



## IX SIMPÓSIO NACIONAL DE PRÁTICAS PSICOLÓGICAS EM INSTITUIÇÕES - ATENÇÃO PSICOLÓGICA: FUNDAMENTOS, PESQUISA E PRÁTICA

### PRÁTICAS PSICOLÓGICAS CLÍNICAS, VERDADE E LIBERDADE: REFLEXÕES FENOMENOLÓGICAS

*Prof. Roberto Novaes de Sá*  
*PPG Psicologia – UFF*

**Resumo:** A concepção de verdade predominante na tradição filosófica do Ocidente é a de adequação entre o juízo e a coisa a que se refere. A verdade estaria assim na certeza da representação adequada. Heidegger, influenciado pela noção husserliana de fenômeno, resgata uma outra concepção de verdade presente no pensamento grego e, segundo ele, mais originária que aquela de verdade como adequação: a verdade como desvelamento. Para que uma proposição sobre algo possa ser avaliada segundo o critério de suposta adequação à coisa, é necessário que esta coisa já se encontre de antemão aberta à experiência, desvelada na abertura do mundo. Este desvelamento dos entes no aberto do mundo é um traço ontológico do ser-aí humano. A existência, como modo de ser do homem, caracteriza-se por ser originariamente apropriada pela verdade como desvelamento. Todos os fenômenos abordados pelo campo da psicopatologia interessam à clínica fenomenológica enquanto restrições do livre âmbito de poder-ser que caracteriza ontologicamente o ser-aí. A verdade em jogo na relação clínica não é a verdade impessoal da representação correta, mas os modos de desvelamento de sentido que a existência realiza enquanto abertura e suas restrições.

#### **Prática clínica como psicologia aplicada e verdade como adequação**

Tanto para a perspectiva científica tradicional quanto para o senso comum, as práticas psicológicas clínicas são consideradas aplicações técnicas das teorias psicológicas. Impera aí a concepção moderna corrente da técnica enquanto ciência aplicada. Daí decorre o fato de que muitas das clínicas-escolas dos cursos universitários de psicologia são denominadas como



“Serviço de Psicologia Aplicada”. Também deriva deste modo de compreensão, a inclusão dos psicólogos clínicos no grupo dos “técnicos de saúde”.

Esta concepção da psicoterapia como técnica no sentido moderno de ciência aplicada é solidária da noção de verdade que se tornou hegemônica para a tradição filosófica ocidental, a noção de verdade como adequação entre a representação e a coisa representada. A partir de representações teóricas adequadas sobre o homem e seus processos subjetivos seria possível ao psicólogo, em certos casos, realizar intervenções capazes de corrigir problemas cognitivos e afetivos geradores de sofrimento psicológico.

No cotidiano das práticas psicológicas clínicas contemporâneas, essa concepção “dura” de cientificidade raramente vigora de modo coerente, a não ser talvez em algumas abordagens de inspiração comportamental ou neurológica. O problema da cientificidade das psicoterapias é extremamente complexo e exigiria uma longa discussão. A compreensão usual das psicoterapias como psicologia aplicada, ou seja, mera aplicação técnica de uma disciplina científica, não faz justiça à história de seu desenvolvimento e, menos ainda, ao diversificado conjunto de práticas psicoterapêuticas reconhecidas pelas instituições de saúde e seus usuários.

As tentativas de superação crítica da concepção de verdade como adequação, buscam privilegiar a experiência do sujeito em detrimento de uma suposta realidade em si. Mas, mesmo quando a experiência é tomada como objeto privilegiado de análise, trata-se, em geral, da experiência enquanto vivência psíquica e, portanto, encontramos-nos ainda em uma atitude natural, que considera a experiência a partir de uma realidade em si de processos psicológicos transcendentem à própria experiência. Ainda que o interesse se prenda apenas ao âmbito subjetivo da experiência, o máximo que se consegue é um perspectivismo relativista, em que a noção de verdade acaba se dissolvendo no mero ponto de vista individual ou coletivo.

### **A analítica da existência e o problema da realidade**

A investigação fenomenológica do problema da realidade (HEIDEGGER, 1989, § 43) revela que, tanto a compreensão do senso comum quanto aquela da filosofia e das ciências, orienta-se, na maioria das vezes, a partir de uma experiência dos entes como coisas simplesmente dadas no interior do mundo. A determinação fundamental do ser é tomada como substancialidade, no sentido daquilo que subsiste em si mesmo. Toda tentativa de comprovação



ou de negação de um “mundo externo” independente e subsistente por si, carece de uma tematização suficiente do nexu originário entre o ser-aí humano e o fenômeno do mundo.

A analítica da existência, realizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, designa como ser-aí (*Dasein*) a este ente que nós mesmos somos e que, diferente dos entes que não têm o modo de ser do homem, não possui uma essência positiva determinada *a priori*, antes, o que ele é, seu ser, está sempre em jogo no seu existir. Com relação à questão do ser, o ser-aí tem, portanto, um lugar privilegiado. A nossa existência factual já está sempre envolvida com tal questão nas suas relações consigo mesma e com os entes que nos vêm ao encontro. Por isso, o projeto de *Ser e Tempo* tem como tarefa inicial de uma ontologia geral a “analítica da existência” (*Daseinsanalyse*), isto é, a explicitação das estruturas existenciais do ser-aí. Esta analítica segue uma conduta fenomenológica, o que significa buscar o acesso ao que se mostra a partir de si mesmo, e hermenêutica, já que a descrição fenomenológica é sempre tematização de sentido, interpretação. Ela é denominada de ontologia fundamental, pois elabora as condições de possibilidade de qualquer investigação ontológica. Para Heidegger, portanto, o problema da realidade, um modo pouco claro de colocação do problema do ser, não pode ser tratado de modo apropriado sem levar em conta a análise do existir humano.

A expressão “ser-no-mundo” revela a unidade estrutural ontológica do existir humano. A existência é “mundana”, co-originária ao mundo, diferenciando-se do modo de ser dos outros entes “intramundanos”, mas destituídos de mundo. Por exemplo, pedras e plantas estão no mundo, mas não têm mundo, isto é, não são aberturas de sentido, não se podendo dizer delas que “existem”. O ente que é segundo o modo de “ser-no-mundo” não é encerrado em si mesmo como interioridade psíquica. Ainda que esteja no isolamento, é “ser-com”, co-presença. É nesse “ser-no-mundo-com-os-outros” que aparece o sentido como desvelamento dos entes que lhe vêm ao encontro. A palavra “cuidado” (*Sorge*) é usada para expressar a característica ontológica da existência de já ser desde sempre abertura de mundo na qual os entes têm o seu ser desvelado.

Adotando uma postura fenomenológica, Heidegger não inicia a análise da existência a partir de alguma situação ideal na qual ela supostamente revelaria suas maiores virtudes, antes, está interessado no seu modo de ser cotidiano mais comum. É na “indiferença mediana”, “impessoal”, que se encontra, de início e na maior parte das vezes, o existir. Esta compreensão “mediana” quase sempre impõe e regula nossas possibilidades de ser. Sob o domínio desse horizonte impessoal, o ser-aí cria uma opacidade que encobre e distorce o desvelamento das possibilidades de sentido de si mesmo, tomando-se por um ente cujo modo de ser já está



previamente dado. A ausência de surpresas e a evidência caracterizam nossas relações cotidianas com o nosso ser si mesmo, com as coisas e os outros homens que nos vêm ao encontro no mundo.

O problema da realidade jamais se reduz, portanto, a uma questão meramente epistemológica, deve ser necessariamente pensado como um problema ontológico no âmbito da analítica existencial do ser-aí. O fato de que o problema da realidade só encontra seu sentido e fundamento no modo de ser do ser-aí, não significa que se o homem não existisse, não existiria também o real. Se, apenas em relação ao ser-aí se dá ser, sem o ser-aí não se poderia dizer dos entes que eles são nem que não são. O que se encontra nesta relação de interdependência originária com a existência, enquanto cuidado ontológico, não são os entes entendidos realisticamente, mas o ser enquanto compreensão e desvelamento dos entes enquanto entes. É a realidade e não o real que se encontra na “dependência” do cuidado.

Fazendo referência a Kant, Heidegger afirma que o “escândalo da filosofia e da razão humana em geral” não está no fato de ainda não haver uma prova definitiva da realidade fora de nós, mas, sim, “no fato de sempre ainda se esperar e buscar essa prova”. “Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que é subdeterminado” (HEIDEGGER, 1989, p. 271).

### **A verdade como desvelamento e a liberdade**

O conceito tradicional de verdade como adequação parte, portanto, da experiência cotidiana do ser como ser simplesmente dado e procura pela concordância entre um juízo “interior” ao sujeito e a coisa em si “exterior”, a que o juízo se refere.

Quando paramos para pensar num ato de percepção, como, por exemplo, ver uma moeda, em geral, dividimos tal percepção em duas partes. Pensamos que há um objeto moeda, que existe “lá fora” em cima da mesa, e, em relação com ele, uma imagem representada da moeda “aqui dentro” na consciência do sujeito. Teríamos, portanto, duas moedas, uma “em-si”, “lá fora”, e outra representada “aqui dentro”, mas, por que ter na consciência uma imagem de um objeto significa conhecer o objeto? O que uma representação de moeda tem a ver com uma moeda em-si? Que relação de identidade poderia haver entre coisas de naturezas tão distintas como uma imagem psicológica e um objeto extenso? Para a fenomenologia, esse modo tradicional de compreender a percepção é problemático: não se pode saber nada sobre moedas em-si, ou muito



menos sobre supostas moedas representadas, porque todo objeto é sempre correlato de uma experiência e nunca objeto em-si; e toda experiência já é sempre experiência de algo e nunca experiência vazia a espera de um objeto posterior. A fenomenologia de Husserl refere-se a esse fato dizendo que a consciência é sempre “intencional”, isto é, é sempre consciência de algo. Se por um lado o interesse da fenomenologia recai sobre a dimensão imanente da consciência, é um equívoco identificá-la com uma posição idealista, no sentido tradicional do termo, pois esta consciência imanente caracteriza-se essencialmente como movimento contínuo de transcendência em direção ao mundo. A intencionalidade da consciência aponta, assim, para uma unidade pré-reflexiva entre sujeito e mundo. Deixando de lado (suspensão fenomenológica) a suposta moeda em-si e sua representação psicológica, a atitude fenomenológica retorna para as “coisas mesmas”, isto é, para a “moeda-em-cima-da-mesa-para-alguém” ou, ainda, o “fenômeno” moeda. A palavra “fenômeno” provém do grego “*phainomenon*”, que significa o simples aparecer dos entes.

A partir da fenomenologia de seu mestre Husserl, Heidegger compreendeu que a doação dos fenômenos poderia ser considerada como o redescobrimto do traço fundamental do pensamento grego: *aletheia* (desvelamento). Para ele, esta palavra, que foi traduzida para o latim como *veritas*, não possuía o sentido primordial de adequação, conforme veio a se tornar o sentido hegemônico do termo verdade. A verdade da proposição não estaria na concordância entre dois entes simplesmente dados, um sujeito e um objeto. A verdade da proposição não significa que ela re-presenta, antes apresenta o ente, traz à presença, deixa surgir a coisa diante de nós enquanto coisa, desvela o ente em seu ser. A verdade enquanto tal não está em primeiro lugar na proposição mesma e sim na abertura de sentido em que se articulam as palavras e as coisas. Verdade enquanto adequação e verdade como desvelamento não são, portanto, duas concepções distintas e paralelas de verdade. A primeira só é histórica e existencialmente possível porque se funda ontologicamente na segunda; no conceito de adequação já está pressuposto o desvelamento. Ser verdadeiro é, primeiramente, ser desvelador e este é um caráter existencial do ser-no-mundo, somente por isso, a verdade e a não verdade pertencem igualmente à facticidade da existência.

Na medida em que o ser-aí é essencialmente a sua abertura, na medida em que ele abre e descobre o que se abre, o ser-aí é essencialmente “verdadeiro”. O ser-aí é e está “na verdade”. Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente o ser-aí tenha sido introduzido sempre ou apenas algumas vezes “em toda a verdade”, mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial (HEIDEGGER, 1989, p. 289).



No entanto, vincular a verdade ao ser-aí humano não seria deixá-la ao sabor dos caprichos subjetivos do homem, não seria, em suma, destruir a própria noção de verdade ou reduzi-la a um uso retórico para designar apenas a imposição arbitrária de opiniões? Essa conclusão só é necessária se não conseguirmos ultrapassar a experiência cotidiana do ser do homem como sujeito simplesmente dado. A vinculação heideggeriana entre o homem e a compreensão do ser, não pretende subordinar esta ao homem, ao contrário, trata-se antes de desembaraçar a compreensão do que é o homem de qualquer determinação metafísica, teológica, biológica ou psicológica. A terminologia de *Ser e Tempo* que reserva a palavra “existência” para designar o modo de ser do homem, tem exatamente este objetivo. A expressão “apenas o homem existe” quer dizer que ele é o ente que está sempre “fora” de si mesmo, junto aos outros entes, aberto e exposto ao ser. Conforme já dissemos, os demais entes, como as pedras e as plantas estão encerrados “dentro” de si mesmos, não são abertos para o mundo enquanto tal e nem capazes de iluminar a si mesmos como entes. Dizer que o ser-aí humano é “abertura” significa que ele é livre (aberto) para o ser e liberta (abre) co-originariamente o ser dos entes. “Aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade” (HEIDEGGER, 1979, p.137).

Se a essência da verdade é a liberdade, a existência tanto pode deixar o ente se desvelar no que ele é quanto no que ele não é, encobrendo-o. O desvelamento cotidiano dos entes no modo da ocupação utilitária é acompanhado de um velamento do ente em sua totalidade, um velamento do ser. O desvelamento dos entes mantém mesmo, em sua origem, uma relação essencial com o velamento e a dissimulação do ser. Deixar-se absorver cotidianamente pelos entes que nos vêm ao encontro no mundo e afastar-se do mistério do ser são no fundo o mesmo acontecimento.

### **Existência cotidiana e encobrimento do ser**

Muitas descrições sobre o modo de ser da existência cotidiana, encontradas nas tradições mítico-religiosas e na filosofia antiga, enfatizam a impessoalidade da experiência e a falta de atenção no estado comum de vigília considerado como normal. A interpretação desse modo cotidiano de ser como uma espécie de estado sonambúlico, no qual não se tem sequer idéia do quanto se está adormecido, é recorrente tanto nas tradições místicas da Grécia Antiga, quanto



na tradição judaico-cristã e em tradições orientais. A sabedoria e a verdade seriam, neste sentido, atributos do homem desperto que recorda para além da desarticulação da experiência comum, seu enraizamento na totalidade dos entes. Heráclito nos dá um testemunho deste modo de compreensão da verdade no seguinte fragmento:

Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com este Logos e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras, iguais as que levo a cabo, discernindo e dilucidando, segundo o vigor em que se conduz cada coisa. Aos outros homens, porém, lhes fica encoberto tanto o que fazem acordados, como se lhes volta a encobrir o que fazem durante o sono (Ver *Os pensadores originários*, 1991, p. 59).

“Ficar encoberto”, em grego *lanthánei*, possui a mesma raiz que *léthe*, esquecimento, encobrimento, e que *alétheia*, verdade, desencobrimento (Ver *Os pré-socráticos*, 1978, p. 79). Esse “ficar encoberto o que se faz acordado” tem portanto o sentido de um “esquecimento”.

“Os homens se comportam como quem não compreende”. Não compreender é estar adormecido, mergulhado em um mundo particular, despertar é acordar para a realidade com-um, para a totalidade do ente. Para os gregos, um *idiotes* é um homem centrado em sua idiossincrasia, que não habita o espaço comum que é a *polis* (Ver JAEGER, 1942, p. 129-30). Assim, estar acordado é estar em acordo com a totalidade que atravessa a existência. É ser cosmo-polita no sentido de habitar o *cosmos* e a *polis*, ter em toda parte sua morada. Este acordo com a totalidade, o *Logos*, é aquilo que re-une, re-liga. O Logos não é a função racional do sujeito, não diz respeito à nossa lógica; escutar o Logos é estar em sintonia com aquilo que liga tudo com tudo.

*Polemos*, combate amoroso de contrários complementares é *Logos*, pois a unidade não é uni-forme, mas *mysterium conjunctionis*. Estar acordado é, portanto, fazer a experiência de que, como diz Heráclito (*Os pensadores originários*, 1991, fr. 8, p. 61), “o contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários a mais bela harmonia”. “Aqueles que não compreendem” têm dificuldade em conviver com o caráter paradoxal da realidade. Não compreendendo a dinâmica que une os contrários, os homens se preocupam com cada oposto separadamente como se não fossem momentos articulados de um mesmo jogo.

A sabedoria dos chamados pré-socráticos guarda, apesar das tensões, certa proximidade com as práticas oraculares, poéticas e religiosas, na medida em que preserva como elas uma



intenção iniciática de despertar. O que carece de início ser despertado, ser recordado, no sentido de ser trazido num modo próprio e temático à presença, é o esquecimento mesmo em que transcorre a existência cotidiana. A memória em jogo nesse “recordar” não é a capacidade estudada pela psicologia ou pela neurologia de conservar representações do passado na forma de impressões mnêmicas. Re-cordar é trazer de novo ao coração. Trata-se de uma “atenção” ou “concentração do pensamento” que guarda e conserva junto de si a misteriosa abertura para a totalidade dos entes.

### **Práticas clínicas, verdade e liberdade**

Falando sobre as relações entre a análise existencial clínica e a psicanálise, Medard Boss (1958, p. 76) afirma que o pressuposto fundamental que dá sentido à prática clínica proposta por Freud não se encontra tematizado em sua metapsicologia. Ainda que a superestrutura teórica da psicanálise, elaborada posteriormente à criação de sua práxis, seja uma objetivação determinístico-causal da existência enquanto aparelho psíquico (*seelischer Apparat*), para Boss a motivação essencial que está na origem da clínica psicanalítica é a busca de ampliação da liberdade humana, que pressupõe uma compreensão da existência muito mais próxima daquela elaborada tematicamente pela analítica existencial de Heidegger. Poderíamos estender esta afirmação de Boss para qualquer esforço psicoterapêutico, independentemente de seu discurso de legitimação teórico-científica. E mais, poderíamos dizer que todo empenho científico só encontra sentido fora de si mesmo e muitas vezes ocultando uma contradição fundamental entre suas suposições teóricas sobre o ser do homem e as verdadeiras suposições tácitas que motivam seus esforços enquanto empenho existencial de homens concretos. A esse respeito, Heidegger comenta:

Quando se afirma, por exemplo, que a pesquisa do cérebro é uma ciência fundamental para o conhecimento do homem, esta afirmação implica que a relação real e verdadeira de homem para homem é uma relação mútua de processos cerebrais, que na própria pesquisa do cérebro como pesquisa nada mais acontece, a não ser que um cérebro de um certo modo – diz-se atualmente – informa um outro e nada mais. Neste caso, por exemplo, a apreciação de uma estátua de um deus grego no Museu de Acrópoles durante as férias e, portanto, fora do trabalho de pesquisa, na realidade e na verdade nada mais é do que a coincidência de um processo cerebral do observador com o produto de um processo cerebral, a estátua representada. Contudo, se assegurarmos que naturalmente não era bem isso o que se quis dizer durante as férias, então vivemos





com o receio duplo ou triplo que combina mal com o rigor normalmente exigido pela ciência (HEIDEGGER, 2001, p. 121-2).

O que o filósofo nos mostra com este exemplo é o quanto o rigor científico é insuficientemente rigoroso quando se trata de pensar o existir humano em sua facticidade. Ser homem é existir em uma abertura de sentido que não se reduz a nenhuma significação meramente funcional. O sentido não possui utilidade alguma, entretanto, se o sentido não fosse já, desde sempre, o horizonte da existência, nenhuma utilidade ou funcionalidade seriam possíveis. Não se trata de negar as objetivações científicas ou do senso comum sobre a existência como se fossem representações inadequadas do ser em si humano, e sim de apreender aquele outro sentido de verdade do qual elas são dependentes: verdade como desvelamento, como o vir à luz do ente em sua totalidade; verdade cuja essência é a liberdade.

Nas práticas psicológicas clínicas o que está sempre essencialmente em jogo é a liberdade da existência (HEIDEGGER, 2001, p.178). Raramente alguém diz que resolveu seu sofrimento na psicoterapia no mesmo sentido em que solucionou seus problemas no médico, no advogado ou no consultor financeiro. O que se quer dizer, geralmente, é que se ficou “livre” do sofrimento, não no sentido de se livrar de suas supostas causas objetivas, mas porque, a partir de um outro modo de “ver”, se estabeleceu uma nova relação com as coisas e situações que eram tidas como as suas causas. O que se passa aqui é uma ampliação do campo existencial de sentido. Isto jamais deve ser confundido com mero conformismo diante do inevitável, ao contrário, quando percebemos a co-emergência entre a realidade e o “olhar” que a desvela, o ser-homem como “cuidado”, tornamo-nos mais livres e ativos que o ativista reativamente dependente daquilo que precisa mudar objetivamente.

A verdade que se busca na clínica psicológica não é, portanto, aquela da representação mais adequada às coisas em si. Esta, ao contrário, do desvelamento, funda-se diretamente na ausência de liberdade e apenas indiretamente, isto é, de modo encoberto, na liberdade. Aquilo que tomamos cotidianamente pela realidade em si depende do grau de nossa liberdade (HEIDEGGER, 2007, p. 170). Não devemos entender isso apenas no sentido de nossas opiniões e crenças conscientes sobre o que é o mundo, mas daquilo mesmo que somos e tomamos como simplesmente dado antes de qualquer apropriação reflexiva. Os limites da nossa corporeidade, por exemplo, são os limites do horizonte de sentido em que permanecemos (HEIDEGGER, 2001, p. 114). Os limites supostamente objetivos do corpo biológico são apenas um dos fenômenos possíveis da corporeidade existencial. Isso não significa que eu posso arbitrar subjetivamente o volume mensurável do meu corpo, e sim que o ser gordo ou magro apenas são



possíveis enquanto fenômenos existenciais, dependendo, portanto de um contexto de relações significantes que, ainda que façam parte do meu “estar lançado”, nunca são simplesmente dadas, podendo, portanto, se movimentar junto com meu horizonte de mundo. Um psicólogo não abordará uma questão relativa à corporeidade do mesmo modo que um nutricionista. Mas, procurar causas psicológicas simplesmente dadas para um sintoma corporal estaria ainda na mesma perspectiva de verdade, mudando apenas o local onde se pesquisa as determinações causais. Essa investigação só será efetivamente libertadora na medida em que as supostas causas psicológicas forem experienciadas como identificações existenciais, cuja condição de possibilidade é o poder se identificar e se restringir da existência, e não como algo simplesmente dado, ampliando assim o campo existencial do poder-ser.

A verdade como desvelamento não deve também ser confundida com o mero relativismo, para o qual vale indiferentemente qualquer ponto de vista, ou seja, não há simplesmente verdade. Tomemos como pretexto para a reflexão uma situação hipotética. Um missionário religioso extremamente devoto vai levar sua palavra aos povos da floresta e se perde na viagem. Anoitece e ele tem consigo apenas o livro sagrado que contém a palavra de Deus. Em primeiro lugar, ele reza, usando o livro como objeto sagrado de ligação com a divindade protetora, mas logo as demandas do frio e dos ruídos dos animais se fazem mais presentes e ele sente sua vida imediatamente ameaçada. O livro está seco e na floresta úmida seu papel poderia ser um bom comburente para iniciar uma fogueira, que protegeria do frio e dos animais. O que é aquilo que ele leva consigo? Um livro sagrado ou papel para iniciar uma fogueira? Se não formos muito devotos, o dilema poderá nos parecer tolo. Mas, talvez possamos nos aproximar da experiência de alguém rigidamente identificado com sua devoção religiosa e imaginar sua dificuldade de profanar o livro sagrado e se expor a ameaças talvez piores que o frio e os animais da floresta. Do nosso ponto de vista laico, podemos pensar, ora, trata-se apenas de papel, celulose, um ótimo comburente. Será mais verdadeiro esse olhar? Corresponderá de forma mais adequada ao que essa coisa é em si? Se formos materialistas e ativistas anti-religiosos tão fervorosos quanto o missionário em sua fé, talvez tenhamos tanta dificuldade em ver a sacralidade do livro quanto ele tem de ver ali mera celulose para queimar. Quem estará mais na verdade sobre a coisa? A verdade não depende aqui de um exame lógico sobre as representações da coisa ou empírico sobre a coisa em si. Depende antes do quanto se é livre para corresponder à presença de um livro sagrado ou à presença de papel para queimar. Tanto o missionário quanto o anti-religioso estão limitados à verdade de sua abertura de mundo, de seu modo de cuidado. Embora estejam em verdades distintas, não se poderia dizer que um deles está mais na verdade que o outro. No



entanto, podemos pensar que alguém em cuja abertura de mundo haja liberdade para ver, com o mesmo direito, o livro sagrado e o papel comburento estaria mais na verdade do que eles. Haveria então uma relação de proporção inversa entre certeza como adequação e verdade como desvelamento. Quanto mais certeza, menos verdade e menos liberdade.

É comum, hoje em dia, nos atendimentos com crianças encaminhadas pela escola ou pela família, que o psicólogo conclua que o problema está com o professor ou com os pais e não com a criança. Muitas vezes esse “diagnóstico” não passa de um juízo de valor que determina o lugar do certo e do errado, invertendo apenas a determinação que já chegou com o encaminhamento. Mas qual é exatamente o “problema”, os pais e os professores estariam vendo a realidade em si das coisas de forma equivocada? Qual a “verdade” da situação problemática? De onde advém o sofrimento? De uma inadequação dos juízos à realidade, ou de uma falta de liberdade para ampliar as possibilidades de sentido das experiências, ampliar o poder-ser frente às demandas da existência?

Quando se atende a casais, famílias, ou em mediação de conflitos, facilmente ficamos impressionados com nossas próprias mudanças na compreensão das situações ao ouvirmos um após o outro dos envolvidos. Quanto mais livres somos para a escuta, mais temos a impressão de que perspectivas aparentemente antagônicas, no fundo, têm quase sempre suas razões e revelam aspectos possíveis da situação. O problema se encontra mais na limitação e na unilateralidade das verdades do que em sua inadequação a uma suposta realidade objetiva.

O desvelamento dos entes no aberto do mundo é um traço ontológico do ser-aí humano, aquele que Heidegger denominou como cuidado. A existência, como modo de ser do homem, caracteriza-se por ser originariamente apropriada pela verdade como desvelamento. Esta compreensão da verdade, como correspondência desveladora do que nos vem ao encontro no mundo, encontra-se, assim, em íntima conexão com a liberdade. O quanto uma existência pode deixar vir à luz em sua abertura de mundo, nunca depende apenas da investigação de fatos e de raciocínios lógicos, mas, essencialmente, do quanto é livre. Nas práticas psicoterapêuticas de inspiração fenomenológico-existencial, estas concepções de verdade e liberdade trazem conseqüências fundamentais. Todos os fenômenos abordados pelo campo da psicopatologia interessam à clínica fenomenológica enquanto restrições do livre âmbito de poder-ser que caracteriza ontologicamente o ser-aí. A verdade em jogo na relação clínica não é a verdade impessoal da representação correta, mas os modos de desvelamento de sentido que a existência realiza enquanto abertura e suas restrições. As estruturas de sentido que geram sofrimento não são corrigidas através de concepções mais adequadas à realidade. O que produz sofrimento não é



a sua incorreção lógica ou factual e, sim, a redução de possibilidades de sentido que impõem ao campo existencial, isto é, a restrição da liberdade.

### Referências bibliográficas

BOSS, Medard. **Psicoanálisis y analítica existencial**. Barcelona: Editorial Científico Medica, 1958.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Parte I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. **Ser e verdade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre a essência da verdade. In: \_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos / Martin Heidegger** (Coleção: Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 127-145.

JAEGER, Werner. **Paideia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

OS PENSADORES ORIGINÁRIOS: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS (Coleção: Os Pensadores). Trad. de José Cavalcante de Souza ... (et al.). São Paulo : Abril Cultural, 1978.