cego de Heidegger visto por Sloterdijk. In: MORATO, H. T. P.; EVANGELISTA, P. E. R. A. **Fenomenologia Existencial e prática em Psicologia** (Colóquios LEFE). Rio de Janeiro: Via Verita, 2016. p. 99-116.
- PESSANHA, J. G. **Recusa do não-lugar**. São Paulo: Ubu editora, 2018.
- PESSOA, F. **Obra Poética Fernando Pessoa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2006.
- PIAZZA, V. L'amour en retrait. In: AGAMBEN, G.; PIAZZA, V. **L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger**. Paris: Rivages Poche, 2003.
- POMPEIA, J. A. **Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica**. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- QUINODOZ, J. M. **Ler Freud: guia de leitura da obra de S. Freud**. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- RIBEIRO, C. V. Freud se encaixaria no rol dos operários (Handwerker) das ciências naturais? Considerações heideggerianas acerca da psicanálise freudiana. **Aprender: Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, v. 1, n. 10, p. 123-158, 2008.
- RIBEIRO, C. V. Freud e o *methodenstreit*: um debate a partir dos Seminários de Zollikon. **Revista Diálogos Possíveis**, v. 13, n. 2, p. 97-122, 2014.
- RICHARDSON, W. J. Heidegger and Psychoanalysis? **Natureza humana**, v. 5, n. 1, p. 9-38, 2003.
- RICOEUR, P. **De l'interprétation: essai sur Freud**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. **Síntese**, v. 26, n. 86, p. 331-346, 1999.
- ROCHA, Z. **Os destinos da angústia na psicanálise freudiana**. São Paulo: Escuta, 2000.

ROCHA, Z. Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XIX. **Síntese**, v. 33, p. 99, p. 45-64, 2004.

ROCHA, Z. Para uma clínica psicanalítica do cuidado. **Tempo psicanalítico**, v. 45, n. 2, p. 453-471, 2013.

RODRIGUES, J. T. **Terror, medo, pânico**: manifestações da angústia do contemporâneo. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

ROOB, A. **Alquimia e misticismo**. Taschen, 2015.

ROZO, M. G. **Fuera de casa o de la existencia impropria**: hacia outra lectura de Ser y Tiempo. Bogotá: Universidad de los Andes; Ediciones Uniandes, 2005.

RUBIO, M. A. S. Precondiciones existenciarias de la clínica psicoanalítica. **Enseñanza e investigación em psicología**, v. 15, n. 1, p. 217-227, 2010.

SÁ, R. N.; MATTAR, C. M.; RODRIGUES, J. T. Solidão e relações afetivas na era da técnica. **Revista do Departamento de Psicologia - UFF**, v. 18, n. 2, p. 111-124, 2006.

SAFATLE, V. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2007.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAFRA, G. **Hermenêutica na situação clínica**: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal. São Paulo: Edições Sobornost, 2006.

SAKIYAMA, C.; CAMPOS, E. B. V. Alienação e criatividade na constituição da subjetividade: contrapontos entre Lacan e Winnicott. **Revista de Psicologia da Unesp**, v. 15, n. 1, 2016, p. 26-38.

SANTOS, E. S. O conceito de angústia no pensamento pós-metafísico. **Revista de Filosofia**, v. 17, n. 20, p. 45-66, 2005.

SANTOS, E. S. **Winnicott e Heidegger**: aproximações e distanciamentos. São Paulo: DWW Editorial: FAPESP, 2010.

SANTOS, G. A. O. A espacialidade na compreensão do transtorno do pânico: uma análise existencial. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 18, n. 2, p. 197-205, 2012.

SANTOS, I. P. A. **Heidegger e Lacan**: a linguagem do ponto de vista ontológico e da prática analítica. 2009. 180f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, 2009.

SANTOS, N. T. G.; FORTES, I. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. **Psicologia USP**, v. 22, n. 4, p. 747-769, 2011.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica (1943). Tradução Paulo Perdigo. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SARTRE, J. P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In: SARTRE, J. P. **Situations I**. 3.ed. Paris: Gallimard, 1947. p. 31-35.

SCHNEIDER, M. A proximidade em Lévinas e o Nebenmensch freudiano. **Cadernos de Subjetividade**, v. 5, p. 7-90, 1997.

SIMANKE, R. T. **Metapsicologia lacaniana**: os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.

SIMANKE, R. T. A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora. In: SAFATLE, V. (Org.). **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 277-303.

SLOTERDIJK, P. **Esferas I**: bolhas. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

STOLOROW, R. D. The relevance of Freud's concept of danger-situation for an intersubjective-systems perspective. **Psychoanalytic Psychology**, v. 23, n. 2, p. 417-419, 2006.

STOLOROW, R. D. **Trauma and Human Existence**: Autobiographical, Psychoanalytic, and Philosophical Reflections. New York: Routledge, 2007.

STOLOROW, R. D. **World, affectivity, trauma**: Heidegger and post-cartesian psychoanalysis. New York: Routledge, 2011.

STOLOROW, R. D. Heidegger and post-cartesian psychoanalysis: my personal, psychoanalytic, and philosophical sojourn. **The humanistic Psychologist**, v. 41, n. 3, p. 209-218, 2013.

STOLOROW, R. D. A phenomenological-contextual, existential, and ethical perspective on emotional trauma. **Psychoanalytic Review**, v. 102, n. 1, p. 123-138, 2015.

STOLOROW, R. D.; ORANGE, D. M.; ATWOOD, G. E. World horizons: a post-cartesian alternative to the freudian unconscious. **Contemporary psychoanalysis**, v. 37, n. 1, p. 43-61, 2001.

SVENAEUS, F. Das unheimlich – toward a phenomenology of illness. **Medicine, Health Care and Philosophy**, v. 3, n. 1, p. 3-16, 2000.

SVENAEUS, F. Why heideggerian death anxiety is not truly uncanny: existential feelings and psychiatric disorders. **Discipline Filosofiche**, v. 28, n. 2, p. 43-59, 2018.

TATOSSIAN, A. **A fenomenologia das psicoses**. Tradução Célio Freire e revisão Virgínia Moreira. São Paulo: Escuta, 2006.

TATOSSIAN, A. A fenomenologia existencial e o inconsciente. Um ponto de vista psiquiátrico (1978). In: TATOSSIAN, A.; MOREIRA, V. **Clínica do *Lebenswelt***: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica (Coleção Pathos). São Paulo: Escuta, 2012. p. 45-69.

TOMÈS, A. Sartre et la critique des fondements de la psychologie: Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer. **Bulletin d'analyse phénoménologique**, v. 8, n. 1, p. 223-244, 2012.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VAN DEN BERG, J. H. **O paciente psiquiátrico**: esboço de psicopatologia fenomenológica. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.

VERISSIMO, D. S. A dimensão pulsional do sensível: elaborações acerca da percepção em Renaud Barbaras. **Psicologia USP**, v. 24, n. 3, p. 489-507, 2013.

WARSOP, A. The ill body and *das Unheimlich* (the uncanny). **Journal of medicine and philosophy**, v. 36, n. 5, p. 484-495, 2011.

WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.

WINNICOTT, D. W. O medo do colapso (1974). In: WINNICOTT, D. W. **Explorações psicanalíticas**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. p. 70-76.

WINOGRAD, M. **Genealogia do sujeito freudiano**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

ZAHAVI, D. **A fenomenologia de Husserl**. Tradução Marco A. Casanova. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.