Differenz
Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 13, 2026/2. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2026.i13.04 [45-66]

Recibido: 12/05/2026 – Aceptado: 07/07/2026

O *Dasein* analítico de Heidegger e o corpo vivido de Merleau-Ponty: A afetividade no cerne da prática clínica

Heidegger's Analytical Dasein and Merleau-Ponty Lived Body: Affectivity at the Heart of Clinical Practice

Rafael Dias

Universidad Federal de Santa Catarina

Resumo: Este artigo examina o papel central da afetividade na prática clínica a partir das fenomenologias de Heidegger (*Befindlichkeit*) e Merleau-Ponty (corpo vivido). Enquanto Heidegger mostra como as disposições afetivas abrem o *Dasein* ao mundo, Merleau-Ponty inscreve a afetividade na carnalidade da percepção e na intersubjetividade. O diálogo com a psicanálise, especialmente a noção de figurabilidade do afeto, enriquece a compreensão clínica. Conclui-se que a escuta fenomenológica, fundada na abertura afetiva ao outro, oferece uma alternativa ao objetivismo técnico, sem dissolver a tensão entre filosofia e clínica.

Abstract: This article examines the central role of affectivity in clinical practice based on the phenomenologies of Heidegger (*Befindlichkeit*) and Merleau-Ponty (lived body). While Heidegger shows how affective dispositions open *Dasein* to the world, Merleau-Ponty inscribes affectivity in the carnality of perception and intersubjectivity. The dialogue with psychoanalysis, especially the notion of figurability of affect, enriches clinical understanding. It concludes that phenomenological listening, grounded in affective openness to the other, offers an alternative to technical objectivism without dissolving the tension between philosophy and clinical practice.

Palavras-chave/Keywords: Afetividade (Affectivity); Ser (Being); Corpo vivido (Lived body); Prática clínica (Clinical practice); Fenomenologia (Phenomenology).

1. Considerações iniciais

A questão acerca dos limites e interseções entre o saber filosófico e a prática clínica não é nova, todavia tampouco está encerrada. Ela ressurge com vigor renovado, quando nos debruçamos sobre as contribuições fenomenológicas de Martin Heidegger (2009a), sobretudo com a noção de *Dasein*[1], e Maurice Merleau-Ponty (1999), com o conceito de corpo vivido, à compreensão da experiência humana, em particular no que diz respeito ao papel central que a afetividade ocupa na constituição do ser-no-mundo. Longe de ser um mero ornamento passional ou um epifenômeno da vida cognitiva, a afetividade emerge, nessas duas tradições fenomenológicas, como um modo originário de abertura ao mundo, de contato pré-reflexivo com o real, anterior a qualquer tematização intelectual.

A aproximação entre fenomenologia e prática clínica ganhou uma expressão institucional e filosófica precisa nos *Seminários de Zollikon*, nos quais Heidegger (2009b)[2], em diálogo com o psiquiatra Medard Boss entre 1959 e 1969, procurou mostrar como os conceitos fundamentais da ontologia hermenêutica — ser-no-mundo, temporalidade,

1 A compreensão e o sentido do ser, centrais em Martin Heidegger (2009a), prefiguram um novo estatuto ontológico, até então, na história da filosofia ocidental, atravessado necessariamente pelo elemento da historicidade. Ou seja, o ser somente existe, de modo apropriado, enquanto uma retomada de si mesmo, refeito e reatualizado, a todo instante, mediante a abertura da própria dimensão da sua temporalidade que lhe dá forma enquanto tal como uma condição de possibilidade. Assim se analisa o aspecto crucial da *Historizität* em *Ser e tempo* (1927), cujo vértice do livro, o parágrafo VI, coaduna os conceitos de "destruição" e "tradição", termos aparentemente contraditórios, todavia aqui ressignificados em sua plenitude hermenêutica. Generoso, ciente do *tour de force* que empreenderia ao desvelar o caráter eminentemente histórico, reduzido, muitas vezes, ao bloco rígido e arbitrário da História, Heidegger, antes de descortinar o dialogismo dialético entre os dois conceitos acima, apresenta, já no primeiro parágrafo da obra, de maneira bastante didática, a ideia da repetição (*Wiederholung*). Compreendida como um gesto de reiteração, e não de reprodutibilidade ou mera reduplicação, a repetição ajuda a esclarecer a originalidade da intenção hedeggeriana, ao trazer de volta uma questão solapada desde a metafísica aristotélica: a busca original pela ontologia do ser. Esquecido em sua natureza e relegado a propriedades ônticas, o ser se tornara um conjunto de definições estanques e fechadas pelos seus comentadores e críticos.

2 Embora *Ser e tempo* (1927) e os *Seminários de Zollikon* (1959-1969) pertençam a momentos distintos da trajetória filosófica de Heidegger — separados pela chamada "virada" (*Kehre*) e por profundas revisões em sua concepção de linguagem, técnica e ser —, a presente análise articula ambas as obras a partir da continuidade temática da analítica existencial do *Dasein* e de sua aplicabilidade à compreensão da experiência clínica. Como o próprio Heidegger reitera nos *Seminários*, as estruturas fundamentais de *Ser e tempo* — ser-no-mundo, cuidado (*Sorge*), disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e compreensão (*Verstehen*) — mantêm seu valor heurístico para a abordagem fenomenológica da psicopatologia, na medida em que descrevem modos de ser do existente humano que subjazem a qualquer manifestação ôntica de sofrimento. Desse modo, a obra tardia não invalida as categorias ontológicas da analítica do *Dasein*, antes as desloca para um campo de aplicação concreto — o do encontro clínico —, justificando seu uso complementar no percurso argumentativo deste artigo, sem que isso implique desconsiderar as diferenças filosóficas entre os dois períodos do pensamento heideggeriano.

espacialidade, cuidado, disposição afetiva — poderiam iluminar a experiência do sofrimento humano de um modo que os modelos científico-naturais da psiquiatria convencional não eram capazes de alcançar. A *Daseinanálise* surgiu, nesse contexto, não como uma técnica terapêutica a mais, mas como uma interrogação filosófica sobre o modo de ser do existente humano e sobre o que significa adoecer, sofrer e curar-se.

Porém, a contribuição heideggeriana à clínica não pode ser pensada de modo isolado. Ela encontra um interlocutor fundamental na fenomenologia de Merleau-Ponty, que, por caminhos distintos, chegou a conclusões próximas: a de que a experiência humana é, antes de tudo, encarnada, afetiva e intersubjetiva. Enquanto Heidegger (2009a) privilegia a estrutura existencial do *Dasein* lançado e projetado[3], Merleau-Ponty (1999) aprofunda a dimensão corporal, perceptiva e intercorporal da experiência, abrindo um diálogo fecundo com a psicanálise freudiana.

Este artigo propõe-se a examinar, em quatro movimentos, as interseções e tensões entre essas perspectivas. Partindo da analítica da *Befindlichkeit* em Heidegger, passaremos pela noção merleau-pontyana de afetividade encarnada, para depois situar o diálogo entre fenomenologia e psicanálise no âmbito da clínica, concluindo com uma reflexão sobre os limites e possibilidades de uma prática clínica que se orienta pelo saber filosófico, sem nele se dissolver.

2. A *Befindlichkeit*, escuta e a centralidade ontológica dos afetos em Heidegger

A noção de *Befindlichkeit*, que podemos traduzir por disposição, afetividade ou encontrar-se, ocupa em *Ser e tempo* um lugar absolutamente central na analítica do *Dasein*. *Die Befindlichkeit*, ou "afetividade", segundo comentadores como Baugh (1989), corresponde ao modo em que o ser-aí se dispõe no mundo em termos de sua própria existência – esta,

3 É a partir dessa concepção do horizonte do tempo, refundada com suas modificações e derivações como elemento-chave e não mais como um item embutido na compreensão vulgar de algo evidente e familiar, que Heidegger denomina o "ser-aí" (*Dasein*), fazendo referência ao ente "essencialmente" histórico, jogado num entrelaçar-se na teia histórica do mundo. "O *Dasein* é sempre seu passado (...), é no modo de seu ser, o que significa, grosso modo, que ele 'sempre' acontece a partir de seu futuro" (Heidegger, 2009: 57/58). A tarefa da "destruição" não significa, assim, apagar modernamente os rastros do passado, como fazem as sociedades positivistas e cartesianas, encobrindo mais e mais a questão do ser. Mas, pelo contrário, ao desocultá-la pela via da interpretação, passar a perceber, na concretude do dia a dia e à luz dos elementos históricos recentes ou primevos, a herança, os hábitos, os ritos, os atritos, os encontros, enfim, a tradição que nos constitui como entidade intrínseca na cultura. Como afirma Michael Crotty, citando Charles Guignon: "(...) a nossa própria capacidade de se envolver na autointerpretação e de tomar a ação apropriada está enraizada na e fundada sobre nossa herança cultural" (Guignon *apud* Crotty, 1996: 89).

em si mesma, transitória, essencialmente temporal – e, por consequência, ao modo com o qual atribuímos sentido à realidade ou apreendemos a verdade. O termo também é traduzido, de forma mais comum, por "encontrar-se" em função de uma leitura mais próxima do original em alemão – o radical "*finden*", verbo com grafia semelhante em inglês, que significa "achar", "encontrar". Com o prefixo "*be*", a palavra adquire o sentido reflexivo gramatical, chegando a outra leitura apropriada: "disposição". A tradição filosófica, desde Aristóteles, relegou os afetos e os humores à esfera do meramente ôntico, tratando a capacidade de sentir como uma faculdade humana secundária e subordinada à razão, desprovida de qualquer relevância para a apreensão da verdade ou para a definição da essência do ser. Nessa perspectiva, os sentimentos (*Stimmungen*) foram frequentemente compreendidos como vivências subjetivas efêmeras, destituídas de conexão estrutural com a temporalidade e com a própria condição de ser-no-mundo, o que contribuiu para cristalizar uma noção fixa e imutável do ente humano, fundamentada exclusivamente em seus aspectos ônticos e apartada da indagação ontológica. Heidegger, ao contrário, opera uma inversão radical: a *Befindlichkeit* (o encontrar-se na afetividade) não se reduz a uma mera faculdade anímica ou a um estado psicológico, mas constitui uma dimensão ontológica originária do *Dasein*. Mesmo quando o ser-aí se experimenta, faticamente, como "desvinculado" da temporalidade e da espacialidade — iludido pela cotidianidade mediana e pela queda (*Verfallen*) no mundo público —, ele nunca está ontologicamente desprovido de sua estrutura temporal e espacial; antes, permanece inserido na abertura disposicional que fundamenta todas as possibilidades de sentir. Assim, as tonalidades afetivas (*Stimmungen*) não são acréscimos subjetivos sobre um sujeito já dado, mas modos fundamentais pelos quais o *Dasein* se descobre e se relaciona com o mundo, revelando a historicidade e a dinamicidade próprias do existir humano. É precisamente essa centralidade da *Befindlichkeit* que Heidegger resgata ao mostrar que os afetos, longe de obstaculizarem o conhecimento, abrem o *Dasein* à sua condição mais própria: a de ser lançado em um mundo que lhe antecede e que, por meio das disposições afetivas, se lhe manifesta de modo não-temático, porém originário.

É desse modo, pois, que as emoções, a partir da disposição ou do modo do "encontrar-se", constituem um elemento fundante na analítica do *Dasein*, uma vez que compõem, como peça basilar para Heidegger (2009a), o conjunto das tonalidades afetivas (*Stimmungen*) que contribuem para desvelar o ser do ente no mundo. Compele, aqui, uma virada hierárquica operada pelo filósofo alemão em *Ser e tempo*. Enquanto o fenômeno do "sentir" perde seu valor para a racionalidade na história da filosofia ocidental, estruturada a partir do *lógos* apofântico e replicada de modo inadvertido sobretudo na Era Moderna, a interpretação dada aos afetos pelo *Dasein* configura-se por

um prisma inverso: de algo secundário e sem importância, passa a ter um papel decisivo na abertura do ser do ente.

Se a disposição é um modo inerente ao ser-aí, introjetado no mundo por meio da sua breve existência, o *Dasein* carrega um trunfo que é o de atribuir sentido àquilo que se mostra a ele, no caso o mundo como tal lhe surge, ao mesmo tempo que se mostra a si mesmo não-tematicamente pela via dos afetos. Ou seja, cabe ao ser historicamente obliterado em sua polissemia existencial um poder-ser na expressão de seu todo para além da cotidianidade mediana que encoberta a sua visão. É esta urgência, a da busca do ser em sua totalidade que permanece oculto e esquecido, que o autor conclama na obra, fazendo apelo à habilidade do ser enquanto comunicabilidade emotiva que lhe é inerente: "A experiência cotidiana do mundo circundante que, tanto do ponto de vista ôntico e ontológico, permanece orientada para o ente intramundano, não é capaz de oferecer o *Dasein*, ôntica e originariamente, à análise ontológica" (Heidegger, 2009a: 247).

Assim, seguindo-se à tônica do ser-aí para consigo mesmo apresentada no parágrafo 39 de *Ser e tempo*, a de um "ser-no-mundo como uma estrutura originária e constantemente total" (Heidegger, 2009a: 246), teremos o porquê da disposição se enquadrar como uma dimensão da abertura do ser na sua ontologia fenomenológica[4]. Antes disso, no parágrafo

4 O conceito de fenomenologia em Heidegger, assim como a sua ontologia, é remodulado do ponto de vista epistemológico. Diferente da concepção de Edmund Husserl, que se pauta numa ótica subjetivista que apreende os fenômenos em um campo relacional de mão única e racional, o termo aqui ganha uma contorção interpretativa para dar conta do projeto heideggeriano da retomada da questão do ser. Como método a seu serviço, a fenomenologia opera, neste momento, a partir de duas mudanças principais: 1) perde a importância o sujeito que entende o mundo por relações objetivas e cientificamente justificadas, sacralizado pela metafísica e perpetuado pelos empíricos renascentistas e iluministas, para ceder espaço à centralidade do sentido; ou seja, o conceito de "*lógos*", como um discurso imanente da razão, é retrabalhado em seu significado tradicional, para dar vazão ao escopo da compreensão, sob o respaldo de um todo pragmático que se preenche radicalmente de cotidianidade, temporalidade e, em certo grau, também da noção do outro. 2) Em outro aspecto, esta versão da fenomenologia também confere um caráter singular à manifestação do fenômeno, afinal, para Heidegger, trata-se não apenas de ressaltar a nossa interação na práxis daquilo que se mostra para nós, dando verossimilhança e nexo à concepção de mundo, mas, sobretudo, desublinhar a sutileza desse ente que, na maior parte das vezes, se encoberta e se retrai à nossa visão mediana. "A *epoché* [suspensão do mundo, do juízo] mostra-se para Heidegger como um procedimento necessário para a determinação do sentido do ser" (Albuquerque, 2015: 48). "(...) Heidegger levará em consideração a diferença entre o conhecimento direto (*actusexercitus*) e o conhecimento reflexivo (*actussignatus*), ou seja, entre a vivência da consciência e a reflexão da consciência sobre a vivência" (Albuquerque, 2015: 55). Desse modo, a metodologia fenomenológica alarga seu raio de visão, devido em grande parte ao esforço hermenêutico de fazer vislumbrar o tempo das coisas em si. O termo do original em alemão "*sich zeigen*" (mostrar-se) pressupõe exatamente isso, ou seja, de maneira reflexiva (enquanto *Dasein* que investiga a si próprio, e que tem de se reconhecer como tal), significa implicar-se, portanto. Exige posicionar-se frente a um conjunto de entes que não se revela no instante do recorte tempo-espaço e que,

29 do livro, Heidegger já atribuía a ligação do conceito da *Befindlichkeit* a um conjunto de dimensões de abertura do ser-aí, assim designado junto com a compreensão (*Verstehen*), o discurso (*Rede*) e a queda/decadência (*Verfallen*). Tal recorte desloca a produção da verdade, cuja base tinha como lastro primário o silogismo científico e as premissas de conclusão demonstrável, para propor um exercício hermenêutico mais sutil, em que termos como verossimilhança e doxa reconectam a guia perdida da investigação filosófica do ser em seus fundamentos existenciais mais elementares.

É esse esforço de revelação não-temática que condiz ao aspecto originário do ser para ele. Uma vez lançado ao mundo, preso existencialmente à sua queda em uma totalidade significativa e constantemente efêmera da sua experiência cotidiana com os outros, urge, para o *Dasein*, muito antes do *lógos* (o "mostrar" racional pelas palavras) tampouco o e*thos* (o "mostrar" comportamental, construído reiteradamente no dia a dia mundano), algo que Aristóteles, na sua retórica, já pressupunha como um modo de persuasão: os humores (*páthos*). A filosofia heideggeriana opera, desse modo, um resgate por meio da destruição de um conceito da tradição filosófica, atribuindo à *Befindlichkeit* e aos estados de ânimo (*Stimmungen*) uma centralidade até então negada na modalização do ser-aí dejetado ao mundo. Contudo, é importante assinalar que, na analítica existencial de *Ser e tempo*, essa centralidade não implica qualquer primazia hierárquica sobre os demais existenciais igualmente constitutivos do ser-em — a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*) —, uma vez que Heidegger os apresenta como co-originais e mutuamente implicados na abertura do *Dasein*. O que se evidencia, portanto, é uma ênfase contrapontística: ao resgatar a dimensão afetiva do existir, Heidegger corrige a tradição que a relegara ao segundo plano, mas sem com isso instituir uma nova hierarquia que desequilibrasse a estrutura ontológica do ser-no-mundo. O *Stimmung*, que em alemão que também pode ser traduzido como afinação (*Stimmen*, ou vozes) ou concordância e correspondência (*stimmen*) com o mundo, está imbricado com a pré-compreensão, ou seja, não requer uma articulação intelectual posterior - do ser em sua temporalidade originária. É por meio

portanto, está parcialmente cerrado a um entendimento imediato e corriqueiro. Por outro lado, cabe a nós, enquanto seres dotados de discernimento, que compreendem e estabelecem sentidos potencialmente apropriadores, fazermos jus à nossa natureza e agirmos, com atenção e cuidado, na forma como travamos a relação com as coisas nelas mesmas. Enfim, concretamente, e esse elemento pragmático é muito importante, compete desvencilhar-se da tradição essencialista e, ao menos da filosofia analítico-epistemológica como modelo de partida, para podermos confrontar o fenômeno em si, como algo não-fixo e não-pontual, cientes do jogo dialético (o do mostrar-se/encobrir-se) em que os entes se inscrevem. É nesse sentido que não importa, neste aqui e agora, a pergunta ôntica (o "*quid*"), que destrincha as coisas aparentes em categorias, segundo critérios de constância e permanência. Interessa, sim, o campo de relações, as infinitas combinações de possibilidade resultantes a cada vez que se coloca a questão do "como", mais fidedigna à ontologia fundamental proposta por Heidegger.

do "encontrar-se" que o ser-aí se manifesta, *a priori* da linguagem e da enunciação, na sua sintonia com o mundo, seu afetar-se, nas suas emoções. A compreensão prévia de sua facticidade, propiciada sobretudo pela afetividade, é que leva o *Dasein* à sua condição ambígua, como uma abertura presa à possibilidade.

Diferentemente de Kierkegaard que pensa a liberdade da existência como um agente disparador da angústia, atribuindo peso à escolha do ser recluso em seu vazio existencial, Heidegger (2009a) vislumbra a possibilidade do *Dasein*, em termos de abertura para o novo, por meio do projetar-se, este gesto originário do ser que, justamente a partir de sua historicidade e da imbricação com o mundo, é sempre um lançar-se diferente e singular no seu a cada vez. Assim, a angústia se distingue pelo seu potencial de deflagração do âmbito ontológico do ser, na medida em que o *Dasein* se põe diante de si, enxerga-se à sua própria finitude, para enfim atuar sobre o seu poder-ser, o seu agir no jogo dialético (encobrir-se/mostrar-se) do mundo fenomênico.

Há outra distinção operada por Heidegger (2009a): a angústia, para ele, também não se traduz como um fardo solitário a que está condenado o ser, já que, na decadência, ou seja, inserido na mediania do ser-com-outros, o *Dasein* não assume sozinho a autoria dos entes subsistentes e da configuração histórica no mundo; no máximo, como copartícipe, ele interage com os objetos e, com o conjunto de decisões a que se soma a sua escolha, pode exercer uma relação apropriada com o real. Ao contrário de impor desespero ao ser, na forma de se defrontar com a vertigem ante o abismo kierkegaardiano, Heidegger mostra que a angústia, ainda quando singulariza o *Dasein* e o coloca diante de sua finitude, não o isola definitivamente do mundo público; antes, reconduz o ser-aí — seja de modo próprio ou impróprio — ao nexo relacional com os outros entes e com as possibilidades que o mundo compartilhado lhe oferece.

Nos *Seminários de Zollikon*, essa centralidade afetiva ganha uma articulação explicitamente clínica. Heidegger (2009b), ao dialogar com os médicos e psiquiatras reunidos por Medard Boss, insistia que a tarefa do terapeuta não é a de um técnico que aplica instrumentos a um objeto, mas a de alguém que se dispõe a habitar junto ao outro a sua situação, deixando que a tonalidade afetiva do encontro revele algo do modo de ser do paciente. Isso implica uma escuta que não é apenas cognitiva, mas que precede e sustenta toda interpretação: uma escuta afinada pela abertura afetiva compartilhada. É significativo que, justamente na angústia — tonalidade afetiva privilegiada *em Ser e tempo* —, Heidegger encontre um vetor de singularização do *Dasein*. Diferentemente do medo, que se orienta para entes determinados, a angústia indetermina: ela desvela o nada do mundo e, com isso, convoca o ser-aí à sua condição mais própria. Como Heidegger (2009a: 355) escreve: "A estranheza desvela-se propriamente na disposição fundamental

da angústia e, enquanto abertura mais elementar da presença lançada, coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo com o qual ela se angustia na angústia por seu poder-ser mais próprio". Clinicamente, isso implica reconhecer que o sofrimento existencial — tal como a angústia heideggeriana — não é um déficit a ser suprimido, tampouco um estado patológico a ser eliminado mediante intervenção técnica. Enquanto disposição afetiva fundamental que coloca o *Dasein* diante de sua finitude e de seu poder-ser mais próprio, a angústia não pode ser extirpada sem que se comprometa a própria estrutura existencial do ser-aí: obliterá-la equivaleria a suprimir uma dimensão constitutiva do modo de ser no mundo. O que o acompanhamento clínico pode oferecer, portanto, não é a "cura" da angústia, mas o acompanhamento no processo de apropriação dessa tonalidade afetiva, de modo que o paciente possa, a partir dela, abrir-se para uma existência mais autêntica, sem, contudo, eliminar o movimento intrínseco que a angústia instaura em sua relação com o nada e com as possibilidades do mundo. Pode, pois, ser o ponto de abertura de um modo de existência mais autêntico — desde que o acompanhamento clínico saiba habitar esse limiar, sem obliterá-lo.

Se Heidegger percebe que o ser-aí tende a fugir de si enquanto outro singular e a, na maioria das vezes, aplacar o seu poder-ser mais próprio em função do fechamento do humor, faz-se necessário um movimento peculiar pelo qual a existência mais originária possa brotar como um fenômeno a ser captado e sentido em seu todo. E, justamente de forma inabitual à presunção metafísica que sempre se pautou na capacidade do ver de forma ativa ou no máximo reativa, temos aqui a defesa de uma postura passiva e novamente uma quebra de expectativas do modelo tradicional de pensamento. Em contraposição a termos como "ruído", "falatório", "mediação" e "imagem" kantiana, o filósofo alemão irá sugerir a ação da escuta, dando a ideia de um vetor intencional inverso. Afastando-se da impessoalidade que empurra todos os entes para um mar de mesmidades, capaz de reforçar a mediania e o ser impróprio, orienta-se outra coisa cuja preocupação é tentar dar conta daquilo que estava abafado ou soterrado pela sequência violenta de discursos e sentidos repetidos à exaustão: o dar ouvidos ao apelo ou ao chamado da consciência.

A tarefa da escuta requer assim, segundo o pensador, uma interrupção. Ele explica isso no início do parágrafo 55 de *Ser e tempo*, como um gesto de corte que modula outro tipo de disposição frente à "ambiguidade múltipla e variada da falação cotidianamente 'nova'" (Heidegger, 2009a: 349). O caráter de apelo da consciência é uma interpelação que se volta ao si mais próprio. É por isso que, antes mesmo de falar ou objetar qualquer coisa sobre os entes do mundo, o *Dasein* deve reaprender a (se) ouvir. A audição passiva tem essa urgência, na medida em que permite que aquilo que estava inaudível em virtude do barulho do dia a dia da impessoalidade possa vir à tona. Apreende-se, pois que:

> Esse último dar ouvidos deve ser rompido, ou seja, o próprio *Dasein* deve dar a si a possibilidade de uma escuta que o interrompa. A possibilidade dessa interrupção reside em ser interpelada sem mediação. Esse apelo rompe o dar ouvidos ao impessoal em que o ser-aí não dá ouvidos quando, de acordo com o seu próprio caráter, desperta uma escuta que, em tudo, se contrapõe à escuta perdida. (Heidegger, 2009a: 349)

Mediante o rompimento drástico com o falatório, a escuta pode enfim se fazer e, segundo Heidegger, ela deve necessariamente apelar sem ruído, sem ambiguidade e sem curiosidade. Ora, essas três dimensões são refratárias ao chamado originário, uma vez que pressupõem o mero escoar de falas já ditas. Juntos, curiosidade, que se ampara na simples aparência da novidade e não se aprofunda nem se demora na reflexão; ambiguidade, sobre a verbalização de formulações medianas que não são totalmente verdadeiras nem totalmente falsas; e ruído, que diz respeito ao falatório e ao somatório das anteriores, compõem uma amálgama que desvia a atenção do ser-aí, absorto na decadência, e o mantém alheio à singularidade de sua existência.

A figura da escuta, nesse sentido, é avessa à verborragia. Sua filiação, antes de tudo, dá-se pelo e ao silêncio. É a partir e por meio da postura silenciosa que o chamado surge para o ser-aí. Heidegger nota o caráter de mutismo do apelo que nada exprime. É um outro que não vocaliza algo, e por isso não cria determinações, senão recairia de novo no afã metafísico. Assume, sim, um poder de inquietação da consciência, proporcionada não pelo som apenas, mas sobretudo pela estranheza. Como esclarece o autor, o silêncio do apelo não é a "indeterminação de uma voz misteriosa, mas mostra apenas que a compreensão não deve se apoiar na expectativa de comunicação ou de algo parecido" (Heidegger, 2009a: 352). Assim, o chamado não pertence ao domínio da comunidade, com base em um significado mediano e compartilhável; pelo contrário, corresponde a uma mensagem a respeito da totalidade de possibilidades singular ao *Dasein*.

Duarte (2002) lembra que, ao responder ao chamado da consciência por meio da escuta, o ser-aí procede a uma escolha que é distinta daquela operada, volitivamente, pelo sujeito moderno cartesiano. O sentido de escolha é outro, não é, definitivamente, o de livre arbítrio, de cálculo de fins. "Em seu lugar surgirá uma figura do humano que prima por sua extrema humildade e passividade, sinais fundamentais da irrupção do outro em si mesmo, que desfaz o primado da impropriedade cotidiana" (Duarte, 2002: 177). Sobre isso Heidegger escreve, no parágrafo 57, que o apelo não é e nunca será uma vontade, mas irrompe contra ela. Bem como o chamado não surge de outros tipos de *Dasein* que se encontram no mundo; é, sim, uma consciência que, ao brotar do ser-aí, também o ultrapassa contra sua própria espera ou vontade.

Um pouco antes, na primeira parte de *Ser e tempo*, parágrafo 34, o filósofo alemão já abordara a questão do discurso ou fala (*Rede*) como uma instância de abertura do ser-aí. É ela, a fala, quem articula significados existenciais e se coaduna com a compreensão no mesmo instante em que o *Dasein* se constitui como uma abertura de possibilidades. Ali também cita a necessidade inerente da escuta junto com a fala; sem uma, outra não existe, e sem as duas não é possível haver a compreensibilidade. Enquanto o discurso se funda na articulação fonética e verbal, a outra é uma abertura primordial e própria do ser-aí que depende da percepção acústica.

Neste excerto introdutório sobre a relação entre fala e escuta, Heidegger comenta rapidamente as questões existenciais do ruído e do silêncio. Para ele, o ser-aí está sempre junto de um turbilhão de sensações e testemunhos variados, do qual ele deve operar um salto para finalmente poder compreender para além do ruído puro. Com isso, enaltece as qualidades perceptivas e amplia a possibilidade da escuta rumo a um sentido mais sinestésico. Ou melhor, de uma limitação física para um "ouvir" mais existencial que engloba, entre outras e fundamentalmente, o silêncio. "Quem 'não pode escutar' e 'deve sentir' talvez possa muito bem, e justamente por isso, ouvir (...) Somente quem já compreendeu é que poderá escutar" (Heidegger, 2009a: 227). Assim, ele aponta para o caráter de verdade do apelo da consciência, sua relação profunda com a cura (*Sorge*), na totalidade de relações e sensações existenciais. Não seria incongruente afirmar que a escuta do *Dasein*, em meio ao falatório, encontra ecos na disposição do psicólogo ou do psicanalista na prática clínica contemporânea, ainda que se fale de posturas distintas: um é o ser-aí enquanto estrutura ontológico-fenomenológica, o outro é o ser-aí que ademais é analista.

3. A afetividade encarnada: Merleau-Ponty e o corpo vivido

Se Heidegger abre a questão da afetividade no horizonte da analítica existencial, Merleau-Ponty radicaliza essa abertura ao inscrevê-la na espessura do corpo vivo. A fenomenologia do corpo próprio que ele desenvolve, sobretudo na *Fenomenologia da percepção* (1945), parte de uma crítica simultânea ao empirismo e ao intelectualismo: ambos falham em capturar a experiência originária, porque pressupõem uma separação entre o sujeito e o mundo que a percepção efetiva jamais conhece. O corpo não é um objeto entre objetos, nem o veículo neutro de uma consciência soberana: ele é a própria textura da experiência, o campo de reversibilidade entre o sentir e o sentido.

Posteriormente, em 1948, Merleau-Ponty (2004) retoma a crítica à tarefa imposta pela tradição clássico-iluminista e ainda longe de ser superada, que é a de tentar recuperar a

nossa relação mais originária com o nascimento de uma paisagem que interpela os nossos sentidos a todo instante. Isso fica patente sobretudo na leitura de três das sete "conversas" proferidas, no fim daquele ano de 1948, pelo filósofo francês em um programa da Rádio Nacional Francesa: os capítulos "Exploração do mundo percebido: o espaço", em que ele questiona a representação convencional da arte clássica pela quebra da perspectiva geométrica e analítica graças a Cézanne; "Exploração do mundo percebido: as coisas sensíveis", aprofundando sua crítica a partir dos elementos sensíveis que compõem, de forma entremeada e concomitante, a nossa experiência de mundo no espaço-tempo, e "O homem visto de fora", com a consideração linguística sobre a complexidade da natureza e sua trama que nos implica.

Tais reflexões que se investem contra uma arte desengajada do mundo vivido e, não somente isso, contra a ideia geral de um sujeito solipsista que, circunscrito no âmbito autossuficiente do cogito, aparta-se do universo interrelacional de coisas e do contato com o outro, são análogas às críticas metafilosóficas presentes, três anos antes, na *Fenomenologia da percepção* (1945). O prefácio da obra problematiza a herança do pensamento clássico diante da fundação de uma consciência intelectual e não-sensível e objetivista, regulada pelo modus operandi do empirismo científico. Se antes Merleau-Ponty duvidava da abstração de um sujeito atomizado que nega a experiência imediata, posteriormente, nas *Conversas*, ele será mais incisivo ao mostrar como o pretenso horizonte estético da modernidade é falho em esquadrinhar a ordem perceptiva geral das coisas, na medida em que prescinde da teia prévia de correlações sensíveis que condizem com o estar no mundo.

Um primeiro ponto em comum entre as duas obras é a questão da noção espaço-temporal. Na "conversa" do capítulo 2, em torno da diferença na apreensão de uma paisagem pela pintura, Merleau-Ponty (2004) coloca o problema da composição artística nos quadros clássicos. Em contraposição a um estilo de pintura que se pauta por aspectos como horizonte, dimensões e uma imagem chapada por aparências, e sobre a qual se privilegia um olhar apaziguador e decente de que não se pode atribuir outro ponto de vista a não ser a partir de um local fixo e imóvel, estaria a pintura pós-impressionista de Cézanne mais aberta ao amplo espectro de possibilidades de relatar visualmente um campo perceptivo que se assemelha a uma trama de reenvios:

> O ensinamento clássico distingue o desenho da cor: desenha-se o esquema espacial do objeto, depois este é preenchido por cores. Cézanne, ao contrário, diz: "à medida que se pinta, desenha-se" - querendo dizer que, nem no mundo percebido, nem no quadro que o exprime, o contorno e a forma do objeto são estritamente distintos da cessação ou da alteração das cores, da modulação colorida que deve conter tudo: forma, cor própria, aspecto do objeto, relação do objeto com os objetos vizinhos. Cézanne quer gerar o contorno e a forma dos objetos como a natureza os gera diante de nossos olhos:

> pelo arranjo das cores. E daí decorre que a maçã que ele pinta, estudada com uma paciência infinita em sua textura colorida, acaba por inflar-se, por romper os limites que o desenho bem-comportado lhe imporia. (Merleau-Ponty, 2004: 12)

Desse modo, a pintura de Cézanne estaria mais comprometida com o elemento da facticidade apontado por Merleau-Ponty, o que o aproxima de Heidegger (2009a), na primeira página da *Fenomenologia da percepção*. Nesse livro, mais adiante, afirma: "buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização" (Merleau-Ponty, 1999: 13). Trata-se de uma posição contra a arbitrariedade da racionalidade objetiva que se veste de status superior à ordem das coisas naturais já dadas.

O problema do empirismo e do intelectualismo modernos, conforme o pensador francês, estaria centrado na artificialidade do método que acaba por rechaçar a imediaticidade da experiência no mundo vivido. Em nome da uma suposta vivência objetiva, a produção científica consagrada desde o Século XV estabelece a fragmentação dos sentidos que separa a sensação (restrita a um mero estímulo pontual) da percepção (compreendida unicamente pela via mental ou cognitiva). A essa necessidade constitutiva da experiência para o engendramento de sentidos, Merleau-Ponty e outros teóricos da psicologia da Gestalt não irão se opor em linhas gerais. Por outro lado, destacam a arbitrariedade do sujeito clássico que enxerga o mundo pelo prisma da clareza, impessoalidade e homogeneidade. Indicam, sim, que, à margem dessa corrente, existem outros exemplos que dão relevo ao conhecimento sensível. O conceito de espaço é, então, alargado; estendido na sua relação com uma materialidade anterior à tematização, que é o corpo.

A centralidade da correlação afetiva é enfatizada no capítulo 3 das "Conversas", novo esboço em dar conta da pluralidade das coisas sensíveis que nos afetam. Como um mosaico orgânico de sensorialidades, feixes diversos entrelaçados, e não uma cena sensorial decupada, o cotidiano mais simples se mostra. A isso corresponde o exemplo que Merleau-Ponty dá acerca do limão, que, sob a ótica da metafísica clássica desde Aristóteles, assim como qualquer outra fruta ou objeto de análise, é organizado racionalmente por categorias como peso, tamanho, cor, gosto etc. Porém, para o homem situado no mundo, ligado à fenomenologia da sua facticidade, a percepção não se dá desse modo. Ambígua, difusa, heterogênea, singular, e assim por diante, como um tecido de relações, a doxa originária, citada na introdução deste capítulo, restaura a natureza vibrante e polimorfa das coisas em si. Como diz o filósofo francês, a unidade de cada coisa não se fecha em qualidade isoladas e independentes, e sim seu inverso: cada descrição está imbuída da

coisa em si, já é a coisa inteira. Por isso não é desmedida a citação, que correlaciona a totalidade paisagem-coisa-homem: "O homem está investido nas coisas, e as coisas estão investidas nele" (Merleau-Ponty, 2004: 24). Assim, ao corpo afetivo merleau-pontyano, demanda-se uma relação ambígua ao mesmo tempo objetiva e subjetiva: a primeira em função da inseparabilidade da trama de remissões e do ordenamento prévio de mundo; e a segunda, com base no conceito de intencionalidade de Husserl (também debatido na introdução da *Fenomenologia da percepção*), de que o corpo perceptivo não apenas descreve, mas também reduz o emaranhado de estímulos e dá destaque àquilo que lhe é significativo. Há, portanto, um foco que direciona o olhar do homem por meio da distinção figura e fundo, procedimento orgânico que não se organiza de modo racional e sim mediante um corpo puramente sensório, dinâmico e livre. Pelo devir corpóreo, a operação figura e fundo, na qual somente é possível perceber um único objeto a um só tempo enquanto há um fundo desfocado, tem uma natureza frágil, uma vez que sempre haverá a possiblidade de se suceder outra perspectiva.

No penúltimo capítulo "O homem visto de fora", Merleau-Ponty (2004) reforça a crítica ao empirismo científíco que não somente quer retirar a natureza e as coisas do âmbito da obscuridade e da confusão perceptivas, mas também o próprio ser humano. Ponderação que retoma a ideia do sujeito solipsista da *Fenomenologia da percepção*, de que o homem é limitado ao *cogito*, ou seja, a uma consciência que se origina a si própria e o mundo circundante. O pensamento clássico, e nas *Conversas* há a menção clara ao projeto cartesiano, erige um arcabouço teórico de defesa, domínio e supressão do sensível contra caos da natureza, esta como que submetida aos esforços do intelecto. Merleau-Ponty, pelo contrário, ressalta a inseparabilidade entre forma e conteúdo, entre aquilo que se diz e a forma como se diz. Para ele, o contato com o outro é condição para os sentidos; e a reflexão, um eterno retorno a nós mesmos. Por isso, no fim das contas, a analogia com a linguagem, como uma rede de articulação de todos esses elementos: natureza, coisas, homem e outrem. "Nosso contato conosco sempre se faz por meio de uma cultura, pelo menos por meio de uma linguagem que recebemos de fora e que nos orienta para o conhecimento de nós mesmos" (Merleau-Ponty, 2004: 49).

Essa fenomenologia da afetividade, como argumenta Ayouch (2012), não deve ser lida apenas como uma fenomenologia do conhecimento no sentido husserliano, mas como uma fenomenologia da afetividade propriamente dita, centrada no que Merleau-Ponty chama de intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*). Essa intencionalidade é antepredicativa: antes de definir o objeto vivido, ela unifica o mundo e a vida do sujeito, aparecendo em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem. Trata-se de uma atividade que sucede sem tematização, sem atenção imanente nem reflexão explícita —

aquilo que Merleau-Ponty (1999: 110) chama de "fundo afetivo que deita originariamente a consciência fora de si-mesma".

A dimensão afetiva da percepção é, para Merleau-Ponty, a condição de possibilidade de toda intersubjetividade. Ao perceber o outro, não acumulo dados externos sobre ele: reconheço sua expressão, que se oferece a mim como uma essência afetiva antes de qualquer objetivação. O corpo do outro não é um objeto cuja vida interior eu infiro por analogia, mas uma presença que me afeta diretamente, que repercute em meu próprio esquema corporal. É essa intercorporeidade originária que torna possível o encontro terapêutico enquanto tal — não como contato entre duas consciências isoladas, mas como engajamento de dois corpos vivos num campo compartilhado de ressonância afetiva.

Müller (2002) mapeia com precisão o percurso de Merleau-Ponty como leitor de Freud. Nas obras do período da *Fenomenologia da percepção*, o filósofo francês, segundo o exegeta, critica a metapsicologia freudiana por seu objetivismo — por transportar para o domínio da vida psíquica um sistema de noções causais inadequado —, mas reconhece na prática psicanalítica algo de verdadeiro: a capacidade de restabelecer, para o analisando, o fundo habitual de coexistência com o outro que ele havia perdido. Como escreve Merleau-Ponty (1999: 519): "O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência". Essa afirmação ressoa diretamente com a tese heideggeriana sobre o cuidado[5] (*Sorge*) como estrutura fundamental do *Dasein*. Façamos, pois, a seguir, uma digressão sobre o conceito conforme o filósofo alemão, antes de prosseguirmos com a fenomenologia da percepção pelo viés do pensador francês.

Com efeito, para Heidegger (2009a), a relação do *Dasein* com o nada é propiciada por disposições afetivas fundamentais (*Befindlichkeiten*), entre as quais a angústia e o

5 *Sorge*, traduzido usualmente por "cuidado" ou "cura", ocupa lugar central na analítica existencial de *Ser e tempo*, sendo definido por Heidegger como o ser do *Dasein*, ou seja, a estrutura ontológica fundamental que constitui a totalidade do ser-no-mundo. O cuidado não se reduz a uma disposição psicológica ou a uma atitude moral, mas designa o modo de ser próprio do existente humano enquanto abertura compreensiva e projetiva. Heidegger (2009a) distingue três dimensões co-originárias do cuidado: (i) a existencialidade (*Existenzialität*), enquanto projeto de si lançado para possibilidades; (ii) a facticidade (*Faktizität*), enquanto estar já sempre lançado em um mundo; e (iii) a queda (*Verfallen*), enquanto absorção na cotidianidade e nos entes intramundanos. Dessa estrutura tripartida derivam dois modos concretos de ocupação: o *Besorgen* (ocupar-se com as coisas, tratar de afazeres) e o *Fürsorge* (solicitude para com os outros, auxílio solícito). O cuidado, portanto, não se restringe ao momento da angústia ou à existência própria. O termo fundamenta, Igualmente, a impropriedade da cotidianidade mediana, na qual o ser-aí já sempre se relaciona, ainda que de modo velado, com sua unidade enquanto cuidado. É precisamente por ser cuidado que o *Dasein* se caracteriza como um ente cujo ser está sempre em jogo — lançado, projetado e entregue a si mesmo em sua finitude temporal. Cf. Heidegger, 2009a: 268-281.

tédio profundo figuram como modos privilegiados de abertura, sendo ambos enraizados ontologicamente na estrutura da *Befindlichkeit* e não meramente redutíveis a afinações de humor (*Stimmungen*) no sentido ôntico ou psicológico do termo. O ser-aí, desse modo, passa a ver diante daquilo que estava escamoteado e esquecido, seja por fatores históricos, epistemológicos, filosóficos, mas que lhe pertencia desde sempre. Esse despertar, segundo o autor de *Ser e tempo*, instaura uma crise na dogmática relação de significados estabelecida há milhares de anos pela concepção metafísica e pela determinação da materialidade das coisas existentes. Propondo um giro, um deslocamento do olhar a questões existenciais — a saber, o tempo como *ekstases* e a singularidade da existência —, o filósofo alemão quer chamar atenção para as múltiplas aberturas do ser a partir de sua abertura primeira, que é o nada. Diferente de categorias fixas e dadas previamente, ele enfatiza a relação do conceito de cuidado (*Sorge*), que diz respeito à totalidade existencial do *Dasein* que se nadifica por ser um conjunto de possibilidades existenciais sem um conteúdo preenchido em sua origem. A voz da consciência — que, ao brotar involuntariamente e contra a espera, quebra a familiaridade ontológica — é o elemento que irrompe a rede de significações anterior e realiza o corte nadificador, colocando o *Dasein* diante de sua condição mais própria. Contudo, é preciso sublinhar que a estrutura fundamental do cuidado (*Sorge*) não se restringe ao momento da angústia ou à quebra da familiaridade: ela constitui a totalidade existencial do *Dasein* em todos os seus modos de ser, inclusive na existência imprópria e impessoal da cotidianidade mediana, na qual o *Dasein* já sempre se relaciona, ainda que de modo velado, com sua unidade enquanto cuidado. A passagem em que Heidegger vincula a estranheza à disposição fundamental da angústia é aqui retomada para sublinhar o modo pelo qual a abertura mais elementar da presença lançada coloca o *Dasein* diante do nada do mundo, revelando seu poder-ser mais próprio como uma possibilidade existencial singular: "A estranheza desvela-se propriamente na disposição fundamental da angústia e, enquanto abertura mais elementar da presença lançada, coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo com o qual ela se angustia na angústia por seu poder-ser mais próprio" (Heidegger, 2009a: 355). O que está em jogo é, portanto, a ideia de um projeto nulo. A expressão parece um oximoro, mas não é. Isso porque capta mais fielmente a contradição ontológica do ser-aí. Ao mesmo tempo que o seu ser-no-mundo é uma expressão da totalidade em suas relações existenciais de mundo, sua constituição ontológica é pura abertura formal, vazia, ávida por conteúdo e novos imbricamentos. Manter essa dualidade é importante para se compreender a amplitude do *Dasein*: sua abertura originária, enquanto estrutura fundamental do ser-no-mundo, desdobra-se em múltiplas possibilidades de compreensão e relação com os entes, sem jamais perder sua unidade existencial. Também é importante lembrar que o nada não anula o projeto, nem traz qualquer aspecto de negatividade ou de falta em termos

metafísicos. A nulidade tem mais a ver com a constatação do "nada" mundano, meramente ôntico, que causa angústia existencial. Singularizado em uma teia única do estar-lançado, o *Dasein* tem para si apenas o ultrapassamento do que se é: sua essência não é apenas física, no horizonte do simplesmente dado, mas um todo existencial de possíveis projetos de ser que perfaz o domínio do cuidado. Seu projeto de ser nulo é, no fim das contas, uma abertura que, embora finita enquanto constituição existencial do *Dasein*, não se reduz à determinação rígida e fechada dos entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*), abrindo-se antes como campo de possibilidades existenciais que o *Dasein* deve assumir em sua facticidade e temporalidade. Disso provém a angústia. O nada é sua condição. E seu poder-ser mais próprio é a abertura de possibilidades diante dessa perspectiva antimetafísica. É nesse sentido que vemos uma relação muito próxima entre a disposição da angústia e a revelação do nada: estar angustiado é uma pré-condição necessária para o desvelamento do segundo termo. Estamos imersos no nada que é o amplo emaranhado de totalidades que nos cerca desde que já nos damos conta de termos sido ejetados no mundo. Trata-se, assim, não de uma angústia com problemas cotidianos — como atrasar-se para a faculdade ou estar em dívida com o planejamento de trabalho na semana —, mas de um humor que nos modula enquanto tais. O cuidado (*Sorge*), enquanto estrutura unitária e total do *Dasein*, não se restringe ao momento da angústia ou à existência própria: ele fundamenta igualmente a impropriedade da cotidianidade mediana, na qual o *Dasein* se dispersa no mundo público e nos entes intramundanos. A angústia, ao singularizar o *Dasein* e colocá-lo diante de sua finitude, não cria uma estrutura — antes, recoloca o *Dasein* em relação com sua própria unidade enquanto cuidado, seja para despertá-lo para a propriedade ou para reconduzi-lo, de modo modificado, à impropriedade. Desse modo, propriedade e impropriedade não são momentos separados ou sucessivos, mas modos existenciais igualmente enraizados na mesma estrutura fundamental do cuidado, que sempre resguarda a possibilidade do angustiar. Soares (2010) ressalta outro aspecto da afetividade como uma peça para se entender a abertura do *Dasein* perante o nada. De acordo com o comentador, a indeterminação — numa direta alusão antípoda às definições metafísicas — seria o termo que norteia a amplitude da noção de angústia: "Aquilo que a angústia revela ao ser-aí é algo indeterminado, pois aquilo que a ameaça possui o caráter de encontrar-se 'sempre aí', mas ao mesmo tempo em lugar nenhum" (Soares, 2010: 52). A ameaça, aqui, deve ser entendida como a figura que representa a ruptura com a familiaridade das relações intramundanas e que, diferentemente da afinação do medo que se reporta apenas a objetos ônticos que ameaçam a integridade física, pode nos levar a uma relação com a totalidade da cura existencial. Portanto, segundo Soares, é na angústia que o ser-aí compreende seu ser mais originário, dando sentido e transcendência ao projeto nulo.

Tal compreensão heideggeriana do cuidado ou cura (*Sorge*) como estrutura unitária do *Dasein* — que fundamenta tanto a propriedade quanto a impropriedade, sempre resguardando a possibilidade do angustiar — encontra um eco fecundo no percurso tardio de Merleau-Ponty. Nos escritos posteriores, o filósofo francês radicaliza sua posição e passa a reconhecer cidadania filosófica ao próprio conceito de inconsciente, identificando-o não a um sistema de representações recalcadas, mas à percepção ambígua — aquela zona de indivisão entre o sentir e o sentido, entre o interior e o exterior, que é a própria carne (*chair*). Como registra Müller (2002: 426) ao citar os cursos sobre a passividade, Merleau-Ponty propõe que "o inconsciente é consciência perceptiva", procedendo como ela "por uma lógica de implicação ou de promiscuidade". Essa identificação é filosoficamente ousada e clinicamente fecunda: ela sugere que o que escapa à consciência temática não é uma outra cena radicalmente separada, mas o avesso da percepção, seu fundo habitual e anônimo — uma dimensão que, à semelhança do cuidado heideggeriano, constitui o solo pré-reflexivo a partir do qual toda existência, própria ou imprópria, desdobra-se.

4. Fenomenologia, psicanálise e clínica: a figurabilidade do afeto

A aproximação entre fenomenologia e psicanálise é, como bem demonstra Ayouch (2012), ao mesmo tempo necessária e problemática. Merleau-Ponty afirmou que "a fenomenologia está em consonância com a psicanálise" e que ambas apontam "em direção da mesma latência" (Merleau-Ponty, 2000: 283). Mas essa convergência não elimina as diferenças: enquanto a fenomenologia é descritiva — empenhada em descrever o que aparece à consciência —, a psicanálise é construtiva, fundando-se no postulado do inconsciente como aquilo que nunca aparece diretamente, mas somente através de seus efeitos.

Garcia-Roza (2009), em seu fundamental estudo sobre Freud e o inconsciente, recorda que a psicanálise freudiana se institui em torno de uma tensão constitutiva entre energética e hermenêutica — entre o modelo das ciências naturais e a interpretação do sentido. O recurso de Freud à quantidade não obedece a um alvo de quantificação: como Garcia-Roza (2009) observa, "detrás da quantidade aparece a problemática questão do sentido em psicanálise". Vive-se, cresce-se, ama-se e morre-se por fenômenos de sentido, por conflitos psíquicos nos quais o sentido é central — mas esse processo de significância é concebido além da dimensão da consciência e de sua lógica. É precisamente essa tensão que aproxima, de um lado inusitado, a empreitada psicanalítica da fenomenologia.

A noção que Ayouch (2012) propõe — a de busca em figurabilidade do afeto — oferece uma solução elegante para essa tensão. Na metapsicologia freudiana, a pulsão tem dois representantes: o representante-representação (*Vorstellungsrepresentanz*) e o

representante afetivo. O afeto não se decompõe com o recalcamento da mesma forma que as representações: ele pode ser totalmente suprimido, ou manifestar-se sob uma coloração afetiva qualquer, ou transformar-se em angústia. Antes do recalcamento acontecer, numa perspectiva que parte do inconsciente para a consciência, o afeto pode ser considerado como movimento de uma pulsão em busca de "representância" ou figurabilidade.

O que Ayouch propõe é que essa busca em figurabilidade corresponde precisamente ao que Merleau-Ponty descreve como intencionalidade afetiva: o movimento pelo qual algo que ainda não tem forma busca expressão, busca tornar-se figura sobre um fundo. Nos dois casos — fenomenológico e psicanalítico —, há um processo de emergência do sentido a partir de uma camada pré-pessoal, anônima, que não é ainda linguagem nem representação, mas que tende para a expressão. A diferença crucial é que, para a psicanálise, essa camada é estruturada pelo simbólico e pelo grande Outro da linguagem, ao passo que, para Merleau-Ponty, ela é estruturada pela carne e pela intercorporeidade.

O que aproxima as duas perspectivas, a despeito dessa diferença fundamental, é justamente o estatuto do afeto: nem verdadeiramente consciente, nem completamente inconsciente, oscilando entre um sentir e uma quantidade, o afeto estabelece uma constante transição entre o soma e a psiquê, uma comunicação além da separação radical entre eles. Surgindo do corpo, ao ser o representante mais corporal da pulsão, o afeto é frequentemente um sentimento cujo sentido se perdeu, e que retorna no corpo como crise de lágrimas, como gargalhada ou como a angústia que paralisa os membros.

Esse retorno do afeto ao corpo é clinicamente central. O paciente que chega à clínica — seja a uma *Daseinsanálise* orientada por Heidegger, seja a uma clínica fenomenológica de inspiração merleau-pontyana — traz consigo não apenas narrativas e representações, mas tonalidades afetivas, disposições corporais, modos de habitar o espaço e o tempo. A escuta clínica fenomenologicamente orientada é, antes de tudo, uma escuta afetiva: ela se deixa afetar pela presença do outro, sem por isso perder-se nessa afetação. É o que Heidegger (2009), nos *Seminários de Zollikon*, chamava de deixar ser (*sein-lassen*) do outro em sua própria singularidade.

Müller (2002) observa que, nos escritos tardios de Merleau-Ponty, o inconsciente deixa de ser localizado atrás da consciência para ser situado diante dela, como articulação do campo — o que Merleau-Ponty chamava de *Gestalt*. Desse ponto de vista, o trabalho clínico não consiste em trazer à luz representações recalcadas, mas em favorecer novas articulações do campo perceptivo-afetivo, permitindo que o sujeito encontre novas formas de habitar seu mundo. A cura (*Sorge*) — se é que esse termo, frequentemente

tomado em sentido ôntico-terapêutico, ainda se sustenta no domínio da analítica existencial — não pode ser compreendida como um estado novo adquirido a partir de uma suposta conversão à propriedade. O *Dasein* já sempre se projeta em possibilidades enquanto cuidado, seja de modo próprio ou impróprio, na cotidianidade mediana ou na singularização da angústia. A cura não é, portanto, um "resultado" da terapia ou da apropriação existencial, mas a própria unidade estrutural e temporal da existência, que perpassa todos os estados e momentos — passados, presentes e futuros — de todos os modos de ser. Ora, o que a angústia possibilita não é a instauração de um novo estado de cura, mas a apropriação autêntica da cura enquanto estrutura já sempre operante, permitindo que o *Dasein* se aproprie de seu ser-projetivo (*Entwurf*) e inaugure, a partir dessa apropriação, novas possibilidades de ser. Assim, a cura não é algo que se adquire; é algo que se assume, na finitude e na facticidade, como o modo de ser que já sempre nos constitui.

5. Limites e interseções entre o filosófico e o clínico

O encontro entre fenomenologia e clínica não é, contudo, sem tensões. A filosofia e a prática clínica têm temporalidades, objetivos e responsabilidades distintos. A filosofia pode interrogar sem responder, pode deixar as questões abertas como convém à natureza do pensamento. A clínica, por sua vez, ocorre sempre em situação de sofrimento real, o que implica responsabilidades que a filosofia, enquanto exercício especulativo, não precisa assumir da mesma forma. Heidegger mesmo era reticente quanto à transposição direta de sua ontologia para a prática clínica: os conceitos existenciais operam num nível formal-ontológico que não deve ser confundido com diagnósticos ônticos.

Para Ayouch (2012), é preciso ao identificar os limites da aproximação entre fenomenologia e psicanálise no que diz respeito às representações e ideias (*Vorstellungen*): a concepção merleau-pontyana de uma continuidade entre consciência e inconsciente — sendo este concebido no centro da percepção — se limita, segundo psicanalistas como Green e Pontalis, ao pré-consciente e deixa de lado o sistema inconsciente. Merleau-Ponty evoca um "outro lado" da consciência, mas esse não tem nada a ver com a "outra cena" do inconsciente freudiano. Se a fenomenologia exceder o domínio da descrição, ela se torna metafísica, teorizando sobre o que não pode ser atestado. Para a psicanálise, ao contrário, limitar a perspectiva ao meramente observável equivale a uma captação imaginária.

Há, contudo, um ponto de convergência profundo que não pode ser desconsiderado: tanto a fenomenologia quanto a psicanálise partilham uma crítica às abordagens que

reduzem o sujeito a objeto de manipulação técnica. O contexto atual de proliferação de "técnicas psi" — desde o condicionamento até o *coaching* —, que visam resultados imediatos sem se preocupar em escutar o sintoma, representa precisamente aquilo contra o qual as duas tradições se insurgem. Como observa Ayouch (2012), apesar de sua diferença na abordagem da clínica, fenomenologia e psicanálise almejam a mesma dignidade do sujeito.

Do ponto de vista heideggeriano, a crítica à psiquiatria e à psicologia convencionais é ontológica: elas tratam o ser humano como um ente simplesmente dado (*Vorhandenes*), esquecendo-se da diferença ontológica e da estrutura existencial do *Dasein*. O que Heidegger (2009b), defende, nos *Seminários de Zollikon*, é que a doença não é um déficit localizável num substrato biológico ou psíquico objetivado, mas uma modificação do modo de ser-no-mundo: uma alteração na forma como o *Dasein* habita seu espaço, seu tempo, sua relação com os outros e com as coisas. A cura, nesse registro, não é restituição de uma normalidade, mas abertura de novas possibilidades de existência.

Merleau-Ponty (1999), por seu lado, oferece uma contribuição complementar ao ressaltar que a intersubjetividade — e, com ela, a relação terapêutica — não é uma relação entre dois *cogitos* isolados que entram em comunicação, mas um campo de reversibilidade e ressonância corporal originariamente compartilhado. O terapeuta não é um observador neutro: ele está sempre já implicado no campo afetivo do paciente, e essa implicação não é um obstáculo a ser eliminado, mas o próprio meio pelo qual a compreensão se torna possível. O corpo do terapeuta ressoa com o corpo do paciente antes que qualquer palavra seja dita, e é nessa ressonância prévia que a escuta clínica encontra seu fundamento.

Garcia-Roza (2009), ao analisar a tensão entre energética e hermenêutica em Freud, aponta para o fato de que o aparelho psíquico freudiano é sempre já uma construção teórica em torno de algo que excede a consciência — algo que a fenomenologia nomeia como mundo vivido pré-reflexivo. Nesse sentido, a psicanálise e a fenomenologia compartilham um adversário comum: o objetivismo que reduz a experiência humana a dados mensuráveis e mecanismos causais transparentes. E é nessa partilha crítica que reside, talvez, o fundamento mais sólido de seu diálogo.

6. Considerações finais

O percurso que traçamos ao longo deste artigo revela que a afetividade não é um tema periférico nem para a filosofia de Heidegger, nem para a fenomenologia de Merleau-Ponty, nem para a psicanálise freudiana: ela é o cerne de uma interrogação sobre o que significa ser humano, sofrer, encontrar-se com o outro e, eventualmente, curar-se. A

Befindlichkeit heideggeriana, a intencionalidade afetiva merleau-pontyana e a busca em figurabilidade do afeto de que fala Ayouch (2012) convergem para uma mesma intuição fundamental: antes de qualquer representação consciente, antes de qualquer formulação verbal, há uma camada de experiência afetiva que nos constitui e que a prática clínica deve aprender a habitar, acolhendo-a em sua incontornabilidade estrutural, isto é, sem pretender suprimi-la ou reduzi-la a categorias meramente cognitivas.

A contribuição da fenomenologia à clínica não é, portanto, a de um conjunto de técnicas aplicáveis, mas a de uma mudança de olhar — ou, antes, de uma mudança na qualidade da escuta. Escutar fenomenologicamente significa deixar-se afetar pela singularidade do outro, sem por isso perder o fio da própria orientação; significa habitar junto ao outro o seu mundo, sem colonizá-lo com interpretações prematuramente fixadas. É, em última análise, o que Heidegger chamava de deixar-ser e o que Merleau-Ponty descrevia como abertura à intercorporeidade.

Os limites dessa aproximação são reais e devem ser honestamente reconhecidos. A filosofia fenomenológica não substitui a formação clínica específica, nem a supervisão, nem o enquadre que a prática terapêutica exige. O risco de uma filosofia que se pensa diretamente clínica — sem mediações — é o de se converter em um espiritualismo edificante ou em um existencialismo de autoajuda, perdendo tanto o rigor filosófico quanto a responsabilidade clínica. Mas o risco oposto — o de uma clínica que recusa a interrogação filosófica — é o de se reduzir a uma tecnologia de gestão de sintomas, esquecendo-se da pergunta mais elementar: quem é o ser humano que sofre?

É entre esses dois riscos que a *Daseinsanálise* e as clínicas de inspiração fenomenológica procuram seu caminho. E é nesse entre que reside, talvez, sua contribuição mais valiosa: não como sistema acabado, mas como convite permanente à interrogação — sobre o que é o *Dasein*, sobre o que é o mundo vivido, sobre o que é a afetividade que nos une e nos singulariza ao mesmo tempo. Um convite que, como todo convite filosófico genuíno, não promete respostas definitivas, mas garante que as perguntas permanecerão vivas.

Referências bibliográficas

Albuquerque, J.F.S. (2015). *A ciência moderna no primeiro Heidegger: a interpretação heideggeriana ao comportamento científico*. UESB, 2015.

Ayouch, T. (2012). Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. J*ornal de Psicanálise*, 45 (83).

Baugh, B. (1989). Heidegger on Befindlichkeit. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20/2, 124–135.

Boss, M. (1979). *Existential Foundations of Medicine and Psychology* (Tr. S. Conway & A. Cleaves). Jason Aronson.

Duarte, A. (2002). Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. *Natureza Humana*, 4(1): 157-185. Curitiba: Editora UFPR.

Freud, S. (1996/1895). *Estudos sobre a histeria*. Imago.

Freud, S. (1996/1915). *O inconsciente*. Imago.

García-Roza, L.A. (2009). *Freud e o inconsciente* (24ª ed.). Jorge Zahar Editor.

Green, A. (1973). *Le discours vivant*. PUF.

Heidegger, M. (2001). *Ensaios e conferências*. Vozes.

Heidegger, M. (2009a). *Ser e tempo* (Tr. M. Schuback) (4ª ed) Vozes.

Heidegger, M. (2009b). *Seminários de Zollikon* (Tr. G. Arnhold & M. F. de Almeida Prado). Vozes.

Kierkegaard, S. (1979) O desespero humano. *Os pensadores. Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano* (Tr. J.C. Grifo, M,J. Marinho, A. Casais Monteiro. Abril Cultural.

Merleau-Ponty, M. (1999/1945). *Fenomenologia da percepção* (Tr. C.A. Ribeiro de Moura) (2ª ed.). Martins Fontes.

Merleau-Ponty, M. (2000/1960). Préface à *L'oeuvre et l'Esprit* de Freud. Parcours deux. 1951-1961. Verdier.

Merleau-Ponty, M. (2004). *Conversas, 1948* (Ed. S. Ménasé). Martins Fontes.

Merleau-Ponty, M. (1992/1964). *O visível e o invisíve* (Tr. J.A. Gianotti). Perspectiva.

Müller-Granzotto, M.J. (2002). *Merleau-Ponty leitor de Freud. Natureza Humana*. UFPR.

Pontalis, J.-B. (1972). A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty. *A psicanálise depois de Freud*. Vozes.

Soares, M.J. (2010). *A angústia como disposição afetiva em Ser e Tempo*. [Dissertação]. Universidade Federal de Santa Maria. Disponível em: http://w3.ufsm.br/ppgf/wp-content/uploads/2011/10/disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso: 12/05/2026.