

HEIDEGGER E PERNIOLA OU SOBRE O CUIDADO, O AMOR E A COISIFICAÇÃO DO MUNDO

Paulo Alexandre e Castro*

UNIVERSIDADE DO MINHO

paecastro@gmail.com

Partindo da noção de cuidado (*Sorge*) como ser do ser-aí (*Dasein*), desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, sobretudo no emprego dado pela divisão bipartida de ocupação (*Besorgen*) e da solicitude (*Fürsorge*) encontrada na quotidianidade, procurar-se-á refletir sobre a possibilidade da omissão do fenómeno amoroso no pensamento do filósofo alemão. Uma tal omissão ajusta, por outro lado, a estranha possibilidade de configuração de um lugar para pensar a coisificação dos entes, isto é, configura a possibilidade de uma solicitude e *pre*-ocupação que vai ao encontro de uma certa perspectiva desenvolvida por Mario Perniola em *O sex appeal do inorgânico*. Assim, seguindo a reflexão proposta, procurar-se-á verificar não só a validade de tais possibilidades como se procurará expor, contrariamente às perspectivas fenomenológicas da intersubjectividade e da ética do cuidado, um mundo coisificado cujo lugar para o cuidado do outro é incerto.

Cuidado; amor; mundo; coisificação.

Starting from the notion of care (*Sorge*) as a constitutive of the *Dasein*, which is as known developed in *Being and Time* from Heidegger, especially in the employment given by the division of occupation (*Besorgen*) and solicitude (*Fürsorge*) found in daily life, one must reflect, however, on the possibility of the omission of the love phenomenon in the thought of the German philosopher. Such an omission adjusts the strange possibility of setting up

* Investigador do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e do Centro de Investigação em Arte e Comunicação da Universidade do Algarve. Autor e co-autor de diversos livros de ensaio e literatura (romance, poesia, teatro, catálogos de pintura). Fundador da revista (bilingue português/inglês) *Uncanny – Revista de Filosofia e Estudos Culturais*. Áreas de interesse: Neurofilosofia, estética, filosofia da arte, e, crítica da cultura contemporânea. Membro da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Sociedade Europeia de Estética, Associação Portuguesa de Ética e Filosofia Prática, entre outras. Para mais informações consultar: pauloalexandreacastro.webs.com

a place to think about the ‘thingification’ of beings, that is, it presents the possibility of a solicitude and pre-occupation that meets a certain perspective developed by Mario Periniola in *The sex appeal of the inorganic*. Thus, following the proposed reflection, one will try to verify not only the validity of such possibilities but also try to expose, contrary to the phenomenological perspectives of intersubjectivity and the ethics of care, a thingification of the human world whose place for the care of the other is uncertain.

Care; love; world; thingification.

Da compreensão do *Dasein* à necessidade de análise (da ausência) do amor

O homem moderno vive grande parte da sua vida colocado em *ex*-posição, quer dizer, *expondo-se* no mundo e ao mundo (a partícula aqui destacada – *ex* –, reenvia a essa exterioridade como campo de acção quotidiana do *Dasein*), relacionando-se. Viver é estar em relação, é estar a ser num determinando espaço e tempo, inevitavelmente com os outros. O homem não vive isolado nunca; nem ao tempo de Heidegger nem actualmente com toda uma tecnologia que acaba sempre por ser invasiva, controladora e vigilante. Neste sentido, o simples exercício de *ek-sistir* – entenda-se enquanto afirmação projectiva de liberdade e identidade do *Dasein* – constitui-se como um dos maiores desafios da contemporaneidade pois estar-*sendo-no-mundo*, é já *per se* uma luta constante de afirmação na dialéctica entre as múltiplas vontades de afirmações nesse mundo partilhado e relacional. Se se juntar a esta leitura heideggeriana a concepção de um mundo futuro governado pela inteligência artificial e pelos algoritmos, pela decadência das relações humanas que cada vez mais se liga e se fascina pelas máquinas, encontraremos um cenário de desolação que provavelmente nem com um novo Deus nos “salvará”. A coisificação do mundo – que nos parece estar já mais para lá de uma mera fetichização das mercadorias – é um processo que nos parece imparável e terminante. Nessa coisificação do mundo (o *Dasein* faz mundo mundanizando-se, permita-se tal expressão) também o amor enquanto relação intersubjectiva se parece ter objectualizado, coisificado, um vago fenómeno de *prêt-à-porter*, de consumo imediato, descartável.

Permita-se aqui um curto parêntesis: embora não sendo o propósito deste texto recorrer a Lacan, no seu já clássico texto *Das Ding*, seria interessante verificar o cruzamento desse êxtimo – enquanto estrutura que reflecte a

interioridade do homem no exterior – com a inautenticidade do *Dasein* num mundo de objectos, quer dizer, num mundo onde o “real” se faz das diferentes realidades (simbólicas e significantes) do humano com as coisas.

Voltando à noção de amor e à sua liquidez (para usarmos o termo de Bauman), fragmentação ou instantaneidade, a dúvida sobre a legitimidade de tais leituras parece desfazer-se perante as posições sobejamente conhecidas, entre outros, de Sartre ou R. Girard sobre a tentativa de objectualização do ente ou do desejo pelo outro como posse (a relação amorosa é conflito). Pode dizer-se, portanto, que é um desejo objectualizado, um desejo coisificado. Como se chega a este ponto? A lição de Heidegger é importante a este respeito e recorda-nos o seu alerta de inautenticidade do homem moderno. No entanto, Heidegger nada parece ter referido acerca do amor, ou pelo menos, diga-se, de modo directo. Encontra-se uma referência em *Ser e Tempo*, no parágrafo 29, numa nota de rodapé que remete para os *Pensées* de Blaise Pascal e *Contra Faustum Manichaeum* de Santo Agostinho para falar da disposição afectiva do *Dasein* no mundo e de como Scheler teria empreendido tal tarefa fenomenológica, ainda que permanecendo envolta tal noção numa certa obscuridade.^[1] Aliás, esta referência de Heidegger a Scheler é plasmada numa conferência proferida por Agamben em Paris (em 1987) em que afirma: «graças à publicação das últimas lições de Marburgo do semestre de verão de 1928, que sabemos a referência ao papel fundamental do amor provém das conversas com Max Scheler sobre o problema da intencionalidade».^[2] Nessa conferência, parece ressoar a possibilidade do amor ser uma certa disposição do *Dasein* ensaiar a impotência da liberdade. Para se compreender esta problemática em articulação com a inautenticidade quotidiana do *Dasein*, devemos fazer uma breve nota introdutória sobre as estruturas existenciais.

1 Heidegger parece reconhecer a existência de uma sombra sobre a matéria como se pode ler no seguinte excerto do parágrafo 29 de *Ser e Tempo* (que contém a nota de rodapé a remeter para Pascal e S. Agostinho): «pasiones y sentimientos caen temáticamente entre los fenómenos psíquicos, de los cuales funcionan por lo regular como la tercera clase, al lado de la representación y la voluntad. Descienden al bajo nivel de fenómenos concomitantes. Es un mérito de la escuela fenomenológica haber fijado de nuevo unos ojos limpios en estos fenómenos. no sólo esto; recogiendo ante todo estímulos procedentes de San Agustín y de Pascal, ha dirigido Scheler el estudio de estos problemas hacia las relaciones de fundamentación entre los actos “representativos” y los “interesados”. Empero, aún aquí, siguen en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciarios del fenómeno del acto en general». Heidegger, Martin. (2000). *El Ser y El Tiempo*. (10ª edição). Trad. José Gao. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 156-157.

Nota: há ainda algumas referências nos estudos dedicados a Nietzsche e nos seminários de Zollikon.

2 Agamben, Giorgio, e Piazza, Valeria (2003). «La passion de la facticité», In: *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot & Rivages, p. 11.

O *Dasein* no seu estar-sendo no mundo, perante as múltiplas situações quotidianas em que os estímulos e as motivações exteriores que invadem o seu pensamento, acaba por ceder e imiscuir-se nessa massa informal e impessoal que é a *gente*. Significa isto que o indivíduo vê-se forçado a ceder perante a constante pressão exterior e acaba por entrar num território de alienação em que deixa de ser como é para ser o que não é, ou seja, torna-se de certa forma inautêntico. Poder-se-ia ser levado a pensar imediatamente que o homem só seria autenticamente, por exemplo, na sua casa, no espaço onde habita, livre dos estímulos que a exterioridade lhe proporciona e que o levam a não-ser-sendo, mas estaria correcta uma tal afirmação? Poderia ser assim tão simples a resposta a tão desafiante pergunta?

Na verdade, Heidegger percebeu que o homem não pode deixar de viver no mundo, isto é, não pode deixar de viver “inautenticamente” no mundo. Não pode porque a sua vida sempre se desenrola aí, e isso constitui como que uma forma de pressão contínua à sua forma de ser: não se pode deixar de viver no mundo, até porque o produtor do mundo mundaniza-se. Note-se que ainda que hoje alguém se encerrasse em casa e encomendasse tudo pela internet e procurasse isolar-se, a probabilidade de insucesso seria altíssima. Há toda uma rede de relações (nem que sejam de âmbito profissional ou técnico) que exigem “presença”.

Recorde-se que Heidegger estabelece a distinção entre ser ou não ser autenticamente no âmbito interno dos existenciais (que são no fundo os modos fundamentais da existência do *Dasein*) classificando-os como: afectividade ou também dita disposição (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*), interpretação (*Auslegung*) e o discurso (*Rede*), de que convém explicitar o alcance para se vir perceber o alcance da tese que procuramos explicitar.

O filósofo alemão diz claramente que não se pode deixar de estar no mundo sem a *Befindlichkeit*. Esta verdade assenta no pressuposto de que o *Dasein* sempre se encontra afectado por alguma coisa ou alguém, sempre se encontra afectivamente face ao mundo, e é por isso que a sua “disposição” acompanha o seu estar-no-mundo, o que se traduz na forma como ele também capta esse mundo,^[3] ou seja aquilo que vulgarmente se designa como um estado de

3 «Y a su vez puede un estado de ánimo “levantado” levantar la patente carga del ser; también esta posibilidad en el orden de los estados de ánimo “abre” el carácter de carga del “ser ahí”, aunque sea por la vía paradójica del levantarla. El estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”. En este “cómo le va a uno” coloca el estado de ánimo al ser en su “ahí”». Heidegger, Martin., *El Ser y El Tiempo*, p. 151.

ânimo (por exemplo, se um indivíduo está doente a sua vontade de escrever uma comunicação para um colóquio será certamente nula).

Se o *Dasein* está sempre em algum estado de ânimo, e hoje temos a corroboração científica dada pelas neurociências desses elementos, então ele está também e sempre, de algum modo, efectivamente no mundo, o que significa que a sua compreensão do mundo terá a interferência (permita-se o termo) dessas disposições afectivas.^[4] A compreensão é assim, diga-se, mais ou menos da ordem da prática, quer dizer, da ordem em que as coisas se “compreendem” pelo seu manejo prático, o que significa que no seu estar-no-mundo, num projecto de compreensão sentinte,^[5] o *Dasein* deixa que as coisas se manifestem enquanto alguma coisa (a estrutura do “como”, *Als-Struktur*), como no caso do martelo em que se manifesta a sua praticidade (a sua função, etc.).

No acto da interpretação é sempre feita sobre uma pré-compreensão do mundo,^[6] se se quiser, segundo pré-conceitos (já dados) que são acompanhados da afectividade, pelo que a interpretação será a ampliação das possibilidades abertas anteriormente pela compreensão.^[7] Assim, não há interpretação concreta, objectiva (até porque está sempre implicada uma pré-compreensão) e que o chamado círculo hermenêutico (não deva ser interpretado como um círculo vicioso) seja o modo como o *Dasein* compreende o mundo de que faz parte.

A isto junta-se o discurso que é basicamente a articulação que se opera pela compreensão. As palavras, tal como o mundo, já carregam uma significância pragmática que é dada no nosso estar-sendo no mundo, no quotidiano, pelo que elas são portadoras de sentidos que foram atribuídos no fundo, pelas diversas interpretações (que a cultura e a tradição se encarregam de ir passando) e que a fala acaba por confirmar: “o fundamento ontológico-existenciário da linguagem é a fala”.^[8] Aí reside, contudo, um motivo de decadência, da caída, pois se o *Dasein* começa o seu estar-no-mundo num mundo pré-interpretado,

4 «Y sólo porque los “sentidos” son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la “forma de ser” del “ser en el mundo” “encontrándose”, pueden resultar “afectados” y “tener sentido para”, de tal suerte que lo que los “afecta” se muestre en la “afección”». Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 155.

5 «El encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea sofrenándola. El comprender es siempre afectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existenciarío fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del ser del “ser ahí”». Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 160.

6 «Toda a interpretación se funda en el comprender. Lo articulado en la interpretación en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el comprender en general, es el sentido». Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 172.

7 *Vide*: Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 166.

8 Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 179.

sendo natural que na fala possam ser transportados sentidos que estão afastados da realidade ou da verdade, o *Dasein* que aí permaneça ou que se deixe quotidianamente levar por aquilo que é a interpretação pública, acaba por se constituir no seu modo inautêntico.^[9] Talvez por tudo isto Perniola diga que Heidegger consente numa ascese do desejo desse impessoal, quer dizer, se por um lado pensa a coisa com o estatuto de ser, ao mesmo tempo percebe que o homem se dá como “coisa” nesse mundo da *gente*, referindo assim que,

enquanto eu ficar no âmbito da utilização, não permito que a coisa permaneça no seu ser coisa, vejo-a em função da obtenção de um fim, excludo-me da possibilidade de aceder à sua disponibilidade que é mais essencial, mais completa, mais autónoma, mais vasta do que cada uso instrumental. A nossa ignorância e o nosso desprezo pelas coisas é tal que elas são geralmente consideradas única e exclusivamente numa relação de subordinação relativamente à nossa vontade subjectiva ou ao nosso desejo (...) a descoberta da essência da coisa vai *pari passu* com o afastamento de cada desejo e cupidez individual: por isso, quando me dou como coisa, não quero de facto oferecer-me ao gozo ou ao lucro alheio; não é ao outro que me dou, mas ao movimento impessoal que simultaneamente desapossa o outro de si mesmo e permite-lhe, por sua vez, dar-se como uma coisa e tomar-me como uma coisa.^[10]

Talvez o tempo que se esteja a viver seja o reflexo claro da lição de Heidegger. Desejo e coisidade, existência e ilusão. Também aqui a sociedade erigiu outros paradigmas. Nunca os sistemas de informação modernos estiveram tão longe da realidade e da verdade. Nunca as fontes de transmissão de informação fomentaram tanto esta inautenticidade do *Dasein*. Como sugerira já Pierre Bourdieu, a opinião pública é algo que não existe e tudo se passa como se fosse. A pergunta a colocar é então que lugar ocupa o *Dasein* nesse mundo coisificado e que lugar poderá ter a compaixão?

O cuidado e a compaixão. Prolegómenos a uma ética do *Outro*.

Como se referiu no início deste artigo sobre a possibilidade do *Dasein* se isolar do mundo (na sua casa por exemplo), a verdade é que segundo Heidegger nunca podemos deixar de ser inautenticamente no mundo, porque a forma de

9 Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, pp. 182-190.

10 Perniola, Mario (2004). *O Sex Appeal do Inorgânico*, trad. Carla David. Coimbra: Ariadne Editora, pp. 97-98.

compreensão dessa massa informe resulta do discurso feito no espaço público. A linguagem corrente tem como que o hábito de tornar pública as interpretações, pelo que o filósofo nos diz que o homem está sempre sempre assim inevitavelmente numa tentativa frustrada de permanecer autenticamente. Heidegger quer convocar o homem a ser ele o “descobridor” do mundo, a conferir-lhe sentidos, e isso é tanto mais verdade quanto o apelo do filósofo ao escutar (ao poder ouvir, embora também estes se fundem sobre o compreender).^[11] Na verdade, poder-se-ia fazer uma ontologia da audição em Heidegger, pois é pela audição, logo, pela fala que se faz ouvir, ou como refere Richard Palmer, «pertence a capacidade de escuta, de modo que aquilo que tem que ser dito se possa mostrar; o dizer conserva aquilo que é ouvido».^[12]

Esta noção introduzida irá ser motivo de reflexão em outras obras de Heidegger de tal modo que na *Carta sobre o Humanismo*, o filósofo reafirma esta posição dizendo que o homem deve mesmo aprender a existir no inefável, a escutar o apelo do ser. Ou seja, a introdução do silêncio como uma forma de escutar a linguagem, como uma forma de aceder a uma linguagem e de compreender o que está a ser “dito” nessa linguagem (escutar o apelo).^[13] Sendo o discurso a articulação da compreensibilidade então a possibilidade do falar pressupõe um escutar primeiro (isso está bem demonstrado parágrafo 34 de *Ser e Tempo*). Naturalmente Heidegger não assistiu à sociedade dos écrans (mp4, tablets, smartphones, e outros dispositivos que redirecionam, mais que a audição, o olhar), pois isso teria e traria outras implicações ao modo de estar-sendo no mundo, e concomitantemente, à possibilidade de se configurarem outras disposições. Mas continuemos com a nossa análise.

O sentido do ser reside, segundo o filósofo alemão, no “cuidado” (§ 41 de *Ser e Tempo*), na preocupação (este conceito permite-lhe dar uma perspectiva da totalidade das estruturas existenciárias, ligando assim a “caída”, existência e a facticidade). O “cuidado” designa assim a apreensão formal das estruturas do

11 «Sobre la base de este “poder oír” existencialmente primario es posible un fenómeno como el del “escuchar”, que es incluso todavía más original que aquello que en psicología se define “inmediatamente” como oír, las sensaciones sonoras y la percepción de sonidos. También el escuchar tiene la forma de ser del oír comprensor. (...) Habla y oír se fundan en el comprender».

12 Palmer, Richard. (1986). *Hermenêutica*, trad. M. L. Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, p. 159.

13 «Antes de falar, o Homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar dizer. Somente assim será devolvida à palavra o valor da sua essência e o Homem será agraciado com a devolução da casa para habitar na verdade do ser». Heidegger, Martin. (1998). *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, p. 38.

Dasein enquanto ser-no-mundo que existe facticamente. De notar que o “cuidado” (*Sorge*) não tem a acepção dada correntemente. Veja-se: estando sempre o *Dasein* no mundo junto com os outros, o *Dasein* está sempre numa relação de “preocupação” com eles (*Fürsorge*),^[14] ao contrário do que sucede com os outros entes (sem o estatuto de *ser-aí*) em que o *Dasein* está numa relação de “ocupação” (*Besorgen*).

O poder-ser do cuidado transporta em si possibilidades existenciais, quer dizer projecta essas possibilidades, que no entanto, parecem carregar uma certa incompletude ou impossibilidade que a noção de fim apresenta, e que a morte apresenta como finitude.^[15] Contudo, segundo Heidegger falta ainda encontrar a verdadeira fundamentação para a análise do *Dasein* até então apresentada. Esta fundamentação é preparada através da interpretação do fenómeno da morte, que abre o horizonte para compreender a verdadeira fonte desta fundamentação, a temporalidade. É com a noção de ser-para-a-morte que Heidegger estabelece o que se considera fundamental: permitir a compreensão da totalidade estrutural do *Dasein*, o que ao mesmo tempo autoriza que o *Dasein* possa (compreendendo-se) agir em conformidade com as suas possibilidades e ser mais autêntico.^[16]

O *Dasein* inserido no mundo, constrói a experiência do viver não tanto como um reconhecimento do outro mas um acolhimento do outro, pois, como refere Grácio,

a verdadeira abertura ao outro é aquela na qual esperamos e nos dispomos a corresponder à surpresa da alteridade. Por um lado, o Homem é pensado a partir da doação de ser entendida como destinação: “um dar que não dá senão a sua doação, mas que, dando-se assim, se retém e se reserva, chamamos a um tal dar: destinar”. Por outro lado, pôr o Homem sob esta destinação é considerá-lo essencialmente como “Cuidado” (*Sorge*): o ser do *Dasein*, ser-em-o-mundo, é cuidado. O Homem é o *aí* do ser, é *ek-sistência*, *Dasein* e não sujeito, pois que o Cuidado é essencialmente solidário de uma relação ao ser que nos precede e constitui na nossa própria condição de abertura *ek-stática* ao ser.^[17]

14 Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, pp. 216-217.

15 A partir do parágrafo 46 e que culmina no parágrafo 54, detecta-se essa impossibilidade e que é a concretização da possibilidade extrema que é a morte, o poder deixar de ser.

16 Cf. Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 290.

17 Grácio, Rui Alexandre, (Jan 1999), «Fenomenologia, metafísica e hermenêutica», in *Caderno de Filosofias – Heidegger*, 2, p. 36.

O cuidado só se compreende temporalmente, isto é, fazendo uma avaliação do que é a nossa vida (passado, presente e futuro), que no entanto, está sempre inacabada, porque a avaliação do todo da vida só se atinge na morte. Está Heidegger a dizer que não vale a pena viver? Que a vida não tem sentido? Não, porque o que o filósofo pretende afirmar é que com a constatação do ser-para-a-morte o *Dasein* pode e deve criar, gerir, construir a sua vida sentindo e abraçando o seu “Eu-mesmo” (procurando ignorar a interpretação que os outros fazem do mundo, que o impessoal público arrasta consigo), daí que o tema do cuidado, seja uma tarefa inadiável e inequívoca para o *Dasein*.^[18] A partir desta consciencialização também o “cuidar de” se toma como sua tarefa.

Posto isto, é nesse estado de “estar-sendo” que o Homem efectivamente é. O *Homem* sabe ou sente que irá morrer mas quer viver autenticamente o mundo humano e sente-se aqui o eco de Nietzsche em fundo. A *ex*-posição que é a tradução de uma exteriorização do seu estar-sendo no mundo, revela que ele exige um sentido para essa extimidade pelo que procura rever nos outros o seu estar-sendo. Estar em situação no mundo, parece-nos, é no fundo revelar como as nossas estruturas mais fundamentais fazem acontecer esse estar-sendo e assim, o cuidado que ponha na minha atuação no mundo pode revelar aquilo que sou. Claro que o modo autêntico pressupõe um modo de ser silente e podemos nos aperceber melhor da nossa condição, enquanto aquilo que me caracteriza, mas isso não impede que não se possa estar em silêncio com os outros no mundo (situação em que, por exemplo, os namorados estão abraçados, silentes, a ver um pôr-do-sol).

Na verdade, a compaixão descobre-se na proximidade do outro: é por saber que outrem é também um ser-para-a-morte ou que pode estar a sofrer que a demonstro. A intersubjectividade nasce quando os “objetos” da nossa incidência consciente se reclamam como outros seres humanos, reconhecidos enquanto tal. O *Dasein* ocupa-se não só de si mas dos outros na medida em que vive no seio de uma comunidade humana, fazedora de mundo:

quando tivermos de novo consciência exacta da relação que o *Dasein* mantém com o mundo, o *Dasein* surge como um ser que se faz anunciar o sentido da questão ontológica, que é fundamento da sua existência através da *maneira de ser* do mundo,

18 Por exemplo § 43 de *Ser e Tempo*: «lo ‘real’ es esencialmente accesible solo em forma de entes intramundanos. Todo acceso a tales entes está ontológicamente fundado en la estructura fundamental del ‘ser ahí’, el ‘ser en el mundo’. Éste tiene la estructura original que llamamos la cura (pre-ser-se – ya-en-un mundo – como ser-cabe-los entes intramundanos». Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 223.

simultaneamente, nos *cuidados* relativos à sua relação com os outros entes, na *solicitude* que o liga a outros existentes, no *cuidado* da sua própria existência. O cuidado da existência é experimentado pelo *Dasein*, vivido como experiência imediata, porque resulta da descoberta de si através do manuseio quotidiano do mundo que está “já aí” no qual sou *lançado* e que, no entanto, só surge como tal no *projecto* pelo qual a existência visa a totalidade das suas significações.^[19]

A *Sorge* de que a análise existencial de Heidegger em *Ser e Tempo* tomou conta revela precisamente o carácter consciente do cuidar enquanto actividade que ocupa o *Dasein* no meio de “objectos”, quer dizer, revela a sua pré-ocupação no mundo. O *Dasein* preocupa-se com a sua vivência, com a sua presença no seio das múltiplas actividades em que se envolve mantendo a sua consciência, mas simultaneamente estabelecendo a relação com outros no horizonte dessas actividades. O outro que me capta assim a atenção e que é deixado “ao meu cuidado”, estando sob a alçada da minha *preocupação* passa a existir sob a condição de me reconhecer como cuidador, isto é, reconhecendo-me como um ser humano capaz de cuidar. Ora, neste cuidar revela-se o outro (o que precisa ser cuidado) pelo que no cuidar acima de tudo é a expressão da ética da relação intersubjectiva que é dada. A *Sorge* é vigilância activa da mente uma vez que me faz agir em direcção ao outro, expondo a sua reacção ao meu cuidado, e isto revela a autenticidade do compromisso em intimidade.

Quando um amigo se encontra doente e o vamos visitar, a *pré-ocupação* é o prestar atenção e cuidados ao seu amigo. A relação que se estabelece, implica pois o cuidar do outro em rigorosa proximidade, e que tal proximidade «não é uma simples coexistência, mas inquietude».^[20] Deste modo, o cuidar é um *preocupar* e um *ocupar-se de*, em resposta à própria condição humana, ou seja, «cuidar indica uma maneira de se ocupar de alguém, tendo em consideração o que é necessário para que ele realmente exista segundo a sua própria natureza, ou seja, segundo as suas necessidades, os seus desejos, os seus projectos».^[21] O cuidar é assim a multiplicidade de horizontes emocionais e afectivos que cada sujeito transporta na sua própria facticidade, isto é, ontologicamente o sujeito está como que determinado ao cuidar uma vez que todas as vivências se fundamentam no ser da

19 Trotignon, Pierre (1982). *Heidegger*, trad. Armindo José Rodrigues. Lisboa: edições 70, p. 19.

20 Cf. Levinas, Emmanuel (1997). *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Edição do Instituto Piaget.

21 Honoré, Bernard (2004). *Cuidar. Persistir em Conjunto na Existência*. Loures: Lusociência, p. 17.

existência – a *Sorge*. O sujeito cuida de si, do seu mundo, cuida do outro, cuida do mundo intersubjetivo. Logo, na sua atitude pode detectar-se um leque de traços denunciadores da sua forma de estar no mundo, como a passividade, a agressividade, a interação, o silêncio, a reflexão, etc., mas nada disto se refere ao fenómeno amoroso e só com alguma boa vontade se pode fazer uma aproximação ao cuidado. Ou será que se pode? Repare-se como tudo parece indicar o contrário, mesmo na experiência da vivência temporalmente registada da angústia. O *Dasein* experimenta, em algum momento, uma relação existencial de angústia com o mundo, facilmente traduzível numa impossibilidade de relação com ele. A angústia é como que a ausência de “objecto”, é o sem conteúdo, pelo que não se pode escapar a ela uma vez que há uma impossibilidade de raiz em objectivar a sua própria origem. Isto significa que é na proximidade de mim mesmo que se revela a autenticidade, pelo que, ao mesmo tempo que é autenticamente para si, o poderá ser, de alguma forma, também para os outros, na medida em que revela o carácter relacional e intersubjectivo que sempre preside às relações humanas. Viktor Frankl referia sabiamente que a essência da existência deve assentar na consciência de responsabilidade que cada um tem sobre a sua vida, que é preciso realizar o seu potencial perante a sociedade. Com isto o autor pretende evocar a capacidade que o ser humano tem de se responsabilizar não só por si mas pelo outro, a quem por essência sempre se dirige, e declara por isso que o ser humano,

é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei essa característica constitutiva de “a autotranscendência da existência humana”. Ela denota o fato de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar.^[22]

Não se pretendendo aqui enveredar por uma abordagem às éticas da responsabilidade, convém frisar, contudo, que o *Dasein* seria autenticamente no mundo se estivesse sempre de acordo consigo mesmo, se aquilo que a sua mente lhe ditasse se traduzisse nas ações que a sua condição por natureza lhe impõe na relação com o mundo. Ora, sempre que não se verifica isto, o *Dasein*

22 Frankl, Viktor E. (2011). *Em busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração*, trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Petrópolis: Editora Vozes e Sinodal, p. 135.

está inautenticamente no mundo e é por isso que as diferentes neuroses, opressões, alienações o situam nesse estado quasi-permanente. Naturalmente pode colocar-se a questão se o é em totalidade no espaço público, no quotidiano heideggeriano em que a fala arrasta um conjunto de significações pragmáticas, e a resposta é ou pode ser pouco clara. E pode sê-lo porque na verdade o *Dasein* nunca é integralmente, quer dizer, nunca é nem autêntico nem inautêntico. Assim, o sofrimento alheio redundava num “sente-se”, num abstracto sentir do outro como compaixão que se manifesta na expressão quotidiana de “há gente a sofrer” ou “tanta gente que sofre”. Questão: para o ser-no-mundo que lugar ocupa o amor?

Aproximações Perniola-Heidegger: da coisificação do mundo ao amor coisificado

Mario Perniola tem consciência de que hoje se vive e se sente de modo diferente, que os modos de sentir são diferentes. Não que o ser humano *per se* tenha mudado assim tanto no espaço de algumas décadas mas a tecnologia mudou radicalmente, e com ela, os comportamentos. Se William Struthers, Zygmunt Bauman, Paula Sibilia na senda de outras transformações da intimidade já anunciadas e denunciadas por Anthony Giddens, De Rougemont ou Niklas Luhmann, fazem um diagnóstico dramático das relações humanas no que concerne ao fenómeno do amor, é com Perniola que melhor se sente o eco do fenómeno da coisificação do mundo humano e a influência do pensamento de Heidegger, de que a obra *Del Sentire* dá conta, com a constituição da sua “sensologia”. A experiência sensiológica, permita-se a expressão, do agora já dado, é um modo de sentir que apela a um horizonte afectivo impessoal, quer dizer, a uma experiência de sentido e de sentir que aparece como já sentido, sobre um background anónimo e informal, impessoal. Há aqui nitidamente uma aproximação ao legado de Heidegger, mas para Mario Perniola este modo de sentir não é nem pode ser reconduzível ao individualismo. Para o filósofo italiano há um «espeularismo que reflecte experiências já prefiguradas», e por isso refere o filósofo:

por um lado, a distância em relação ao mundo inanimado aumentou, porque o sentir socializado, o já sentido, representa um salto, um acontecimento, um evento irreduzível a uma concepção reducionista do mundo da vida; por outro, no entanto, este processo

reduz o homem desapossado do sentir a algo de mais inanimado, de mais inerte, de mais morto do que os objectos de que se ocupam a física e a química. Este resto é o homem-coisa, cuja característica fundamental é precisamente a de ser mais coisa do que todas as coisas existentes, ou seja, algo mais pobre, de mais só, de menos agradável do que tudo o que existiu até agora.^[23]

Na verdade, Perniola parece retomar uma premissa de Marx que afirmava que “a desvalorização do mundo humano cresce em razão directa da valorização do mundo das coisas”, ou seja, Perniola está ciente da coisificação que se operou no mundo, confirmando e verificando a apatridade heideggeriana do homem. Propõe por isso um regresso ao sentir, ao “fazer-se sentir” como forma de actuação sobre si próprio com vista a uma solução que permitisse sair da impassibilidade metafísica e do dualismo dado pela actividade e passividade. Aqui encontramos mais uma vez o fundo ontológico-existencial de Heidegger pois no sentir há uma certa compreensão:

aprender a sentir equivale a aprender a viver. A atenção, a vigilância, a aplicação constante são condições do sentir. Mas existe um segundo aspecto do fazer-se sentir tão importante como o primeiro e complementar em relação a ele: se por um lado a dimensão afectiva é desde logo uma operação intelectual, por outro a dimensão é desde logo uma recepção afectiva. Pensar é receber o que vem de fora, acolher, hospedar o que se apresenta como estranho e enigmático. Fazer-se sentir é oferecer a nós próprios, para que algo possa encontrar em nós uma possibilidade de estar no mundo: desse modo, assumimo-nos como condições da manifestação do que é exterior, impessoal, supra-individual.^[24]

À semelhança de Heidegger, Perniola vê o regresso ao mundo clássico e em particular à Grécia antiga como modelo, pois a sensibilidade contemporânea transmutou as relações entre as coisas e os humanos (e por isso a sexualidade estende-se para lá do acto e do corpo; quer dizer, a sexualidade orgânica substituiu-se por uma sexualidade neutra, inorgânica e artificial, indiferente à beleza, à idade e à forma). Se bem que Heidegger coloque a coisa como coisa, isto é, que a coloque segundo um horizonte de manipulação e utilização, não deixa, segundo Perniola, de a pensar segundo um horizonte ontológico, e que leva a que o filósofo italiano afirme no *Sex appeal do inorgânico*: «parece, em

23 Perniola, Mario (2004). *O Sex Appeal do Inorgânico*, trad. Carla David. Coimbra: Ariadne Editora, pp. 27-28.

24 Perniola, Mario (1993). *Do Sentir*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, p. 103.

suma, que o ser tem uma ligação mais estreita com a coisa e com a terra do que com o homem e o mundo».^[25]

Perniola está ciente de que as coisas seduzem o homem, que o impulsionam para a imersão na coisidade das coisas. O mundo de hoje está repleto de coisas que se oferecem ao olhar e ao sentir, e na alienação generalizada em que vive o homem, diz, «se o homem conseguisse ser uma coisa, acabaria a sua dor. Talvez só através da sexualidade se possa pensar em superar esta dor; talvez só na sexualidade o homem se torne uma coisa».^[26] E por isso, para Perniola o pensamento heideggeriano:

coloca um obstáculo insuperável ao sex appeal do inorgânico: o abandono das coisas e às coisas que propõe, em última análise, é também impregnado de renúncia em relação à possibilidade de aceder ao seu modo de ser mais essencial, que a linguagem poética revela sem poder mostrar plenamente, que esta deixa aparecer sem poder fazer resplandecer.^[27]

Esta imersão na materialidade das coisas e a sua manipulação não sendo nova, é agora arrebataadoramente plástica e impessoal. Perniola não critica Heidegger para se distanciar mas para se rever no distanciamento da pura subjectividade que ele colocou no *Dasein*. A afirmação do sentir pela linguagem, a denúncia de prazer ou dor, de tristeza ou alegria, etc., é agora reconduzida para uma massa informe e impessoal de um haver algo, de haver uma coisa que se sente, ou melhor dizendo, de um «sente-se» que toma o lugar das formas do sentir subjectivo».^[28] A aproximação metafísica entre Heidegger e Perniola é plasmada nesse impessoal que tudo subsume entre orgânico e inorgânico e que coloca o homem numa absoluta e irremediável subserviência à coisidade material dos entes. É como se ao jeito cartesiano se pudesse afirmar a existência dos entes pela sua coisidade. No “sente-se”, diz-se o dito da “gente”, e portanto, afirmar que há um “sentir” abstracto que vagueia na coisidade impessoal do mundo, pode ser traduzido como “sente-se”, logo existe-se.

Poder-se-ia pensar que o fenómeno amoroso estaria implícito na leitura heideggeriana, pelo que o filósofo não teria sentido necessidade de o colocar nas suas obras. Estaria implícito na medida em que a estrutura ser-no-mundo pressupõe uma abertura continuada do *Dasein* no mundo, quer dizer, perante

25 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 100.

26 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 101.

27 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 101.

28 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 116.

os outros, pois como se sabe ser-no-mundo é ser com os outros. A leitura de Françoise Dastur parece seguir neste sentido quando afirma que «é fundamentando-nos na analítica existencial e não procurando concluí-la que se pode elaborar uma “fenomenologia do amor”».^[29]

Como se viu no capítulo inicial também Agamben (na conferência de 87 em Paris), deixa subentendido que as noções de amor e liberdade devem estar implicados nos existenciais, uma vez que seriam elas a constituir a abertura para as relações com os outros entes no mundo. Tendo em conta a revisão que foi feita sobre as estruturas existenciais do *Dasein*, poder-se-ia assim avançar com a hipótese de que o amor se sustentaria a partir da compreensão que se tem de ser; dito de outra forma, o amor poderia ocorrer na existência do *Dasein* pela co-pertença das mesmas estruturas existenciais e das suas aberturas originárias ao mundo (que levam por sua vez ao encontro das diferentes disposições afectivas do *Dasein*), embora isto seja apenas uma interpretação possível.^[30] Como tal, não se pode afirmar efectivamente que isto seja uma teoria do amor em Heidegger. Isto é tanto mais verdade quanto o que se afirmou sobre a coisificação do mundo e das alterações afectivas do *Dasein*.

Na verdade, os comportamentos do homem mudaram substancialmente nas últimas décadas e isso traz novas interpretações. À luz dos desafios contemporâneos, quer Heidegger quer Perniola ganham um novo sentido e redecoram os horizontes hermenêuticos que a análise ao homem moderno suscita. A apatridade e o distanciamento metafísico do homem de que Heidegger deu conta acentuou-se definitivamente. O sex appeal do inorgânico de Perniola que remete já para essa ordem de coisidade impessoal dos entes ganha novos contornos com o advento de novas realidades. O rápido avanço da inteligência artificial (que está em todo o lado, do multibanco aos GPS's, dos smartphones à escrita inteligente) que codifica e permite-se, coisifica tudo segundo algoritmos, a par da alteração das redes e ritmos perceptivos do homem, fazem crer que será necessário, senão urgente, uma reconfiguração da analítica existencial do *Dasein*. A já existência de *sexbots* (contração de “sexual” e “robots”) é a confirmação paradigmática de uma mudança social e existencial que reconfigurará

29 Dastur, Françoise (2008), «Binswanger lecteur de *Être et temps*: Amour, nostrité et souci», In: Cabestan, Philippe, e Dastur, Françoise; Ecole Française de Daseinanalyse (org.). *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger: Quatre-vingts ans après*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, p. 119.

30 Arriscamos afirmar que tal hipótese é suscitada a partir de uma leitura dos Seminários de Zollikon, em que se encontra a ideia de que o amor se constitui na compreensão de ser. Cf. Heidegger, Martin (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, p. 206.

o mundo humano tal como o conhecemos (são já avançadas as possibilidades de diminuição da taxa de natalidade, de perda acelerada dos postos de trabalho, etc.). Mais do que uma singularidade tecnológica, tal como sugerido por Vernor Vinge/Raymond Kurzweil, estaremos numa singularidade metafísica e ontológica sem precedentes.

Se os comportamentos se modificam e se vão potencialmente modificar ainda mais, quer dizer, se as disposições mudarem (afectivas e ou mentais) e vão mudando, isso só pode significar a ocorrência de alguma forma de transfiguração das suas estruturas existenciais. O *Dasein* da inautenticidade parece já não ser o mesmo tal como a sua autenticidade silente parece não lhe pertencer de igual forma. A habitação e o espaço público sofreram metamorfoses e a intimidade é agora motivo de exposição (os blogs primeiro e as redes sociais depois, permitiram expor os diferentes mundos interiores do homem, isto é claro quando se percebe que o registo diarístico era do domínio da interioridade e do secretismo e hoje passou a ser exibido como exposição). Assim, com a revolução das redes sociais e os subsequentes comportamentos, revolucionou-se também o amor, essa coisa indefinida que parecia habitar no coração dos homens. Reler actualmente Heidegger é ao mesmo tempo, um esclarecimento para essa inautenticidade e uma afirmação da impossibilidade do fenómeno do amor como acontecimento; se o amor se coisificou ele não é mais um “amo-te” mas uma “ama-se” no espaço indefinido e impessoal dos entes. Talvez o ser para a morte heideggeriano seja a única autenticidade/verdade remanescente do/no *Dasein*, afastado que está do seu “eu-mesmo” (por todo o mundo tecnologicamente erigido à sua volta), afastado que esteja do mundo coisificado e da ausência da ilusão de amor, pois como refere Perniola, de facto,

A intimidade próxima consigo próprio pode encontrar-se somente na morte; (...) Na intimidade recolhida da morte que o tacto interior, sem nunca mais ser distraído pelas sensações que provêm de fora, adquire para sempre a posse da sua verdade: sentir-se morrer é finalmente precipitar-se num sentir purificado da turvação das relações humanas.^[31]

31 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 119.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio & Piazza, Valeria (2003). «La passion de la facticité», In: *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot & Rivages.
- DASTUR, Françoise (2008), «Binswanger lecteur de *Être et temps*: Amour, nostrité et souci», In: Cabestan, Philippe, e Dastur, Françoise; Ecole Française de Daseinanalyse (org.). *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger: Quatre-vingts ans après*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique.
- FRANKL, Viktor E. (2011). *Em busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração*. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Petrópolis: Editora Vozes e Sinodal.
- HAAR, Michel (1997). *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Introdução à Metafísica*. Trad. Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget.
- HEIDEGGER, Martin. (1998). *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *El Ser y El Tiempo*. (10ª edição). Trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- HONORÉ, Bernard (2004). *Cuidar. Persistir em Conjunto na Existência*. Loures: Lusociência.
- LEVINAS, Emmanuel (1997). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget.
- PALMER, Richard (1986). *Hermenêutica*. Trad. M. L. Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70.
- PERNIOLA, Mario (1993). *Do Sentir*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença.
- PERNIOLA, Mario (2004). *O Sex Appeal do Inorgânico*. Trad. Carla David. Coimbra: Ariadne Editora.
- TROTIGNON, Pierre (1982). *Heidegger*. Trad. Armindo José Rodrigues. Lisboa: Edições 70.

INTENCIONALIDADE E CUIDADO. HERANÇA E REPERCUSSÃO DA FENOMENOLOGIA

V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia

III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia

Organização

BERNHARD SYLLA
IRENE BORGES-DUARTE



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

INTENCIONALIDADE E CUIDADO. HERANÇA E REPERCUSSÃO DA FENOMENOLOGIA

V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia

III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia

Organização

BERNHARD SYLLA
IRENE BORGES-DUARTE



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

INTENCIONALIDADE E CUIDADO.
HERANÇA E REPERCUSSÃO DA FENOMENOLOGIA
ATAS DO V CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FENOMENOLOGIA
III JORNADAS IBÉRICAS DE FENOMENOLOGIA

Organização: Bernhard Sylla, Irene Borges-Duarte

© Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho

Capa: Edições Húmus

Edição do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho

EDIÇÕES HÚMUS, 2016

End. Postal: Apartado 7081 – 4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão Tel.

926 375 305

E-mail: humus@humus.com.pt

1.ª edição: Novembro de 2017

ISBN 978-989-755-278-6

ÍNDICE

- 9 **Apresentação**
A INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA
- 17 **Breve história da intencionalidade. Continuidade e rupturas a partir de Husserl**
Emanuele Mariani
- 31 **Verdade na Sexta Investigação Lógica: realismo mínimo e conteúdo vivencial**
Paulo Mendes Taddei
- 53 **A intencionalidade do corpo como expressão em *A Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty**
Luís Aguiar de Sousa
- CUIDADO E SENTIMENTO NA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA
- 75 **O fenómeno do cuidado, segundo Kierkegaard**
Luis Mendes
- 103 **O alcance ontológico do sentimento em Gabriel Marcel: entre fenomenologia e hiperfenomenologia. I. Sensação e existência**
José Manuel Beato
- 119 **Heidegger: algunas lecciones aristotélicas sobre la facticidad**
José Manuel Chillón
- 135 **Obra de arte, cuidado e decisão na filosofia de Martin Heidegger**
Ione Manzali de Sá

INTENCIONALIDADE E CUIDADO NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY

- 149 **Uma pedagogia ao serviço da afectividade, na fenomenologia material de Michel Henry**
Cassiano Maria Reimão
- 165 **A Essência da Manifestação como uma praxis paradoxal: cuidado do Mundo, cuidado da Vida**
Ana Paula Rosendo
- 177 **Cuidar, administrar e louvar – racionalidade e ipseidade em Michel Henry**
Ângela Lacerda Nobre

REPERCUSSÃO E DERIVAS DAS NOÇÕES DE CUIDADO E INTENCIONALIDADE

- 191 **O Pecado de Epimeteu e a Filosofia como Farmacologia**
Maria Adelaide Pacheco
- 207 **Reconhecimento, capacitação e justiça social – Ricoeur e Martha Nussbaum**
Fernanda Henriques
- 221 **Entre Heidegger e Perniola ou sobre o cuidado, o amor e a coisificação do mundo**
Paulo Alexandre e Castro
- 239 **A intencionalidade histórica e a intencionalidade pós-histórica: do gesto de escrever ao gesto de fotografar**
Maria Helena Lebre

NEUROÉTICA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA DO CUIDADO E DO RECONHECIMENTO

- 257 **El reconocimiento desde la “fenomenología hermenéutica” en perspectiva neurocientífica**
Javier Gracia Calandín
- 269 **El concepto de ‘extrema vulnerabilidad’ en la teoría moral de Jürgen Habermas**
César Ortega Esquembre
- 277 **Neurofenomenologia: uma fenomenologia para o século XXI**
Steven S. Gouveia

O CUIDADO NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA

- 299 **Plantão Psicológico e ação cartográfica pelos “Caminhos de Floresta”:
acontecer clínico?**
Henriette Tognetti Penha Morato
- 323 **A ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias clínicas**
Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto
- 339 **Angústia, cuidado e rearticulação de sentido na psicoterapia
fenomenológico-hermenêutica**
André Toso
- 353 **A noção de cuidado fenomenológico existencial na clínica psicológica**
Danielle de Gois Santos Caldeira
- 369 **Implicação e compromisso: a importância do cuidado como referência
fundamental na prática clínica**
Maíra Mendes Clini
- 383 **Fenomenologia da criação e práxis simbólica: pensando um modelo
de intervenção terapêutica a partir da antropologia filosófica
de Ernst Cassirer**
Moisés Ferreira