



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Samira Meletti da Silva Goulart

**As determinações da era da técnica e seus reflexos nos modos de vida
contemporânea: sofrimento, compulsão e tédio**

Rio de Janeiro

2020

Samira Meletti da Silva Goulart

**As determinações da era da técnica e seus reflexos nos modos de vida contemporânea:
sofrimento, compulsão e tédio**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

G694 Goulart, Samira Meletti da Silva.
Leste da República Democrática do Congo: construindo espaço político alternativo à representação de Estado? / Samira Meletti da Silva Goulart. – 2018. 158 f.

Orientador: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicologia Social – Teses. 2. O Contemporâneo – Teses. 3. Sofrimento – Teses. I. Feijoo, Ana Maria Lopez Calvo de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es CDU 316.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Samira Meletti da Silva Goulart

**As determinações da era da técnica e seus reflexos nos modos de vida contemporânea:
sofrimento, compulsão e tédio**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 06 de maio de 2020.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (orientadora)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Alessandro de Magalhães Gemino
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Fernando da Rocha Magliano
Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof.^a Ana Maria Feijoo pelo meu início na fenomenologia-existencial, pela orientação cuidadosa e confiança no projeto aqui desenvolvido.

À Prof.^a Deise Mancebo por fazer parte de mais um momento importante da minha vida acadêmica e profissional, para a qual tanto contribuiu.

Ao Prof. Fernando Magliano por me apresentar ao pensamento de Heidegger e ter se tornado um colega de profissão disponível para o diálogo.

Ao Prof. Alessandro Gemino por se mostrar sempre disponível para trocar sobre o trabalho acadêmico e profissional.

Agradeço à minha família, meus pais e irmã, por todo o apoio e compreensão nesses dois anos de estudo em que estive mais ausente da vida social e familiar.

Aos amigos que acompanharam de muitas formas essa caminhada e àqueles conquistados no decorrer dela, que compartilharam as inseguranças e alegrias.

Agradeço ainda à UERJ, por ser espaço de formação que oferece a oportunidade de estudo em uma pós-graduação gratuita e de qualidade; por ser também espaço de realização profissional, no qual conjugo todo saber-fazer que me tornam a psicóloga que escolho ser a cada dia.

És um senhor tão bonito
Quanto a cara do meu filho
Tempo tempo tempo tempo
Vou te fazer um pedido
Tempo tempo tempo tempo
Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo tempo tempo tempo
Entro num acordo contigo
Tempo tempo tempo tempo
Por seres tão inventivo
E pareceres contínuo
Tempo tempo tempo tempo
És um dos deuses mais lindos
Tempo tempo tempo tempo
Que sejas ainda mais vivo
No som do meu estribilho
Tempo tempo tempo tempo
Ouve bem o que te digo
Tempo tempo tempo tempo
Peço-te o prazer legítimo
E o movimento preciso
Tempo tempo tempo tempo
Quando o tempo for propício
Tempo tempo tempo tempo
De modo que o meu espírito
Ganhe um brilho definido
Tempo tempo tempo tempo
E eu espalhe benefícios
Tempo tempo tempo tempo
O que usaremos pra isso
Fica guardado em sigilo
Tempo tempo tempo tempo
Apenas contigo e comigo
Tempo tempo tempo tempo
E quando eu tiver saído
Para fora do teu círculo
Tempo tempo tempo tempo
Não serei nem terás sido
Tempo tempo tempo tempo
Ainda assim acredito
Ser possível reunirmo-nos
Tempo tempo tempo tempo
Num outro nível de vínculo
Tempo tempo tempo tempo
Portanto peço-te aquilo
E te ofereço elogios
Tempo tempo tempo tempo
Nas rimas do meu estilo

Caetano Veloso - Oração do tempo

RESUMO

GOULART, S. M. S. **As determinações da era da técnica e seus reflexos nos modos de vida contemporânea**: sofrimento, compulsão e tédio. 2020. 156 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

A presente dissertação teve como objetivo investigar e compreender os diferentes modos de vida do homem contemporâneo e suas formas de sofrimento, refletindo acerca de como esse sofrimento pode estar articulado à existência. Para esse fim, foi realizada uma Revisão Narrativa da Literatura, encontrando na filosofia fenomenológico-hermenêutica de Heidegger elementos que propiciaram uma apreensão mais originária do horizonte histórico contemporâneo e da relação inseparável homem-mundo. A investigação tratou de compreender junto ao pensamento do filósofo as noções de *Dasein*, mundo, impessoalidade, bem como as determinações desta era da técnica, que tem o tédio como tonalidade afetiva epocal. O estudo estabeleceu ainda um diálogo com autores como Bauman, Foucault e Han para pensar a concreção desses modos de ser e sofrer no cotidiano atual. Assim foi possível revelar os sentidos de produção, controle e operacionalização, que na desmedida ditam a cadência em nosso horizonte histórico; bem como a atmosfera que afina um modo de ser ocupado, que segue em um ritmo acelerado e compulsivo de afazeres excessivos. Observou-se que tais sentidos e afetação dão condição de possibilidade para modos de ser mais individualizados e automatizados, que irrefletidamente se determinam junto às ocupações e distrações cotidianas, positivando a existência. Nesse contexto, foi possível ainda articular as experiências de sofrimento junto às questões históricas, sociais e culturais desta época, revelando-as em meio ao seu campo de aparição, e compreender o sofrimento como fenômeno histórico; além de apontar para como se caracteriza o horizonte contemporâneo, ou seja, esta era da técnica.

Palavras-Chaves: Era da técnica. Contemporaneidade. Sofrimento. Fenomenologia-existencial. Psicologia clínica. Psicologia Social.

ABSTRACT

GOULART, S. M. S. **The determinations of the era of technique and its reflections on contemporary ways of life: suffering, compulsion and boredom.** 2020. 156 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This dissertation aimed to investigate and understand different ways of life of the contemporary man and his forms of suffering, and to reflect on how this suffering can be articulated to existence. With this aim, we conducted a Narrative Review of the Literature, finding in the Heidegger's phenomenological-hermeneutic philosophy, elements that provided a more original apprehension about the contemporary historical horizon and the inseparable man-world relationship. The investigation tried to understand, together with the philosopher's thinking, the notions of *Dasein*, World, Impersonality, as well as this era of technique's determinations, which has boredom as an affective tone. The study also established a dialogue with Bauman, Foucault and Han to think about the concretization of these ways of being and suffering in daily's life. Thus, it was possible to reveal the meanings of production, control and operationalization, which, without limit, dictate the pace in our historical horizon; as well as the atmosphere that tunes a way of being occupied, which follows a fast and compulsive rhythm of excessive chores. It was observed that such meaning and atmosphere make possible ways of being more individualized and automated, which, thoughtlessly, determinate themselves with the daily occupations and distractions. In this context, it was also possible to articulate the experiences of suffering with historical, social and cultural issues of this Era, revealing them in their emersion field, and understanding suffering as a historical phenomenon; in addition, to point out how the contemporary horizon is characterized.

Keywords: Era of Technique. Contemporaneity. Suffering. Existential phenomenology. Clinical Psychology. Social Psychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 AS CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER PARA A COMPREENSÃO DO MUNDO MODERNO	19
1.1 A ontologia fundamental de Ser e tempo na compreensão da relação homem-mundo: Dasein, mundo, mundanidade e impessoalidade	21
1.1.1 <u>Ser-aí humano: uma indeterminação originária</u>	23
1.1.2 <u>O ser de ser-aí e a co-originariedade ao mundo</u>	27
1.1.3 <u>Mundo e mundanidade</u>	33
1.1.4 <u>Ser-com e Impessoalidade : o ser-aí na cotidianidade mediana</u>	37
1.2 Heidegger e a questão da técnica	44
1.2.1 <u>A existência na era da técnica</u>	54
2 CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E PSICOLOGIA PARA A COMPREENSÃO DO MODO DE VIDA CONTEMPORÂNEO ...	57
2.1 Modernidade e Contemporaneidade	60
2.2 A transformação do homem em sujeito e seu processo de individualização	67
2.3 Contemporaneidade: características e orientações	77
2.2.1 <u>As relações com o tempo e o espaço</u>	78
2.2.2 <u>Ser indivíduo e suas relações com os outros</u>	85
2.2.3 <u>Os valores e ideais contemporâneos</u>	91
3 TÉDIO, COMPULSÃO E SOFRIMENTO NA ERA DA TÉCNICA	102
3.1 O tédio como tonalidade afetiva fundamental da era da técnica	103
3.1.1 <u>As relações de ser-aí com o tempo longo do tédio e o vazio do espaço</u>	106
3.1.2 <u>O tédio como atmosfera que afina o modo de ser contemporâneo</u>	114
3.1.3 <u>Os passatempos e as ocupações como fuga do tédio</u>	117
3.2 A positivação da vida – excesso e compulsão como marcas do nosso tempo ..	119
3.2.1 <u>Produtividade, desempenho e controle: compulsão e excesso como modos de ser</u> ...	123
3.3 Mal-estar e sofrimentos contemporâneos	126
3.3.1 <u>Han e a Sociedade do Cansaço</u>	127
3.3.2 <u>O tédio na era da técnica: mal-estar e sofrimento?</u>	135
3.3.3 <u>Uma proposta compreensiva para o sofrimento contemporâneo à luz da fenomenologia-existencial</u>	138
CONSIDERAÇÕES E APONTAMENTOS	143
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Nos achamos tão livres como donos de tablets e celulares, vamos a qualquer lugar na internet [...] Já não há espaço de trabalho e espaço de lazer, não há nem mesmo casa. Tudo se confunde. A internet foi usada para borrar as fronteiras também do mundo interno, que agora é um fora. Estamos sempre, de algum modo, trabalhando, fazendo networking, debatendo (ou brigando), intervindo, tentando não perder nada, principalmente a notícia ordinária. Consumimo-nos, animadamente, ao ritmo de emoticons. E, assim, perdemos só a alma. [...] Estamos exaustos e correndo. Exaustos e correndo. Exaustos e correndo. E a má notícia é que continuaremos exaustos e correndo, porque exaustos-e-correndo virou a condição humana dessa época. E já percebemos que essa condição humana um corpo humano não aguenta. O corpo então virou um atrapalho, um apêndice incômodo, um não dá conta que adocece, fica ansioso, deprime, entra em pânico.

Brum, 2016, p. 1-2

O que denuncia a jornalista Eliane Brum em sua matéria *Exaustos-Correndo-e-Dopados* diz respeito aos novos modos de ser do homem contemporâneo, marcados pela aceleração das rotinas e atravessados por novas tecnologias e valores. Atualmente, podemos observar que os homens passam a ver borrados os limites e medidas (temporais, espaciais e corporais) outrora definidos, e, imersos em uma cadência e ritmo de vida acelerado, permanecem sempre ocupados, reclamando do excesso de atividades e afazeres. Tendo em vista todas as transformações econômicas, culturais, tecnológicas e relacionais¹ que parecem incentivar a multiplicação de atividades, as muitas tarefas a cumprir e a correria do nosso dia a dia, começamos a nos perguntar acerca dos modos de ser assumidos pelos homens no cotidiano articulado em nossa época histórica e da cadência que os mantém em um ritmo de vida acelerado e ocupado. Nesse aspecto, encontramos no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger contribuições para pensar o nosso horizonte histórico, a cadência e o modo como a existência acontece nesse tempo.

¹ Cf. BAUMAN, Z., 2001; BIRMAN, J., 2013; FOUCAULT, M., 2005; HAN, B. C., 2017; MANCEBO, D., 2002; VILHENA, J., 2003; ZORZANELLI, R. T.; ORTEGA, F., 2011.

Aliada à observação da nova dinâmica de vida realizada no cotidiano em nossa época, também ao longo do exercício profissional como psicóloga clínica no serviço público, tenho contato com várias queixas designadas pelas pessoas, a cada dia mais, como sofrimento. Entre elas vemos aumentar as falas de estresse, ansiedade, agitação e esgotamento, igualmente encontradas no cotidiano, mas também as queixas de frustração, solidão, dificuldade de se relacionar com os outros, autoflagelações, ideação e comportamento suicidas, entre outras. Na clínica psicológica é comum esses sofrimentos chegarem encaminhados por profissionais de saúde já interpretados com o diagnóstico de uma doença mental, psíquica ou emocional, dentre os quais se destacam os transtornos de ansiedade, depressão, pânico, compulsões, entre outros². Ao mesmo tempo, é comum o psicólogo clínico receber pessoas com esses diagnósticos, como o de depressão, por exemplo, e ao acompanhar suas experiências, perceber que elas vivem um processo de perda com o qual seu modo de lida é designado como sofrimento, perdas de pessoas, de vida, de sonhos, de planos, e até dos ideais que tinha tomado para si. Confrontadas com a imprevisibilidade e finitude da vida, as pessoas afirmam não ter tempo para pensar e viver esse processo, pois muitas vezes consideram que se sentir triste, cansado ou angustiado não é saudável ou normal. Através do contato na clínica psicológica com esses diferentes tipos de queixas, designadas pelas pessoas como sofrimento (e pela racionalidade médica como doenças), começamos também a nos interrogar sobre tais experiências que, de alguma forma, aproximavam-se em sua referência à vida cotidiana³. Nesse aspecto, consideramos que o filósofo sul-coreano Byung-Chul-Han pode nos ajudar a pensar as queixas e experiências de sofrimento em meio à cadência acelerada de ocupação experimentada pelos homens contemporâneos.

A partir da observação do ritmo de vida assumido pelo homem no cotidiano, bem como das queixas que chegam à clínica psicológica, temos o objetivo nessa pesquisa de compreender as principais características dessa época histórica e a existência que em meio a ela se realiza, além de investigar de que forma os modos de ser podem estar articulados às recorrentes queixas de sofrimento apresentadas pelos homens na clínica e na vida em geral. Com o interesse em estudar e compreender as formas de sofrimento em meio ao contexto em que emergem,

² Dados da Organização Mundial de Saúde (OMS) revelam que há no mundo 322 milhões de pessoas diagnosticadas com depressão, por exemplo. No Brasil os dados apontam que mais ou menos 30 milhões de brasileiros parecem sofrer de ansiedade e depressão, os transtornos mais disseminados mundialmente (OMS, 2017).

³ Cf. ANDRADE, A.; MORATO, H., 2004; BARRETO, C., 2001; BIRMAN, J., 2014; DANTAS, J.; SÁ, R.; CARRETEIRO, T., 2009; EWALD, A.; MOURA, M.; GOULART, S., 2012; FEIJOO, A. M., 2017A, 2017B; NICOLACI-DA-COSTA, A. M., 2002; OLIVIER, B., 2015.

começamos a nos interrogar sobre a época contemporânea, os modos de existência que se tornam possíveis, e se eles estariam relacionados aos sofrimentos experimentados pelos homens. Além dessa questão principal, outros questionamentos também emergem, fazendo-se ecoar no que agora toma um corpo de investigação e estudo: O que caracteriza o nosso tempo histórico? Como o homem contemporâneo realiza sua existência nessa época? Como seus modos de ser e estar se concretizam? Como emergem as experiências de sofrimento? Estariam elas articuladas aos atuais modos de existência? Como compreender hermeneuticamente esse sofrer à luz do nosso horizonte histórico? Como nós, psicólogos, podemos pensar de modo diferente da tendência de patologização das experiências de sofrimento?

Para compreender as determinações e a cadência de nosso tempo, recorreremos então a Heidegger (2005, 2006), tendo ele pensado os sentidos que caracterizam o nosso horizonte histórico, bem como a atmosfera que afina e cadencia os modos de ser que em meio a ele se desvelam. Para compreender os modos de vida contemporâneos em suas expressões ônticas, recorreremos a estudiosos como Bauman (2001) e Foucault (2005), que interpretam os novos arranjos existenciais articulados ao contexto de transformações sociais, econômicas, culturais, tecnológicas e relacionais experimentadas atualmente. E para compreender as queixas, designadas no cotidiano e na clínica psicológica como sofrimento, recorreremos a Han (2017), que interpreta o ritmo acelerado de ocupações e afazeres assumidos pelos homens atuais como hiperatividade e hiperdesempenho, expressos no cotidiano cada vez mais como excessos, cansaço, esgotamento, agitação e sofrimentos diversos.

Com o objetivo de chegar a uma compreensão das principais determinações do nosso horizonte epocal, como elas se refletem nos modos de ser e estar do homem contemporâneo e suas formas de sofrimento, pensando esse modo de sofrer articulado ao contexto histórico, cultural e social no qual estão em jogo, propusemo-nos a realizar uma pesquisa bibliográfica, adotando como metodologia uma Revisão Narrativa da Literatura. Inspirados pela Fenomenologia-Hermenêutica de Heidegger, dialogando ainda com autores da Psicologia Social, Filosofia e Sociologia, como Bauman, Foucault e Han, lançamos mão de textos, livros e artigos a fim de realizar uma caracterização da época contemporânea e descortinar outras possibilidades de compreensão da mesma, levando em consideração as formas de ser e estar do homem e daquilo que para ele se mostra como mal-estar e sofrimento. Somado a isso, essa pesquisa tem como objetivo também aprofundar o estudo sobre o pensamento de Heidegger e as considerações acerca do sofrimento trazidas por outros pensadores da existência, como Duarte, Sá e Feijoo. Consideramos, desta forma, que esses autores muito podem contribuir para

a prática clínica da psicologia na abertura de possibilidades compreensivas sobre este tempo, o homem e seu sofrimento, bem como na lida clínica com os mesmos.

A psicologia vem ganhando papel no contexto atual, no qual as chamadas doenças mentais estão crescendo e acometendo a população mundial⁴, despontando como ciência e área de conhecimento que detém um saber, uma técnica com poder de controle e previsão sobre o homem e seu sofrimento. Legitimada pelos discursos médicos e científicos correntes, com suas teorias e manuais de saúde física e mental, a clínica psicológica vem assumindo o lugar de receber, tratar e curar as pessoas em sofrimento, embora, muitas vezes, como coadjuvante ao tratamento medicamentoso. Esses sofrimentos são então considerados pela racionalidade vigente como sintoma, doença ou transtorno (mental, psíquico ou emocional), e, nesse sentido, são contrapostos à saúde, compreendida como um estado de completo equilíbrio e bem estar biopsicossocial⁵.

A psicologia, tradicionalmente herdeira do modo técnico-científico de pensar, embasada nas ciências naturais e modelo médico, tende a reproduzi-lo em seu exercício clínico, tratando os sofrimentos: ou como individuais e interiores a uma subjetividade, considerando o psiquismo como substrato no qual estão alocados os traumas, desejos e conflitos; ou como debitários das questões sociais, encontrando na exterioridade as suas causas e consequências. Vemos, portanto, que tradicionalmente a psicologia ancora sua compreensão de homem (e do sofrimento) nos discursos sobre sua subjetividade, psiquismo, biologia e fisiologia; ou ainda encontram amparo nos discursos sociais, segundo os quais a sociedade é a responsável por promover os sofrimentos. Tais visões hegemônicas separam, portanto, o que é interno e externo ao homem, posicionando dicotomicamente sujeito e objeto, tratando o homem e o sofrimento como algo determinável e objetivável, reproduzindo, muitas vezes, uma lógica de causalidade sobre os fenômenos humanos.

Sem querermos nos manter colados aos discursos dicotômicos, que nos parecem reducionistas ao considerar isoladamente o que é interno ou externo ao homem, acreditamos que é por meio da reflexão acerca da época contemporânea que poderemos chegar a uma compreensão ampliada sobre os modos de vida dos homens e, a partir dela, sobre o que estão

⁴ Cf. relatório da OMS intitulado *Depressão e outros distúrbios mentais comuns: estimativas globais de saúde*, publicado em fevereiro de 2017.

⁵ A Organização Mundial de Saúde (OMS), em 1948, definiu saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades”. Embora essa concepção de saúde tenha sido alvo de muitas críticas ao longo dos anos, por dar uma ideia de um estado pleno e imutável de saúde quando todos já concordam que nuances e mudanças acontecem ao longo da vida e que, nesse sentido, seria impossível para qualquer um atingir um estado pleno de saúde, essa noção parece ainda pairar nos dias de hoje, com a saúde sendo cada vez mais ampliada, valorizada e superestimada.

designando como sofrimento. Portanto, propomos uma perspectiva desde a psicologia, que amplia o olhar e a compreensão hegemonicamente compartilhada sobre os fenômenos humanos, de forma que estudar os modos de vida e de sofrimento no contexto social, cultural, econômico, tecnológico em que eles emergem torna-se primordial para a compreensão do homem e seu sofrimento, para além da individualização, interiorização ou culpabilização social dos mesmos. Isso não significa, no entanto, desconsiderar os aspectos singulares que podem se mostrar na lida com o sofrimento, tampouco as condições sociais que muitas vezes favorecem a vulnerabilidades diversas; mas destacar que os fenômenos humanos, tal como o sofrimento, precisam ser estudados na relação da existência com seu contexto histórico de realização.

De modo a permitir iluminar o fenômeno sem categorias pré-determinantes, o sofrimento foi considerado nesta investigação não como doença, mas como fenômeno apreendido em meio aos modos de sua aparição na época presente. Desta maneira, buscamos investigar se o sofrimento pode ser tomado como expressão dos modos de ser possíveis de acontecimento nesse horizonte histórico, ou seja, como fenômeno epocal. Tal tese é confirmada por Fogel (2010) e Feijoo (2017b), que revelam o sofrimento como a dor do homem moderno na lida com a dor da existência. Nesse sentido, o mal-estar é desvelado junto à perspectiva do homem de não mais sentir dor, em correspondência a sua luta com as possibilidades e finitude da vida, visto o homem de nosso tempo querer ser infinito, ou seja, querer perpetuar a vida e as coisas de acordo com a sua razão, vontade e controle.

Seguindo com a intenção de desviar esta investigação dos discursos hegemônicos sobre homem e seu sofrimento, suspendendo as verdades estabelecidas atualmente, encontramos no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger elementos que podem nos ajudar a pensar a relação inseparável homem-mundo e os fenômenos humanos sob outra ótica. O filósofo destaca a necessidade de suspender as teorias e verdades da tradição do pensamento ocidental moderno, que precisamente separam o homem do seu contexto de manifestação e dá origem às categorias de sujeito posicionador de objeto. Ao compreender o homem como *Dasein* (ser-aí), um ser lançado, indeterminado, que realiza sua existência ao descerrar (o)⁶ mundo, Heidegger destaca a co-originariade homem-mundo, despontando (o) mundo como abertura de sentido, correlato ao existir.

⁶ O leitor há de observar que ao falarmos sobre *Dasein* (ser-aí) e mundo, em uma perspectiva heideggeriana, tomaremos o cuidado de colocar entre parênteses o artigo definido, ou mesmo suprimi-lo, exatamente na intenção de destacar a indeterminação de homem e mundo, suspendendo sua tradicional compreensão com entes simplesmente dados e determinados (substancializados). A manutenção do artigo entre parênteses, em algumas ocasiões, todavia, denota a intenção de não faltarmos ao rigor da escrita formal da língua portuguesa.

Tendo como norte a correlação originária homem-mundo e a fenomenologia-hermenêutica como bússola, pretendemos dar início a nossa investigação. Antes, porém, a fim de iluminar e esclarecer o caminho a ser trilhado, faz-se necessário primeiro nos aproximar desse mundo ao qual Heidegger nos fala, cabendo então perguntar: o que afinal estamos chamando aqui de contemporâneo e era da técnica?

Faz-se mister esclarecer que escolhemos utilizar o termo “contemporâneo” para designar a época histórica atual, de modo a possibilitar, logo de início, suspender as nomeações e significações já sedimentadas acerca de nosso momento histórico. Muitos pensadores⁷ já se debruçaram no estudo, pensamento e teorização sobre a época atual, nomeando-a de diferentes formas, como por exemplo: Pós-Modernidade, Modernidade Tardia, Hipermmodernidade, Modernidade líquida, entre outras. Todas essas nomeações carregadas de significados já sedimentados fazem referência à época moderna anterior⁸, considerando o momento presente como: um ultrapassamento da modernidade; um momento tardio da mesma; como uma intensificação das características modernas; ou ainda a liquefação e flexibilização das normas e valores anteriormente assumidos. O que queremos destacar, entretanto, é que quando falamos aqui sobre “contemporâneo” ou “contemporaneidade”, estamos querendo designar apenas os dias de hoje, a época presente e atual, da qual somos contemporâneos, isto é, da qual compartilhamos (o) tempo, sentidos e modos de ser. Em geral, uma pessoa é considerada contemporânea quando se adéqua às pretensões e ideais do seu tempo. Este talvez seja o primeiro e mais comum sentido atribuído ao termo, tentando suspender, a princípio, qualquer outro significado já teorizado, ou pensamento e classificação histórica que se possa fazer ecoar. Desta forma, aproximamo-nos do modo como Heidegger (2010) pensa o histórico, compreendendo que não basta pensá-lo como na ciência histórica.

Ao tematizar o fenômeno histórico, o filósofo afirma: “verificamos precisamente em que sentido entendemos a caracterização ‘histórica’ [...] Histórico diz aqui: tornar-se, surgir, ocorrer no tempo: uma caracterização que vai ao encontro de uma realidade” (HEIDEGGER, 1920/2010, p. 33). E acrescenta: “Nós pensamos o histórico como o encontramos na vida; não na ciência histórica. Histórico não diz apenas ocorrer no tempo, isto é, não é apenas uma caracterização que provem de uma relação objetiva [...] O histórico é vitalidade imediata num sentido muito mais amplo” (HEIDEGGER, 1920/2010, p. 33). Com isso o filósofo quer mostrar

⁷ Cf. BAUMAN, Z., 2001; DUARTE, A., 2010; HARVEY, D., 1994; LIPOVETSKY, G., 2004.

⁸ A Idade Moderna é datada pela ciência histórica como o período que se inicia no século XV e se finda no século XVIII, na ocasião da Revolução Francesa, que dá início, então, a Idade Contemporânea (PINTO, 2020).

que o próprio pensar histórico já se insere em um pensamento que objetiva o mundo, o homem e sua existência, determinando nossa cultura. Segundo ele, o pensar histórico retrata já o furor moderno de conhecimento, controle e asseguramento de todas as coisas da vida. Heidegger então afirma que é através do método fenomenológico que poderemos olhar os fenômenos históricos sem cair na objetivação e tentativa de contorno e asseguramento do pensamento calculante moderno, de modo a suspender as teorias já sedimentadas. Assim, o filósofo parece revelar que não basta pensar o histórico a partir de características objetivas ou marcos históricos, ou seja, a partir de teorias do conhecimento sobre o que se mostra, mas a partir de como a vida se realiza em um dado tempo, através dos sentidos compartilhados e do modo como o homem lida com o próprio tempo. É nesse sentido que ele concebe o histórico, em termos da facticidade⁹ da vida.

Olhar para a experiência fática da vida é, segundo Heidegger (2010), o ponto de partida do caminho para a filosofia. O filósofo alerta que tal experiência significa a colocação ativa e passiva do homem no mundo, ou seja, o vivido enquanto mundo experimentado, e não apenas conhecido. Com isso ele está chamando atenção de que é preciso olhar para o vivido, experimentado, e não para as teorias e explicações que podem daí advir. Não se trata, portanto, de se agarrar às teorias do conhecimento sobre o mundo ou esta época histórica, mas de observar o modo como a existência se dá no mundo. Como diz Heidegger (2010, p. 16): “Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’”. Disso se conclui que quando o autor fala de mundo, está falando sobre o que é experimentado, vivido, sendo (o) mundo constituído pelo mundo (*Welt*) no qual se vive; por aquilo que nos vem ao encontro - mundo circundante (*Umwelt*); pelo mundo compartilhado (*Mitwelt*), ou seja, pela presença de outros homens; e também pelo mundo próprio (*Selbstwelt*), que se refere ao eu mesmo (HEIDEGGER, 1920/2010, p. 16). Desta maneira, o filósofo chama atenção para a importância de olharmos para como este homem se coloca em relação àquilo que vem ao seu encontro, como os experimenta. É, pois, a partir do olhar sobre como o homem experimenta a sua temporalidade na experiência fática da vida, bem como sua forma de lida com o que vem a seu encontro, que podemos pensar (o) mundo, e este como horizonte histórico.

Enquanto o conceito ‘temporal’ ainda for tomado em sentido indeterminado, não se saberá nada de que tempo se fala [...] o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempos puros. O caminho é, portanto,

⁹ Fático refere-se às possibilidades abertas nesse mundo, e a facticidade da vida, então, trata dos modos de ser possíveis de se realizar na experiência mais cotidiana e comum da vida. Heidegger (1920/2010) destaca que o conceito de fático deve sempre ser compreendido através e pelo conceito de histórico e atribui à significância (rede referencial de sentidos), isto é, ao mundo como significância, a facticidade da existência.

inverso. Devemos perguntar ao contrário: o que é originariamente a temporalidade na experiência fática? O que significa na experiência fática, passado, presente e futuro? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado. Com isso o problema do que seja histórico está devidamente caracterizado e indiciado (HEIDEGGER, 2010, p. 60).

Na fase tardia de seu pensamento¹⁰, o filósofo designa o horizonte histórico em que vivemos como “era da técnica”, que caracteriza o que chama de mundo moderno. Para Heidegger estamos ainda atualmente experimentando esse mundo moderno, já que a relação com o tempo e com os entes que vêm ao encontro nesse mundo permanecem correspondendo ao modo de desvelamento típico da técnica moderna. Assim, quando designamos nesse estudo a época atual como contemporânea, estamos em correspondência ao que o autor denominou de mundo moderno, já que o tempo contemporâneo não deixa de estar caracterizado pela mesma forma de desvelamento técnico. Portanto, quando designamos em nosso título sobre as determinações da era da técnica, estamos esclarecendo que tentaremos conseguir, junto ao pensamento do filósofo, chegar a uma compreensão mais originária e ampla sobre (o) mundo (moderno e contemporâneo) ao qual estamos lançados, acompanhando-o em uma reflexão ontológica sobre a época presente como um horizonte histórico de sentido.

Heidegger (1954/2007) em seu questionamento da essência da técnica moderna torna possível compreender este horizonte histórico como a era da técnica, marcada pelo modo de desvelar (o) mundo por meio da exploração e controle da natureza e do próprio homem, tomados como recursos. Este é, segundo o filósofo, o modo privilegiado de apreensão e relação com as coisas e com si mesmo, que caracterizam o nosso tempo. O homem se encontra, assim, convocado a uma lida consigo e demais entes que vêm ao encontro ao modo do desafio e disponibilidade, regido por uma lógica instrumental e causal, pautada no pensamento calculante, que planeja, calcula, mede e explica. Contudo, cabe ressaltar, como afirma Sá (2002), que essa forma de relação e apreensão de mundo não é uma escolha voluntária dos sujeitos, mas uma identificação histórica na qual estão imersos, uma forma de desvelamento da verdade, que se impõe como horizonte de sentido. Esse modo de desvelar (o) mundo por meio do desafio e exploração, da tentativa de controle e domínio dos acontecimentos, ao modo da

¹⁰ A fase tardia do pensamento heideggeriano é considerada uma viragem (*Kehre*) ocorrida a partir de 1930, quando há uma mudança de orientação em seu pensamento sobre o ser, na qual ele deixa de falar sobre o sentido do ser e passa a falar sobre a verdade do ser. O próprio Heidegger reconheceu essa mudança em *Cartas sobre o Humanismo* (1946), no qual reitera a preocupação e trabalho sobre a questão do ser, passando, contudo, a refletir acerca de tal questão a partir de um pensamento de sentido. Heidegger então desloca a relação do horizonte temporal do sentido do ser para pensar a relação entre *Dasein* e a história do ser (SA, I. M., 2010).

disponibilidade e em função da produtividade, marcaria, então, o horizonte histórico contemporâneo?

De início e na maioria das vezes o homem se encontra lançado no impessoal, em um modo impróprio de existência, impregnando-se dos sentidos da técnica e atendendo as suas exigências utilitárias como um autômato. Nesse contexto, portanto, trataremos esses homens, em sua lida com o tempo e com o que vem ao seu encontro no mundo, como contemporâneos, visto que o sentido comum e corriqueiro do termo (como aquele que adere aos ideais e valores de seu tempo) parece retratar bem os modos de existência que se desvelam possíveis e característicos desta época, bem como o sofrimento e mal-estar que os acompanham¹¹.

Feijoo (2012, 2017a) nos aponta que o mundo já se apresenta com orientações e possibilidades, e é preciso compreender as determinações desse mundo da técnica para acompanharmos seus reflexos na clínica. “Para pensar o mundo que é o nosso ao qual Heidegger denomina Era da técnica, entendemos que é por meio da materialidade, ou seja, das determinações desse mundo, que acontece a cadência daquilo que conduz nosso modo de ser” (FEIJOO, 2017a, p. 37). Heidegger (2007), em seu questionamento sobre a técnica, está justamente tentando pensar sobre o seu sentido e essência, bem como sobre suas determinações e repercussões nos modos de existência. Assim, o filósofo nos permite o contato com o sentido mais originário que sustenta as possibilidades de ser nesse mundo, bem como contribui de forma original para pensarmos o nosso horizonte histórico.

A partir deste rápido esclarecimento sobre o que estamos considerando como era da técnica, contemporaneidade e sofrimento, podemos então iniciar nosso caminho de pensamento sobre esta era, suas determinações e suas expressões ônticas.

No primeiro capítulo, partimos de uma tentativa de compreensão daquilo que o filósofo alemão Martin Heidegger designa como *Dasein*, mundo, mundanidade e impessoalidade. Na primeira fase de seu pensamento, Heidegger coloca-se em uma busca pela questão do ser e uma ontologia fundamental, realizando em sua analítica da existência um rompimento com a metafísica tradicional¹², que desde a modernidade concebe o homem e o mundo separadamente. O filósofo propõe então uma concepção do homem como *Dasein* (ser-aí) e sua co-originariedade ao mundo, alertando para uma relação indissociável. Considerando tal

¹¹ Cf. DUTRA, E., 2018; FEIJOO, A. M., 2017b; HAN, B. C., 2017.

¹² A Metafísica tradicional é para Heidegger o pensamento até então vigente na filosofia, que desde Aristóteles toma o ser como ente e deixa de pensar o sentido do ser. Assim, a metafísica e ontologia tradicional pensam o homem como ente simplesmente dado, dotado de características. Cf. BRITO, J. W. R. Apontamentos para uma Crítica a Metafísica Tradicional em Heidegger, *Revista Humus*, São Luís, v.7, n.21, p. 77-89, 2017.

correlação, fez-se importante dar continuidade a seu pensamento tardio, abordando a compreensão do filósofo acerca deste horizonte histórico como era da técnica, seus sentidos e determinações.

No segundo capítulo, partimos para os reflexos ônticos das determinações da técnica, aproximando-nos das discussões travadas no âmbito da Psicologia, Sociologia e Filosofia, dialogando com pensadores como Bauman e Foucault, através de suas descrições do contemporâneo e dos valores e ideais compartilhados no cotidiano, dos modos de vida dos homens e mulheres e seus arranjos existenciais. Ainda que a interlocução com autores de diferentes perspectivas seja um risco aqui assumido, eles parecem retratar e descrever, do ponto de vista ôntico, as discussões ontológicas travadas por Heidegger acerca de nosso horizonte histórico. Acreditamos que através desse diálogo poderemos ampliar nossa compreensão sobre o contemporâneo, seus sentidos sedimentados e suas repercussões nos modos de ser assumidos pelo homem no cotidiano impessoal do mundo.

A partir da caracterização dos modos de ser contemporâneos, passamos a abordar, no terceiro e último capítulo, o sofrimento e mal-estar experienciados nesta era da técnica. Assim, retomamos Heidegger em sua discussão sobre o tédio, de modo a realizar uma reflexão ontológica sobre o modo como a existência se realiza afinada a este mundo. O tédio é discutido como tonalidade afetiva fundamental fática, isto é, como a afetação que afina e modula os modos de existência nesse horizonte histórico. A reflexão sobre o tédio torna possível, então, vislumbrar o ritmo de vida no cotidiano deste mundo, marcados pelos excessos de atividades, ocupações e afazeres. Através dessa revelação, somos levados a um clareamento do contexto de emergência das experiências de sofrimento e dos sentidos a elas atribuídos, chegando a uma compreensão dos mesmos como formas de expressão dos modos de ser contemporâneos, que refletem o ressentimento do homem por não ter correspondida a sua necessidade de controle, asseguramento e eternização da vida. À luz da fenomenologia-existencial esse sofrimento é visto, então, como a dor da dor, isto é, a dor do homem por sua existência ser dor (finita e indeterminada) e, assim, mostrar-se incontornável, escapando por vezes das suas tentativas de controle e asseguramento.

Por fim, somos levados a tecer algumas considerações sobre o estudo realizado, destacando as principais determinações e orientações sedimentadas neste horizonte da técnica e seus reflexos nos modos de vida cotidianos, compreendendo o fenômeno do sofrimento em meio ao seu campo de aparição, qual seja, os modos de existência que se realizam neste horizonte histórico.

Ao percorrer o caminho acima proposto, consideramos a contribuição desse estudo para a psicologia social e clínica contemporânea, na medida em que permite refletir de modo mais originário acerca de como a existência acontece nesta época, além de considerar (e talvez isso seja o mais importante) a relação inseparável de homem e mundo no delineamento deste horizonte e dos fenômenos que o caracterizam.

1 AS CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER PARA A COMPREENSÃO DO MUNDO MODERNO

De modo a dar início a nossa tentativa de compreensão da época presente, recorreremos ao pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), que se debruçou sobre o estudo da questão do ser, refletindo acerca da existência em sua co-originariedade ao mundo. Desta forma, esse estudo elege e destaca as importantes contribuições do filósofo, cujo pensamento sobre o sentido do ser e questionamento da tradição metafísica de pensamento influenciou diversos pensadores do seu tempo, bem como favoreceu algumas reflexões sobre a psicologia e clínica psicológica que reverberam ainda nos dias de hoje. Na fase inicial de seu pensamento, especialmente na obra *Ser e Tempo* (1927), Heidegger refletiu sobre a questão da existência humana em sua copertença ao mundo (aberto como rede referencial de sentido no ato intencional de existir, a partir da qual os entes vêm ao encontro). Já na fase tardia de seu pensamento¹³, ganha destaque o texto *A questão da Técnica* (1954), no qual Heidegger refletiu sobre o horizonte histórico de sentido da técnica, permitindo-nos, assim, compreender as determinações desse mundo que é o nosso e acompanhar seus reflexos nos modos de existência, tal como ela se realiza nesse horizonte histórico. É exatamente nessa tentativa de compreensão da relação homem-mundo, e do mundo como horizonte histórico de sentido, que o pensamento do filósofo, mais especificamente as reflexões expressas nas obras *Ser e Tempo* (1927) e *A questão da Técnica* (1954), trazem especial contribuição a esta dissertação.

Ao acompanhar o método fenomenológico proposto por Heidegger em *Ser e Tempo*, aproximamo-nos do que ele chamou de uma ontologia fundamental, marcadamente já diferente da metafísica tradicional¹⁴, que desde Descartes pensa o homem como separado do mundo, posicionador das coisas a partir da sua razão e determinado por características já dadas. A proposta de realização de uma ontologia fundamental em *Ser e Tempo*, significa dizer que Heidegger pôs em questão aquilo que é mais originário e que sustenta a possibilidade de articular as demais ontologias, que sempre pensaram sobre o que é o ser e não o seu sentido.

¹³ A partir dos anos 1930 considera-se uma viragem (*Kehre*) no pensamento do filósofo, quando ele deixa de pensar o sentido do ser para pensar a realidade como acontecimento histórico e a verdade do ser.

¹⁴ A título de maior esclarecimento, Rodrigues Brito (2017) em artigo intitulado *Apontamentos para uma Crítica a Metafísica Tradicional em Heidegger*, destaca que: “Mesmo marcando as investigações filosóficas desde Platão e Aristóteles a questão do sentido do ser caiu no esquecimento e não foi tratada, na visão de Heidegger, com o devido aprofundamento” (p. 78-79). “Com o desenvolvimento de uma metafísica do esquecimento do ser em Aristóteles, Heidegger acreditava que se perpetuaria este deixar de lado o ser ao longo da reformulação escolástica do pensamento grego, assim como na filosofia de Descartes e no transcendentalismo de Kant, e também no absolutismo do sujeito na concepção de Hegel” (BRITO, 2017, p. 81).

Ou seja, a ontologia fundamental para Heidegger lança as bases para as demais ontologias, recolocando, para tanto, a questão do sentido do ser. O questionamento sobre o que é o ser, que há muito já era posto pela metafísica, ontologia tradicional, tal como denomina Heidegger (2005/1927, p. 50-51), precisa ser refletida neste momento de outra forma, qual seja por meio à pergunta sobre o seu sentido. Para pensar o ser e investigar seu sentido, Heidegger parte daquilo que ele denominou *Dasein*¹⁵, um ser lançado no mundo, destacando a relação indissociável homem-mundo. De modo a empreender sua ontologia fundamental e analítica existencial¹⁶, o filósofo reflete sobre as noções de *Dasein*, mundo e mundanidade, o caráter fático da existência e a impessoalidade e cotidianidade onde a existência se constitui. Esses são termos e designações que conduzem à reflexão acerca do caráter do ser-aí e seus modos de lida com aquilo que vem ao encontro. Tal ontologia fundamental e analítica existencial revelam como esse ser-aí lançado se constitui no mundo em modos de ser e como ao existir também desvela (o) mundo como campo correlato de sentido. Este campo intencional, correlato ao existir, abre um horizonte de sentido e possibilidades, fornecendo, por sua vez, contorno e determinação ao ser-aí; o que Heidegger designa como a facticidade e historicidade da existência.

Ao sustentar a co-originariedade homem-mundo, explicitando o caráter fático e a historicidade da existência, a obra *Ser e tempo* mostra-se de extrema relevância para esta dissertação, na medida em que nos permite compreender e justificar nossa tentativa de reflexão sobre o sofrimento a partir da relação de copertencimento de homem e mundo. Isso significa poder pensar sobre como determinados modos de sofrer são abertos como possibilidade e se mostram de específicas maneiras ao ser-aí lançado neste mundo, a partir dos entes e sentidos que lhe vêm ao encontro. Acompanhar o método fenomenológico proposto por Heidegger em *Ser e Tempo* torna então possível a suspensão das teorias até agora vigentes, que dicotomizam e separam homem e mundo, interno e externo, e encaminham as discussões acerca do sofrer para o polo individual ou social; e também possibilita recolocar a questão sobre o sofrer na relação intencional homem-mundo, em meio ao qual parecem emergir tais sofrimentos.

¹⁵ *Dasein* é uma palavra alemã traduzida na língua latina por *existentia*, com o sentido de que algo é. Pode significar ainda, em alemão, algo que está presente e próximo, algo dado à frente. Casanova (2006) ressalta que Heidegger imprime nesta palavra uma dupla desconstrução e se aproveitando da estrutura do termo, entende *Dasein* como ser (*Sein*) - aí (*Da*), isto é, um ser já localizado, um ser enquanto presença fática e o aí como realidade na qual essa presença se dá.

¹⁶ Analítica existencial refere-se à análise das características constituintes da existência, ao modo como ela se dá no mundo a partir da sua relação intencional com o mesmo, isto é, a partir de seus modos de ser.

A partir da introdução e discussão acerca de ser-aí, mundo, mundanidade e impessoalidade, explicitados na ontologia fundamental e analítica existencial desenvolvidas pelo autor, destacaremos ainda neste capítulo a contribuição do filósofo para a compreensão da realidade como acontecimento histórico, já na fase tardia do seu pensamento.

Em *A questão da técnica*, Heidegger (1954) trata o horizonte histórico de sentido que compõe o mundo moderno como “era da técnica”. A partir de suas reflexões, podemos observar alguns aspectos que caracterizam essa era: o cálculo como modo de pensar, a produtividade e controle como sentido, a instrumentalidade como método, o tédio como atmosfera epocal e a compulsão como cadência que marca o ritmo dos modos de ser.

Com a caracterização do mundo moderno através do questionamento sobre o sentido que o fundamenta, acreditamos poder alcançar uma compreensão mais originária do momento histórico atual, que aponta para a possibilidade de, onticamente¹⁷, autores como Bauman, Foucault e Han (que serão visitados nos capítulos posteriores) pensarem sobre os seus reflexos nos modos de vida cotidianos.

1.1 A ontologia fundamental de Ser e tempo na compreensão da relação homem-mundo: Dasein, mundo, mundanidade e impessoalidade

Em sua obra *Ser e Tempo* (1927/2005), Heidegger desenvolve uma analítica da existência humana, questionando sobre sua base ontológica e se contrapondo a até então vigente noção de homem como sujeito posicionador do mundo. O próprio termo “homem” é evitado pelo filósofo que apresenta esse ente como *Dasein*. Desta forma, Heidegger aponta para outra forma de pensar o ser e não utiliza a denominação sujeito para evitar um entendimento equivocado. Ele destaca que não está fazendo uma filosofia da subjetividade. Ao contrário, ele se contrapõe à tradição metafísica que sempre se assegurou no ente e tratou o homem como dotado de capacidades determinadas.

¹⁷ Heidegger (2005) chama de ontológico o questionamento sobre o ser dos entes, destacando a necessidade de esse questionamento discutir o sentido do ser. Tal questionamento ontológico, sobre o sentido do ser dos entes, distingue-se das investigações ônticas das ciências objetivas, que tratam do ente, daquilo que se mostra e é evidente no cotidiano (existenciário). Nas palavras de Heidegger (2005, p. 337) “A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas”. Sobre essas ciências, como a psicologia, antropologia e historiografia, por exemplo, o filósofo acrescenta que resta a pergunta: “será que essas interpretações se fizeram de maneira tão originariamente existencial como talvez tenham sido originariamente existenciárias? Ambas as maneiras não precisam coincidir necessariamente, embora também não se excluam. Uma interpretação existenciária pode exigir uma análise existencial quando se compreende a necessidade e possibilidade do conhecimento filosófico” (HEIDEGGER, 2005, p. 43-44).

Heidegger persegue a questão do sentido do ser. Pensar mais uma vez a questão do sentido do ser diz já de uma ligação com a história, um acolhimento dela, e é o que permite a recolocação da questão do ser sobre outras bases. Essa é a intenção de Heidegger, qual seja um projeto de destruição da história da ontologia, questionando as certezas e teorias sobre o ser, postas pela tradição (HEIDEGGER, 2005). Para isso, o filósofo parte do modo como se dá a existência no mundo, dos sentidos e ações nele determinados, prescindindo das teorias e filosofias da tradição metafísica¹⁸. A suspensão de tais sentidos sedimentados no mundo é possível por meio de uma hermenêutica da facticidade, isto é, de uma compreensão dos modos como a existência acontece na medianidade cotidiana do mundo, realizada a partir de um afrouxamento das interpretações e pensamentos vigentes. Portanto, a recolocação da questão do sentido do ser se dá por meio da hermenêutica da facticidade, na qual as sedimentações cotidianas de mundo revelam os elementos constitutivos da possibilidade de compreensão de ser e de outras ontologias (CASANOVA, 2017). Essa é a empreitada fenomenológica de Heidegger na destruição da história da ontologia. E é a análise heideggeriana do mundo fático, bem como seu projeto de destruição da história da ontologia, que levam necessariamente a uma analítica da existência, cuja tarefa é mostrar a constituição fundamental do ser-aí e caracterizar o sentido do seu ser.

O projeto de Heidegger é esboçar uma ontologia fundamental, isto é, a base que sustenta a possibilidade de todas as demais. E isso é importante guardarmos na lembrança, pois essa ontologia fundamental permitirá compreender os termos sobre os quais se dão a existência na relação co-originária ao mundo, esse horizonte de determinações e sentido que expressam já certa compreensão de ser.

Ao analisar o modo de ser do ser-aí no horizonte histórico de seu acontecimento, podemos ter acesso, então, a uma ontologia, mas também explicitar a vinculação originária entre ser e tempo, isto é, entre o ser e o horizonte temporal e histórico fático (“aí”) no qual ser-aí está em jogo. Na copertença de homem-mundo (o) ser-aí guarda o caráter de tempo, visto que, estando em jogo, seus modos de ser determinam a história do tempo do mundo. Como Casanova (2017, p. 59) explica: “o que ele [Heidegger] está dizendo é que sem o ser-aí humano não haveria realização do tempo enquanto tempo, e, por isso, da história enquanto história [...]”. O autor acrescenta ainda que “é só a partir do existir humano que acontece a história, assim,

¹⁸ Sobre a metafísica tradicional Heidegger (2008, p. 66) afirma que “em todo seu percurso histórico, é característica da metafísica tratar a existência, quando muito, sempre de maneira apressada e como algo evidente”. E acrescenta que, “Em sentido estrito, o único aqui considerado, a metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 67).

como a história sempre envolve necessariamente a noção de mundo, uma vez que o acontecimento de tempo implica originariamente a abertura do mundo como horizonte estrutural da temporalização” (CASANOVA, 2017, p. 59).

Todo o trabalho em torno de Ser e Tempo precisa caminhar, assim, do mundo para a historicidade, da hermenêutica da facticidade para a destruição da história da ontologia. No centro desse caminho encontra-se o ser-aí humano, o ente que não se distancia nem pode se distanciar do mundo e da história, a fim de tratá-los de maneira isenta e descontaminada, mas que tem na interpenetração de mundo e história o horizonte de determinação de seu ser (CASANOVA, 2017, p. 27).

1.1.1 Ser-aí humano: uma indeterminação originária

Conforme o exposto acima, torna-se clara uma proposta fenomenológica na obra *Ser e Tempo*, na medida em que seu projeto é partir do que se tem nas teorias da tradição metafísica para ir destruindo fenomenologicamente as suas certezas e verdades sedimentadas, que são tomadas como únicas e atemporais. Para prosseguir com o projeto de destruição da história da ontologia e uma hermenêutica da facticidade, Heidegger precisou recorrer a um ente que estivesse no meio de tudo isso, ou seja, um ente absorvido pela facticidade do mundo e ao mesmo tempo marcado por uma relação originária com o ser, isto é, um ente que pensa sobre o seu ser. O filósofo designa, assim, o homem como ser-aí, entendido enquanto abertura de sentido, como uma compreensão disposta em relação a qual vem ao encontro o ser dos entes. (O) ser-aí é um ente que se relaciona compreensivamente com seu ser, que originariamente é nada e que se faz ser a partir dos entes que lhe vêm ao encontro no horizonte histórico de seu lançamento.

Heidegger (1927/2005) realiza, assim, uma supressão radical das tentativas de definir o homem enquanto uma essência ou substância, com características próprias e imutáveis. Segundo o filósofo, este ser-aí humano não é dotado de interioridade, de substância, substrato ou essência, não há aqui qualquer natureza. Ao tomar o homem como uma indeterminação originária não nos é mais possível, portanto, falar em uma essência ou natureza definida e imutável, e conseqüentemente, torna-se impossível uma categorização e objetivação do ser-aí, visto que estas serão sempre reducionistas e tardias à sua condição originária de indeterminação. Deste modo, quando se pensa em faculdades cognitivas, em estruturas cerebrais ou psíquicas, em alma, impulso ou instinto, já se está em uma hipostasia, em uma teoria reducionista que categoriza apenas um modo de ser dentre os possíveis assumidos pelo ser-aí. A classificação do homem como um ser humano também representa uma determinação desse mundo, que considera o homem dotado de certas características, por isso Heidegger (2005) designa esse

ente como ser-aí e deixa de lado a própria denominação homem¹⁹, considerando-a apenas um dos modos possíveis de ser desse ente. O filósofo se afasta, assim, de um humanismo metafísico²⁰ e das filosofias da subjetividade, para pensar o ser-aí humano como dotado de pura intencionalidade (CASANOVA, 2017).

Considerar o homem como ser-aí, constituído originariamente em seu movimento para fora (*Ek-sistere*), caracteriza o início da analítica da existência realizada por Heidegger (2005). (O) ser-aí é, como designa o filósofo, este ente que se relaciona compreensivamente com seu ser, isto é, que pensa sobre si, e que conquista seu ser ao existir, sempre e a cada vez, a partir do mundo ao qual está lançado. Sem ter características predeterminantes, (o) ser-aí tem nada como essência. Conclui-se, portanto, uma indeterminação ontológica de ser-aí, que, justamente por ser lançado para fora, não apresenta nenhuma naturalidade, nem determinação *a priori*. Devido a sua indeterminação originária, (o) ser-aí só é em meio às possibilidades abertas ao descerrar (o) mundo, ou seja, só é o que pode ser quando lançado. Isso remete ao caráter de poder-ser do ser-aí, o que significa que (o) ser-aí é abertura, é as suas possibilidades. Deste modo, o ser do ser-aí não está dado, mas se constitui em meio às relações, e, assim, ele só é ao existir, só é a cada vez, a partir dos entes que lhe vêm ao encontro neste mundo. Nesse aspecto, a indeterminação originária remete ainda ao caráter de ter-de-ser, ou seja, ao fato de ser-aí ter de ser sempre o seu modo de ser. Portanto, (o) ser-aí precisa estar em jogo no mundo para conquistar seu ser. Como afirma Heidegger (2005, p. 77), “a ‘essência’ da pre-sença²¹ está em sua existência”. O que significa dizer que o homem conquista o seu ser sendo, ao existir. Casanova (2017, p. 35) também explica que “é onticamente que o homem se determina ontologicamente”, isto é, é através de seus modos de ser, em jogo no mundo, que (o) ser-aí

¹⁹ “Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem com das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 2005, §10, p. 82).

²⁰ “O Humanismo, em todos seus diversos modos – histórico, antropológico, político, filosófico, entre outros, se insere dentro da grande tradição metafísica de uma interpretação técnica do pensar. Dentre os entes o Humanismo toma para si como principal o homem e pressupõe a ele certa concepção do que seja sua essência [...] O que é questionável no Humanismo, via de regra, e em todos os filósofos modernos, é seu ‘essencialismo’ metafísico, que parte de um subjetivismo em que o homem como sujeito representa os entes em objetos. O essencialismo do Humanismo que tem origem metafísica – aquele que substitui o Ser pelo ente, especificamente o homem – não pensa mais o Ser” (NONAKA, 2018, p. 126-127). Em *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger (2005, p. 20) afirma: “Todo o humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica. Toda a determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do Ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda a Metafísica, no fato de ser ‘humanística’. De acordo com isto, qualquer humanismo permanece metafísico”.

²¹ O termo “pre-sença” é o equivalente ao termo *Dasein* (ser-aí), no qual *Pre* refere-se ao *aí* e *sença* ao *ser*, na tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback da obra *Ser e Tempo* (2005), utilizada nesta Dissertação.

constitui a sua existência. Desta forma, ter de ser si mesmo a cada vez e estar em jogo no mundo com os outros é o modo como a existência se realiza, caracterizando-se por ser sempre do ser-aí, as possibilidades abertas em meio ao seu lançamento no mundo.

Podemos pensar, neste momento, naquilo que Heidegger quer dizer quando chama o homem de ser-aí. É o “aí” (*Da*) do ser-aí (*Da-sein*) que expressa as possibilidades de ser, isto é, representa o lançamento no mundo e abertura de suas possibilidades e modos de ser. Assim, o ser só existe no “aí”, só existe sendo, só existe em meio às possibilidades históricas estabelecidas no mundo ao qual é lançado. Como a princípio (o) ser-aí é nada e para ser precisa existir, esse existir (esse estar lançado, esse movimento para fora) requer que haja já de início algo que o sustente e afirme nesse lançamento, que o oriente. Ao ser lançado no mundo (o) ser-aí acontece já em meio a algumas orientações sedimentadas nesse mundo. Nesse aspecto, o que queremos esclarecer é que (o) ser-aí, de início e na maioria das vezes, já se encontra em jogo em um mundo de sentidos sedimentados que o orientam, e por vezes determinam, e que representa exatamente o “aí” de seu ser. Podemos observar então que esse lançamento para fora diz de um campo existencial que já está em jogo antes de ser-aí e que, de certa forma, lhe dá referências, oferecendo as possibilidades e orientando seus modos de ser. De forma mais clara, podemos dizer que, ao existir (estar lançado), (o) ser-aí descerra (o) mundo como horizonte de sentido, junto aos entes intramundanos que vêm ao seu encontro nesse campo (o mundo circundante), que, por sua vez, abre ao ser-aí algumas possibilidades de ser, modos de existir historicamente constituídos. Como bem ilustra os trechos do poema *A vida na hora* de Wislawa Szymborska (2011, p. 135):

A vida na hora. Cena sem ensaio. Corpo sem medida. Cabeça sem reflexão. Não sei o papel que desempenho. Só sei que é meu, impermutável. De que trata a peça devo adivinhar já em cena. Despreparada para a honra de viver, mal posso manter o ritmo que a peça impõe. [...] É ilusório pensar que esta é só uma prova rápida feita em acomodações provisórias. Não. De pé em meio à cena vejo como é sólida. Me impressiona a precisão de cada acessório. O palco giratório já opera há muito tempo. Acenderam-se até as mais longínquas nebulosas. Ah, não tenho dúvida de que é uma estreia. E o que quer que eu faça, vai se transformar para sempre naquilo que fiz.

Podemos então afirmar que (o) ser-aí é abertura de sentido que existe irrompendo (o) mundo, com o qual compartilha, através dos seus modos de ser, os sentidos que constituem o seu existir. Mas se (o) ser-aí é indeterminado e só existe estando em jogo no mundo, através dos seus modos de ser, ele precisa a cada vez se decidir pelo seu modo de ser no mundo, isto é, decidir-se pela existência que é a sua. Essa decisão, contudo, não se refere a um caráter

voluntarista, mas ao modo como cada existência se realiza em meio às possibilidades abertas ao descerrar (o) mundo.²²

A pre-sença se constitui pelo caráter de ser minha, segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a pre-sença é sempre minha [...] A pre-sença é sempre sua possibilidade [...] E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se, ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se aparentemente (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 78).

A existência é, assim, sempre e a cada vez do ser-aí, uma tarefa singular. Nessa tarefa de ter-de-ser o cuidado que é, isto é, de ter de ser suas relações, seus modos de ser, sempre e a cada vez seu, (o) ser-aí pode apropriar-se de seu caráter de poder-ser ou mesmo perder-se junto às determinações do mundo. Heidegger (1927/2005, p. 90) afirma que “a pre-sença é o ente que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da pre-sença, como condição que possibilita propriedade e impropriedade”. No início e na maioria das vezes (o) ser-aí se movimenta na impropriedade, pois sendo suas possibilidades, isto é, sendo abertura, inicialmente lançado em um horizonte de sentidos sedimentados que lhe dão contorno, encontra-se em jogo em um conjunto de possibilidades pré-estabelecidas. Assim, a existência se concretiza, no início e maioria das vezes, no modo impróprio, absorvendo os sentidos e determinações do mundo, movendo-se na familiaridade cotidiana. Nesse modo de ser, (o) ser-aí se movimenta de acordo com as orientações de mundo, sob sua tutela, muitas vezes tomando-se como mais um ente simplesmente dado e determinado. Sob a referência desses sentidos já dados, (o) ser-aí se encontra enredado pela cadência do mundo, pelo ritmo mundano, seguindo as determinações e orientações do impessoal. Dessa maneira, ele assume os modos de ser que lhe são familiares, tomando-se como determinado pela constância dos sentidos dados, esquecendo-se da tarefa primeira de ter-de-ser sempre e a cada vez. Todavia, é também em meio ao movimento do existir, de ser lançado no mundo e realizar sua existência, que outro modo de ser, o da propriedade, pode se abrir. O modo de ser da propriedade caracteriza-se por uma apropriação singular dos sentidos em vista de uma suspensão das orientações sedimentadas no mundo e conseqüente lembrança do poder-ser que a existência é. É, então, na lembrança de seu caráter de poder-ser que (o) ser-aí se abre para as possibilidades mais próprias.

Os dois modos de ser, da propriedade e impropriedade, estão em jogo para (o) ser-aí. Mas, como vimos, de início e na maioria das vezes ele está lançado no mundo, compartilhando

²² Segundo Feijoo e Magnan (2013, p. 89), a decisão é um caráter fundamental da existência do ser-aí, sendo “uma experiência compreensiva, que abre um campo de sentido”. Retomando Heidegger, as autoras afirmam que a decisão se abre ao ser-aí, e não o contrário, fornecendo possibilidades a partir das quais poderá deliberar.

os seus sentidos, e, por isso, Heidegger (1927/2005) afirma que (o) ser-aí está imerso no mundo, agindo no modo impróprio da medianidade cotidiana. Sem essa imersão inicial e familiarização com os sentidos sedimentados no mundo, ele não conseguiria existir e se fazer no mundo, permanecendo na nadinha originária. O filósofo se valerá então deste modo impróprio do existir para realizar sua analítica da existência, buscando encontrar o sentido do ser. Isto quer dizer que é a partir da medianidade cotidiana que (o) ser-aí se constitui, e que Heidegger encaminhará sua reflexão sobre o ser.

[...] Para uma interpretação *ontológica* desse ente, a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade da existência [...] Deve-se descobri-la pelo modo indeterminado em que, de início e na maior parte das vezes, ela se dá. Essa indiferença da cotidianidade da pre-sença não é um *nada negativo*, mas um caráter fenomenal positivo desse ente [...] Denominamos essa indiferença cotidiana da presença de *medianidade* (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 79, grifo do autor).

Dado o caráter de abertura de ser-aí é que a partir da medianidade Heidegger pode descrever as estruturas ontológicas da existência, bem como chegar a uma compreensão do ser do ser-aí e do mundo em sua co-originariedade, ou seja, uma compreensão do ser-aí e do horizonte de realização de seus modos de ser.

1.1.2 O ser de ser-aí e a co-originariedade ao mundo

Em sua analítica existencial, Heidegger considera que a existência acontece em jogo no mundo, compreendendo esse modo de ser do ser-aí, em seu lançamento no mundo, como “ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 90). Essa expressão, no entanto, não está distinguindo duas categorias, ser e mundo, como coisas separadas, mas dizendo de um modo de ser do ser-aí, no qual mundo é seu correlato intencional. Para melhor explicitar essa relação, Heidegger vai usar a expressão “ser-em”, enquanto um existencial, ou seja, uma estrutura ontológica do existir que explicita a ligação co-originária de homem-mundo não como um dentro do outro, mas como um habitando, cuidando, familiarizado ao outro.

O ente, ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... *O ser-em é pois a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2005, p. 92, grifo do autor).

Heidegger esclarece a sua compreensão da existência ao se referir ao ser-aí como ser-no-mundo, ser-em, e ao mundo como rede referencial de sentido, que lhe dá contorno, sentido,

direção, familiaridade. Segundo o filósofo, (o) ser-aí habita (o) mundo na constituição histórica deste mundo, isto é, habita (o) mundo não como um espaço ou dimensão naturalmente dado, mas tem nele um horizonte de sentidos e determinações. O ser-em, como um existencial, descreve esse modo de ser que diz de uma abertura originária ao mundo, e (o) mundo aparece como uma rede referencial de sentido (significância), correlato ao existir, junto ao qual (o) ser-aí conquista familiaridade. (O) ser-aí como ser-em é compreensão, habita (o) mundo e se familiariza com ele junto aos entes que vêm ao seu encontro.

O ser-aí é, existindo, o seu aí. Dizer isso significa: mundo é o “aí”; o ser-aí do mundo é o ser-em. E esse ser-em é ao mesmo tempo “aí” como aquilo, em virtude de que o ser-aí é. No em-virtude-de, o ser-no-mundo existente enquanto tal é descerrado, descerramento esse que é denominado compreender (HEIDEGGER, 1927, §31, apud CASANOVA, 2017, p. 92).

Ser é compreender, segundo Heidegger, o que quer dizer que o ser do ser-aí é compreensão, no que se refere exatamente a uma abertura de sentido. E é através da compreensão de ser que se vai constituindo as sedimentações e orientações de mundo, isto é, que vai se constituindo (o) mundo enquanto campo referencial de sentido. Isso quer dizer que homem e mundo estão em uma relação indissociável, copertente, na qual mundo é, em primeira instância, compreensão de ser.

Heidegger (1927/2005) explicita, então, que os entes vêm ao encontro de ser-aí no mundo a partir do modo como ele (ser-aí) se encontra no mundo e do despontar de um “em virtude de”, que designa aquilo que chamou de abertura compreensiva. Assim, (o) ser-aí sempre se dá no mundo de forma disposta e compreensiva, isto é, sempre já tomado por um “como” (uma afetação) e a partir de uma perspectiva/ “em virtude de” pela qual se dá. O “em virtude de”, a perspectiva, já diz de uma noção de sentido que serve de base para toda e qualquer ação, isto é, para todo e qualquer modo de lida de ser-aí com o que vem ao seu encontro no mundo. Portanto, podemos formular que toda ação tem por base uma abertura prévia de sentido, um “em virtude de” (compreensão), que abre toda uma rede referencial de sentidos, abre possibilidades, segundo as quais (o) ser-aí passa a se realizar (agir). Deste modo, a ação/realização primeira de ser-aí no mundo não é resultante de uma percepção, conhecimento, aprendizado social ou formal, mas de uma relação intencional, originária e pré-reflexiva.

Existir é, portanto, desvelar sentido. Os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí no mundo a partir de uma abertura prévia de seu horizonte referencial total, a partir de um “em virtude de”, que Heidegger chamou de compreensão. Tentando descrever mais claramente, o que acontece é que, para um ente vir ao encontro do ser-aí, é necessária antes uma perspectiva, um “em virtude de”, uma função, uso ou serventia pré-determinada, que abre um horizonte

referencial a partir do qual um ou outro ente desponta. Esse “em virtude de”/perspectiva, diz da intencionalidade, da lida do ser-aí com o seu fora e, portanto, é pré-reflexiva, não está na ordem da decisão ou juízo, mas de uma compreensão. Diante disso, podemos concluir que o ser-no-mundo se dá a partir de uma ação já compreensiva (um “em virtude de”), que abre um horizonte referencial de manifestação dos entes, fundando co-originariamente (o) mundo enquanto compreensão (isto é, enquanto rede referencial de sentidos).

A noção de compreensão veiculada por Heidegger (1927/2005) difere, portanto, de uma faculdade racional humana, tendo um sentido ontológico, constituindo a própria abertura originária de ser-aí, que ao ser lançado já se abre compreensivamente no mundo, ou melhor, já abre compreensivamente mundo, atribuindo sentido ao que vem ao encontro. Isto quer dizer que, ao existir, o homem desvela um campo de sentido, que é o mesmo que dizer que (o) ser-aí desvela (o) mundo enquanto campo de sentido, correlato ao existir. Desta forma, compreensão é também um existencial fundamental, visto que ser/existir é, em primeira instância, compreender (HEIDEGGER, 1927/2005, §31).

Cabe então abrir um parêntesis e destacar mais um ponto importante da analítica existencial de ser-aí, que diz respeito ao modo como ele se encontra no mundo, qual seja, sempre já disposto. A disposição é outro existencial designado por Heidegger (1927/2005), e explicita uma atmosfera, um modo como (o) ser-aí já sempre se dá em sua afinação com (o) mundo, designando a forma como ele (ser-aí) realiza sua existência afinada ao mundo. É a disposição, traduzida em uma atmosfera e uma tonalidade afetiva,²³ que caracteriza o modo como (o) ser-aí descobre (o) mundo (campo existencial). Tais tonalidades modulam a maneira como (o) mundo se desvela e como certas possibilidades se abrem ao ser-aí nesse campo existencial. Com isso, a disposição constitui também a experiência da facticidade²⁴.

Torna-se importante compreender o pensamento de Heidegger sobre essa forma disposta que (o) ser-aí já sempre está no mundo, uma vez que, por esse viés, poderá se tornar compreensível, mais adiante, muitas coisas sobre as experiências de mal-estar e sofrimento que aparecem em nosso horizonte histórico sob as mais variadas formas. Heidegger (1927/2005) afirma que as tonalidades afetivas fundamentais podem abrir como possibilidade ao ser-aí o

²³ Heidegger vai chamar de tonalidade afetiva essa disposição do ser-aí, como uma afinação do modo como está em jogo no mundo. É importante não confundir disposição com sentimentos ou afetos, pois estes já se dão tardiamente em relação à disposição. Heidegger fala ainda de algumas tonalidades afetivas fundamentais, que são estruturais ao ser-aí, e abrem possibilidades de singularização a partir da lembrança da sua condição de indeterminação e liberdade originária e da finitude da existência.

²⁴ Como visto anteriormente, facticidade diz das possibilidades do ser-aí no mundo, do que é ou não factível, ou seja, possível.

todo de seu peso existencial, da sua responsabilidade de ter-de-ser o ser que se é. A angústia, por exemplo, é uma disposição fundamental privilegiada, visto remeter à negatividade e estranheza originária da existência. Na angústia, em meio à lembrança do seu poder-ser, há uma suspensão da familiaridade do mundo, com o esvaziamento dos sentidos articulados em um determinado horizonte histórico. Desta maneira, (o) ser-aí é convocado a confrontar-se com a indeterminação e finitude de sua existência, na medida em que (o) mundo não oferece mais o abrigo dos sentidos já determinados. As ocupações cotidianas perdem então o sentido e, tomado pela angústia, (o) ser-aí se vê ameaçado, sem saber identificar, contudo, de onde vem tal afetação. Nessa disposição, (o) ser-aí pode: se abrir ao seu poder-ser, descerrando a possibilidade de se apropriar dos sentidos de sua existência e, assim, caminhar em um processo de singularização; ou ainda distrair-se junto às ocupações cotidianas. Comumente, é da última maneira que (o) ser-aí tende a lidar com a angústia existencial, transmutada em tonalidades afetivas que o permitem retomar o modo impróprio do existir.

São, então, as disposições, concretizadas nas tonalidades afetivas, que constituem a dimensão de como se dará a existência, isto é, a facticidade do mundo.

[O ser aí] é um ente que sempre se encontra a cada vez disposto de um modo específico no mundo e é esse modo de disposição que determina o modo de descerramento do espaço, as possibilidades de um abertura familiar ou estranha. É por meio da disposição que o ser-aí se acha em contato com o seu mundo, com as possibilidades disponíveis no mundo que é o seu, com a significância enquanto orientadora de nossos modos de ser em geral (CASANOVA, 2017, p. 166).

A disposição é, portanto, um existencial, constituindo a atmosfera que afina a relação de ser-aí e mundo. Por isso Heidegger (2005) também chama atenção para a espacialidade aberta na disposição, pois ela afina e posiciona os modos de ocupação com os entes intramundanos, estabelecendo aquilo que se coloca como próximo ou distante no campo existencial. Desta maneira, é também a disposição que abre as possibilidades que se apresentam ao ser-aí no mundo, responsável pelo modo como essa abertura se dá e como são tomados os entes que vêm ao encontro. E isso diz da facticidade. Pelo fato de estar lançado no seu aí, o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é sempre o seu aí, ou seja, já está balizado pelas possibilidades abertas no mundo. Como nos diz Heidegger:

A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue a responsabilidade*. Esse “fato de ser e ter de ser”, aberto na disposição da pre-sença [deve ser concebido] como determinação existencial desse ente que é, no modo de ser-no-mundo. *Facticidade* [é] *um caráter ontológico da pre-sença, assumido na existência* [...] (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 189, grifo do autor).

Ainda mais claramente, o filósofo esclarece que “enquanto algo essencialmente disposto, a pre-sença já caiu em determinadas possibilidades e, enquanto o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades, doando continuamente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou recusando-as” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 199).

Fechando o parêntesis sobre a disposição, podemos ver que a partir do modo como está lançado, (o) ser-aí abre um campo de sentido (compreensão/em virtude de) em meio aos entes que vêm ao seu encontro, despontando então (o) mundo como um campo aberto de manifestabilidade dos entes e de concreção do ser-aí, formando-se as redes referenciais de sentido que, por sua vez, passam a orientar e dar medida ao ser-aí, determinando as possibilidades (facticidade) abertas neste descerramento de mundo, isto é, na sua existência. Através dessa reflexão, podemos agora retomar a discussão sobre o ser-em em sua abertura compreensiva originária ao mundo, tendo esclarecido que (o) mundo emerge como rede referencial de sentido, correlato ao existir, e fornece as orientações e prescrições que determinam específicos modos de ser (de relação), sendo em meio a ele que (o) ser-aí ganha familiaridade junto aos entes que vêm a seu encontro.

Em relação aos modos de ser assumidos pelo ser-aí e às formas de lida com os entes, podemos ver junto à Heidegger (1927/2005) que (o) ser-aí como ser-em é também cuidado, ou seja, é de uma tal forma de ser, de um determinado modo de lida com os entes que lhe vêm ao encontro. “Cuidado” (*Sorge*) é outro termo utilizado pelo filósofo para designar o modo de ser do ser-aí, na sua relação e lida com o que vem ao encontro no mundo. Nesse sentido, (o) ser-aí é também cuidado, como vimos, por ter-de-ser sempre e a cada vez a existência que é a sua. Porém, Heidegger não está falando do sentido ôntico e corriqueiro que se utiliza o termo cuidado, como quem zela e toma conta de alguém ou alguma coisa. Ele está falando do modo de ser do ser-aí, de uma determinação ontológica do existir que é cuidado, isto é, que é lida/ relação com o que vem ao encontro, sejam os entes intramundanos, outros seres-aí ou até o próprio ser-aí.

O modo de ser do ser-aí como cuidado (*Sorge*) caracteriza-se, assim, por desvelar o sentido dos entes que vêm a seu encontro. Nesse aspecto, o filósofo apresenta dois modos de relação (cuidado) que se referem ao modo como os sentidos são desvelados: a ocupação (*Besorgen*), ao se relacionar com os entes intramundanos, utensiliares, como entes simplesmente dados; e a preocupação (*Fürsorge*), quando se relaciona com os outros seres-aí enquanto entes que, assim como ele, caracterizam-se por seus modos de ser.

Ao tratar desses modos de cuidado em Heidegger, Casanova (2017) destaca ainda a um terceiro modo, o cuidado de si, que diz respeito ao modo de ser do ser-aí, a sua tarefa de ter de

ser si mesmo a cada vez, pois na medida em que se relaciona com o que vem ao encontro no mundo, na ocupação ou preocupação, também se caracteriza como cuidado.

Heidegger (2005) afirma que, de início e na maioria das vezes, (o) ser-aí compreende a si mesmo e o seu ser-no-mundo a partir dos entes que lhe vêm ao encontro nesse mundo, no modo da ocupação. O filósofo esclarece que utiliza “a expressão ‘ocupar-se’ para designar o ser de um possível ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 95).

O ser da pre-sença se deve tornar visível em si mesmo como cura²⁵ [...] Entendida *ontologicamente*, a pre-sença é cura. Pelo fato do ser-no-mundo pertencer *ontologicamente* à pre-sença, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 95, grifo do autor).

E o filósofo acrescenta ainda que, “tanto do ponto de vista ôntico como ontológico, o ser-no-mundo, enquanto ocupação tem primazia” (HEIDEGGER, 2005, p. 96). Ter a primazia como forma de lida de ser-aí com (o) mundo quer dizer que, na maior parte das vezes, é por meio da ocupação com os entes que (o) ser-aí realiza a sua existência. Assim, o filósofo esclarece que é pela ocupação, no uso e manuseio dos utensílios, que “a compreensão do ser que, desde sempre, pertence à pre-sença se ‘aviva’ em todo modo de lidar com o ente” (HEIDEGGER, 2005, p. 108). Deste modo, podemos destacar que, ao desvelar os sentidos dos entes ao modo da ocupação, em familiaridade ao mundo, conseqüentemente, esses sentidos vão também balizando e de alguma forma já determinando as possibilidades abertas ao ser-aí. Como postula Heidegger (1927/2005, p. 95), “com a facticidade, o ser-no-mundo da pre-sença já sempre se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de ser-em”. Desta forma, (o) mundo emerge, como vimos, como espaço de manifestabilidade dos entes e de realização das possibilidades pré-estabelecidas de ser do ser-aí. É o horizonte fático da existência. Mundo é, nesse aspecto, facticidade, isto é, constituído por uma rede referencial de determinações e orientações, de sentidos sedimentados, que balizam a existência e suas possibilidades existenciais.

Podemos notar, portanto, que toda a reflexão sobre os modos de ser do ser-aí e a compreensão do sentido do seu ser, passa, necessariamente, pela compreensão do mundo ao qual (o) ser-aí está lançado, sendo (o) mundo um campo de manifestabilidade dos entes e um horizonte de sentidos aberto no existir, que passam a ser sedimentados e compartilhados. Desta maneira, (o) ser-aí não pode ser tematizado desconsiderando (o) mundo e vice-versa, pois

²⁵ Cura como cuidado, modo de ser, relação/lida com o que vem ao encontro no mundo. O termo utilizado por Heidegger em *Ser e tempo é Sorge*, traduzido na língua portuguesa por cuidado e/ou cura.

ambos estão em uma articulação essencial de sentido, fazendo parte de um mesmo acontecimento.

A analítica existencial de Heidegger vai, então, esclarecendo e dando destaque à relação indissociável homem-mundo, e se torna de extrema relevância a esta dissertação na medida em que vai de encontro a toda a dualidade metafísica anterior, que separa homem e mundo e dicotomiza o que é interno e externo, sujeito e objeto. De modo a evitar o reducionismo de tais separações, pensamos que, se a proposta desta dissertação é compreender o homem, seus modos de ser e seu sofrimento, devemos empreender tal tentativa a partir do vislumbre dos sentidos, determinações e orientações já postas nesse mundo que é o nosso e que abrem como possibilidade certos modos de ser e sofrer ao ser-aí. Trilhando esse caminho, precisamos antes, contudo, tentar entender melhor como o filósofo compreende (o) mundo como espaço de manifestabilidade dos entes e rede referencial de sentido.

1.1.3 Mundo e mundanidade

Como pudemos ver, (o) mundo é co-originário ao ser-aí; ele constitui exatamente o “aí” deste ser lançado, o horizonte no qual a existência se concretiza. Mundo é designado por Heidegger (1927/2005) como o horizonte de manifestabilidade dos entes, isto é, um campo existencial de possibilidades estabelecidas historicamente ao qual o homem é lançado e passa a ser/existir. É, portanto, através da descrição desse espaço de manifestabilidade dos entes, suas orientações e determinações, que Heidegger consegue chegar a uma compreensão de mundo prescindindo de qualquer teorização sobre o mesmo. Ele parte da experiência de estar no mundo, da descrição da relação de ser-aí com os objetos utensiliares que vêm ao encontro, para empreender uma descrição de mundo e compreendê-lo a partir daquilo que se mostra nele, através da manifestabilidade dos entes intramundanos.

O filósofo chama de “instrumentos/utensílios²⁶” os entes intramundanos, destacando o caráter de uso dos mesmos, sendo esta a relação estabelecida pelo ser-aí, dando ênfase à ocupação. Esse mundo de manifestação dos entes corresponde ao mundo circundante da ocupação cotidiana, no qual muitas vezes o homem se vê absorvido por suas orientações já

²⁶ Heidegger menciona a palavra grega *πράγματα* no § 15 de *Ser e tempo* (1927/2005, p. 109), traduzida nessa versão por “instrumento”. Casanova (2017, p. 64), contudo, contesta tal tradução em uma nota de rodapé, explicitando o caráter amplo da palavra grega e designando “utensílio” como melhor tradução. Optou-se, neste trabalho, por utilizar o termo “utensílio” defendido pelo referido comentador.

estabelecidas. Esse mundo circundante, todavia, não corresponde ao mundo mais originário, que o filósofo vai designar como a mundanidade do mundo.

O mundo mais próximo da pre-sença cotidiana é o *mundo circundante*. Para se chegar à ideia de mundanidade, a investigação seguirá o caminho que parte deste caráter existencial do ser-no-mundo mediano. Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo circundante é que poderemos buscar a mundanidade do *mundo circundante* (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 107, grifo do autor).

Seguir esse caminho descritivo através da lida, do uso, da função dos utensílios leva Heidegger à compreensão de que um utensílio está sempre ligado a uma rede referencial da qual extrai seu sentido e função. “Em sua essência todo instrumento é *algo para...* [...] Na estrutura *ser para* acha-se uma *referência* de algo para algo” (HEIDEGGER, 2005, p. 110, grifo do autor). Isso significa dizer que um utensílio nunca se manifesta solitariamente no campo existencial, mas sempre abre um campo referencial²⁷, também compartilhado por outros, formando uma rede complexa de sentidos que inclui ainda os outros tantos seres-aí implicados com aquele utensílio, e que também fazem parte da rede de referência de uso dos mesmos. Desta maneira, os utensílios vêm ao encontro do ser-aí no mundo indicando não apenas uma compreensão pré-reflexiva de sentidos, junto a uma rede referencial sedimentada dos mesmos, mas indica também a presença dos outros seres-aí.²⁸ Assim, quando Heidegger fala de mundo, está falando sobre esse mundo circundante de manifestação dos entes a mão, mas também da mundanidade do mundo, isto é, da rede referencial sentidos e de significância; e ainda do mundo compartilhado com os outros. Tudo isso se articula no conceito de mundo designado pelo filósofo.

Cabe aqui, talvez, abrir outro parêntese para pensar acerca do sofrimento como fenômeno escolhido para ser tematizado nessa dissertação. Obviamente sofrimento não é um utensílio, mas nesse contexto pode-se dizer que aparece como um conceito abstrato que, todavia, está também ligado a uma rede referencial complexa em meio a sua manifestabilidade no mundo cotidiano. Isso quer dizer que originariamente o conceito de sofrimento, aquilo que é considerado e nomeado por sofrimento (como será visto mais detidamente no terceiro capítulo), está desde o início articulado a uma rede de sentido e de referências sedimentadas no mundo no qual se manifesta. Essa é uma reflexão importante de ser realizada de modo a poder

²⁷ Como será visto mais adiante, “pode-se apreender formalmente o conceito referencial que constitui o mundo como significância no sentido de um sistema de relações” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 133).

²⁸ Heidegger (2005, § 26) dá alguns exemplos desses outros que vêm ao encontro junto aos utensílios: tomando o exemplo do artesão, afirma que junto ao material empregado vem ao encontro também, como rede referencial, o produtor e o fornecedor do mesmo, ou ainda aquele que depois fará uso da peça confeccionada.

prosseguir o caminho de pensamento traçado nesta tentativa de compreensão do fenômeno do sofrimento tal como se desvela neste mundo.

Retomando o pensamento de Heidegger, é interessante notar que ao falar dos utensílios e suas redes referenciais, o filósofo está falando prioritariamente dos sentidos e significados dados aos entes intramundanos. Ao falar do seu uso e funcionalidade está falando da sua serventia e do “para que”, que pode se desdobrar em “o sentido de”. É sempre “em virtude de” algo (em perspectiva)²⁹ que o utensílio vem ao encontro no mundo, abrindo consigo o campo amplo das redes referenciais de sentido, como vimos. Esse “em virtude de” (perspectiva) possui, segundo Heidegger, uma ligação direta com a compreensão, entendida como o ser do ser-aí. Nas palavras dele: “A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que a compreensão do mundo com que a presença, enquanto ente, já está sempre em relação” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 130). Ou seja, é na ação/lida com os utensílios que (o) ser-aí descobre os sentidos. Essa é a manualidade dos utensílios que se revelam por si mesmo na relação. Tal modo de lida/ação como uso e manuseio, no entanto, possui já uma direção, que está ligada a essa rede referencial e compreensão prévia, não tematizada, do ser-aí para com os utensílios. Portanto, o modo de lida do ser-aí com os utensílios está subordinado ao que o filósofo chamou de “circunvisão”, que diz dessa ação do ser-aí no mundo junto aos entes que vêm ao encontro, já perpassada por uma visão/compreensão decorrente de um desvelamento de sentido, de um “em virtude de”/ “para que”.

Como podemos observar, existir é desvelar sentido. “Só no instante em que mundo (totalidade referencial) e sentido (em-virtude-de) se articulam que algo aparece” (CASANOVA, 2017, p. 92), que o ente vem ao encontro e se determina em sua dação, em sua manifestação, atingindo um significado em meio a essa rede referencial e conformativa que mundo (também) é. Os entes que vêm ao encontro do ser-aí, assim como as possibilidades de ação e significado, se dão sempre a partir desse campo de sentido aberto compreensivamente no ato intencional do existir.

À totalidade dessa rede referencial, conformativa e de significados, Heidegger (2005) designou como “significância”, que constitui para o filósofo a estrutura do mundo, aquilo que chamou de mundanidade do mundo.

‘Mundanidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação

²⁹ Perspectiva é a palavra usada na Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback da obra *Ser e Tempo*, para designar essa intencionalidade, esse sentido que se abre “em virtude de”.

existencial da pre-sença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o ‘mundo’, não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica da pre-sença. Do ponto de vista ontológico, ‘mundo’ não é a determinação de um ente que a pre-sença em sua essência não é. ‘Mundo’ é um caráter da própria pre-sença (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 104-105).

Heidegger pensa a mundanidade do mundo como um existencial, enquanto um caráter de ser-aí, despontando (o) mundo como campo de sentido correlato ao existir. Como significância, a mundanidade do mundo refere-se à estrutura do mundo, ao seu descobrimento enquanto espaço, à manualidade das coisas. Heidegger pensa o espaço como campo de manifestação dos utensílios, “entes a mão”, que se encontram dentro do espaço. É por meio dos entes intramundanos que se chega ao mundo como espaço de manifestação desses entes, ou seja, ao mundo circundante. (O) ser-aí experimenta o mundo enquanto espaço a partir de tais “entes a mão”, o que remete a uma proximidade que não é métrica e não poder ser medida e calculada, mas sim experimentada. Este é, portanto, o modo mais originário de apreensão das coisas e de como elas se apresentam ao ser-aí. “Toda vez que um ente vem ao nosso encontro como ente, ele o faz em meio a um horizonte fático determinado (significância) e a uma abertura prévia de sentido (em virtude de)” (CASANOVA, 2017, p. 106). Esse espaço designado por Heidegger, correlato ao existir, é (o) mundo enquanto espaço existencial.

Mundo como campo de manifestação dos entes, de significância e espacialidade, envolve cotidianamente (o) ser-aí em seus sentidos manifestos. Esse modo de estar no mundo absorvido por esses sentidos é um modo impróprio de existir, que se dá na medianidade cotidiana, no impessoal. O impessoal designa, assim, um mundo cotidiano de significados estabelecidos, que balizam (mundo fático) a abertura primária de sentido ao ser-aí nele lançado. Contudo, Heidegger também esclarece que (o) ser-aí não é apenas e simplesmente jogado, mas é abertura de sentido, projeto, isto é, compreensão. Isso significa que (o) ser-aí não está apenas absorvido pelos sentidos estabelecidos no mundo, mas que pela disposição e compreensão também articula sentidos em sua experiência com o mundo fático.

Assim, podemos destacar que (o) mundo emerge a partir da articulação da significância (mundanidade do mundo - enquanto rede referencial de sentido) com os sentidos desvelados a partir da iluminação dos entes que vêm ao encontro (circunvisão - mundo como campo de manifestação dos entes) pelo projeto de sentido (compreensão disposta – “em virtude de”) aberto no ato de existir. Essa compreensão de mundo é muito diferente da compreensão tradicional que entende mundo como espacialidade, algo que tem corpo, substância, essência, que pode ser medido. Para dar cabo da tentativa de destruição dessa ontologia tradicional, Heidegger precisou empreender um processo de re-historicização do conceito de mundo

(CASANOVA, 2017), desvelando-o como campo existencial de manifestabilidade dos entes, correlato ao existir, que emerge a partir de aberturas compreensivas. Essas últimas, por sua vez, configuram redes referenciais, conformativas e de significância que lhe sedimentam e determinam sentidos, constituindo horizontes históricos de sentido. Desta forma, o filósofo esclarece a historicização do mundo mediante a relação copertencente homem-mundo e aponta para possibilidade de mudanças históricas a partir da abertura de novas possibilidades compreensivas que modificam as redes referenciais e determinam novos modos de ser.

1.1.4 Ser-com e Impessoalidade : o ser-aí na cotidianidade mediana

Conforme foi visto até aqui, (o) ser-aí é co-originário ao mundo, existe na medida em que é lançado ao mundo como horizonte referencial e histórico de sentido, e somente nele inicia a dinâmica própria da sua existência. Por isso Heidegger (1927/2005, p. 164) afirma que “na maioria das vezes e antes de tudo, a pre-sença é absorvida por seu mundo”. Interessa então a esse estudo compreender como o ser-aí se concretiza nessa absorção do mundo, na cotidianidade mediana na qual ele existe de modo impróprio. Heidegger vai designar esse modo cotidiano e mediano como um modo de ser impessoal, que compartilha os conceitos sedimentados e pré-estabelecidos do mundo, mantendo (o) ser-aí absorvido em sua dinâmica.

Segundo o filósofo, pensar quem é (o) ser-aí na cotidianidade requer a compreensão de outros existenciais, igualmente originários ao ser-no-mundo, como o ser-com e a alteridade. Heidegger (1927/2005) esclarece que o homem se compreende na cotidianidade como um “eu”. Este “eu” é então tomado, do ponto de vista ôntico, como um conceito formal. (O) ser-aí se concretiza acreditando que é um “eu” sujeito, substrato, determinado, isto é, uma presença constante (com características próprias e imutáveis), um “eu” diferenciado de outros e dos objetos, portanto, isolado e de substancialidade. Nesse contexto, como afirma o filósofo, “a evidência ôntica de que a pre-sença é sempre minha desvia a problemática ontológica que lhe pertence” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 167).

A problemática ontológica a que o filósofo se refere é o fato da existência ser sempre do ser-aí, e se realizar em meio ao seu lançamento em um horizonte hermenêutico no qual os entes lhe vêm ao encontro a partir das redes referenciais e conformativas, nas quais estão incluídas também a referência a outros seres-aí. Portanto, tem-se aí a referência indissociável ao outro que, embora esquecida na cotidianidade, faz (o) ser-aí constituir-se originariamente como um ser social. A alteridade é, assim, constitutiva da existência, uma condição ontológica do ser-aí, que é um ente cujo modo de ser já é ser-no-mundo com os outros, ser-com. Os outros

seres-aí já estão presentes para (o) ser-aí mediante o manuseio dos utensílios e compondo o impessoal enquanto orientações e determinações. Desta forma, Heidegger (2005, p. 169) afirma que “os outros não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria”, mas pelo contrário, os outros constituem (o) ser-aí, numa relação indissociável. Pode-se refletir, nesse aspecto, que, apesar da experiência cotidiana de um eu subjetivo e isolado, coisificado, a existência é originariamente compartilhada com o outro, contradizendo, portanto, a interpretação moderna de um “eu” isolado que se diferencia dos “outros”, com os quais dependeria um vínculo posterior. (O) ser-aí é indistintamente também o outro, leva em si a experiência da alteridade em meio à sua concreção no mundo. Assim, quando o filósofo fala do modo de ser como ser-no-mundo e ser-com, está se referindo a um mundo compartilhado, não no sentido ôntico de encontro, mas no sentido ontológico no qual (o) mundo é constituído por uma rede de sentidos compartilhados nos quais o outro já está presente e os constitui indissociavelmente. Desta forma, a alteridade é constitutiva da existência, sem necessariamente ter de haver um encontro efetivo com outros; embora o encontro com o outro como ser-aí também aconteça.

O filósofo ressalta que apreender o outro enquanto outro ser-aí só é possível para um ente cujo modo de ser é também ser-no-mundo. Heidegger (1927/2005, p. 169) afirma: “O modo de ser da pre-sença dos outros que vêm ao encontro dentro do mundo se diferencia da manualidade e do ser simplesmente dado. [Tais modos de ser] são *como* a própria pre-sença liberadora – *são também co-pre-senças*”. Desta maneira, ele explicita que (o) mundo também se constitui pela presença de entes que possuem igualmente o caráter de presença, isto é, entes cujo modo de ser é também ser-no-mundo. O “com” deste ser-no-mundo-com-outros é, portanto, constitutivo do ser-aí, e se refere não a um eu isolado, mas a um mundo originariamente compartilhado com os outros. Os outros são, assim, aqueles dos quais (o) ser-aí não se diferencia e dentre os quais também está. “O outro vem ao encontro em sua co-pre-sença no mundo [...] Usamos o termo co-pre-sença para designar o ser em função do que os outros são liberados dentro do mundo” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 171-172). Desta maneira, o filósofo afirma que (o) ser-aí é essencialmente ser-com, chamando atenção para a alteridade como constitutiva da existência.

Diante da revelação deste mundo compartilhado, pode-se compreender que, mesmo quando (o) ser-aí se experimenta sozinho ou solitário, ele é ser-com. “Mesmo o estar só da presença é ser-com no mundo. Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*. O estar só é um modo deficiente do ser-com e sua possibilidade é a prova disso” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 172, grifo do autor). Nesse aspecto, é interessante notar que (o) ser-aí, embora

originariamente compartilhe (o) mundo com os outros, pode, onticamente, experimentar isolamento e solidão, ainda que na co-presença de muitos. Isso porque, segundo o filósofo, esse encontro com outros no mundo pode se dar ao modo da indiferença e estranheza. “A falta e ausência são modos de co-presença, apenas possíveis porque a presença, enquanto ser-com, permite o encontro de muitos em seu mundo” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 172).

Como de saída e na maioria das vezes (o) ser-aí experimenta a si mesmo a partir do mundo, a existência envolve necessariamente a experiência implícita da alteridade que ser-aí também é. Isso revela que a ocupação do ser-aí com os entes, isto é, a forma de relação com os entes, os seus modos de ser (de cuidado), envolvem também uma forma de preocupação³⁰ com os outros. Como afirma Heidegger (2005), inicialmente e na maior parte das vezes, (o) ser-aí se mantém num modo deficiente de preocupação, na qual a lida com o outro acontece de maneira indiferente, de modo muito próximo ao da ocupação. Porém, como ele também ressalta, esta preocupação não pode ser confundida com a ocupação, visto que um ser-aí, por ter seu ser sempre em jogo, sempre irá tocar e se mostrar a outro ser-aí.

O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, de deficiência e indiferença, caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com o outro (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 173).

Para além da indiferença da convivência cotidiana, em seus modos positivos a preocupação pode acontecer, segundo o filósofo, de modo próprio ou impróprio. O primeiro, Heidegger chamou de preocupação antepositiva libertadora, caracterizada pelo modo de devolver ao outro a responsabilidade pelo cuidado que é o dele, permitindo que transpareça a si o seu caráter de poder-ser, livre para o cuidado. Neste tipo de preocupação o que aparece é uma relação com o outro enquanto um ser-aí, cujo modo de ser também é cuidado, ou seja, uma relação que abre a possibilidade do outro ser o cuidado que ele é, estando livre como alteridade. Ele então pode transparecer a si mesmo em seu caráter de ter-de-ser ao modo do cuidado. Neste modo, a convivência é mais livre e o outro se antepõe no sentido de liberar (o) ser-aí para assumir a existência que é a sua. A segunda forma de preocupação Heidegger chamou de preocupação substitutiva dominadora, na qual (o) ser-aí se coloca à frente do outro, substituindo-o no cuidado que é o dele, tomando-o como coisa, objeto a ser determinado e dominado. “Essa preocupação assume a ocupação que o outro deve realizar” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 173). Este modo de preocupação substitutiva é para o filósofo a que se dá em

³⁰ Conforme discutido em sessão anterior acerca dos modos de cuidado, preocupação é o modo de lida com os outros seres-aí, cujo modo de ser também é cuidado.

larga escala e se refere a uma convivência na qual (o) ser-aí age sob a tutela do outro, esquivando-se do peso de ter-de-ser a cada vez a existência que é a sua. O outro o substitui junto às ocupações, delegando o que fazer e tutelando seus modos de ser.

Heidegger aponta para a preocupação antepositiva libertadora como a cura propriamente dita³¹, isto é, aponta que este modo de lidar com o outro como ser-aí, livre e indeterminado que é, representa o cuidado propriamente dito, o modo de ser do ser-aí como cuidado. Como explica Casanova (2017), (o) ser-aí é cuidado porque é essencialmente os seus modos de ser, suas relações, com os entes intramundanos e com os outros, ou seja, suas ocupações e preocupações. Disto se pode concluir que, seja do modo próprio ou impróprio, (o) ser-aí cuida de si, na medida em que é sempre seu modo de ser. O modo impróprio é, contudo, o modo inicial e no qual age (o) ser-aí na maioria das vezes, caracterizado pela impessoalidade e pela lida com os entes e com os outros de maneira muito próxima ao modo da manualidade, da ocupação, a partir de sentidos e conceitos sedimentados no mundo, que determinam seu modo de ser. Isso, todavia, não quer dizer que o modo impróprio seja inferior ao modo próprio, mas apenas uma das possibilidades de ser, constitutivas do ser-aí.

O ser com os outros pertence ao ser da pre-sença que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Enquanto ser-com, a pre-sença é, essencialmente, em função dos outros [...] no ser-com, enquanto existencial de ser em função dos outros, os outros já estão abertos em sua pre-sença. Essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isto é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-função-de (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 175).

Heidegger (1927/2005) ao destacar o ser-com enquanto existencial, já aponta para (o) ser-aí como abertura também para os outros, que vêm ao encontro através da rede referencial, de significância (mundanidade do mundo), e também a partir do mundo circundante, através das ocupações com os utensílios (da manualidade do mundo). Heidegger enfatiza que (o) ser-aí se dá de início e na maioria das vezes de modo impessoal, ou seja, se dá em função do seu mundo. É de modo impróprio e impessoal que está em jogo no mundo e é a partir das sedimentações estabelecidas no cotidiano que concretiza a maior parte da sua existência. Há, nesse aspecto, um apelo do mundo quanto ao que se deve ou não fazer e realizar. A ação é pautada por um “em virtude de”, por uma perspectiva, que é de outro, ditado pelo mundo fático. Porém, esse outro não é alguém em específico, mas esses outros que vêm ao encontro no mundo junto aos entes e o impessoal, que constituem originariamente a existência.

³¹ Cura no sentido de cuidado, o modo de ser do ser-aí como ser-no-mundo com os outros. Nas palavras de Heidegger (2005, p. 174): “Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para* ela”.

Assim, o filósofo afirma que na convivência cotidiana (o) ser-aí está sob a tutela desses outros, que lhes tomam seu ser. Esses outros são designados por ele como “o impessoal”, que não se constitui como um outro determinado, mas neutro, o impessoal mesmo: “O impessoal, que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 179). Com isso, ele quer dizer que o impessoal possui o modo de ser da convivência, a partir da qual o ser e estar junto ao outro promovem a medianidade. Como aponta o filósofo, o cuidado na medianidade tem a tendência ao nivelamento das possibilidades de ser, ou seja, torna-se insensível às diferenças. Desta maneira, o impessoal é, segundo Heidegger, um existencial, e enquanto tal pertence à constituição positiva e originária do ser-aí.

O próprio da pre-sença cotidiana é o próprio-impessoal [...] enquanto o próprio-impessoal, cada pre-sença se acha dispersa na impessoalidade [...] essa dispersão caracteriza o “sujeito” do modo de ser que conhecemos como a ocupação que se empenha no mundo que vem imediatamente ao encontro. [Assim] o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O próprio impessoal, em função de que a pre-sença é e está cotidianamente, articula o contexto referencial da significância (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 182).

Portanto, de início e na maior parte das vezes (o) ser-aí está no mundo comum do impessoal e da medianidade, no qual o mundo oferece tutela, diz o que deve ser feito ou não, de qual ente (o) ser-aí deve se ocupar e em virtude de que deve realizar sua ação, a partir dos significados nele sedimentados (significância – mundanidade).

Dá-se, portanto uma dupla desoneração. Em primeiro lugar uma desoneração de ordem ontológica, porquanto o ser-aí, em seu modo mais imediato de ser, se aliena [...] de seu caráter de poder ser, de sua indeterminação. Em segundo lugar, uma desoneração de ordem prática, uma vez que agir passa a se mostrar como seguir literalmente a ‘razão’ dos utensílios e a obviedade dos contextos de aparição (CASANOVA, 2017, p. 145).

No modo impessoal parece haver, assim, uma tentativa de desoneração do ser-aí do cuidado que é. Decaído no mundo, ele passa a se alienar da sua condição primeira de possibilidade e indeterminação, tomando-se como ente determinado pelos sentidos compartilhados no cotidiano impessoal. Desta maneira, (o) ser-aí adere aos sentidos já dados no mundo, afastando-se de um modo de ser mais próprio. A partir disso nos cabe, então, questionar: quem afinal assume a responsabilidade pelos modos de existência do ser-aí nessa cotidianidade mediana? Segundo Heidegger (1927/2005), tal questão é respondida a partir da interpretação aqui exposta sobre o ser-com e o impessoal, que levam, conseqüentemente, à discussão sobre os modos de cuidado/relação.

Quando o filósofo descreve os modos próprio e impróprio da existência, está falando de duas possibilidades estruturais do existir, sem, contudo, hierarquizá-las ou colocá-las como opostas. De início e na maioria das vezes, (o) ser-aí está lançado ao impessoal, agindo no modo impróprio de existir, do qual não tem escapatória, isto é, não tem como ser sem originariamente estar lançado no mundo, não tem como ser sem o “aí”. Alcançar um modo próprio, como visto, é uma possibilidade que se abre a partir de uma tonalidade afetiva fundamental, que promove uma ruptura dessa cotidianidade e uma suspensão dos sentidos dados pelo mundo, permitindo um salto que abre a possibilidade de reconquista do ser que se é a partir do em si que se acreditava que era.

Por ser as suas relações, o ser-aí tem sempre a possibilidade de realizar o poder-ser que ele é em meio a uma absorção inicial no mundo fático sedimentado, na mesma medida em que ele traz sempre consigo a possibilidade de superar essa absorção e conquistar um novo campo de realização de si para além de tal absorção [...] As duas possibilidades são igualmente constitutivas, uma vez que ser significa aqui necessariamente já sempre perder-se, mas, diante da impossibilidade de uma perda absoluta, já sempre poder também reconquistar-se (CASANOVA, 2017, p. 133-134).

Para Heidegger (2005), o impessoal é o que há de real e constante da existência, e é a partir das sedimentações do mundo fático que (o) ser-aí conquista estabilidade e familiaridade. Essa constância, contudo, refere-se à significância, à totalidade de redes referenciais e conformativas articuladas no mundo histórico fático que lhe vem ao encontro e lhe oferece contorno e determinação. Todas as possibilidades, os modos de ser do ser-aí, sejam próprias ou impróprias, se dão a partir do impessoal. (O) ser-aí realiza suas possibilidades dentro do campo correlato ao seu existir, em meio ao mundo fático. Desta forma, uma possibilidade só surge como possibilidade para o ser-aí se for já uma possibilidade para o mundo histórico fático que lhe é correlato. Sem essa absorção no mundo fático e mediação do impessoal, (o) ser-aí não encontraria medida ou estabilidade.

Interessante destacarmos aqui essa forma impessoal do ser-aí cotidiano, pois ela serve de base para a reflexão que perpassa esta dissertação, sendo levada a cabo mais adiante quando serão descritas as orientações do impessoal do nosso mundo e como elas vêm afetando e determinando os modos cotidianos de vida dos homens, permitindo refletir ainda sobre o sofrimento experienciado por eles, que não deixam de ser modos de existência possíveis neste mundo. Como nos alerta Feijoo (2016), as crises e sofrimentos que acontecem nesse mundo aparecem em meio às determinações desse mundo. Disto se pode refletir que a noção de sofrimento e sofrer, bem como os modos de sofrer, só se apresentam como tais possibilidades para o homem porque também já aparecem de tais maneiras neste mundo. Da mesma forma, os modos de lidar com esse sofrimento, muitas vezes pautadas em ações que visam suprimir,

recuperar ou dividir o sofrimento com o outro, também se tornam possíveis a partir dos sentidos já sedimentados no mundo. Nesse contexto, cabe até mesmo questionar se nas formas atuais de sofrer estariam proliferando os modos de preocupação substitutiva ou apareceriam modos mais próprios de lida com o sofrimento e com outro. Essas e outras questões poderão ser tratadas e analisadas mais detidamente adiante.

É, todavia, necessário para esse estudo, manter na lembrança as contribuições heideggerianas descritas a partir da sua obra *Ser e tempo*, visto que o filósofo explicita questões fundamentais para a discussão aqui proposta, como a co-originariedade homem - mundo e a impessoalidade. Além disso, evidencia que toda transformação experienciada no mundo se dá a partir de uma transformação desse impessoal que (o) mundo é. Ou seja, toda transformação que possa ser aqui descrita nos modos de vida e de existência, se dão a partir da transformação do mundo histórico fático, correlato originário ao existir. Como bem salienta Feijoo (2016), Heidegger considera, mais tardiamente em seus estudos, que é o mundo enquanto horizonte de sentido que dá condição de possibilidade para as transformações historicamente constituídas. Para ele, “é o nosso mundo histórico, a época em que vivemos, que traz as marcas dos elementos que nos constituem, dada a nossa indeterminação originária” (FEIJOO, 2016, p. 48).

Desta maneira, vimos que, de início e na maior parte das vezes, é na impessoalidade que (o) ser-aí se encontra, absorvido pelos sentidos e determinações do mundo fático que nivelam as possibilidades de ser nessa medianidade cotidiana. Porém, é somente através dessa familiaridade conquistada no impessoal que (o) ser-aí consegue sair do estranhamento originário e constituir sua existência na concretização de seus modos de ser. É também sob a tutela desse impessoal que (o) ser-aí tenta se desonerar do ter-de-ser que é, do cuidado de sua existência, permanecendo enredado à decadência mundana. E é também por se encontrar imerso no impessoal, que lhe é por vezes possível o salto, o estranhamento e lembrança de sua dinâmica existencial, de seu caráter de poder-ser, tomando-se livre para se apropriar de sua existência de modo mais singular.

Diante do exposto, temos então a clareza de que este mundo histórico, enquanto rede referencial de sentido – significância, traz os elementos, sentidos e determinações que abrem possibilidades e orientam modos de ser. Por este motivo torna-se de extrema importância para este estudo tentar compreender como a existência se realiza no modo impessoal do mundo moderno, que constitui o horizonte histórico de sentido no qual estamos em jogo. Compreender quais são os sentidos e determinações desse mundo e como se dão as concreções da existência, os modos de ser do ser-aí na cotidianidade mediana da época histórica atual, mostra-se de

extrema relevância para nossa tentativa de compreensão do mundo, dos modos de ser que nele se realizam e suas formas de sofrimento.

Seguiremos, assim, junto ao pensamento de Heidegger, descrevendo e destacando as suas importantes contribuições acerca de nosso horizonte histórico de constituição de sentidos, que designou como era da técnica. Desta maneira, passaremos a pensar os modos de vida e existência do ser-aí no cotidiano do mundo da técnica; quais são as determinações e orientações sedimentadas nesta era; como são e como se mostram os modos de vida no impessoal deste mundo; e como seus sentidos e modos de ser repercutem nas formas de relação dos homens com as coisas, consigo mesmo e uns com os outros.

1.2 Heidegger e a questão da técnica

O filósofo alemão Martin Heidegger (1954/2007), em seu questionamento sobre a técnica moderna, pautada em uma racionalidade que se afirma detentora da verdade e que elege o método como única forma de obter conhecimento, apresenta o que chamou de essência da técnica. Segundo o filósofo, a noção de técnica como meio para se chegar a um fim não representa a sua essência, visto que esta última se refere a algo mais originário, a um modo de apreensão da natureza e dos homens, a uma forma de desvelamento de sentido. Desta forma, Heidegger questiona a compreensão corrente de técnica enquanto instrumentalidade e, seguindo um caminho de pensamento na busca da sua essência, encontra na compreensão instrumental e antropológica da técnica (pensada como meio operado pelo homem para alcançar um fim) um princípio de causalidade, na qual está implícita ainda a separação do homem e do mundo (com o primeiro posicionando o último). Heidegger diz que tal concepção instrumental e antropológica da técnica não se refere a sua essência, afirmando esta última como um saber-fazer, um modo de desvelamento de mundo, no qual é indissociável compreensão e ação. Todavia, como ressalta Sá (2002, p. 348), não se trata também da técnica como um saber e conhecimento voluntariamente produzido, mas “um horizonte histórico de desvelamento de sentido dos entes ao qual o homem moderno co-responde [...]”.

No horizonte histórico moderno, portanto, esse desvelamento se dá pelo desafio e provocação da natureza e recursos ao modo do cálculo e do método, sendo esse o horizonte histórico de sentido no qual os homens atualmente vão compondo sua existência. Heidegger (1954/2007) designou esse horizonte histórico de sentido como “era da técnica”. Um tempo marcado pelo ideal de controle e pela exploração como modo de desvelamento da natureza e do próprio homem, caracterizada pela disponibilidade das coisas para uso e pelo pensamento

calculante³², que antecipa, planeja, calcula, mede e explica; sendo essa a forma pela qual o homem apreende a si e aos outros entes mundanos.

Tudo que é atingido por esse olhar provocante da técnica, inclusive o próprio homem, se mostra como reserva de matéria-prima, fundo de provisão disponível para extração, processamento, armazenagem e consumo (DANTAS, SÁ; CARRETEIRO, 2009, p. 2).

Heidegger chama atenção para esse modo de apreensão e desvelamento do mundo, que não se trata, entretanto, de uma escolha voluntária dos homens, mas de uma identificação histórica na qual estão imersos. Segundo Sá (2002), uma das contribuições do filósofo é sua meditação sobre a essência da técnica, que se impõe como horizonte de sentido no mundo moderno (e, como aqui estamos considerando, também contemporâneo). Esse horizonte da técnica impõe-se de forma perigosa, conforme Heidegger (1954/2007), exatamente por fazer o homem crer que este é o único modo de desvelamento de mundo, isto é, de produção de verdade e conhecimento, qual seja esse modo de estar no mundo com os outros, marcado pelo requerer e pela disponibilidade; por uma relação de uso e utilidade com as coisas e com os próprios homens; que têm no método e na técnica a instrumentalização para a ação e no pensamento calculante, que explica e determina, a racionalidade vigente.

Heidegger (1954/2007) no texto *A questão da técnica*, propõe-se a questionar sobre a essência da técnica, seguindo um caminho de pensamento que, segundo ele, poderá levar a uma relação mais livre com a mesma. O filósofo pretende, assim, ganhar liberdade junto à técnica e pensar em um exercício que torna possível se libertar das verdades já sedimentadas nesse horizonte histórico. Desta maneira, afirma que a essência da técnica não tem nada de técnico em si. Segundo Heidegger, quando se considera a técnica como o meio para chegar a um fim e um fazer do homem, tem-se uma concepção instrumental e antropológica da técnica, que diz de uma ação humana e de um instrumento, mas não se alcança a sua essência. A relação do homem com essa concepção da técnica passa por uma tentativa de dominação, que o leva a posicionar as coisas do mundo a partir de sua razão e vontade. Assim, o homem pretende dominar a técnica cada vez mais e tanto mais quanto ela ameaça sair de seu controle. Ele precisa dominá-las como meios para se chegar a fins desejados, e mais importante, precisa dominar a realidade para evitar as surpresas e garantir a segurança. Contudo, essa determinação instrumental e antropológica

³² Pensamento calculante é como Heidegger designa o pensamento típico moderno, que pauta na razão, no Método, e na verdade como representação, a sua forma de conhecimento das coisas e do mundo. É o pensamento das ciências, que toma as coisas como determinadas, buscando causas e consequências, objetivando-as. É a razão que quer medir, explicar, prever e, assim, controlar.

da técnica ainda não corresponde à sua verdadeira essência. Para chegar a ela é preciso então questionar o que é esse instrumental da técnica.

Quando se fala em empregar meios para se chegar aos fins, objetivos, está se falando da utilização de instrumentos, utensílios, técnicas, métodos para se conseguir um efeito, uma consequência, isto é, realiza-se uma ação para conseguir alguma outra coisa, e isso diz de uma relação de causalidade. “Onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade <Ursächlichkeit>, a causalidade <Kausalität>” (HEIDEGGER, 2007, p. 377)³³. De modo a tornar claro o caminho do seu pensamento, Heidegger retoma Aristóteles quando este fala sobre os quatro modos de ocasionamento considerados desde os gregos, que foram paulatinamente designando as “causas” do instrumental e a técnica como meio. Assim, segundo os gregos, existem quatro modos de ocasionar: (1) material, que diz da matéria-prima a partir da qual algo é confeccionado; (2) o formal, que diz da forma que determinado material irá adquirir; (3) a causa eficiente, que se refere à ação, à manipulação do material, dando forma e confeccionando tal coisa; e por fim (4) a causa final, que é a finalidade e plenitude daquele objeto e/ou utensílio, o que o finaliza no sentido de levar à realização. Refletindo sobre esses modos de ocasionamento, a forma parece ser o que sustenta a possibilidade de que algo apareça enquanto tal, ela dá os limites e as medidas, é o perfil que revela como algo se mostra. Já a causa final designa uma realização e um fim (uma finalidade/serventia/ “para que”), ou seja, diz de um fechamento, aquilo que emerge da maneira como emerge e acaba, realizando-se enquanto tal. Heidegger esclarece então que para os gregos essas quatro causas são tomadas como modos de ocasionamento, ou seja, não se tem uma relação direta entre causa e efeito, mas uma articulação, um comprometimento, um dever e responder entre esses quatro modos que permite que algo emergja, apareça. Esse dever e responder diz do dar-se e propor-se de algo, que designa a vigência do que vige. Os quatro modos deixam algo aparecer, e “no sentido deste deixar, responder e dever são um deixar-viger” (HEIDEGGER, 2008, p. 15). Nesse sentido, os gregos falam de *poiesis*, do produzir, desse ocasionar ao modo do deixar vir à presença aquilo que se oculta, que é a essência mesmo da causalidade pensada por eles. Nos gregos, portanto, o produzir se traduz em um deixar vir à presença, um provocar e deixar emergir aquilo que ainda não se apresentou, ou seja, um desvelar. “Os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam, desse modo, no seio do

³³ “A repetição de Heidegger é intencional e visa ressaltar o significado do termo alemão que, numa tradução mais livre, designa o seguinte: “o caráter de coisa <Sache> originária/primeira <Ur>”. Por outro lado, ressalta o sentido histórico do termo “causa” <Kausalität>, marcado pela língua latina e, principalmente, pelo modo de pensar de tradição latina, não-grega.”(WERLE, 2007, p. 397, Nota de Tradução).

produzir. Por meio dele surge, cada vez em seu aparecer, tanto o que cresce na natureza quanto o que é feito pelo artesão e pela arte” (HEIDEGGER, 2007, p. 379). O produzir refere-se, então, a um modo de desabrigar, de desocultar, no sentido grego de *alétheia*, que é traduzida pelos romanos por *veritá*, e que hoje chamamos “verdade”. No entanto, a verdade tal como é compreendida atualmente, como exatidão da representação das coisas, está mais próxima do sentido de *veritá* do que de *alétheia*, pois a noção de verdade como adequação da representação pressupõe que as coisas que são representadas estejam aí já dadas, presentes e vigentes, bastando apenas conhecê-las. Já a verdade como desocultamento³⁴, como algo que deixa acontecer, deixa vir à presença, parece, assim, mais originária e ontologicamente anterior à concepção de verdade como representação. *Alétheia* refere-se a um desabrigar, um desvelar, e este desabrigar está na essência do produzir, e, portanto, da técnica. Essa atividade de produzir, *poésis*, é a de conduzir algo à aparição, sendo a técnica (*téchne*) o saber da produção (*poiésis*), “entendida como o saber trazer o ente à luz da presença” (DUARTE, 2010, p. 127). A essência da técnica diz, assim, de um modo de desabrigar, um modo de produzir, e, portanto, de um saber-fazer (um saber que deixa algo aparecer), e não se reduz simplesmente a um meio para chegar a um fim, mas originariamente, a uma forma de desvelamento, verdade e ação, que se encontram indissociáveis.

O que a essência da técnica tem a ver com o desabrigar? Resposta: tudo. Pois no desabrigar se fundamenta todo produzir. Este, porém, reúne em si os quatro modos de ocasionar – a causalidade – e os perpassa dominando. A seu âmbito pertencem fim e meio, pertence o instrumental. Este vale como o traço fundamental da técnica. Questionemos passo a passo o que a técnica representada como meio é em sua autenticidade e então chegaremos ao desabrigar. Nele repousa a possibilidade de todo aprontar que produz algo (HEIDEGGER, 2007, p. 380).

A essência da técnica é, desta forma, um modo de desabrigar, de desvelamento de mundo, de verdade. Nos gregos, esse modo de desabrigar se dá por um produzir, um deixar vir à presença, vir à frente, que pode ser exemplificado pelo modo de produzir do artesão, do agricultor que lavra a terra, planta, rega e aguarda. Esse vir à presença então pode se dar pela natureza, *physis*, ou pela arte humana, a *téchne*, ambas pertencentes ao produzir da *poiesis* grega. Mas tal desabrigar também pode acontecer de um modo diferente, como é o caso da técnica moderna.

O que aconteceu a partir da modernidade é que se tendeu a reduzir os quatro modos de ocasionamento à causa eficiente, ou seja, a ação e instrumentalidade do homem ganharam

³⁴ As palavras “desocultar”, “desvelar”, “desencobrir”, “desabrigar” e “descerrar” podem ser utilizadas para designar essa forma de verdade como *alétheia*, enquanto um deixar vir a aparecer, a viger e se mostrar, algo que antes encontrava-se encoberto e ocultado.

destaque e suprimiram o comprometimento com as demais causas, como se esta fosse a responsável única por criar e produzir as coisas, esquecendo-se dos demais modos de ocasionamento ali implicados. Desta maneira, a noção atual da técnica enquanto instrumentalidade que carrega o princípio da causalidade (um fazer do homem que através de meios chega a um fim), fica reduzida ao estabelecimento de uma relação direta entre a causa eficiente, a ação que esta desempenha (meios) e a coisa produzida ou descoberta (efeito). A técnica fica assim reduzida a um operar, a um fazer, e mais especificamente, a um fazer do homem. Essa relação causal estabelecida pela consideração da causa eficiente como um fazer que opera um efeito (eficiência), aparece, conforme Heidegger (2008), somente na modernidade.

Feijoo (2014) destaca a época histórica atual como marcada pela causalidade eficiente, que dá ao homem a ilusão de controle dos fins pelo conhecimento das causas e manipulação dos meios. Considerando apenas a causa eficiente, e o homem como operador, realizador da ação, da atividade manipulatória e exploradora, tem-se um distanciamento do homem com o material manipulado, com o objeto que sofre tal ação, e, portanto, uma separação do homem com o mundo, agora posicionado como sujeito que opera cálculos sobre os objetos. O homem distancia-se do mundo em seu fazer e ação e assim se toma como independente, acreditando posicionar o mundo de acordo com a sua vontade, podendo controlá-lo, manipulá-lo e prevê-lo. Emerge, deste modo, o homem do cálculo e da ciência, o homem da metafísica moderna, que pensa a realidade como dada e determinada, a verdade como única e imutável, que age conforme a soberania da sua vontade e acredita no método como única forma de obter conhecimento e chegar à verdade. Desta forma, o dever e responder (o comprometimento), entre os modos de ocasionamento, ficam reduzidos a uma responsabilidade assumida pelo homem, que, na modernidade, é tomada já com um valor moral de culpa. Conforme afirma Heidegger (2008, p. 15) “temos, hoje em dia, a tendência de entender a responsabilidade, ou em sentido moral, como culpa, ou, então, como uma espécie de ação. Em ambos os casos, obstruímos o caminho para o sentido originário do que se chamou posteriormente de causalidade”.

No modo moderno de desvelamento, a essência da técnica é caracterizada por um desafiar e provocar da natureza de tal maneira que possa extrair dela matéria-prima a ser explorada, manipulada e estocada. Agora o solo não é mais cultivado, mas explorado para dele extrair minérios, carvão, fazer crescer rápida a plantação, por exemplo. Além da exploração, destaca-se a necessidade de transformação, armazenamento, de guardar e acumular aquilo que é explorado, bem como de distribuição. Conforme Heidegger (1954/2007, p. 382) afirma,

“Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar”, dizendo, então, de duas características fundamentais desse modo desafiador, que são a direção e a segurança. Direção porque aquilo no qual a técnica é aplicada, ao modo do desafio, já dá e tem um direcionamento, um objetivo a ser alcançado. E segurança, embora também pela crença de que determinados meios levarão seguramente a determinados fins, mais especificamente porque se explora para acumular e guardar, de modo a se ter sempre aquilo disponível, enquanto subsistência (fundo de reserva). “A realidade desvelada pelo pôr que desafia, passa a ser dominada e não mais surpreenderá o homem, pois assim abarcada, tudo será colocado em segurança e em uma direção previamente determinada” (FEIJOO, 2004, p. 90).

Essa é a disponibilidade característica do mundo moderno, e que se estende e intensifica na época contemporânea, qual seja o fato das coisas estarem agora acumuladas, guardadas como fundo de provisão, como subsistência que assegura a possibilidade do uso contínuo, disponível e, portanto, controlado. Cada vez mais a objetividade da modernidade (os entes postos por e para um sujeito) é transformada em disponibilidade (entes postos para o “consumo no cálculo global”) na era da técnica.

Assim como o modo de ser dos entes tornou-se, para a época moderna, a "objetividade", isto é, o estar posto por e para um sujeito, na era da técnica o ser dos entes é a "disponibilidade", ‘o ente é posto fundamentalmente e exclusivamente como disponível para o consumo no cálculo global’ (Heidegger, 1976, p. 304). Cada vez mais a objetividade se transforma em disponibilidade (SÁ, 2002, p. 350).

Duarte (2010), retomando Heidegger, explica como a noção de objeto posto para o conhecimento de um sujeito e a própria categoria de sujeito, surgidas na modernidade, começam a se modificar, visto ambos passarem a ser considerados como subsistência, isto é, objetos disponíveis à exploração, cálculo e estoque. Sem considerar esta uma contradição entre as etapas do desenvolvimento técnico-científico, Heidegger teria designado, ao contrário, um prolongamento e acentuação radical, através da qual a relação sujeito e objeto passa a ser absorvida pelo fluxo de produção, reprodução, consumo e descarte, considerando ambos, sujeito e objeto, como subsistências. O que importa agora não é apenas investigar os entes em suas propriedades e características objetivas, mas assegurar-se, através do cálculo e planejamento, das possibilidades de produção, incremento e destruição, tornando a ciência e a técnica cada vez mais intervencionistas. O autor afirma que na modernidade tardia³⁵, como designa a época contemporânea,

³⁵ Na introdução esclarecemos sobre as denominações dadas à época presente.

[...] o ente na totalidade já não se desoculta em conformidade com as categorias correlatas do sujeito e do objeto, tal como elas foram constituídas com o surgimento da filosofia e da ciência modernas no século XVII, mas, sobretudo, como subsistência disponível para quaisquer agenciamentos tecnológicos posteriores (DUARTE, 2010, p. 144).

A exploração, manipulação e acumulação recaem não somente sobre a natureza, tomada como recurso energético, mas ainda sobre o próprio homem, que é também desafiado e requerido a requerer, estando intimamente implicado nessa engrenagem de subsistir e disponibilizar. Nesse aspecto, o homem corresponde ao apelo que o atinge e “somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição”³⁶ (HEIDEGGER, 2008, p. 21). Estando ele desafiado e requerido, está também originariamente posto como disponibilidade. Nas palavras de Heidegger (2008, p. 22), “realizando a técnica, o homem participa da dis-posição como um modo de desencobrimento”. Mas esse desvelar/descobrir não é um feito do homem, senão “o apelo que já sempre reivindicou o homem, de maneira tão decisiva, que, somente neste apelo, ele pode vir a ser homem” (HEIDEGGER, 2008, p. 22). Nesse aspecto, “o desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 22).

A essa invocação desafiadora, a esse apelo de exploração, que põe o homem a requerer ao modo da disponibilidade, Heidegger (2007) chamou de *Gestell*, que pode ser traduzida como armação³⁷ ou disposição. Essa é, segundo ele, a essência da técnica moderna.

Armação significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico (HEIDEGGER, 2007, p. 385).

Assim, na *Gestell*, a técnica desvela o real como subsistência, o que significa que tudo o que é tocado por esse modo de desvelamento se essencializa e assume o posto de matéria-prima continuamente disponível ao cálculo. Nesse sentido, se diferencia do modo de produzir grego que permite emergir e vir à frente aquilo que estava ocultado. Apesar da diferença no modo, ambas são formas possíveis de desvelamento de mundo, e, portanto, de produção de

³⁶ Dis-posição refere-se à essência da técnica moderna na tradução de Carneiro Leão do texto *A questão da técnica* de 2008, pela editora Vozes.

³⁷ Armação ganha um sentido diferente nesse texto: de relação, junção, reunião. Mais adiante, Heidegger também faz referência a um perigo, uma armadilha que de certa forma oferece perigo. “*Gestell* é a reunião, a concentração, o centro a partir do qual se manifestam todos os modos do *Stellen*, do “pôr”” (SÁ, 2002, p.3). A palavra *Gestell* foi ainda traduzida como disposição, arrazoamento ou composição, por diferentes tradutores, como pode ser visto em notas de rodapé nos textos de Duarte (2010, p. 143) e Magliano (2019, p.115).

conhecimento e verdade. Se a primeira se dá ao modo da *poiesis*, do deixar aparecer e viger o vigente, a segunda se dá ao modo do desafio e exploração. A primeira pode ser atribuída à *téchne* grega e a segunda à técnica moderna.

A *Gestell*, como a essência da técnica moderna e nova determinação ontológica que toma todo ente enquanto subsistência, toma o próprio homem como ente disponível para esses agenciamentos tecnológicos, tornando-se também recurso a ser explorado e se desvelando como fundo de reserva. Assim, essa forma de desvelamento de mundo alcança seu domínio mais extremo.

[...] Trata-se de um modo do desocultar que entrega o ente ao uso e abuso, de modo que ele só vem a ser o que é na medida em que pode ser empregado, reutilizado, armazenado ou destruído, sem que tenha necessariamente de ser determinado como meio para um fim preciso: o fundamental é que o ente esteja disponível para sua contínua demanda calculada, planejada e organizada, mesmo que nada mais resulte daí senão a pilha de cadáveres que enuncia, melhor que qualquer afirmação, a superfluidade do homem reduzido ao estatuto de material humano (DUARTE, 2010, p. 180).

Este modo de desvelamento de mundo que desafia a explorar a natureza, primeiro como objeto de pesquisa da ciência e do cálculo e depois como um não-objeto à disposição, e que se impõe como única forma de desencobrimento, obscurece a essência indeterminada de ser-aí, passando ele a se tomar também como algo simplesmente dado, determinado e passível de medição, manipulação, exploração, controle e previsão. Conforme avisa Heidegger (2007, p. 390), “onde impera a armação, todo desabrigar é marcado pela cobrança e segurança da subsistência”. Assim, o filósofo alerta para o perigo da hegemonia desse modo de desvelamento de mundo, tomado como o único verdadeiro nesse tempo histórico, que acaba por afastar do homem a possibilidade de um modo de ser (cuidado³⁸) mais próprio, na medida em que favorece o esquecimento da indeterminação e liberdade de sua existência. O perigo refere-se ao desenraizamento do ser e esquecimento de pensar seu sentido, isto é, da relação mais originária do homem (ser-aí) com (o) mundo, com os outros e com si mesmo, que diz respeito a um modo de relação mais próxima da verdade como *alétheia* (desvelamento). Ao modo da *Gestell*, (o) ser-aí passa a tomar tudo como simplesmente dado, determinado e por isso passível de ser conhecido e controlado, acreditando que a única verdade a ser conhecida é através do método. Desta maneira, corre o risco de não mais pensar no sentido do ser, de não mais lembrar que outras formas de desvelamento são possíveis, e ainda sequer desconfiar que é desta forma que

³⁸ Cuidado é aqui empregado no sentido ontológico discutido por Heidegger (2005), como pôde ser visto em sessão anterior, referindo-se ao cuidado e responsabilidade que ser-aí assume pela sua existência, junto a seus modos de ser-no-mundo. Cuidado como modo de ser, por ter-de-ser o que se é, sempre e a cada vez, a existência que é a sua.

se concretiza a existência em sua copertença originária ao mundo. Esse modo explorador encobre não só outras possibilidades de desocultamento, como encobre o próprio desvelar, obscurecendo o espaço originário da verdade como desvelamento (*alétheia*). Assim, “O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária” (HEIDEGGER, 1954/2007, p. 390). Isto porque, onde domina a armação, o asseguramento da disponibilidade marca esse desencobrimento, e outras possibilidades de desvelamento são afastadas. Na busca do homem pelo provocar e explorar da armação/*Gestell*, já não a toma como um apelo e sequer se sente atingido por essa provocação; agindo ao modo do autômato, segue, em geral, os desígnios do impessoal desta era da técnica. Desta forma, o homem se esquece do seu ser, da liberdade e indeterminação que é, e o pensamento sobre o sentido é obscurecido pelo pensamento calculante, que reduz a verdade e o conhecimento ao método, mantendo (o) ser-aí na superficialidade daquilo que se mostra e evidencia.

O filósofo chama atenção para o processo de desterro do homem, de esquecimento da sua condição fundamental de indeterminação, mas não propõe com isso a negação da técnica e da ciência. Embora Heidegger questione esse modo absolutista da técnica, destacando os perigos que ela carrega, não tem por intenção destruí-la ou controlá-la, enxergando-a como uma destinação historial do homem e, desta forma, como algo que não pode ser evitado, mas pensado e questionado, de modo a se ter uma relação mais livre com a mesma. O filósofo questiona, assim, a pretensão técnico-científica de se assumir como parâmetro único de verdade e conhecimento, bem como a avassaladora produtividade por ela requerida, que toma o real como subsistência, ou seja, toma tudo (homem, mundo, natureza) como entificado, objetivado, passível de exploração, controle e também descarte. Ao mesmo tempo, o filósofo compreende que, enquanto uma forma de desvelamento, a essência da técnica moderna pode também lembrar ao homem da liberdade e indeterminação de sua existência, na medida em que for possível pensá-la apenas como uma das formas possíveis de desvelamento do mundo. Nesse aspecto, Sá (2002) nos esclarece:

Vemos, portanto, que a essência da técnica é, fundamentalmente, ambígua: por um lado, provoca o homem a ser requisitado e a tudo requisitar como fundo disponível para o consumo, ocultando, assim, a essência da verdade enquanto desvelamento, e pondo em perigo a essência do homem como correspondência ao ser; por outro lado, a essência da técnica é um modo de desvelamento e, vista como tal, relembra ao homem o seu lugar de escuta e correspondência ao ser, podendo assim, salvá-lo da *hybris* (desmedida), que ameaça sua essência. Se nos deixamos fascinar pela técnica, enquanto um instrumento a ser dominado pela vontade, sucumbimos ao maior perigo que é o de nem sequer nos darmos conta do verdadeiro perigo. Mas, se tomamos em

consideração a essência da técnica e percebemos, na provocação imposta, o esquecimento essencial que nos põe em perigo, o esquecimento pode transformar-se em lembrança e correspondência a outras possibilidades históricas de desvelamento de sentido (SÁ, 2002, p. 351).

Heidegger (1954/2007) então salienta que onde há o perigo há também a salvação, e com isso quer dizer que ao meditar sobre a essência da técnica é possível que se descubra a participação imprescindível do homem nesse desabrigar e, assim, que esse desabrigar pode ser consentido de diferentes maneiras. A liberdade ante a dominação desse modo de desvelamento, para Heidegger, passa, assim, por uma compreensão da destinação historial da técnica. Essa compreensão torna-se possível pela adoção de uma atitude serena e de um pensamento meditativo que permitem ao homem uma relação mais livre com esse modo de desvelar típico da essência da técnica moderna. A essa meditação e atitude mais liberta, que permitem dizer sim e não à técnica, o filósofo denominou de “serenidade”, referindo-se a uma atitude serena associada a um pensamento meditante, a uma atenção livre e paciente, que se contrapõe ao pensamento calculante típico moderno. Na medida em que o cálculo racionaliza, mede, explica e prevê, determinando representações e fechando o pensamento em aspectos específicos, o pensamento que medita é a reflexão, a demora, o pensar em aberto que permite que venha ao encontro o que está em jogo em cada momento, sem se deter aos aspectos predeterminados.

A “salvação” se dá, portanto, a partir de uma abertura serena para a essência da técnica, na medida em que pensar sobre ela permite um distanciamento, e, com isso, poder dizer sim e não a ela, ganhando liberdade perante as suas determinações. Assim, pensar no que vige na técnica como destino de um desencobrimento/desvelamento permite se colocar com maior liberdade diante dela e não ficar detido na sua representação instrumental, que mantém o homem preso à vontade de dominá-la (HEIDEGGER, 2008).

Muitas vezes, contudo, na era da técnica, o pensamento meditante é subjugado, visto como superficial e não correspondente à verdade e à realidade prática. Para Heidegger, o homem moderno perdeu a capacidade do pensamento propriamente dito, que seria esse pensamento meditante. Segundo o filósofo, o homem moderno está dominado pelo modo de pensar do cálculo, que ilusoriamente o faz crer que tem controle sobre a vida. Como bem destaca Sá (2002), a questão do conhecimento na modernidade passou a ser uma questão de método, expressa pelo pensamento calculante que acredita somente através do seu método poder chegar ao conhecimento verdadeiro. Esse comportamento se revela nas ciências modernas da natureza, nas quais “o seu modo de representação encara a natureza como um sistema operativo e calculável de forças” (HEIDEGGER, 2008, p. 24). Nesse sentido, as ciências exatas, mas também as humanas, incluindo a medicina e a própria psicologia, imersas

nesse horizonte histórico de sentido, permanecem tendo no método e na técnica sua forma primeira de desvelamento de mundo, isto é, têm neste tipo de pensamento e modo de desvelamento o seu modo de lida com o homem. Desta maneira, tanto a medicina quanto a psicologia tendem a se basear na técnica moderna e sua essência, de modo desafiador, querendo extrair do homem todo seu potencial, medi-lo, controlá-lo e prevê-lo.

A era da técnica descrita por Heidegger mostra, assim, essa experiência histórica de sentido de verdade e conhecimento (técnico-científico) que afeta a vida humana das mais diferentes formas. A revelação deste modo determinante de pensamento e desta relação com a natureza, com as coisas do mundo e com o próprio homem, através do desafio, exploração e disponibilidade, típicos desta era, é uma das grandes contribuições do filósofo para pensarmos o mundo moderno (e contemporâneo).

A partir dos apontamentos do filósofo sobre a época que nos encontramos, consideramos ser agora necessário refletir sobre como é viver nesse mundo tecnológico e científico da técnica, que tende a determinar a maioria das relações, seja consigo, com os outros e com a natureza.

1.2.1 A existência na era da técnica

Heidegger (1954/2007) está designando a era da técnica como marcada pela essência da técnica moderna, caracterizada por um modo de desvelamento, de verdade, de lida de mundo, que é pautada no desafio e provocação das coisas como matérias-primas, fontes de energia e recursos, que devem estar sempre disponíveis ao cálculo e ao uso. A técnica como horizonte hermenêutico posiciona, assim, as relações do homem com os demais entes mundanos, favorecendo a abertura de modos de ser pautados na exploração e controle. Quase tudo o que se descobre neste horizonte histórico o faz a partir da essência da técnica moderna, ao modo da maquinação e operacionalização, em meio a qual é preciso conhecer as causas para controlar seus efeitos e conhecer os efeitos para determinar as causas.

O filósofo se refere à *Gestell* como o acontecimento-apropriador³⁹ do horizonte histórico da técnica, isto é, um modo de desvelamento de mundo que posiciona as relações do ser-aí com os demais entes, desocultando o real pelo desafio e exploração, no qual o próprio ser-aí é desafiado a se manter em uma operacionalização constante. Deste modo, a existência

³⁹ Acontecimento-apropriador designa o próprio acontecimento de ser-aí, fundando o mundo como seu correlato. Isto é, seu lançamento e irrupção no mundo, com o qual compartilha seus modos de ser. Como ser-no-mundo, as possibilidades de ser do ser-aí são balizadas pelo mundo, e nesta era da técnica a *Gestell* diz deste modo como (o) ser-aí acontece/existe e desvela (o) mundo, determinando o modo como lida com os entes que nele vem ao encontro. Para esclarecimentos ver Magliano (2019, p. 114-115).

se automatiza quando absorvida pelos desígnios do impessoal desse mundo da técnica, cuja essência se constitui em um “horizonte de desocultamento no qual agimos e orientamos nossos projetos em nossa época” (DUARTE, 2010, p. 150). É, portanto, esse modo de desocultar moderno (e contemporâneo), que diferencia esta era da técnica das demais épocas históricas. É, pois, esse modo de desvelar que permite as concreções existenciais tais como as vemos no cotidiano desse mundo, marcadas por uma cadência compulsiva de ação, cada vez mais expressa pelos homens como um excesso de atividades.

Conforme destaca Feijoo (2014, 2016), nesta era da técnica, caracterizada por uma suposta autonomia do homem, pela causalidade eficiente e pelo pensamento calculante pautado na instrumentalidade, a ação do homem está marcada por uma cadência de produção que desconhece a medida (forma) e nunca cessa (finalidade). Por isso, a autora fala de uma ação marcadamente compulsiva, já que o homem age no cotidiano desse mundo de modo irrefletido e automatizado, desconhecendo limites e realização. No cotidiano impessoal da sua existência, o homem moderno, transformado em sujeito, passa a posicionar o mundo (objetos) mediante a soberania da sua razão e vontade, correspondendo aos desígnios da essência da técnica moderna e seus sentidos de produção, disponibilidade, asseguramento e controle. Nesse contexto, preso ao ritmo do impessoal do mundo, tomando-se também como ente simplesmente dado e recurso disponível, o homem põe-se em uma produção que pode ser considerada como compulsiva e excessiva. Deste modo, a autora descreve um agir marcado pelo excesso, uma produção sem limites e fim, que não encontra um objetivo e finalidade, caracterizando, portanto, uma cadência compulsiva.

E o que seria a compulsão⁴⁰ senão um agir desenfreado, um produzir acelerado e repetitivo, sem conhecimento de finalidade e satisfação, senão uma automatização do homem? Uma automatização que segue as determinações de mundo e se perde em seus múltiplos sentidos sedimentados. Nesse horizonte da técnica, o homem muitas vezes está decaído de si, esquecido de sua estranheza fundamental, permanecendo preso ao ritmo mundano e seus sentidos manifestos. Assim, o homem age na impessoalidade ao modo do autômato, irrefletidamente tomando-se como ente determinado e dotado de capacidades a serem exploradas, mantendo-se na superficialidade dos sentidos dados no mundo.

Apartado de uma dimensão coletiva, irremediavelmente separado de mundo, o homem acaba por estabelecer uma relação de controle, dominação e sujeição dos entes. O horizonte de aparecimento das coisas torna-se restrito a esse modo de relação

⁴⁰ Designamos compulsão esse agir acelerado, irrefletido, automatizado e repetitivo, que não encontra limites ou medidas e nem satisfação. Assim, distanciamos-nos de uma categorização patológica da compulsão, pensada como transtorno, para nos aproximar de um modo de ser característico de nosso horizonte histórico.

e o próprio homem se vê reduzido a um operador de cálculos e previsões (SÁ; RODRIGUES, 2017, p. 128).

Isso quer dizer que o homem passa a corresponder aos desígnios da técnica, e não o contrário; isto é, ele se vê demandado, desafiado a requerer ao modo da subsistência e disponibilidade, deixando de ser agente controlador ou sujeito do conhecimento para se tornar um autômato, seguindo, sem reflexão, às determinações da técnica. Nesse contexto, observa-se que o homem moderno não controla a técnica, mas está sujeito a ela, cuja essência é essa abertura ontológica que permite que os entes venham ao encontro através de um modo de desvelar caracterizado pelo desafio e operacionalidade.

Portanto, Heidegger (1927/2007) designa como era da técnica o horizonte de sentido que caracteriza o mundo moderno, explicitando (o) mundo enquanto rede de significância em meio ao qual (o) ser-aí está lançado e age, de início e na maioria das vezes, absorvido no impessoal. O filósofo está, nesse aspecto, descrevendo os sentidos e possibilidades disponíveis na cotidianidade mediana do momento histórico atual, na qual alguns modos de existência emergem como possibilidade diante das determinações e orientações sedimentadas de mundo.

Como podemos ver, a filosofia fenomenológico-hermenêutica de Heidegger percorre um caminho de pensamento, refletindo acerca da relação originária de homem e mundo, contribuindo de forma original para uma compreensão do mundo atual; bem como reflete sobre os sentidos, determinações e orientações que constituem nosso mundo e que se articulam em possibilidades existenciais específicas neste horizonte histórico.

A partir da ontologia fundamental e caracterização deste horizonte histórico de sentido como a era da técnica, tratados por Heidegger, torna-se possível agora pensarmos acerca dos reflexos ônticos desse modo de desvelamento de mundo e sobre o modo de lida de ser-aí com aquilo que vem ao seu encontro neste mundo. Para isso, precisaremos ter em mente a materialidade deste mundo, isto é, as suas articulações de sentido, as determinações e orientações que prescrevem cotidianamente o comportamento humano. Assim, poderemos ter acesso aos modos de ser que se abrem como possibilidade diante de tais sentidos e se concretizam neste mundo de específicas maneiras.

Veremos, então, no próximo capítulo, algumas características cotidianas que determinam essa era, nas quais se tornarão evidentes os valores e ideais de produtividade, utilidade e funcionalidade, bem como a correção e o controle já anunciados por Heidegger, que repercutem nos modos de vida e lida do homem com o mundo, favorecendo o surgimento de determinados modos de ser e de sofrer enquanto possibilidades características dessa época histórica.

2 CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E PSICOLOGIA PARA A COMPREENSÃO DO MODO DE VIDA CONTEMPORÂNEO

Realizada uma primeira reflexão acerca do nosso horizonte histórico, através de uma meditação filosófica que discutiu as questões ontológicas e a historicidade da existência humana, além da caracterização do mundo moderno (e contemporâneo) como era da técnica, será possível agora nos aproximar de autores como Bauman e Foucault, pensadores reconhecidos na psicologia e em outras áreas do conhecimento pelas suas análises sobre o homem e a época atual. Pensamos que esses autores permitem um diálogo com as investigações ontológicas que Heidegger nos apresenta, na medida em que estão igualmente interessados na compreensão do tempo histórico presente, apresentando descrições das relações do homem com as coisas, com outros homens e consigo mesmo, bem como por explicitarem uma articulação dos modos de ser, estar e se relacionar desses homens com o sofrimento a que padecem.

Michel Foucault (1926-1984), filósofo e estudioso francês, professor de psicologia e filosofia, foi leitor de autores como Platão, Hegel, Kant, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Freud, Bachelard, Lacan, entre outros. Admitia, contudo, uma grande influência de Heidegger em sua obra. Dedicou grande parte dos seus estudos à questão do saber, poder e do sujeito, e como Heidegger, também estava interessado em investigar como os homens chegam a ser o que são hoje.

Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje, e o que significa, hoje, dizer disto que nós dizemos. Este trabalho de escavação sob os próprios pés caracteriza desde Nietzsche o pensamento contemporâneo, e é neste sentido que me declaro filósofo (FOUCAULT, 2001a, p. 634, apud MIRANDA, 2014, p. 22).

É, portanto, em suas investigações sobre as relações de saber-poder e como elas se transpõem em práticas discursivas (de sentido) que ditam regras, e de poder que determinam ações, culminando na biopolítica que regula a vida humana nos dias de hoje, que Foucault (1976/2005) nos ajudará a compreender esse modo de ser do homem contemporâneo. Junto à Foucault, veremos, do ponto de vista ôntico, como esse homem se toma e é tomado como sujeito e as repercussões desse ser sujeito e da biopolítica sobre suas vidas. Como salienta Oswaldo Giacóia Júnior (2010, p. XXIV), “o problema desse mestre do pensamento sempre permaneceu o mesmo: como formas de subjetivação são historicamente engendradas no espaço que se abre entre os jogos de verdade e os efeitos de poder”. Assim, as análises de Foucault sempre se ocuparam, de certa forma, das forças, saberes e poderes que influenciam os processos de subjetivação e fazem os homens serem como são hoje.

Já Zygmunt Bauman (1925-2017), sociólogo e filósofo polonês, professor de sociologia, dedicou-se ao estudo do tempo histórico presente em suas múltiplas facetas, designando-o como “modernidade líquida”. Influenciado por autores como Marx e Gramsci em uma fase marxista e, posteriormente, por autores de diferentes correntes teóricas, dentre eles também Michel Foucault, Hannah Arendt, Mary Douglas e Emmanuel Levinas, que ecoam em suas análises sobre a modernidade e contemporaneidade. Considerado um grande e meticuloso estudioso desta época, são as suas descrições dos modos de vida e das relações cotidianas travadas nesse mundo histórico, especialmente as apresentadas na obra *Modernidade líquida* (2001), que nos ajudarão a compreender como a essência da técnica moderna reverbera e se concretiza, onticamente, em modos de ser assumidos pelos homens contemporâneos, bem como nos seus modos de sofrimento.

Em conformidade com as análises já realizadas por Duarte (2010), consideramos possível um diálogo e aproximação entre a ontologia de Heidegger e a arqueologia e genealogia de Foucault em seus diagnósticos filosóficos do presente, que exercidos de maneira crítica e desconstrutiva, abrem espaço para o pensamento e ação. Nesse sentido, assumimos aqui o risco de incluir também as análises de Bauman sobre a modernidade e contemporaneidade como um diagnóstico do presente, tendo em vista seu olhar afinado e crítico sobre as múltiplas facetas desse horizonte histórico, bem como suas descrições dos modos de ser e de se relacionar dos homens desta época, na concretude de sua vida cotidiana. Embora Bauman não realize uma ontologia e desconstrução crítica do presente, assim como Heidegger e Foucault, ele também está interessado em compreender as formas de ser que os homens assumem nesse momento histórico, que têm suas especificidades e características determinantes, possibilitando a diferenciação em relação às épocas anteriores.

Levando em consideração as críticas do presente estabelecidas por André Duarte (2010) na articulação das filosofias de Heidegger (2007) e Foucault (2005) sobre o horizonte da técnica, que tem na biopolítica a forma de controle sobre a vida humana, pensamos ser possível ainda travar um diálogo com Bauman (2001) para refletir acerca do contemporâneo. Assim como Duarte (2010), acreditamos que:

[...] ao menos que a conversa entre eles teria sido possível, pois, em última instância, compartilham de um mesmo horizonte hermenêutico: o questionamento crítico do passado e do presente – operado distintamente por cada um deles [...] São pensadores da atualidade que [...] propuseram seus próprios diagnósticos da modernidade e do presente, motivo que me pareceu suficiente para confrontá-los (DUARTE, 2010, p. 5).

Contudo, como também salienta o autor, as aproximações entre esses pensadores não devem desconsiderar as singularidades que os especificam e que de alguma forma também os afastam. Deste modo, para tentar descrever e compreender o horizonte histórico ao qual estamos lançados, acreditamos ser importante dialogar com estudiosos que pensam e tematizam esse mundo em suas diferentes abordagens, respeitando, no entanto, suas diferenças fundamentais.

Acompanhando o pensamento de Heidegger, prosseguiremos em nossa tentativa de compreensão deste horizonte histórico da técnica e de como ele se dá na impessoalidade, isto é, em seus sentidos e orientações sedimentadas, concretizadas neste mundo; lançando mão, quando necessário e possível, do pensamento e análises de outros importantes interlocutores, de forma a ampliar nossa compreensão da época presente. Autores contemporâneos como Bauman, Foucault, entre outros, podem então aparecer reunidos nesse estudo “em torno a determinadas questões cruciais de nosso tempo, nas quais a vida humana apresenta-se sujeita a toda sorte de riscos” (DUARTE, 2010, p. 5).

É importante lembrar, como vimos na introdução, que a escolha por chamar o tempo histórico presente de contemporaneidade visa apenas destacar que estamos interessados nos fenômenos atuais, dos quais somos contemporâneos, evitando, desta maneira, adentrar nas discussões teóricas acerca das nomenclaturas e suas significações, atendo-nos aos fenômenos. Existe muita discussão a respeito da nomenclatura dada ao momento atual, havendo autores que o designam como contemporaneidade, hipermodernidade, pós-modernidade, modernidade líquida, modernidade tardia, era da técnica, entre outras denominações⁴¹. O que se destaca importante nesta discussão para este estudo é que todos esses autores, estudiosos da época histórica presente, apesar das divergências de nomenclaturas e das significações a elas atribuídas, concordam que para estarmos no mundo tal como vivemos e nos comportamos hoje, algo começou já a partir de um momento anterior. Nesse sentido, a época presente é pensada sempre tendo como referência a modernidade, seja como um excesso, radicalização, liquefação, superação, oposição ou continuação da mesma.

Assim, neste segundo capítulo, realizaremos uma breve recuperação histórica daquilo que alguns autores consideram como a passagem da modernidade para a contemporaneidade, explicitando as principais marcas que fazem reflexos e caracterizam os modos de vida contemporâneos; passando ainda à descrição de algumas das orientações, valores e determinações amplamente compartilhados na medianidade cotidiana da vida.

⁴¹ Cf. BAUMAN, Z., 2001; DUARTE, A., 2010; HARVEY, D., 1994; HEIDEGGER, M., 1954/2007; LIPOVETSKY, G., 2004.

2.1 Modernidade e Contemporaneidade

De modo a empreender no propósito da compreensão do momento atual, retomaremos de início algumas características modernas que, de uma forma ou de outra, dão base e caracterizam as discussões travadas sobre o contemporâneo.

A era moderna surge na tentativa do homem de pôr ordem ao mundo a partir da razão, contrapondo-se à anterior ordem divina, buscando o controle e manipulação da natureza (BAUMAN, 1999). Nesse sentido, Bauman destaca que o que caracteriza a modernidade e, na verdade favoreceu a seu advento, foi a necessidade do homem de ordenar e construir um mundo estável, seguro e sólido, além de duradouro e previsível. Isso requeria esquadrihar e classificar a natureza e o próprio homem como objetos a serem manipulados, descobertos e explicados, permitindo, ainda, modificá-los e levá-los a um melhor resultado. A pesada modernidade, como nomeia o autor, foi a época de projetar e moldar a realidade de acordo aos veredictos da razão, especialmente a partir das emergentes ciências modernas que passaram a intervir na natureza, no homem e na sociedade. Observamos nessa época o desenvolvimento cada vez maior das cidades e modificação das relações humanas. A racionalidade científica passou a intervir mais nos modos de produção, no próprio homem e em suas relações. Desta forma, a racionalidade instrumental tornou-se dominante nesta era, tendo na economia a base e fundamento para uma nova ordem, que abarcou todas as demais facetas da vida humana, com regras e controle rígido sobre os homens e sobre a sociedade em geral.

Como podemos observar, os sentidos cotidianamente compartilhados e os modos de vida dos homens modernos parecem expressar, do ponto de vista ôntico, a provocação, exploração e tentativa de controle da natureza e do homem, referente ao modo de desvelamento que Heidegger denominou de essência da técnica moderna, pautada em uma racionalidade instrumental e calculante. Como vimos junto ao filósofo, esse pensamento calculante, pautado no método como forma única de conhecimento, convoca o próprio homem a se tomar como determinado e passível de medição e controle. Assim, Heidegger (2007) chama atenção para o que considera as principais características dessa época histórica: o obscurecimento do ser, cada vez mais tomado como ente; e o declínio do pensamento propriamente dito, cada vez mais dominado pelo cálculo. Segundo Duarte (2010), entregando-se à questão do ser, Heidegger foi levado a pensar as características da modernidade, entendendo (em *Introdução à Metafísica*)⁴²

⁴² Cf. curso *Introdução à metafísica* de Heidegger (1935).

este tempo histórico como determinado pelo esquecimento do ser. Tal esquecimento, embora já presente na metafísica como um todo, foi se agravando nesta época.

Para Heidegger, os acontecimentos históricos ganham inteligibilidade apenas sob condições de pensarmos a relação essencial entre história e metafísica, uma vez que a metafísica seria a instância privilegiada por meio da qual se instituiriam as determinações essenciais das épocas históricas, ao se estabelecerem os parâmetros da relação essencial que a cada vez vincula o homem e o ser de maneiras diferentes (DUARTE, 2010, p. 17-18).

Heidegger afirmara, então, que a metafísica sempre realizou uma determinada interpretação do ente e concepção de verdade, esquecendo-se da pergunta sobre o ser e seu sentido. Por isso o filósofo designa a metafísica como a história do esquecimento do ser, aquela que tradicionalmente toma o ser equiparado ao ente, considerando o ser como algo que está simplesmente dado e presente, bem como a verdade como aquilo que se revela e é evidente. Heidegger considera, então, que a tradição metafísica e seus fundamentos filosóficos sempre guiaram e determinaram a vida do homem, e seguem estabelecendo a essência de cada época histórica, confundindo-se, ela mesma, com a história do ser⁴³.

A modernidade surge, portanto, a partir de um novo projeto metafísico, que ganha expressão e disseminação pela ciência e técnica modernas. A metafísica moderna interpreta os entes enquanto objetos representados por um sujeito. Isso implica em uma concepção da verdade como a certeza da representação. Especialmente influenciada pelo pensamento de Descartes, a metafísica moderna transforma a relação do homem com o ser, para o qual não se busca mais o sentido e sim o objetiva. Há um obscurecimento da questão do ser e o homem não pensa mais no sentido, adotando um pensamento calculante que concebe tudo como já dado e passível de mensuração. Com o cógito cartesiano, a razão do homem assume centralidade, passa a posicionar o mundo e os demais entes que vêm ao encontro, objetivando-os. Para os modernos, pensar passa a significar representar, isto é, objetivar o ente e colocá-lo diante do sujeito que o conhece e controla.

O próprio homem se vê, então, capturado e transformado em sujeito do conhecimento, posto como substrato a partir do qual os objetos são posicionados, instaurando a concepção do homem enquanto sujeito, fundamento da verdade. Assim, a vida humana passa a assumir uma centralidade em todas as esferas (econômica, política e tecnocientífica) e passa a ser a medida do mundo, tendo a razão como parâmetro de verdade e conhecimento. A verdade para a metafísica cartesiana é, portanto, uma certeza calculada na representação do homem (tido como fundamento subjetivo).

⁴³ Para esclarecimentos ver capítulo sobre a *Metafísica e História do ser* em Magliano (2019, p. 84-116).

Heidegger (2007, 2008) aponta, contudo, que essa é a destinação do homem moderno, o seu modo de desvelar (o) mundo pela técnica. A época moderna é, assim, marcada por essa forma de desvelamento de mundo, determinada pela metafísica, que posiciona os parâmetros da relação do homem com o ser, através do obscurecimento do último e da tomada do ente como objeto do cálculo da razão e do controle técnico-científico. Esse seria, para o filósofo, “o fundamento metafísico que confere sentido e inteligibilidade ao nosso tempo” (DUARTE, 2010, p. 19).⁴⁴

Foucault (1976/2005) também nos ajuda a esclarecer os fundamentos metafísicos da ordem moderna ao falar de seus reflexos ônticos. O pensador aborda então a relação estabelecida entre saber e poder na sociedade disciplinar, na qual a racionalidade e rigidez do pensamento técnico-científico ganha concretude. Caracterizada pela criação de padrões, regras e códigos que ditam comportamentos, atitudes e valores que disciplinam os corpos e orientam os modos de vida na busca de estabilidade e segurança, essa racionalidade produziu um regime de verdade, expresso em normas e regras rígidas que deviam ser seguidas. Assim, ela elegia o que era verdadeiro e o que deveria ser realizado ou não, tendo como parâmetro uma verdade estabelecida, orientando a vida dos homens entre o que era normal ou anormal, aceitável ou não.

É interessante destacar que a verdade estabelecida é a do método, da técnica moderna, do pensamento que calcula, através do desafio da natureza e do próprio homem a dominar os recursos e a realidade em geral, distanciada que está da questão do sentido do ser e, assim, do sentido de verdade enquanto *alétheia*, como aquilo que deixa vir à cena o que se apresenta, que seria mais originária.

O homem moderno, dividido em corpo e mente (razão), é tomado como sujeito (substancializado) e, assim, também como objeto a ser conhecido e investigado, de maneira a se constituírem saberes capazes de controlá-lo e manipulá-lo-para extrair dele seu potencial máximo; ou seja, o homem se torna o sujeito da ação e também o produto/objeto de investigação/exploração.

⁴⁴ Na filosofia de Heidegger as épocas históricas são determinadas por uma forma de desocultamento, isto é, de relação do homem com o ser e com o mundo, tendo a objetividade da modernidade sido cada vez mais transformada em disponibilidade na contemporaneidade, em vista de uma intensificação dos desígnios da técnica sobre a relação homem-mundo, isto é, em vista de a natureza e o próprio homem terem sido tomados não só como objetos de controle e de conhecimento, mas agora como subsistência, disponível ao domínio e cálculos da técnica. Heidegger pensa então o processo técnico-científico, segundo Duarte (2010, p. 141), como “resultante do envio epocal do ser que instaurou a época moderna, na qual o ente na totalidade se dá ao homem primeiramente como objeto para as representações do sujeito e, em seu momento tardio, mesmo apenas como subsistência, para além da categoria ontológica da objetividade”.

Podemos observar que tanto Heidegger (do ponto de vista ontológico) quanto Foucault (do ponto de vista arqueológico e genealógico) chamam atenção para as concepções de homem e verdade, bem como para os discursos científicos e disciplinares que surgiram neste momento e se colocaram como absolutos donos do saber. A ciência ganha destaque como aquela que tem o conhecimento sobre o homem e detém o método para a obtenção da verdade.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1976/2005, p. 10).

Segundo Bauman (2001), a sociedade disciplinar moderna se constituiu em uma sociedade de controle e instituições fortes e absolutas, que regulavam as condutas e corpos dos homens, controlando o tempo e o espaço. A imobilidade do espaço e o domínio do tempo representavam bem esse tipo de poder sobre os corpos. Na modernidade, o espaço é uma dimensão valorizada como poder, pois é estável, imóvel e inflexível, servindo, desta maneira, aos propósitos desse tempo histórico que valorizava o que era o maior, mais sólido e pesado.

Devemos notar, no entanto, que a noção de espaço moderna é já tardia, pautada na métrica e no cálculo e, assim, de acordo com a racionalidade vigente na época e sua forma de desvelar (o) mundo. Em sua busca de ordem, controle, previsão e consequente padronização (massificação e homogeneização das coisas e dos modos de ser), a modernidade passou ainda a rechaçar tudo o que era diferente, que destoava ou escapava ao controle, vistos como desordem e caos. Esta época se caracterizou pela atuação de instituições fortes, regimes de verdade rígidos, pelo controle do homem, da natureza e do espaço.

A caracterização da modernidade e seus regimes de verdade pautados na racionalidade técnico-científica nos permite, então, refletir acerca de outro fenômeno apontado por Heidegger - o desenraizamento do solo do pensamento. Com essa denominação, Heidegger está se referindo a um obscurecimento do mundo devido à perda do pensamento sobre o sentido do ser dos entes (que reflete a perda da questão do ser). O mundo se torna, assim, superficial, desenraizado, desprovido de meditação, visto que o homem, sob o domínio do cálculo, não pensa mais o sentido e essência das coisas. Deste modo, o homem se mantém em uma superfície, tomando quase tudo o que vem ao seu encontro como simplesmente dado e determinado e tomando a verdade como aquilo que se evidencia. Em meio a esse pensamento calculante, perde-se a reflexão acerca do ser dos entes e das relações mais originárias de homem e mundo, bem como da verdade como desvelamento (*aletheia*). Assim, um mundo sem

pensamento e reflexão, sem profundidade, é um mundo sem distinções, que obscurece as diferenças, um mundo planejado e nivelado de sentido.

Segundo Duarte (2010, p. 21), na caracterização filosófica da modernidade, Heidegger estava pensando no fundamento metafísico de alguns acontecimentos ônticos do mundo, como “a exploração técnica e econômica de todas as regiões do globo; a transformação do tempo em rapidez instantânea e simultânea [...]”, entre outros fenômenos tipicamente modernos. Duarte (2010) reflete que a ciência e tecnologia, embora tenham permitido avanços e encurtamento das distâncias, espaciais e culturais, bem como a criação de novos instrumentos e solução para alguns males, favoreceu também a homogeneização dos estilos de vida, gostos e interesses; além de multiplicar as formas de destruição do planeta, seja com poluição, aquecimento e desmatamento; como também favoreceu a maior exclusão social no acesso à tecnologia; e ainda o armamento e instrumentalização da violência, urbana e mundial. Ambas, ciência e tecnologia, estão interessadas apenas nos entes enquanto objetos controláveis e exploráveis, passíveis de cálculo, organização e previsão, relegando o ser ao esquecimento. Assim, o homem se esquece do pensamento e corresponde à provocação técnica de domínio e exploração dos entes, o que estimula a rapidez, velocidade e agitação cotidiana em meio às suas ocupações. Nesse mesmo sentido, o pensamento é valorizado como forma de inteligência, razão, e diz de uma aptidão ao controle, seja de algum conhecimento, método ou ação. A razão torna-se ela mesma um instrumento convertido em meio para se chegar a algum fim. E o fim pretendido dessa sociedade moderna disciplinar era o controle geral e irrestrito da natureza e do homem, transformado em um sujeito dócil e produtivo.

Com o passar do tempo, em meio aos avanços da ciência e tecnologia, e do capitalismo, bem como o desenvolvimento das sociedades, outros regimes de verdade começam a aparecer e se fazer ecoar, com estabelecimento de novas relações de saber-poder que vão orientar e influenciar os modos de vida dos homens. Neste momento, alguns estudiosos começaram a pensar no fim da modernidade, já que transformadas algumas das suas características principais, tais como a queda de algumas fortes instituições e maior liberdade individual dada ao homem, por exemplo. Bauman (2001), no entanto, defende que é exagero falar de um fim da modernidade, quando o que parece é que essa forma era apenas uma das versões possíveis da versátil sociedade moderna.

A sociedade que entra no século XXI não é menos “moderna” que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e

inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome de um “novo e aperfeiçoado” projeto; de “desmantelar”, “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo no futuro – em nome da produtividade ou da competitividade) (BAUMAN, 2001, p. 36, grifo do autor).

Segundo o autor, ser moderno significa antes de tudo estar em movimento, não parar de produzir, fazer, criar, explorar, acumular... Contudo, destaca Bauman (2001), duas características parecem tornar a situação de agora diferente da modernidade até aqui descrita: a primeira diz respeito ao declínio da crença de que há um objetivo final a ser alcançado e um estado pleno de felicidade, satisfação, conhecimento, ordem e equilíbrio; a segunda característica diz respeito à fragmentação e privatização das tarefas e deveres que antes eram vistos como referentes a todos e agora são tidos como tarefas e deveres individuais, privados, sob administração única e exclusiva dos indivíduos.

De acordo com Duarte (2010), o movimento de estar sempre produzindo, acumulando e explorando foi também designado por Heidegger, quando afirmou que a modernidade é uma época que se assume como nova, isto é, o próprio homem ocupa a posição de ser o posicionador de mundo, assume-se como sendo o centro referencial da verdade e conhecimento, alcançados através do progresso técnico e científico. Nesse sentido, podemos pensar que a modernidade se caracterizaria sim por um processo de contínua “modernização”, na qual o homem ocupa a posição daquele que é centro e base, medida e referência de todos os entes, responsável supremo pelo desenvolvimento da humanidade. No ímpeto de sua autoafirmação como sujeito do conhecimento e de sua vontade de querer dominar, o homem então se mantém em uma operacionalização da vida, ocupando-se do controle dos entes e afastando-se cada vez mais do ser. O homem é, assim, convocado a buscar compulsivamente um movimento e um fazer, que implica a criação e destruição (descarte) contínua de tudo o que ele toma pela frente. Desta forma, podemos refletir que o homem convocado a requerer ao modo do desafio e exploração pela essência da técnica moderna, assume-se como o dono da ação e “fazeção” do mundo, tomando-se como sujeito do conhecimento e da verdade.

Quanto ao declínio dos objetivos e da satisfação, verificados por Bauman, podemos lembrar das causas aristotélicas e retomar Heidegger (2007) em sua caracterização da era da técnica. Nela ficou claro que a causa eficiente ganha destaque e as demais são obscurecidas. Assim, o declínio de objetivos, finalizações e satisfações pode ser pensado como o reflexo ôntico do obscurecimento das causas formais e finais, que leva a um estado de não finalização ou plenitude das coisas. Perdem-se as medidas e a realização. Concretamente essa perda de

limites e finalidades desafia o homem a um fazer e a uma produção constantes, que não conseguem alcançar um estado de satisfação plena.

Já em relação à segunda característica verificada por Bauman, acerca da privatização e fragmentação ocorridas nesse novo momento histórico, podemos pensar mais uma vez com Heidegger que, antes de se colocar como indivíduo ou coletivo, (o) ser-aí já se tomou como homem e como sujeito. E é na medida em que o homem se entende como sujeito/ substrato, a partir da metafísica moderna, que a escolha entre o individual e coletivo se impõe. Portanto, essas duas formas de se colocar no mundo são tardias quanto à consideração do homem como sujeito posicionador dos objetos e do mundo, e ainda mais tardias à sua condição originária de ser-no-mundo-com-os-outros. “Para Heidegger, o homem moderno que se assume como o herdeiro das luzes e do projeto humanista de emancipação da razão é ainda o mesmo homem que se concebe como *subjectum* individual ou coletivo” (DUARTE, 2010, p. 32). Desta maneira, a modificação observada por Bauman nos modos de vida dos homens, que deixam de pensar e agir enquanto sociedade e coletividade e passam a se individualizar, não deixa de ser também apenas dois lados da mesma moeda, isto é, deste homem transformado em sujeito. Refletindo ontologicamente, o que parece haver agora é uma intensificação da provocação e do desafio da natureza, bem como do primado da causa eficiente, na qual o homem é tido como único capaz de, por ele mesmo, individualmente, realizar a produção e o controle da vida. Novamente somos remetidos às discussões anteriores sobre a essência da técnica moderna, no que diz respeito ao obscurecimento das causas formais e finais, e o destaque dado à causa eficiente como agente da ação que produz resultados e efeitos. Como discutimos antes, há uma mudança de relação e de comprometimento entre os modos de ocasionamento pensado desde os gregos, e na supressão de uma das formas, outra assume a total responsabilidade pelo produzido. Na ocasião, Heidegger (2008) chamou atenção para a valoração moral que pode passar a ser assumida enquanto responsabilidade do homem pela produção de tudo o que há. É o que parece acontecer, assim, neste momento histórico, quando falamos de uma individualização e responsabilização cada vez maior do próprio homem transformado em sujeito individualizado.

Embora a diferença nos níveis das análises realizadas acima, a descrição e observação da cotidianidade do mundo moderno trazida por Bauman (2001) parecem expressar, onticamente, aquilo que Heidegger (1954/2007) discute ontologicamente como era da técnica, permitindo pensar esse modo de desvelamento de mundo característico da técnica a partir da descrição dos modos de vida abertos como possibilidade nesse momento histórico. O processo contínuo de intensificação da individualização parece, assim, refletir, na concretude cotidiana

da existência, a intensificação da objetivação do homem. Este homem, transformado em sujeito e objeto a ser explorado e manipulado pela racionalidade técnico-científica moderna, é por ela esquadrihado e individualizado, tomado como subsistência, marcando, desta maneira, a transição para o que chamamos aqui de contemporaneidade.

Para Bauman (2001), a emergência do homem enquanto sujeito individual e da responsabilidade individual configuram-se em uma importante mudança acontecida na modernidade e que permaneceu sendo intensificada ao longo da mesma. Em meio a essa transformação, os discursos éticos políticos de uma “sociedade justa”, sedimentados no cotidiano, foram realocados cada vez mais para o dos “direitos humanos”, garantindo o direito e dever de livres escolhas de acordo com as vontades individuais, acarretando, ao mesmo tempo, a maior responsabilidade sobre as suas consequências. Apesar das mudanças de discurso social e político para o individual e dos direitos humanos, parece, contudo, que ambos os discursos são possibilidades que emergem em um mesmo horizonte da técnica, que toma todos os entes, inclusive o humano, como objetos passíveis de dominação e controle através da razão. Se, de início, um controle declaradamente realizado pelo outro (enquanto Estado, sociedade e instituições), agora um controle relegado ao próprio sujeito, que passa a ter de se responsabilizar individualmente por seus direitos e deveres.

Passemos, então, a contextualizar e descrever as estruturas históricas de sentido que interpretam a existência humana em um sujeito interiorizado e individualizado, de forma a tentar melhor compreender esse modo de ser assumido pelos seres-aí na época presente.

2.2 A transformação do homem em sujeito e seu processo de individualização

Não olhe para trás, ou para cima; olhe para dentro de você mesmo, onde supostamente residem todas as ferramentas necessárias ao aperfeiçoamento da vida – sua astúcia, vontade e poder.

Bauman, 2001, p. 38

Muitos autores, incluindo entre eles Heidegger (1927/2005) e Foucault (1995), já abordaram a questão da constituição dos sujeitos modernos, isto é, o entendimento do homem enquanto sujeito, que significa para eles, respectivamente, a objetivação e a sujeição do homem. Sujeito pode ser entendido como substrato e substância a partir do qual se acrescentam outras características, como o sujeito interiorizado, biológico e psíquico, que emerge a partir da

modernidade; e enquanto algo sujeito a alguma coisa, uma sujeição a determinadas formas de saber e poder. .

Em relação à primeira conceituação, Heidegger (1927/2005) já afirmava que desde os gregos o ser das coisas e também do homem é pensado como algo de substancialidade, de presença constante, algo que diz de um substrato imutável e permanente, que caracteriza o ser a ser o que é. “O ser de uma ‘substância’ é caracterizado por uma não necessidade. O que em seu ser, não necessita absolutamente de outro ente, satisfaz, em sentido próprio, à ideia de substância” (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 138). Essa compreensão de ser como presença constante, que vem desde os gregos, passa então por uma intensificação no mundo moderno.

Essa viragem subjetivista, que tem suas raízes ainda entre os gregos, ganha corpo, como ressalta Zimmerman (2001) e também Jean-Pierre Vernant (1987), com a ascese e as práticas de interiorização e de consciência de si da disciplina Cristã, alcançando a sua consumação nas proposições cartesianas de um sujeito certo de si mesmo (SÁ; RODRIGUES, 2017, p. 126).

E acrescentemos que, embora essa prática de interiorização tenha origem nos gregos, ganhe incentivo com as práticas cristãs e se amplie com o cógito cartesiano, é com o romantismo que ela se concretiza na ideia de um eu interior que deve ser valorizado⁴⁵.

Foucault foi um dos autores que contribuiu para a compreensão dessa prática de interiorização do homem pensado como sujeito, ao estudar sobre o cristianismo, suas práticas parresíasticas⁴⁶ e confessional, e também a questão da direção da consciência. Contudo, são seus estudos sobre as práticas de saber-poder, da disciplina e biopolítica desenvolvidas a partir da modernidade, que serão aqui destacados e aproximados ao pensamento de Heidegger sobre a objetivação do homem e sua transformação em sujeito.

Para Heidegger,

Toda ideia de ‘sujeito’ – enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça do *ponto de vista ontológico*, o ponto de partida do subjectum, por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa arremeter contra a ‘substância da alma’ ou a ‘coisificação da consciência’. Para que se possa perguntar o que deve ser entendido *positivamente* ao se falar de um ser não coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito, da pessoa, é preciso já se ter verificado a proveniência ontológica da coisificação (HEIDEGGER, 1927/2005, p. 82, grifo do autor).

Com vimos na sessão anterior, a concepção do sujeito como um substrato dotado de interioridade ganha força com o pensamento de Descartes, quando homem se coloca como

⁴⁵ Ver influência das ideias românticas do século XIX em: MANCEBO, D. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 100-111, 2002.

⁴⁶ Parresia assumiu muitas conotações ao longo dos momentos históricos e contextos, mas pode ser entendida como a coragem da verdade, a coragem de dizer a verdade, apesar dos riscos que se possa correr.

posicionador do mundo a partir da sua racionalidade, expressa pela máxima “penso, logo existo” do cógito cartesiano. Descartes veiculou a ideia de que a verdade das coisas poderia ser conhecida através da razão, do homem, e que este tinha também uma verdade interior, um substrato, que precisava ser conhecido e explorado. Se antes, no cristianismo, a verdade absoluta e suprema se encontrava em Deus, agora com o cógito e com o humanismo dele consequente, a verdade está no homem. O conhecimento da verdade passa então pela razão, onde  representada, conhecida e objetivada. Essas ideias foram prontamente apropriadas e desenvolvidas pelas ciências, que passaram a querer conhecer o homem e suas características “constituintes”. A ideia do homem como um sujeito interiorizado, de constituio biológica e psíquica, propiciou não são a objetivao do homem, tomado como um ente que precisa ser conhecido, estudado e explorado, mas ainda a separao do homem com o mundo e do sujeito com os objetos com os quais lida nesse mundo. Tal concepo também ensejou uma dicotomizao entre o que seria interior (razão, eu, identidade, privado) e exterior (mundo, objeto, outro, público).

Na era moderna, portanto, o homem  transformado em sujeito do conhecimento, posicionador dos objetos e da verdade, tornando-se o fundamento e o centro em relao ao qual os entes vêm ao encontro. Como esclarece Duarte (2010, p. 28), *subjectum* significa “aquilo que subjaz, o subjacente que reúne tudo previamente sobre si”. O autor ressalta ainda que houve uma transformao na concepo do próprio ser, transposto em imagem, isto , em representao intelectualizada, que transforma o ente em objeto para um sujeito. Desta concepo provm o humanismo tpico do projeto moderno, com o homem passando a assumir seu posto de sujeito que posiciona o mundo.

Na modernidade, pela primeira vez o homem assume uma posio e toma tal posio como ponto seguro para o desenvolvimento da humanidade. Assim, quando Heidegger define a modernidade como a ‘poca da imagem do mundo’, o que ele pretende  caracterizar essencialmente a época em que tudo o que  somente adquire o ‘selo do ser’ por meio da representao do *subjectum* que representa o ser dos entes como objeto, e assim se assegura da sua disponibilidade calculada e previsível (DUARTE, 2010, p. 29).

A partir desse sujeito, para quem a verdade aparece como certeza da representao, que toma o ser dos entes como objeto simplesmente dado e determinado, temos então descrito o pensamento calculante tpico moderno. Heidegger (1954/2007), em sua meditao sobre a era da técnica, designou esse pensamento como característico de um modo de desvelamento de mundo que se d pelo desafio e provocao da natureza. Tal modo de pensar calculante, que se coloca como único detentor da verdade e do conhecimento, e que tudo quer controlar e prever, põe também sobre o homem um olhar determinante e medidor, assumidos pela técnica e

ciências modernas. Na modernidade, portanto, os entes são determinados e são descobertos por meio de métodos e análises tecnocientíficas, transformando o próprio apresentar-se (desvelamento, mostraçã) das coisas, que passam a ser consideradas como produtos da atividade humana.

[...] No imperialismo planetário do homem tecnicamente organizado, o subjetivismo do homem alcança seu mais alto cume, a partir do qual ele descerá e se instalará na planície da homogeneidade organizada. Esta homogeneidade passa a ser o instrumento mais seguro do domínio completo, isto é, do domínio técnico sobre a Terra. A liberdade moderna da subjetividade é completamente absorvida na objetividade que lhe é conforme (HEIDEGGER, 1994, p. 111 apud DUARTE, 2010, p. 32).

Heidegger aborda, desta maneira, o caráter metafísico-historial desse modo de desvelamento moderno, e passa a entender, especialmente pelo confronto com o pensamento de Nietzsche, que tanto o individualismo como o coletivismo são expressões dessa relação de dominação ampliada sobre os objetos, alavancada pela vontade de potência do sujeito da ciência e técnica moderno, que acredita que tudo pode controlar e dominar pelo cálculo, de acordo com a sua vontade (DUARTE, 2010).

Se a metafísica iniciou seu período de acabamento moderno com a elevação cartesiana do homem à estatura ontológica da subjetividade, será com a vontade de poder de Nietzsche que a metafísica entrará em sua fase de pleno acabamento, movida pelo voluntarismo expansivo que a tudo pretende submeter. (DUARTE, 2010, p. 34).

A vontade de potência descrita por Nietzsche é compreendida por Heidegger como uma vontade de dominação sobre as coisas, que se traduz, em última instância, em uma vontade de continuar tendo vontade, uma vontade de querer. Essa vontade de vontade, diz de um movimento contínuo e de um total desenraizamento do ser. Como explica Duarte (2010, p. 35), “a vontade de querer é pura forma transformada em conteúdo: é um querer tornado autônomo [...] que somente quer continuar a querer o quer que seja [...] é desprovida de metas, não tem qualquer finalidade”. Por não ter finalidade, a vontade de vontade se sustenta por si mesma, impossibilitando a retomada da questão do ser exatamente pela ausência de fundamento. Por isso, a vontade de vontade é entendida por Heidegger como um destinamento do ser, totalmente obscurecido na modernidade. O niilismo e a vontade de vontade de Nietzsche são considerados por Heidegger como o acabamento da metafísica, precisamente por impossibilitar a recolocação da pergunta pelo ser (DUARTE, 2010; MAGLIANO, 2019). Deste modo, a vontade de vontade tem seu ápice na era da técnica, na qual tudo acontece pela razão e vontade humana e as coisas são tomadas como produtos/resultados da fabricação do homem. É pela vontade do homem, e seu pensamento calculante, que a tudo se pretende controlar, calcular e ordenar.

Heidegger (2007), quando medita sobre a questão da técnica e do pensamento calculante, mostra o homem moderno como aquele que corresponde às provocações da essência da técnica moderna, assumindo os propósitos técnico-científicos de dominação, tornando-se sujeito posicionador das coisas, mas também objeto de controle e de cálculo. Segundo Duarte (2010), o filósofo parece, dessa maneira, desvelar a base ontológica que dá condição de possibilidade para a compreensão das relações ônticas de saber-poder que permitem o homem se tomar como sujeito, substrato objetivado e interiorizado, cada vez mais individualizado, e ainda estar sujeito aos efeitos de diversas forças relacionadas aos jogos de saber-poder presentes no mundo contemporâneo, tal como descritas por Foucault ao discutir o poder disciplinar e a biopolítica.

Apesar das distintas referências teóricas e metodológicas, Heidegger e Foucault pensam o processo de objetivação do homem e sua transformação em sujeito de maneira que poderíamos ousar chamar complementares. Como bem salienta Duarte (2010), não se trata aqui de abolir as diferenças de tais análises, mas de traçar uma delicada aproximação que possa permitir uma ampla compreensão do homem, a partir da crítica de ambos ao humanismo moderno. Ainda conforme Duarte (2010, p. 70), “as reflexões arqueogenealógicas de Foucault sobre o humanismo e modernidade poderiam mostrar-se como contrapartida histórica, ôntica, das análises historial-ontológicas de Heidegger, reforçando seu caráter fático”. Nesse contexto, também Bauman complementa tais análises através de suas verificações concretas dos modos de vida cotidianos. Esses estudiosos chamam atenção, cada um a sua maneira, para a redução do sentido de homem tomado enquanto sujeito, individualizado e interiorizado, entendido separadamente do mundo e do contexto onde vive.

Como pudemos acompanhar, Heidegger (2005) entende o homem como ser-aí, abertura de sentido, que existe irrompendo (o) mundo. Portanto, o homem não é substancializado e deve ser compreendido em correlação ao seu horizonte histórico fático de realização, ou seja, indissociado do mundo. Com isso, Heidegger contesta toda a tradição metafísica anterior, que entende o homem enquanto sujeito de características próprias, interiores e individuais, separado do mundo e dos objetos.

Já Foucault (1995), entende o homem e suas formas de subjetivação de um modo diferente, também não como uma essência imutável, tampouco um mero depositário dos ditames sociais, havendo um conjunto de forças, saberes, verdade, poderes e determinações que constituem ambos, homem e mundo. E Bauman (2001), em uma perspectiva mais sociológica, também compreende esse sujeito individualizado como criação moderna, surgido em meio a um contexto de complexas transformações econômicas, sociais e culturais.

Tendo compreendido até aqui as bases ontológicas de aparição deste sujeito, e acompanhado algumas das transformações que o tornam cada vez mais individualizado, passemos para uma contextualização histórica de como esse conjunto de forças, poderes e saberes acontecem no cotidiano dos homens, repercutindo nos seus processos de subjetivação e individualização.

De um modo geral, têm-se atribuído à modernidade o título de momento histórico em que esse processo de subjetivação do homem e uma ideologia individualista emergiu e prosperou. Conforme indica Mancebo (2002), isso se deveu especialmente aos ideais de liberdade e igualdade difundidos em vista da consolidação do capitalismo como modo de produção industrial; à reforma protestante, que pregou um intercâmbio direto do homem com Deus, favorecendo a uma experiência mais individualizada; além do modelo de racionalidade da ciência moderna, emergido a partir de Descartes; e a formação dos Estados Nacionais. Portanto, a categoria indivíduo floresce na modernidade porque encontrou ideais e crenças que lhe condiziam. Haja vista as crenças de que o homem era o centro do universo, difundidas a partir do século XVIII, que favoreceram o surgimento de um sujeito autoconsciente com total controle da sua vontade, e, junto com ela, o posterior cultivo e valorização romântica de uma interioridade, já no século XIX.

Sobre esse processo de subjetivação, Guattari (1996, apud GRISCI, 1999) entende que as subjetividades são constituídas a partir dos lugares que os sujeitos ocupam no mundo, e a ordem capitalística se mostrou exímia produtora de modos de relações que são reproduzidas nas relações dos homens/sujeitos com o mundo, com os outros homens e consigo mesmos. “Quer queira, quer não, o sujeito está ligado aos fluxos sociais, materiais e dos signos que o circundam, atravessam-no e o constituem” (GRISCI, 1999, p. 100).

As máquinas de produção da subjetividade variam. Em sistemas tradicionais, por exemplo, a subjetividade é fabricada por máquinas mais territorializadas, na escala de uma etnia, de uma corporação profissional, de uma casta. Já no sistema capitalístico, a produção é industrial e se dá em escala internacional (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 25, apud GRISCI, 1999, p. 100).

Na modernidade, o processo de subjetivação e individualização se dava pela escolha de identidades consideradas “naturais” (homens, mulheres, pobres, ricos, homens de bem, operário, comerciante etc.), reforçadas pela sociedade, muito baseada em classes e gênero. Essas identidades eram sustentadas pelo discurso de ordem e controle, que tinha o fordismo⁴⁷ e

⁴⁷ O Fordismo foi um modelo de produção industrial criado por Henry Ford em sua fábrica, que separava o planejamento e administração da operação e execução, instituindo as linhas de montagem e especializando e fragmentando o trabalho a ponto de os operários só executarem um tipo de tarefa e atividade, que não lhes dava a dimensão do todo do trabalho realizado.

a sociedade disciplinar como modelo de racionalidade. Tal racionalidade era baseada na rigidez, imobilidade e disciplina, na qual os homens em geral confiavam a vida aos poucos que os conduziam (projetavam e administravam) para chegar a um objetivo determinado e comum. A individualização, nesse sentido, serviu ao propósito do controle, típico dessa sociedade moderna. As disciplinas e instituições visavam não apenas o domínio e controle dos sujeitos, mas também produzir resultados favoráveis aos valores da época, como sujeitos dóceis, educados, trabalhadores, produtivos etc. É comum que nesse processo de disciplinarização os corpos sejam tomados como matéria-prima a serem desenvolvidas capacidades, potencialidades e aptidões, ou seja, moldados para um determinado fim, para serem úteis e controlados. Nesse sentido, os corpos fazem parte de um cálculo e estratégia de poder e ação. Mais do que subjetividade (modo de ser), o homem é tomado enquanto corpo, sobre o qual o poder na sociedade disciplinar recai, e dele extrai sua força produtiva de saberes, verdades, estratégias e meios de manter os corpos dóceis, úteis e produtivos.

Podemos observar, contudo, que esses jogos de saber-poder foram sendo modificados a partir dos avanços científicos e tecnológicos, bem como do capitalismo, dando lugar a outras e renovadas racionalidades que passam a exercer igual e/ou superior influência sobre os processos de subjetivação (sobre os modos de vida) dos homens contemporâneos.

Com o desenvolvimento do capitalismo e das cidades, e as mudanças na vida social, o poder disciplinar foi dando lugar a outro aspecto dessa racionalidade calculante, já no final do século XVIII e início do XIX, chamada por Foucault (1976/2005) de biopoder. Enquanto o poder disciplinar se dava pelo controle dos corpos, o biopoder ocupa-se com o controle e regulamentação da população, preocupando-se com o “fazer viver e deixar morrer” e se diferenciando do tradicional poder soberano de “fazer morrer e deixar viver”. Assim, o biopoder se ocupa da vida, do homem enquanto espécie, e engloba tanto o poder disciplinar sobre os corpos quanto a biopolítica sobre a população. A biopolítica desponta como um poder disciplinador e normatizador aplicada não só ao homem corpo, mas ao homem vivo, administrando a vida da população. Inicia-se, desta forma, um período de apropriação subjetiva total, já que, avançando para além do corpo individual, o poder se estende sobre a vida humana enquanto espécie. Neste segundo momento, diferente do corpo-máquina da disciplina, temos então o poder sobre o corpo-espécie, atento agora aos processos biológicos e populacionais, como os de nascimento, mortalidade, saúde pública etc, que se tornaram objetos de mensuração e controle a fim de manter o “equilíbrio” da população. Assistimos assim, até os dias de hoje, as práticas higienistas de controle de natalidade, mortalidade, vacinação contra doenças, entre outras, que ajudam a entender esse poder e controle do Estado sobre a população. Foucault

(1976/2005) fala, nesse sentido, de uma biopolítica da população que incide sobre a totalidade dos corpos. Com esse conceito, ele demarca a passagem da antiga arte de governar para a ciência política, e da soberania para as técnicas de governo, que emergem ao longo do século XVIII, a partir da implementação dos dispositivos de seguridade ensejados pelo conceito de população (DUARTE, 2010). A biopolítica, como vimos, engloba essas duas formas: tanto a individualização, corpo e adestramento do poder disciplinar, quanto a massificação, espécie, regulamentação da vida do biopoder. Nesse sentido, a tentativa é de controlar a vida, a energia e potência dos seres vivos de forma total e irrestrita, para evitar perdas econômicas.

Podemos verificar, então, que a necessidade de controle do homem e da vida se estende a níveis cada vez maiores e complexos, chegando a querer dominar e prever a vida humana enquanto espécie. O surgimento da biopolítica se dá, portanto, na medida em que se aumenta o número das cidades e da população, concomitantemente à introdução da medicina na saúde pública. É importante salientar que a medicina e seu saber sobre os corpos humanos ganha uma dimensão extraordinária neste momento, enquanto uma estratégia de poder e racionalidade que dita verdades sobre os homens e suas formas de existência. A intervenção e controle da população através da medicalização e de técnicas “terapêuticas” se proliferam, tornando-se uma questão política e científica que serve, muitas vezes, aos ideais do capital, que tem agora, por sua vez, a medicina e a tecnociência como forças (MIRANDA, 2014).

E vocês compreendem então, nessas condições, por que e como um saber técnico como a medicina, ou melhor, o conjunto constituído por medicina e higiene, vai ser no século XIX um elemento não o mais importante, mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e sobre o corpo) [...] (FOUCAULT, 1976/2005, p. 301).

O biopoder atuante sobre a vida humana, sobre o homem enquanto ser biológico, espécie, gerencia e regulamenta a vida, mas também promove aperfeiçoamentos, manipula, potencializa e torna até possível a fabricação de novas formas de vida. Ou seja, o biopoder tem, cada vez mais, o poder de controle sobre a vida, em vista, especialmente, dos avanços tecnológicos e dos saberes sobre a natureza, o homem, seu corpo e seu funcionamento. A biopolítica incide, assim, sobre o homem em sua totalidade, na sua vida orgânica-corporal-comportamental-social-política-econômica, tornando-o objeto alvo dos exercícios de poder e favorecendo a produção de novos sujeitos, submetidos ao controle não só dos seus corpos, mas também de sua própria natureza e espécie. Desta forma, a biopolítica designa um conjunto de medidas que submetem a vida humana aos cálculos e ao controle técnico-científico e político,

produzindo não só corpos dóceis e úteis, mas também um corpo social no qual incidem os saberes e poderes que transformam a vida do homem.

Podemos observar, assim, uma radicalização da objetivação deste homem transformado em sujeito, ao mesmo tempo individual e massificado, que se acha agora sob o domínio do capital e seu poder de regulamentação da vida. Nesse contexto, segundo Duarte (2010, p. 92), “o homem pode então ser pensado, manipulado e institucionalizado como recurso vital e subsistência, segundo uma terminologia de Heidegger”. Como destaca o autor, observamos, a partir da modernidade, a transformação do ser humano na mais importante matéria-prima para o cálculo e planejamento. Neste processo, o homem também se viu massificado e uniformizado em uma população que deve seguir regras e normas de maneira a se manter controlada. Portanto, conforme Duarte (2010), podemos verificar que tanto a técnica moderna quanto a biopolítica são determinações epocais que objetificam o homem e a natureza, manipulando-os e transformando-os em fundo de reserva disponíveis ao controle.

Ainda que situados em planos teóricos distintos, parece haver certa proximidade entre os conceitos heideggerianos de maquinação, de ordenamento, de planificação e de controle (plano ontológico) e as descobertas de Foucault dos processos de vigilância disciplinar dos indivíduos e de gestão biopolítica da vida da população (plano ôntico) (DUARTE, 2010, p. 94).

Para Duarte (2010), tanto Heidegger quanto Foucault consideram o homem moderno um sujeito sujeitado pelo investimento técnico planejado, servindo ao propósito da produtividade, funcionalidade e disponibilidade, através da operacionalidade. Assim, segundo o autor, a biopolítica descrita por Foucault parece ser a contrapartida ôntica da essência da técnica moderna descrita por Heidegger, assumindo o domínio sobre a vida humana, seu corpo e espécie, mantendo-a sob os desígnios do cálculo técnico-científico.

A partir do contexto acima descrito, assistimos aos avanços das ciências, ao desenvolvimento do capitalismo, às transformações no campo do trabalho, bem como aos avanços tecnológicos e dos meios de comunicação, e, junto com eles, a multiplicação das mídias e formas de interação, que levaram à intensificação do individualismo e da competição. No século XIX, houve uma redefinição do liberalismo e de algumas instâncias que o mantinham, como o Estado, a sociedade civil e a economia; além de uma reorganização dos valores que as pautavam, propiciando um “embaralhamento” dos domínios público e privado, antes bem demarcados. Todas essas transformações, somadas às ideias intimistas e românticas que pregavam a valorização individual, favoreceram a intensificação do processo de

individualização⁴⁸ (MANCEBO, 2002). O liberalismo, o racionalismo tecnocrático-disciplinar, o romantismo, e o individualismo promovido por eles, continuaram a se modificar ao longo dos séculos XIX e XX, permanecendo ainda presentes hoje, apesar dos novos contornos assumidos. Já no final dos anos sessenta, assistimos a uma crise do Estado Providência e do capitalismo. Isso fez surgir uma nova forma de liberalismo, o denominado Neoliberalismo, e junto com ele uma nova racionalidade repercutiu de forma ainda mais intensa sobre os homens e seus modos de vida. O mercado econômico passou a ser o definidor de todas as relações, o condutor da verdade e do comportamento da população (biopolítica), e já não existia um Estado forte e planejado para regular as ações dos interesses mercantis sobre a sociedade civil. Para a biopolítica neoliberal interessava governar para o mercado. Houve, então, um deslocamento do eixo em torno do qual se dá a biopolítica, não mais no plano de um governo estatal, mas de um governo pelo mercado concorrencial (DUARTE, 2010). A lógica utilitarista do mercado acabou por estruturar as relações sociais e políticas, e o homem passa a ser considerado como capital humano, tomado também como mercadoria e agente econômico que precisa ser empreendedor de si mesmo, desencadeando uma promoção maior do individualismo e competitividade. Deste modo, o neoliberalismo, o individualismo exacerbado, a lógica do mercado regulando o cenário geopolítico, somados às crescentes e rápidas transformações tecnológicas e científicas, caracterizam a entrada na era contemporânea.

O mercado econômico se mostrou exímio organizador de modos de ser, na medida em que passou a propor os modelos e padrões comportamentais dos indivíduos e da população. Conforme ressalta Duarte (2010, p. 263), “a coletividade, ao submeter suas condutas ao princípio neoliberal de auto empreendedorismo, torna-se presa voluntária de processos de individualização e subjetivação controlados flexivelmente pelo mercado, concebido como a nova instância de formação de verdade no mundo contemporâneo”.

Todas essas transformações foram afetando diretamente os arranjos existenciais e as referências identitárias dos homens e mulheres contemporâneos, seus modos de vida e modo de lida com a sua existência e com os outros. Como pudemos observar, novos e diferentes valores sociais, regras, saberes, poderes e dinâmicas foram sendo estabelecidos e passaram a orientar e determinar os modos de ser e estar no mundo desses homens e mulheres na cotidianidade mediana da vida.

⁴⁸ Tal contexto também se deveu à influência das ideias românticas do século XIX, que priorizavam e valorizavam a busca do conhecimento individual, considerando a interioridade, seus sentimentos e pensamentos, como um tesouro a ser resguardado.

2.3 Contemporaneidade: características e orientações

A época contemporânea é chamada de modernidade líquida pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001), que justifica a utilização do termo como metáfora à flexibilização e fragmentação das antigas e sólidas instituições modernas, bem como a maior “liberdade” individual, maleabilidade, leveza e mobilidade que caracterizam o tempo histórico atual. Aliado à maleabilidade, “liberdade” e lógica individualista, a contemporaneidade é caracterizada também por uma experiência de compressão espaço-temporal e aceleração das trocas, viabilizada pela revolução tecnológica ora em curso, somada à desregulamentação e privatização de tudo o que antes era tido como da sociedade ou da “razão humana”.

Usando a fluidez dos líquidos como metáfora, Bauman (2001) descreve esse momento histórico como uma modernidade leve, adaptável, flexível, na qual a importância do tempo superou a antiga priorização da ocupação espacial como caracterizadora das coisas e do próprio homem.

Cabe destacar, todavia, que Bauman está tratando do espaço e do tempo como categorias apartadas e independentes, portanto já absorvido pelos sentidos sedimentados neste mundo da técnica que pauta a relação do homem com tais fenômenos ao modo do cálculo e objetividade. Apesar de tardias, tais concepções de tempo e espaço não nos impedem de poder questionar e refletir se a liquefação descrita pelo autor não poderia corresponder ou expressar a completa desmedida e desenraizamento que (o) ser-á experimenta nesta era da técnica. Como discutimos anteriormente, esta época é marcada pelo esquecimento do ser, por uma objetivação e determinação do homem que, sem pensar os sentidos, permanece na superficialidade (metafísica), deixando-se levar pela correnteza da impessoalidade e se determinar por qualquer verdade nela compartilhada. Deste modo, o homem toma os entes, inclusive ele mesmo, como simplesmente dado, agindo automática e irrefletidamente de acordo com as prescrições do impessoal. Sem encontrar fundo, ele se esvazia de sentido, e, assim como os líquidos, passa a ser levado, de início e na maioria das vezes, pelo ritmo compulsivo da corrente, fluindo de forma errante em um devir constante, espalhando-se por todos os lugares onde acha espaço já que não conhece forma nem finalidade, e, portanto, medida. Na desmedida o homem experimenta uma aceleração cada vez maior da sua rotina e a multiplicação das suas ocupações, permanecendo em uma cadência compulsiva de produção e desempenho.

Ao desvelar (o) mundo a partir dos cálculos e métodos empregados de acordo com sua vontade de controlar e dominar, o homem parece envolvido por uma atmosfera que modula seus modos de ser em meio a uma tentativa de esquiva, que o leva à busca de atividade

constante. Deste modo, na tentativa de esquiva do tédio⁴⁹ existencial, o homem experimenta uma aceleração e multiplicação de suas ocupações, de forma a “matar” o tempo. Em sua correria cotidiana, passando o tempo, o homem então perde a possibilidade da demora e da meditação. Sem reflexão, ele não pensa mais na origem e essência das coisas, mantendo-se na superfície, sem encontrar fundamento (fundo), nem forma definida (medida).

Aproximando-nos desta maneira da metáfora dos líquidos proposta por Bauman, poderemos tentar compreender um pouco mais sobre o contemporâneo e suas determinações de mundo, verificando quais são as orientações, os sentidos sedimentados e compartilhados nesse horizonte histórico, que repercutem concretamente nos modos de vida e de relação dos homens.

2.2.1 As relações com o tempo e o espaço

A concepção do tempo como passado, presente e futuro já é senão uma concepção teórica e tardia sobre a experiência temporal. Segundo Heidegger (2005), a temporalidade e espacialidade são existenciais, e, portanto, uma condição constituinte da existência. O espaço não é algo que está no fora, que pode ser medido pelo cálculo, mas caracterizado pelo distanciamento e direcionamento dos sentidos e redes de significância a partir dos entes que vêm ao encontro no mundo. O ser-no-mundo é espacial, visto que é a partir de sua abertura compreensiva e disposta no mundo que ele vai atribuindo e constituindo sentidos, abrindo certas possibilidades para sua existência e outras não, acionando determinadas redes referenciais que os aproximam ou afastam dos entes. Como esclarece Heidegger (2005, p. 156) “é a ocupação guiada pela *circunvisão* que decide sobre a proximidade e distância do que está imediatamente à mão no mundo circundante”. Nesse sentido, (o) ser-aí não apenas é temporalizante, em vista da facticidade dos seus modos de ser, mas ainda espacializante, na medida em que aproxima ou distancia de acordo com seus modos de ocupação.

Por tempo e espaço serem constituintes da existência, podemos verificar as mudanças em suas experimentações e nas relações que se tem para com eles. Por isso a modificação da relação com o tempo é possível no contemporâneo, visto que não é algo dado naturalmente, mas depende das formas de vida do ser-aí com o mundo que é o dele. Os novos modos de ser possibilitados neste horizonte histórico, atravessados pelo manuseio e utilização de utensílios tecnológicos, permitem e instauram novas relações temporais e experiências de temporalização da história (CASANOVA, 2017). Portanto, a relação com o tempo, que para os humanos se

⁴⁹ Como será discutido no terceiro capítulo, o tédio é designado por Heidegger (2006) como a tonalidade afetiva epocal que afina os modos como a existência desvela esse mundo técnico.

transforma em história, é de extrema importância para pensar nosso momento atual na medida em que novas possibilidades de ser emergem a partir de uma nova relação temporal, que permite, em última instância, diferenciar esse tempo histórico de um anterior. Assim, quando falamos de uma mudança na relação com o tempo estamos falando também de uma mudança do horizonte histórico no qual os homens antes se relacionavam de uma forma e agora se relacionam de outra.

Se antes, na modernidade, buscava-se o controle rígido e espacial da natureza e dos corpos humanos, sendo necessária para isso a constituição de instituições sólidas e fortes, como o Estado, a família, a indústria etc, e até papéis identitários rígidos; agora, na época contemporânea, observamos a fragmentação e flexibilização dessas regras e instituições, o aumento da “liberdade” individual e também da responsabilidade sobre o próprio sucesso e controle. Observamos ainda a aceleração do tempo, contado enquanto produtividade, e queda das barreiras físicas e geográficas, com a flexibilização do espaço (métrico) e aumento das possibilidades de comunicação, especialmente em vista dos avanços tecnológicos de telefonia e internet.

Ao contrário das formas sólidas de outrora, cujo valor supremo era rigidez, disciplina, fixidez e força, que se estabelecia num espaço determinado e ali permanecia pretendendo-se duradouro, as formas fluidas do contemporâneo têm no tempo, em detrimento do espaço, uma categoria valorizada enquanto um aspecto flexível, móvel e leve da vida. É a portabilidade e leveza do tempo que são consideradas formas melhores e mais potentes de poder, isto é, a capacidade de se movimentar com rapidez, sutileza, leveza e flexibilidade.

Obviamente aqui estamos descrevendo uma modificação das experiências com o tempo e espaço, mas ambos ainda continuam sendo tomados como categorias apartadas, independentes entre si e diferenciadas dos homens. Permanecemos, desta maneira, dentro de uma mesma racionalidade calculante, que faz uso, medição e controle da vida em geral, porém agora sob os desígnios de outros sentidos possíveis, emergentes nesta época histórica.

As mudanças nas medidas de tempo e espaço são também para Harvey (1994) uma forma de observar as mudanças históricas e sociais. Em termos da modernidade e pós-modernidade, como designa esse autor, não foi diferente. Na modernidade houve uma separação entre essas categorias e, como vimos, deu-se maior valor ao espaço como representante da racionalidade vigente, exatamente em vista da sua dificuldade de manipulação, de sua rigidez e solidez. O tempo dissociado do espaço permitiu um controle maior de ambos, e o tempo passou a ser usado como ferramenta para transpor as barreiras impostas pelos espaços. Para isso, foi necessário o desenvolvimento de máquinas mais velozes, meios de

comunicação e de transporte, e a aceleração do movimento de modo a garantir o deslocamento e conquista dos espaços. Foi com esse objetivo que a racionalidade instrumental moderna se desenvolveu, no sentido de dominar o tempo e conquistar os espaços (BAUMAN, 2001).

Já em meio à época contemporânea surge uma nova concepção das categorias de tempo e espaço, pois os avanços tecnológicos permitiram que os espaços fossem também passíveis de manipulação, com desenvolvimento de novos e mais modernos meios de transporte e comunicação, bem como o desenvolvimento de outros espaços (cibernéticos, virtuais) que minimizaram o valor do espaço físico real e métrico. Celulares e internet, com os seus *softwares*, permitem uma comunicação eficaz com qualquer pessoa em qualquer espaço, em qualquer lugar do mundo, num clicar de tela e em milésimos de segundos. Nesse contexto, o tempo é praticamente anulado e o espaço físico ocupado irrelevante.

Assim, homens e mulheres experimentam em seu cotidiano uma aceleração dos ritmos de vida, quebra das barreiras geográficas, defrontando-se com um fenômeno que Harvey (1994) chamou de “compressão espaço-temporal”. Essa experiência de compressão e diminuição de duas categorias tão fundamentais na vida humana tem reverberado em complexas mudanças de cunho social, cultural e político, afetando diretamente os modos de ser desses homens, seus arranjos e projetos existenciais. Exemplos dessas mudanças podem ser vistos na dificuldade dos homens em ocupar todos os espaços atualmente disponíveis ao mesmo tempo; ou na dificuldade de dividir e separar os espaços de casa, trabalho, escola, estudo, na medida em que chegam e-mails, mensagens de *whatsapp* e *chats* que demandam atenção onde estiver; dificuldade em se manter nos espaços físicos e virtuais ao mesmo tempo em que precisa se locomover com rapidez; também a dificuldade que enfrenta de ter tempo para fazer o que quer e não o que é solicitado; e a própria dificuldade de respeitar o seu tempo de fazer e responder ao que lhe toma. Assim, parece que, diante da facilidade de locomoção e ocupação dos espaços, bem como da prerrogativa de que se deve aproveitar ao máximo o tempo e as oportunidades, mantendo-se a produção e desempenho, os homens tendem a perder a medida mais própria do tempo e vagar errantes pelos espaços.

Diante do contexto acima descrito, vemos que as noções de passado/presente/futuro e perto/longe, bases das anteriores experiências humanas, foram desfeitas, e tudo está sob o poder do instantâneo (RAVASCO, 2007). A instantaneidade do tempo é, então, uma característica do contemporâneo com a qual homens e mulheres têm de lidar, que promovem experiências múltiplas e diversas, dentre elas também de sofrimento. Há a valorização do tempo efêmero e passageiro, bem como do prazer como algo momentâneo que se deve aproveitar. Essa instantaneidade trouxe ainda a descartabilidade, não só de objetos e produtos, no capitalismo

consumista, mas também de pessoas, relações, trabalhos, momentos, modos de vida... Isso porque a velocidade com a qual as coisas acontecem tende a favorecer a maior rapidez das trocas e uma necessidade maior de adaptação e flexibilidade. Em um mundo de velocidade, leveza e plasticidade, é preciso descartar para se desfazer do peso desnecessário e para se estar apto a adquirir novos objetos e modos de ser, o que retroalimenta e acelera o movimento em uma cadência contínua e compulsiva de exploração, produção, controle e consumo, característicos dessa época.

Na aceleração ao modo do instantâneo perdemos o tempo da demora, da reflexão, e tudo passa a se dar num instante, num impulso, exigindo uma resposta rápida, espontânea, impulsiva. Buscamos a satisfação momentânea, o prazer imediato, muitas vezes sem nem mesmo pensar em consequências ou desdobramentos, pois só importa o agora, o hoje. Nesse contexto, assistimos surgir ainda mais claramente o homem do cálculo, que nada quer perder e por isso precisa calcular e aproveitar as oportunidades. As evidências (aparências e imagens) ganham destaque e importância como aquilo que rapidamente aparece no momento e que é de fácil apreensão, já que não se tem tempo de pensar os sentidos. Consequentemente, não se diferencia mais o real do virtual, aquilo que aparece é o considerado como já dado e determinado, e é com esse já dado que se lida, pois não há tempo para pensar e refletir outras possibilidades de sentido.

Vemos, assim, o homem imerso no impessoal desta era da técnica, facilmente capturado pelo ritmo do mundo, preso aos ditames e solicitações sociais, agindo ao modo do autômato, a partir de informações, notícias e imagens instantâneas. A ação humana se vê entregue à contingência, incerteza e descontinuidade, pois pautada no instante, perde a conexão temporal antes estabelecida entre passado e futuro, bem como os sentidos aí constituídos (RAVASCO, 2007). Observamos, então, homens e mulheres que não planejam a longo prazo, que não esperam, que não demoram, não refletem, cuja paciência é algo valorizado e buscado por ser considerada rara; homens e mulheres que se comunicam por telas, por imagens de bom-dia, boa tarde e boa noite, com *emoticons*, entre outros modos de comunicação rápida, instantânea e passageira, possíveis graças à tecnologia. Toda essa nova dinâmica de relação com o tempo do instantâneo, bem como a sua repercussão na lida com as evidências enquanto aparências, e a decaída da crítica e do pensamento reflexivo, podem ser bem exemplificadas pelo momento político atual, quando são as imagens, mensagens rápidas e telegráficas, ainda que falsas - *fakenews*, divulgadas via aplicativos de celulares e meios virtuais, que dão o tom e instantaneidade das comunicações, desvalorizando o tempo de debate e reflexão, políticos e pessoal, necessários para o pensamento e crítica.

A lógica da instantaneidade, a relação com um tempo acelerado pautado em imagens e aparências, na realidade virtual e em evidências fugidias, como também um tempo da descartabilidade, podem fragilizar as ações humanas mediante as incertezas e inseguranças advindas desses valores e saberes cambiantes. O que ecoa como valor em relação ao tempo nesta época é que se deve aproveitar ao máximo o presente, fazer valê-lo, pois “amanhã já será outro dia”. Essas e outras expressões são repetidas cotidianamente entre as pessoas: “Carpe Diem”, “Não deixe para amanhã o que você pode fazer hoje”, “tempo é dinheiro”. Em meio a esses valores, amplamente compartilhados na impessoalidade, vemos emergir um clima de inquietude, de agitação e ansiedade, bem como um ritmo de vida acelerado e compulsivo, absorto pela necessidade de “aproveitar”/ocupar o tempo, o espaço e as oportunidades que surjam no caminho.

Podemos então perceber que as novas relações com o tempo e espaço favoreceram a emergência de outras possibilidades de ser, estar, agir e se relacionar com o mundo e com os outros, constituindo novos arranjos existenciais, concretizados nas relações cotidianas marcadas pela instantaneidade e rapidez, afetando todas as dimensões da vida humana. Desta forma se configura a “vida líquida” dos homens e mulheres: rápida, instantânea, virtual, circunstancial, imprevisível, descartável e incerta. Pouca coisa permanece a ponto de consolidar hábitos e rotinas, ao mesmo tempo em que as realizações e satisfações também não são permanentes (BAUMAN, 2001).

Mesmo o trabalho, como campo das ocupações formais e cotidianas, categoria amplamente valorizada e considerada fundamental para vida humana, assume hoje características muito diferentes em relação às épocas anteriores. O trabalho formal, expresso nas profissões e empregos fixos e quase vitalícios, que garantiam as rotinas e até os referenciais identitários (sentidos) de outrora, dão lugar a formas de trabalho cada vez mais flexíveis, individuais e precarizadas, já que sem horários, espaços e direitos bem definidos. A categoria trabalho e a própria atividade laborativa deixam de ser espaços e tempos em meio aos quais se pode desvelar e compartilhar sentidos. O fazer se dissocia cada vez mais do saber, e se torna tarefa a ser cumprida, bem como o saber e o conhecimento (teórico e técnico) se tornam recursos a serem explorados. Baseados muito mais na produção, no lucro e na eficiência, o trabalho flexibiliza o tempo e o espaço, e aparece nesse mundo das ocupações da técnica como prioridade, igualmente inconstante e incerta. A necessidade de se manter sempre ativo, produtivo, eficiente, competente, proativo e, ultimamente, até empreendedor, traz para o homem a responsabilidade pessoal e individual por tais feitos, junto à conseqüente insegurança com a falta de garantias quanto a esta atividade humana. Desta maneira, a categoria trabalho é

também absorvida nesse ciclo de produção e descarte, não se configurando mais em instância que garante hábitos, rotinas e referências. Neste aspecto, a relação do homem com essa ocupação, antes formal e agora cada vez mais informal, passa a ser uma das principais fontes atuais de inseguranças e incertezas, muitas vezes favorecendo a sentimentos de ansiedade, estresse, fracasso, incompetência, entre outros; além de promover ações igualmente incertas que incentivam o aproveitamento acelerado do tempo e dos espaços, de modo a buscar uma excelência de desempenho, motivação, iniciativa, empreendedorismo e autossuficiência.

Conforme abordado anteriormente, uma das características desta era, segundo Bauman (1999), é a do movimento contínuo, e acrescentaria agora, veloz e acelerado, no qual ficar parado ou não se mover significa ser excluído, ficar à margem, ou mesmo adoecer. O ritmo mundano é então acelerado, requerendo dos homens a manutenção de uma cadência compulsiva, caracterizada por um tempo instantâneo e um espaço preenchido com ocupações que se multiplicam incessantemente. Os homens, assim provocados, muitas vezes se vêm perdidos diante das incertezas e dos sentidos cambiantes, angustiados diante das rápidas mudanças, fatigados por ter de estar sempre tendo de correr, buscando novos e mais eficientes referenciais.

Vemos, portanto, que no delineamento desse complexo contexto de mudança das relações com o tempo e espaço, os avanços tecnológicos tiveram grande importância. Eles foram os meios através dos quais se pôde intervir e provocar a natureza cada vez mais. Os avanços tecnológicos radicalizaram um modo de desvelamento de mundo a partir do cálculo, do método e do controle e, ao permitirem outras relações com as categorias do tempo e espaço, transformaram as bases e os referenciais sobre os quais se pautavam as demais relações humanas. Através das transformações tecnológicas criaram-se novos espaços de interação e comunicação, bem como novos códigos de conduta para reger esses espaços; além de outras possibilidades e modos de ser emergirem, englobando também a realidade virtual.

Duarte (2010), ao estudar sobre a questão da técnica em Heidegger e pensar a realidade virtual, propõe a hipótese de que essa virtualidade funciona como subsistência nesta época, na medida em que transforma a realidade da vida em informação, ou seja, em uma virtualização da existência cotidiana. Isso ocorre, segundo o autor, pelo avanço técnico-científico, por meio do qual o mundo real vem sendo substituído cada vez mais pelo mundo virtual. A realidade passa a ser transformada não só em informação a ser noticiada, distribuída e trocada, por veículos tecnológicos de última geração, mas, prioritariamente, a informação veiculada nesse mundo virtual torna-se a realidade experimentada pelos homens contemporâneos.

O que parece estar em questão é a própria formatação tecnológica da realidade como realidade virtual, isto é, como informação veiculada tecnicamente, no curso de um processo acelerado de virtualização de todos os campos da vida cotidiana, da economia à biologia, ao direito, à indústria do entretenimento e da guerra (DUARTE, 2010, p. 187).

O autor destaca uma liquefação da realidade transformada em informação, que promove não apenas uma homogeneização daquilo que transmite, mas também uma indistinção do que é real e virtual, visto a realidade ser transformada em informação e a informação em realidade. Contudo, a realidade virtual é tecnicamente programada e se encontra à disposição, por isso considerada pelo autor como subsistência, item disponível à demanda, encomenda, troca e estoque. Enquanto informação, a realidade virtual permanece em fluxo contínuo, sem parada, finalidade ou estabilidade, apenas em movimento perpétuo. “A própria informação assume o estatuto de estoque ou fundo subsistente de informações, em cujo fluxo contínuo e encadeado se produzem sempre novas demandas por mais informação” (DUARTE, 2010, p. 187).

Segundo Duarte (2010), Heidegger já advertira sobre essa realidade transformada em informação e mercadoria.

Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se ampliam o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente, com a sensação (HEIDEGGER, 1950, p. 96 apud DUARTE, 2010, p. 189).

Com o contínuo progresso e avanço tecnológico, a realidade e a natureza são solicitadas e disponibilizadas enquanto fundo de reserva, fluidificando-se ou liquefazendo-se, como diria Bauman (2001), transformadas em informação nesse horizonte da técnica. O homem, consumido como recurso humano, material genético, é posto também como ente disponível para esses agenciamentos tecnológicos que tornam possíveis não só a reprodução e conservação deste material, como ainda sua destruição e criação. A esse homem virtual, passível de ser criado a partir dos avanços técnico-científicos alcançados nos dias de hoje, Duarte (2010) chamou de pós-humano. Para o autor, este “talvez venha a ser o ente para o qual o ser não poderá mais constituir-se como aquilo que é o mais digno de consideração [...] o pensamento terá sido reduzido aos procedimentos do cálculo, a meditação de sentido se tornará uma função caduca e inútil” (DUARTE, 2010, p. 191). O pós-humano será, assim, o ente que supera a morte, possibilitado pelo aprimoramento artificial da biotecnologia, deixando de ser humano. O autor aponta, nesse sentido, conforme Heidegger, para o perigo da supremacia da técnica e o desenraizamento do homem, e considera que é pela via da meditação sobre a técnica e o reconhecimento da finitude existencial e historial do homem que talvez seja possível fazer

frente aos avanços técnico-científicos e suas intervenções na natureza, na realidade e na vida humana.

Como pudemos ver aqui resumidamente, os avanços tecnológicos e científicos permitiram não apenas o progresso dos meios de locomoção e comunicação, que favoreceram a uma experiência de compressão das dimensões do espaço e tempo, levando a uma rapidez das trocas de informação e produtos, mas, principalmente, possibilitaram a criação de uma realidade virtual que afeta diretamente as formas de relação humana, os modos de ser e estar no mundo e a forma de lidar com os outros nesse contexto.

Em uma era de fluidez, flexibilidade, virtualidade, descartabilidade, velocidade, instantaneidade e aparências, os encontros entre os homens são breves e superficiais, e seus modos de vida estão irremediavelmente atravessados por novas e sofisticadas tecnologias, que os permitem estar, supostamente, presentes e ausentes em qualquer espaço, a qualquer tempo. Podemos observar, assim, que a proximidade física, espacial, permitida pelos meios de locomoção mais velozes, bem como pelos meios de comunicação mais eficazes, não se transpõem diretamente em experiências de proximidade, sendo possível observar um maior afastamento e distanciamento das pessoas, imersas em relações superficiais, rápidas, velozes e fugazes. Embora os avanços tecnológicos tenham permitido o encurtamento das distâncias físicas, parecem favorecer, ao mesmo tempo, um afastamento e superficialidade das relações humanas. Observamos, então, uma maior dificuldade de relação dos homens com outros homens, sejam essas relações fraternas, amorosas, profissionais, entre outras.

Vejamos agora como se dá esse modo de ser do homem mais individualizado e suas relações com os outros homens.

2.2.2 Ser indivíduo e suas relações com os outros

Na contemporaneidade novas formas de ser e estar no mundo emergem, expressas por arranjos existenciais mais flexíveis e competentes, ao mesmo tempo mais efêmeros e descartáveis. Em meio a esses modos de ser, vemos crescer a preocupação consigo mesmo, com o próprio corpo e imagem, já que na era da velocidade o que importa são as aparências e evidências. Surgem, desta forma, modos de ser mais individualistas, que cultivam a interioridade e a própria imagem enquanto única realidade e referencial a ser seguido. O individualismo é então incentivado como modo de ser mais adaptável e bem sucedido, havendo a emergência de um individualismo e competição extremados.

Segundo Bauman (2001), a marca registrada da modernidade é apresentar seus membros como indivíduos. Contudo, essa é uma tarefa continuamente realizada, isto é, “a sociedade moderna existe em sua atividade incessante de individualização” (BAUMAN, 2001, p. 39). A partir da modernidade até a atualidade há um processo contínuo de construção e modificação dessas subjetividades⁵⁰ individuadas. Para o autor, a individualização muda e significa agora algo bem diferente do que tempos atrás. Se o arranjo existencial indivíduo nasce na modernidade em meio às ideias de liberdade e igualdade difundidas na sociedade, bem como aos ideais românticos de cultivo a uma interioridade, entre outros complexos fatores⁵¹, com o avançar do capitalismo e suas transformações observamos uma intensificação e modificação desse processo de individualização. Isso ocorre devido às ideias neoliberais que supõem o indivíduo como livre para escolher e traçar seus objetivos, escolhendo os meios dos quais se apropriará para obtê-los, além de se colocar como o único responsável pelo sucesso ou fracasso de seus planos e desejos. Toda escolha, decisão e responsabilidade recai sobre os indivíduos, demonstrando claramente a exacerbação do antigo postulado liberal referente à liberdade individual. Entretanto, o mesmo não pôde ser observado em relação ao princípio de igualdade, pois a desigualdade passa a exercer importância na ideologia neoliberal levando-a ao pressuposto básico da diversidade como necessária à complementação de tarefas e serviços (MANCEBO, 2002).

A desigualdade promovida e defendida pelo modelo neoliberal pode ser também compreendida através das contribuições de Foucault (1976/2005), que ao investigar as características da biopolítica exercida sobre as populações ocidentais contemporâneas, observa como o racismo é desenvolvido enquanto forma potente de poder que justifica a violência e morte de parcelas da população de modo que outra parcela possa se sobrepor e exercer livremente suas escolhas e vontades.

No contexto neoliberal, portanto, a competição passa a ser fomentada como forma de alcançar o desenvolvimento econômico e social, e o discurso de meritocracia ganha força descomunal. Ocorre, assim, uma intensificação da “liberdade individual”, na qual, contudo, as condições necessárias para a liberdade são desiguais. Esse contexto vem acarretando não só aumento das desigualdades sociais, guerras e disputas econômicas e políticas, como também

⁵⁰ Subjetividade é aqui entendida como o arranjo existencial assumido neste tempo histórico, como o modo de ser do homem que se compreende como um sujeito interiorizado, individual e particular.

⁵¹ Cf. sessão anterior (2.2, p. 67 - 68) para retomada do contexto vigente no processo de individualização do homem moderno e contemporâneo.

aumento da corrupção e da violência urbana, problemas extremamente atuais, especialmente nos países ditos subdesenvolvidos, dentre os quais o Brasil está incluído⁵².

Temos, assim, em torno desse contexto de liberdade e desigualdade, um homem que é movido pelo investimento na sua interioridade, através do incentivo de um individualismo competitivo, sendo ainda exposto ao poder de uma racionalidade disciplinar e biopolítica que dociliza seus corpos e controla sua vida. Estes homens estão imersos em uma lógica individual, intimista e utilitarista, baseada nos valores de uma ordem econômica neoliberal, adotada como parâmetro em diversos aspectos da vida. O modelo neoliberal aparece como hegemônico e podemos observar um estímulo ao individualismo competitivo, que leva à busca constante pelo reconhecimento e sucesso pessoal, afirmado por uma lógica meritocrática. Para este indivíduo não há mais a expectativa de alcançar uma identidade final, sólida e permanente por toda a vida. Ele tem maior liberdade individual de escolha, ao mesmo tempo em que suas possibilidades identitárias se multiplicam ao estar intimamente articuladas ao consumo, tornando-as mais flexíveis e efêmeras.

Bauman (2001) fala da individualização em termos mais amplos, enquanto determinado por normas e regras sociais, e do surgimento de indivíduos que defendem suas especificidades culturais e psicológicas acima de tudo. Com isso o sociólogo afirma que não são mais as instituições sociais que definem e ofertam as identidades assumidas pelos homens e mulheres, mas o próprio indivíduo, individualmente, está responsável por essa tarefa. A individualização torna-se, portanto, uma tarefa, cuja responsabilidade (tomada moralmente também como culpa) está sobre os ombros do próprio homem, que deve assumir sozinho as consequências dessas escolhas e seus efeitos. A individualização se coloca, desta maneira, como fatalidade e não uma livre escolha. Tomada como algo prescrito em meio aos sentidos compartilhados no mundo, os homens se vêm fadados a ela.

O indivíduo contemporâneo não tem, então, uma identidade fixa e imóvel, mas sim identificações que são continuamente consumidas e descartadas, uma identidade enquanto projeto não acabado. Observamos agora uma maior plasticidade e superficialidade “subjéctiva”, muito baseada em aparências, que precisa dar conta das rápidas mudanças sociais e dos avanços tecnológicos. O indivíduo aparece no atual contexto assumindo temporariamente pequenos papéis que podem ser facilmente descartados. As novas identidades, mais plásticas e

⁵² Não será possível aprofundarmos a discussão sobre as desigualdades e violências no âmbito dessa dissertação, mas é indispensável reforçar o quanto esse tema é importante e merece ser considerado para se contextualizar o sofrimento contemporâneo.

descartáveis, tornam-se, elas mesmas, mercadoria a ser comercializada no mundo da velocidade, flexibilização e do consumo.

Submetidos a uma lógica consumista, parece haver, contudo, uma massificação dos modos de existência. Isso porque, apesar da individualidade e liberdade de escolhas serem levadas ao extremo, proliferam-se modos de vida idealizados que são perseguidos e consumidos em massa. Como será abordado mais adiante, revela-se um modo de ser consumidor, pautado em uma relação de dominação utilitarista que acaba homogeneizando todas as formas de existência⁵³. Isso nos faz questionar: até que ponto a liberdade e individualidade amplamente propagadas nos dias atuais são de fato realizadas? Até que ponto os homens e mulheres contemporâneos exercem sua liberdade originária (seu modo de ser como possibilidade)?

Na era da supremacia da vontade individual e “livre escolha”, não participar do processo não é uma possibilidade, e a liberdade parece ilusória, impondo-se como tarefa a ser exercida. Assim, os homens assumem as suas escolhas, bem como as consequências das mesmas, e podemos observar como a individualização da responsabilidade sobre os seus sucessos e fracassos recaem sobre seus ombros: se adoecem é porque não se cuidaram ou preveniram o suficiente, se perdem o emprego é porque não foram competentes, se não conseguem emprego é porque não se esmeraram, dentre outras afirmações, pensamentos, culpas e frustrações comumente enfrentados pelos homens atualmente. Como descreve Bauman (2001, p. 43), “isto é, em todo caso, o que lhes é dito hoje, e aquilo em que passaram a acreditar, de modo que agora se comportam como se essa fosse a verdade”.

Viver diariamente com o risco de autoreprovação e do autodesprezo não é fácil. Com os olhos postos em seu próprio desempenho – e, portanto, desviado do espaço social onde as contradições da existência individual são coletivamente produzidas – os homens e mulheres são naturalmente tentados a reduzir a complexidade de sua situação a fim de tornarem as causas do sofrimento inteligíveis e, assim, tratáveis (BAUMAN, 2001, p. 48).

O que o autor aborda fundamentalmente é a separação lacunar entre o que seria um indivíduo *de jure*, isto é, juridicamente justificado, com seus direitos e deveres, sua liberdade, vontade e querer individual garantidos, e os indivíduos *de facto*, que seriam de fato livres e autônomos para escolher seus modos de vida a partir dos sentidos que lhes possam vir ao encontro. Para Bauman (2001) é a partir desse abismo que emana os atuais sofrimentos dos indivíduos. O autor defende que riscos e contradições continuam sendo produzidos socialmente, mas a diferença é que o dever e a necessidade de enfrentá-los têm sido colocados a cargo da

⁵³ Sobre a homogeneização pelo mercado e consumo ver: ARENDT, H., 1997; BAUMAN, Z., 2001; HARVEY, D., 1994.

responsabilidade individual. Isso acarreta ainda uma impotência intrínseca à lógica estabelecida, visto que, na ilusão de sua escolha e responsabilidade individual, o homem se sente impotente de ter de agir solitariamente sobre problemas e contradições que estão para além dele, isto é, na lógica societal. Uma impotência frustrante, muitas vezes sentida enquanto culpa individual de não se estar fazendo ou se esforçando o suficiente, ou utilizando suficientemente bem a sua liberdade de escolha.

É importante refletirmos aqui, contudo, sobre essa tese apresentada por Bauman. Conforme exposto no primeiro capítulo, se considerarmos o homem como ser-aí, lançado ao mundo (aí), em meio ao qual os outros já estão presentes, isto significa que homem e mundo se constituem mutuamente e que nessa relação o outro é peça também fundamental. O homem enquanto ser-aí abre (o) mundo e existe em meio à tessitura de sentido que mundo é, estando originariamente relacionado ao mundo e aos outros. Deste modo, a separação entre o que é individual e societal só é possível tardiamente, mas não originariamente, pois o outro como ser-no-mundo vem ao encontro de ser-aí de imediato na existência, já constituindo (o) mundo como significância, isto é, as redes referenciais de sentido a partir das quais o próprio homem se orienta. Assim, falar de uma lógica societal diferenciada da pessoal, ou mesmo do espaço público e privado, é já tardio à constituição dos sentidos compartilhados na impessoalidade cotidiana. Porém, imerso no impessoal desse cotidiano da técnica, assumindo modos de ser individuais e se determinando como sujeito indivíduo, separado do mundo e dos outros, o homem pode experimentar, na concretude de sua existência, a separação entre o que é individual e íntimo (interno), daquilo que é considerado como sendo público e da sociedade (externo). Assim, ele pode experimentar uma impotência diante dos ditames do impessoal que lhe enreda em um ritmo acelerado e individualizante, muitas vezes solitário.

A partir da dinâmica acima exposta, podemos verificar ainda que o contato com outros homens, especialmente os considerados estranhos, desconhecidos, tomados agora como ameaçadores, são um problema e questão para os homens de hoje. Assistimos a uma valorização extrema de um “eu” próprio e particular, individual, que se expressa e interage através de sua imagem e aparência, e que na relação com outro busca uma autenticação (confirmação) a partir da revelação da sua personalidade e opinião pessoal. Isso daria então um status de autenticidade ao eu, que é exposto nos espaços públicos através de demonstrações de sinceridade, como meio de obtenção de uma ratificação e comprovação dessa “autenticidade” individual. Nesse aspecto, Bauman (2001) chama atenção para o fenômeno que torna o espaço público um lugar para projetar (eu diria expressar) as aflições pessoais, local da confissão das intimidades e segredos, do desabafo e exposição pessoal. Tal fenômeno pode ser observado nas mídias sociais, tão

amplamente utilizadas nos dias de hoje, como *instagram* e *facebook*, locais onde as pessoas expõem suas vidas, hábitos, ansiedades, angústias, descontentamentos, mas ainda prioritariamente a sua felicidade, sucesso e beleza.

Ostensivamente, os espetáculos existem para dar vazão à agitação dos “eus íntimos” que lutam para se expor; de fato, são os veículos da versão da sociedade do consumo de uma “educação sentimental”: expõem e carimbam com a aceitação pública o anseio por estados emotivos e suas expressões com os quais serão tecidas as “identidades inteiramente pessoais” (BAUMAN, 2001, p. 102).

Temos, assim, a valorização de estados emocionais e o esvaziamento do caráter de ação mais objetiva, de interação e comunicação coletiva e social. O olhar volta-se para o indivíduo, singular, particular, para seu “interior”. Suas emoções, razões, opiniões e aptidões são o que importam e têm valor. Com isso os espaços públicos e sociais não só são invadidos pela intimidade, como demonstra Sennett (1988), como ainda vamos perdendo a habilidade de tecer relações sociais com os outros e, conseqüentemente, de construir ações coletivamente.

Passamos a nos relacionar com o mundo e com o outro ao modo da disponibilidade e do uso, característicos dessa era da técnica, na qual o outro é também tomado como recurso que serve para satisfazer as vontades e necessidades individuais. Desta forma, podemos dizer que se esvazia para o homem a possibilidade de uma lida e compreensão de mundo mais originária, a partir dos fenômenos e experiências que se desvelam e o tomam de encontro, nas quais os outros já estão implicados e os sentidos aparecem no próprio desvelar, bem como as medidas emergem na própria relação.

O outro passa a ser visto atualmente de três formas distintas, mas não excludentes: como estranho - aquele quem eu não conheço e que me assusta, de quem devo me afastar ou fugir; como um inimigo e rival - aquele com quem devo competir; ou ainda como modelo ou recurso - aquele do qual extraio algumas vantagens (conselho, orientação ou serventia). Observamos, assim, que essas novas relações parecem favorecer o desmantelamento das redes de apoio e das relações sociais, além de experiências de medo, isolamento e insegurança.

“Não fale com estranhos” – outrora uma advertência de pais zelosos a seus pobres filhos – tornou-se o preceito estratégico da normalidade adulta. Esse preceito reafirma como regra de prudência a realidade de uma vida em que os estranhos são pessoas com quem nos recusamos a falar (BAUMAN, 2001, p. 127).

Os indivíduos contemporâneos passam a ter dificuldade de se aproximar dos outros homens e encontrar neles afinidades. Esses outros são tomados como estranhos, considerados, muitas vezes, como rivais e perigosos; ou servem apenas como objetos de observação, tomados também como recursos disponíveis, nos quais são procuradas semelhanças em seus sofrimentos

e modelos de enfrentamento dos mesmos. Apesar dessa procura, as batalhas travadas no dia a dia se dão a nível individual e solitariamente. Desta forma, a experiência da individualização intensificada, somada à maior liberdade de escolha, traz consigo uma dificuldade de lidar com o outro e um isolamento, que aumentam o peso das responsabilidades (e culpas) individuais. Neste cenário, podemos observar no cotidiano e na clínica psicológica, indivíduos ainda mais inseguros e solitários, que indiferentes às ações sociais e políticas, permanecem com um pensamento individualista, agindo em correspondência a uma lógica meritocrática, competindo com os outros e consigo mesmo. Vemos aumentar, assim, o número de pessoas que vivem sozinhas, que têm dificuldade de lidar com o outro, de trabalhar em equipe, de se relacionar socialmente ou amorosamente; crescem os sentimentos de medo, receio e solidão.

2.2.3 Os valores e ideais contemporâneos

Aliada à intensificação do individualismo, assistimos ainda a divulgação midiática de produtos e modelos de vida a serem consumidos, cada vez mais efêmeros e descartáveis, que prometem uma satisfação dos desejos individuais e realização dos ideais de beleza, saúde, sucesso e felicidade disseminados nessa era da técnica. Todavia, diante das rápidas mudanças dos discursos sociais e de tantos produtos lançados, da diversidade de valores, crenças e ideais, muitas vezes os homens se veem perdidos em suas possibilidades. Assumindo a responsabilidade individual sobre suas decisões e modos de vida, absorvidos no ritmo do impessoal, os homens muitas vezes são tomados pela insegurança e angústia que assolam a existência cada vez mais esvaziada de certezas.

Os homens, que antes possuíam objetivos determinados, identidades sólidas e arraigadas e a vida controlada por uma ordem social, já não encontram mais instituições ou regras rígidas e duráveis nas quais se agarrar. Sem ter em quem confiar a sua vida e seus destinos, devem agora, eles mesmos, traçar suas metas, cursar seus caminhos e se responsabilizar por seus erros e acertos, pelo sucesso ou fracasso, pela felicidade ou miséria, enfim, por alcançarem suas metas ou não. Baumam (2001) afirma que agora, mais do que uma questão instrumental da escolha dos meios, a escolha dos fins, ou seja, dos objetivos, é que está posta para os homens contemporâneos, favorecendo as hesitações, desconfianças, incertezas e a ansiedade. A questão passa a ser a de considerar e decidir sobre os êxitos e riscos diante dos possíveis e cambiantes fins ao alcance. O mundo se coloca como uma infinidade de possibilidades, uma quantidade enorme de oportunidades a serem exploradas ou deixadas de lado. Neste mundo fluido, sem

limites ou medida, tudo acontece na conta do indivíduo, que com sua “liberdade”, deve escolher (planejar, projetar) e executar (utilizar os meios) para alcançar seus objetivos.

Podemos então refletir que tais homens se encontram em uma era técnica, atravessados por uma racionalidade que tem no método e no instrumental sua forma de desvelamento de mundo. Contudo, se antes na modernidade havia um controle rígido dos métodos e a sociedade prescrevia rigidamente os fins, no contemporâneo esses objetivos não estão tão claros. Tal obscurecimento de objetivos e realizações parece acontecer, como vimos, pela intensificação da necessidade de exploração, produção, acumulação e troca das coisas, consideradas como produtos e resultados diretos da ação e atividade humana. Ao privilegiar a razão e a vontade humana na produção e “fazeção” da vida, os homens têm obscurecidas outras possíveis referências, bem como outros objetivos, e passam a valorizar os meios, as técnica, o conhecimento e a ação. Vemos, deste modo, essa ação desmedida transformada em compulsão e excesso de atividades que desconhecem limites.

Baumam (2001) afirma que dessa maneira se delineia o capitalismo e também a sociedade de consumo: Consumidores ávidos por novos produtos, escolhas, aventuras, sensações. Consumidores compulsivos, cujo problema que enfrentam é exatamente a necessidade de escolher algo e ter de abrir mão de outro, de estabelecer prioridade, de abandonar algumas opções em favor de outras. Observamos, portanto, uma sociedade de excessos, compulsões e dificuldade de limites, cujos desejos nunca são saciados, e a busca por objetivos e ideais, muitas vezes inalcançáveis, perpetuam e retroalimentam o movimento.

Em meio a esses indivíduos consumidores, muitas vezes perdidos diante de tantas possibilidades de escolha e ideais a serem alcançados, destacam-se algumas autoridades, chamados por Bauman (2001) de conselheiros, que são procurados pelos indivíduos na tentativa de dar conta da nova realidade que os convoca. Todavia, diante de tamanha diversidade, essas figuras que começam a aparecer como autoridades não são tão poderosas e duráveis como as lideranças anteriores. Para o sociólogo, os líderes de hoje não passam de conselheiros, pois precisam ser contratados, escolhidos, e, na medida em que não atendam às expectativas, podem ser demitidos. É na esfera do indivíduo, da vida privada e particular que eles atuam, aconselhando o que as pessoas podem fazer elas mesmas para si próprias, como cuidar do corpo para evitar ou tratar as doenças (cujas causas são também interpretadas como individuais), entre outros exemplos.

Com relação a essas autoridades/conselheiros cabe, contudo, questionar: não estaríamos falando exatamente de uma necessidade e busca de tutela para a vida na ocasião da procura por pessoas que nos orientem e guiem? Isto é, não estariam os homens se relacionando através de

uma preocupação substitutiva (um modo de relação na qual o outro substitui o homem na responsabilidade sobre sua existência)? Os homens estariam desta maneira buscando na tutela do outro uma fórmula, referência de lida com as coisas e com o mundo? E, nesse sentido, estariam eles fugindo da responsabilidade individual por sua vida?

Podemos então refletir que, em um mundo cuja intensificação e valorização da responsabilização individual sobre a vida parece favorecer a sofrimentos diversos, talvez a busca por tutela seja uma forma de tentar dar conta da solidão de um modo de ser individual que assume sozinho a responsabilidade sobre suas referências, sucessos e fracassos. Assim, talvez os homens, ao se sentirem inseguros, angustiados e aflitos, estejam à procura de uma receita, fórmula, dica, orientação e objetivo junto aos outros. Segundo Bauman (2001), a procura por essas autoridades e conselheiros acontece na tentativa de encontrar exemplos, modos de enfrentamento das questões.

[...] O que as pessoas em busca de conselho precisam (ou acreditam precisar) é de um exemplo de como outros homens e mulheres, diante de problemas semelhantes, se desincumbem deles [...] Olhando para a experiência de outras pessoas, tendo uma idéia de suas dificuldades e atribulações, esperamos descobrir e localizar os problemas que causaram nossa própria infelicidade, dar-lhes um nome e, portanto, saber para onde olhar para encontrar meios de resistir a eles ou resolvê-los (BAUMAN, 2001, p. 78).

Através do exemplo dos outros e de seus conselhos são difundidos os ideais contemporâneos de saúde, beleza, sucesso, produtividade, controle, felicidade. Na busca de modelos, o homem procura no outro a tutela sobre sua vida, querendo respostas e saídas através das dicas e receitas dessas pessoas, assumindo pra si seus ideais e objetivos de vida. Tais ideais, postos, expressos e disseminados há muito tempo pela Igreja católica e protestante, bem como pelas religiões de forma geral, nas últimas décadas vêm sendo compartilhados também pela mídia e propaganda, e pelos discursos técnico-científicos. Assim, vemos esses discursos ganharem destaque na figura de médicos, nutricionistas, fisioterapeutas, psicólogos, e mais recentemente dos *coaches*, tomando frente na orientação das vidas humanas. Embora a religião e os preceitos religiosos permaneçam como lugar privilegiado de busca de modelo e orientação de vida, especialmente no que tange aos objetivos finais dela, ganharam espaço também os discursos veiculados pela racionalidade técnica-científica, principalmente em relação à oferta de meios para alcançá-los.

Ainda no contexto de busca por modelos, vemos aumentar a procura por livros de autoajuda, biografias, receitas de celebridades (dietas, exercícios, medicamentos e terapias), bem como a utilização dos manuais de diagnóstico e de saúde (DSMs, CID) pelos profissionais, entre outros exemplos de coisas que se tornam referências que podem ajudar a prescrever

comportamentos e condutas. Ultimamente, surgem também os *blogueiros* e *youtubers* que ditam moda, normas, comportamentos, disseminam uma miríade de opiniões sobre a vida em geral e dizem o que é normal, o que fazer, como vestir, onde comprar, o que comprar, como utilizar, o que pode ser útil... Enfim, todas essas pessoas, objetos, manuais e códigos são exemplos de “autoridades” assumidas sobre os mais diversos assuntos, e são amplamente divulgados, compartilhados e utilizados como modelos a serem seguidos, exemplos de casos bem sucedidos ou fracassados, mas que podem ser usados de modo a “facilitar” as escolhas. Todos eles oferecem, no fim das contas, modelos, exemplos, histórias, conselhos, receitas e opiniões sobre as mais variadas esferas da vida, versando acerca de como pode o homem comum lidar com cada uma delas.

Em meio a essa busca de referências, destacamos o papel importante que os profissionais de saúde vêm assumindo como conselheiros e autoridades, representando a racionalidade técnica-científica que orienta predominantemente os comportamentos e ações humanas nesta época. Com suas receitas e fórmulas para cuidar do corpo e da mente, da saúde física e mental (emagrecer, fazer dieta, exercícios, manter o equilíbrio, calma, a saúde mental etc), esses profissionais discursam diretamente sobre como as pessoas devem se comportar e determinam, com suas teorias, técnicas e manuais diagnósticos, aquilo que será considerado normal ou patológico. Interessa-nos aqui pensar, mais especificamente, o quanto o psicólogo, enquanto terapeuta, também contribui como conselheiro, ditando regras e modelos de conduta e obedecendo às receitas e protocolos em suas terapias, que visam fazer o homem retornar ao equilíbrio e desenvolver as suas potencialidades e habilidades. Ainda como exemplo mais atual, o que se pode chamar de última moda em termos de conselheiros, estão os *Coaches*. Pessoas que se especializam ou se auto intitulam técnicos, prometem ajudar os homens a resolver suas vidas, alcançar suas metas e obter sucesso e felicidade. Assistimos, desta maneira, crescer em número e diversidade a oferta de *Coaching*, que lidam com variadas esferas e questões da vida; bem como crescer o número de pessoas a sua procura, devido, especialmente, a promessa não só de eficiência e resultados, como principalmente da rapidez na obtenção dos mesmos.

A procura por autoridades e conselheiros que ditam regras e estabelecem ideais (modelos e objetivos a serem alcançados), que dizem o que deve ou não ser feito, parece demonstrar que os homens estão ávidos por obter tutela para a sua existência. Estão, nesses casos, relacionando-se com o outro ao modo da preocupação substitutiva designada por Heidegger (1927/2005), tentando se desonerar do cuidado que a existência é. Ainda que apenas tomados como exemplos, essas autoridades e conselheiros acabam ditando comportamentos, pensamentos e sentimentos, e estabelecendo um valor e julgamento a cada um deles,

descrevendo aquilo que será considerado adequado ou não, normal ou não, aceitável ou não socialmente. Seus discursos, amplamente compartilhados no cotidiano pessoal, orientam a existência do homem dizendo o que fazer, embora continuem atribuindo a ele a responsabilidade pelas suas escolhas. Verificamos, desta maneira, a veiculação de um discurso ambíguo entre tutela e liberdade, determinação e vontade, disseminados na cotidianidade do mundo contemporâneo.

Bauman (2001) alerta ainda que, embora tudo seja posto sob a responsabilidade individual, há uma necessidade de que as dores, sofrimentos, alegrias, sucessos e felicidades sejam compartilhados publicamente com os demais, não tanto pela exposição pura e simples, mas porque é preciso nomeá-las e reconhecê-las como possibilidades humanas nesse mundo. É preciso, mais uma vez, receber essa autenticação de si pelo outro, além de encontrar nesses lugares públicos e coletivos (reais e virtuais) modelos e exemplos de como enfrentar todos esses desafios, oportunidades e consequências. Assim, proliferam-se os programas de entrevistas e do estilo *Big Brother*, os livros de autoajuda, os *youtubers* e *blogs*, o próprio *Google*, enquanto programa de busca mais utilizado de todos os tempos, que parece ter resposta para todas as perguntas, e onde se pode encontrar conselhos e receitas de todos os tipos, desde bolo até uma vida saudável e equilibrada mentalmente⁵⁴. Também os manuais de psicopatologia (vide DSMs e CID) e os profissionais especialistas, que vão cada vez mais às mídias, internet, televisões e rádios disseminar seus saberes, nomeações e categorizações para a existência humana, são todos exemplos de modelos, receitas, autoridades e conselhos que legitimam discursos sociais sobre as questões experienciadas e fomentam a necessidade de confissão compulsiva das vidas “íntimas” na vida pública, seja nas ruas ou em redes sociais. Assistimos, assim, a uma rotina de exposição de opiniões e fotos privadas, sejam nos jornais, programas de Tv, no *facebook* e *instagram*, que revelam as pessoas, suas vidas íntimas e individualizadas, e que servem de modelos do que seguir ou não seguir, do que fazer ou não fazer, de como ser e como não ser. Como uma lista de escolhas e preferências “a *la Netflix*”, escolhemos quem seguir ou não seguir, quem nos segue ou não nos vê, quem bloquear e excluir e a quem se pede amizade e dá *likes*; ou seja, escolhemos a quem tomar e de quem ser tomado como exemplos e/ou modelos de vida. Nem todos se mostrarão úteis como modelos, mas o hábito de consultar e confessar e o apetite por eles não deixam de existir.

⁵⁴ Não é a toa que em pesquisa recente realizada pela plataforma, a *Google* revelou que em 2019 a busca por “heróis” e “heróis da vida real” disparou; além de que no Brasil, por exemplo, a busca “como fazer que as pessoas gostem de mim?”, foi a terceira mais realizada no tópico “como fazer” (GOOGLE, 2019). Disponível em: <https://trends.google.com.br/trends/yis/2019/BR/>. Acesso em 26 de dezembro de 2019.

Parece então que a busca por orientação, conselhos e modelos se tornou mais uma compulsão e vício nesta era, tal como já denunciado por Bauman (2001). E como todo vício, também dificulta a satisfação, de maneira que ela é sempre momentânea e logo se tem vontade de mais. As receitas, embora atraentes, nem sempre são eficazes, e, ainda que sejam, nunca se sustentam por muito tempo, talvez até uma próxima receita mais atualizada que promete maior satisfação e melhores resultados, com a utilização de instrumentos de última geração. Em um mundo de consumidores e de possibilidades que parecem infinitas (visto a dificuldade de limites), os ideais, modelos, exemplos, conselhos e orientações também não duram para sempre, são descartáveis, ficam obsoletos e perdem o sentido muito rapidamente.

Na correria cotidiana por uma vida controlada, equilibrada, saudável, cheia de beleza, felicidade e sucesso, mais do que alcançar esses objetivos e ideais, a ideia é não parar de correr. Mesmo que esses ideais pareçam fugidios e inespecíficos e precisem sempre ser retomados e aperfeiçoados, há uma necessidade de permanecer na busca, promovendo e acelerando o movimento, sendo essa necessidade de permanecer na corrida, correndo, o verdadeiro vício.

No artigo *Exaustos-e-correndo-e-dopados* publicado em 4 de julho de 2016, na edição brasileira do jornal *El País*, a escritora e jornalista Eliane Brum discute muito diretamente essa relação com o tempo, a tecnologia e a necessidade de movimento constante do homem dos dias de hoje. A escritora faz menção à interação com a tecnologia que, apesar de ter dado ao homem maior liberdade de locomoção e comunicação, aprisionou-o de outras formas, pois o convoca a estar sempre conectado, a trabalhar e estar disponível todo o tempo, vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana. Esse passar de tempo já nem é sentido, como lembra a escritora, pois se emenda um dia ao outro, um mês ao outro, um ano ao outro. “Estamos exaustos e correndo. Exaustos e correndo. Exaustos e correndo. E a má notícia é que continuaremos exaustos e correndo, porque exaustos-e-correndo virou a condição humana dessa época” (BRUM, 2016, p. 2).

A corrida é a da escolha, da supremacia da vontade, da vontade de querer que é vontade de vontade, como diria Heidegger, uma vontade transformada em compulsão e tornada vício na contemporaneidade. Como designa Bauman (2001), os homens permanecem na corrida enquanto consumidores, comparando, esquadrinhando, escolhendo e comprando. Seja nas lojas, supermercados, nas ruas ou internet, sejam produtos, serviços, modelos, exemplos, receitas, orientações, conselhos ou modos de ser. Quando se faz essas atividades, em casa ou no trabalho, no lazer e etc, está em uma lógica de produção, consumo e desempenho. E podemos refletir que essa lógica expressa concretamente, do ponto de vista ôntico, ainda mais

intensamente a essência da técnica moderna e seu modo de desvelamento de mundo, através da provocação e exploração da natureza ao modo da disponibilidade.

Essa corrida é também designada pelo filósofo Byung-Chul Han (2017), em sua obra *Sociedade do Cansaço*, como a corrida pelo desempenho e produtividade, que transformam o homem em seu próprio senhor e escravo. Segundo o filósofo, a sociedade do desempenho se configura a partir da crença de que tudo é possível, tomando isso como um imperativo. Essa crença incentiva os homens a estarem sempre produzindo, correndo e buscando uma excelência de desempenho, aproveitando todas as oportunidades que possam aparecer. Desta forma, o autor corrobora a ideia de que, embora a crença e a valorização de uma liberdade e autonomia individuais sejam disseminadas cotidianamente, os homens e mulheres encontram-se enredados a todas essas complexas forças e ideais sedimentados no impessoal do mundo da técnica. A liberdade da vontade torna-se, assim, coercitiva, segundo Han (2017), visto que os homens são provocados e desafiados pelos discursos sociais a um preenchimento da vida por excessivos estímulos, impulsos e informações. Nesse sentido, eles seguem irrefletidamente os discursos compartilhados socialmente, objetivando-se e se determinando junto às ocupações e atividades, positivando a existência por um excesso de igual.

Em sua busca por tutela, direção e certeza, na tentativa de controle total da vida, os homens tentam se ocupar com os entes que lhes vêm ao encontro no mundo, deixando-se determinar por eles. Podemos refletir que este homem, no modo impróprio de sua existência, embora acredite em sua autonomia e liberdade de escolha e de vida, não deixa de estar atravessado por um complexo de forças, saberes e ideais sociais que os positivam/determinam, agindo de acordo com os sentidos compartilhados no cotidiano impessoal, que balizam a existência (facticidade). Realizando sua existência em meio à (de)cadência do mundo, o homem assume um ritmo de vida acelerado e ocupado, que requer que várias coisas sejam realizadas ao mesmo tempo, e que a atenção esteja dividida entre muitas tarefas e variadas informações. Deste modo ele acredita precisar corresponder e se adequar às prescrições do discurso impessoal, estando sempre pronto para aproveitar as oportunidades e sempre correndo.

Na sociedade de homens produtivos, consumidores e de desempenho, a necessidade de se manter correndo dá destaque ainda a outra questão: o corpo entra em foco e não mais a saúde é tida como padrão. A saúde física, enquanto um estado de equilíbrio e bem-estar do corpo biológico e fisiológico, observável e possível de ser calculada, é substituída pela aptidão como algo menos preciso, mais flexível e ajustável. A aptidão significa, assim, estar pronto para o imprevisível, para superar o padrão. A busca por aptidão não tem um objetivo claro, portanto, ela se dá por momentos e requer esforço contínuo, caracterizando-se também por um

movimento compulsivo. Desta maneira temos, por exemplo, homens e mulheres que nunca podem parar de se exercitar de modo a permanecerem resistentes, bonitos e sarados; também não podem parar de estudar, pois nunca estão sabendo o suficiente e nem entendendo o suficiente, tendo a necessidade de se especializar cada vez mais; homens e mulheres que precisam ainda cuidar da saúde a qualquer custo, de modo a permitir manter o desempenho e a correria; e precisam produzir sempre para ganhar dinheiro; bem como devem ser sociáveis e comunicativos para ter muitos amigos, buscando lazer e atividades que os preencham... Enfim, a busca pela satisfação, aptidão, pelo ideal alcançado, favorece muitas vezes a um estado de compulsão, correria, desempenho, produção e ansiedade constantes. Segundo Bauman (2001, p. 92-93), “a busca de aptidão é um auto-exame minucioso, auto-recriminação e auto-depreciação permanentes, e assim também de ansiedade contínua”.

Podemos então refletir que, talvez, esse movimento compulsivo por aptidão, que parece nunca alcançar satisfação e plenitude, seja mais uma expressão e exemplo concreto, cotidiano, de como a racionalidade calculante fomenta um modo de lidar com o mundo no qual a produção e o desempenho humanos são excessivos e precisam ser mantidos, desconhecendo limites e realização. Ainda nesse sentido, muitas vezes o corpo se apresenta como um limite ao movimento, à busca contínua de desempenho. O corpo passa então a sofrer intervenções de modo a cooperar, a superar os limites, a se manter em movimento de aceleração. Eliane Brum em sua coluna comenta:

E já percebemos que essa condição humana um corpo humano não aguenta. O corpo então virou um atrapalho, um apêndice incômodo, um não dá-conta que adocece, fica ansioso, deprime, entra em pânico. E assim dopamos esse corpo falho que se contorce ao ser submetido a uma velocidade não humana. Viramos exaustos-e-correndo-e-dopados. Porque só dopados para continuar exaustos-e-correndo. Pelo menos até conseguirmos nos livrar desse corpo que se tornou uma barreira. O problema é que o corpo não é um outro, o corpo é o que chamamos de eu. O corpo não é limite, mas a própria condição. O corpo é (BRUM, 2016, p. 2).

E, assim, alguns estudiosos da medicina, psicologia e psicanálise⁵⁵ já indicam que o corpo ganha maior destaque no contemporâneo, sendo fonte de dores, doenças e sintomas que, para além de diversos atravessamentos simbólicos e emocionais já conhecidos, parecem ganhar hoje uma concretude tal que favorece a proliferação e intensificação de diversas intervenções, que vão desde dietas e tratamentos estéticos - como tatuagens, *piercings*, maquiagens, tinturas e tratamentos capilares; passando pela administração de medicamentos, substâncias farmacológicas e psicoativas - drogas em geral; até chegar a intervenções cirúrgicas, plásticas, próteses e mutilações diversas.

⁵⁵ Cf. BIRMAN, J., 2014; ZORZANELLE, R. T.; ORTEGA, F., 2011.

Todo esse comportamento compulsivo e preocupação com a saúde, a doença e o corpo; bem como o vício da compra, e mais especificamente da compra de ideais de vida e seus protocolos de conduta; além da busca pelos conselheiros; para além de ser interpretada como uma manifestação materialista ou simples busca de prazer e satisfação do homem, parecem indicar uma tentativa de fuga das incertezas. Fuga de um sentimento de insegurança em vista de um esvaziamento de sentido experimentado nesta era da técnica; como também uma tentativa de se desvencilhar de uma afetação interpretada faticamente como um incômodo e inquietação. Parece indicar, portanto, uma fuga do tédio existencial que se impõe nesta era como tonalidade afetiva que evidencia esse esvaziamento de sentido. Assim, os homens e mulheres, indivíduos consumidores compulsivos, vão às compras, investem em seu corpo e em sua aparência, buscam conselhos e desempenham, procurando ocupações e distrações não só pra conseguir um estado de prazer e satisfação, mas para fugir dessa afetação que os convoca a lidar com a temporalidade do seu ser. Os objetos adquiridos, bem como as sensações, conselhos, receitas, dietas, isto é, as ocupações e distrações, preenchem seu tempo e espaço, como vimos anteriormente, aplacando a angústia e o tédio existencial que invariavelmente os convocam a lidar com a negatividade, indeterminação e finitude da sua existência. Ocupando-se com afazeres e prazeres que positivam e determinam sua existência, os homens se mantêm no ritmo acelerado e compulsivo do impessoal, em uma produção e desempenho automatizado e incessante.

Para Bauman (2001), contudo, o medo e a insegurança que parecem surgir a cada dia mais no cotidiano desta época emergem a partir da fluidez das identidades, que precisam agregar objetos e seus valores, ou seja, precisam se objetivar, determinar, de modo a se sentirem mais seguras, numa tentativa de solidificação e fixidez que, apesar de momentâneas, garantem certa segurança. Nesse sentido, a escolha e a compra são para o autor um ritual diário e cotidiano de exorcismo, feito à luz do dia para aplacar as incertezas e medos. Na sociedade de consumo e desempenho, da aceleração e do individualismo, a experiência do comprar, expressão da “liberdade individual”, e de ser apto e produtivo, garantem, não só a ilusão de poder escolher uma identidade, mas o sentimento de pertencimento, compartilhado e autenticado pelos outros. Isso, em última instância, garantiria aos homens alguma estabilidade e certeza.

O autor está afirmando, assim, uma “liberdade individual” pautada na escolha de um produto/objeto/ideal, que permite uma identificação/positivação e diferenciação dos outros a partir da sua aquisição. Contudo, esses objetos/produtos/ideais são comercializados em massa, e, nesse aspecto, só contribuem para a homogeneização dos modos de ser e estar no mundo a partir do nivelamento dos sentidos sedimentados neste mundo, como já afirmara Heidegger

(2007). No fim das contas, o homem parece permanecer dependente desse modo de ser consumidor, na ilusão de uma liberdade e individualidade que o identifique, mas consumindo ideais, projetos, objetos, produtos que são comprados/assumidos por todos em larga escala, e ainda se apresentam efêmeros e descartáveis, portanto, instáveis e não necessariamente seguros. A escolha enquanto expressão de uma “liberdade individual” é então um valor importante nessa sociedade e essa ação é que orienta mais o processos identificatórios (como consumidor) do que propriamente os objetos escolhidos. Porém a escolha traz também seus riscos, sendo a incerteza talvez o mais assolador.

Outro fato importante em relação a esse modo de ser consumidor, pautado em uma “liberdade individual” de escolha pelo querer/vontade, é a diferença entre as possibilidades de escolha de ricos e pobres, isto é, entre os vários homens de uma mesma sociedade. Obviamente, os mais possuídos de dinheiro acabam tendo acesso a mais oportunidades de escolha e status, e em geral são os que se tornarão modelos e conselheiros, destacando e divulgando suas posses, possibilidades e os meios que os permitiram conquistá-las. Quanto aos demais, caberá o papel de assistir esses modelos e exemplos e se manter no desejo de um dia conseguir também esse status de poder escolher, comprar e ser o que quiser. Quem tem mais recursos, nesse caso, está ainda mais livre em relação às consequências das escolhas, que se forem “erradas” podem ser rapidamente substituídas. Já os demais podem estar fadados a ter de aguentar tais consequências, não só das suas escolhas, mas da liberdade de escolha do outro, que é maior que a sua. Com isso destacamos que essa identidade consumidora e a escolha e vontade como liberdade individual não é igual para todos. Ela tem suas diferenças e nuances de oportunidades, possibilidades e consequências, aprofundando as desigualdades sociais e sendo mais uma fonte de tristeza, sofrimentos e inseguranças, colocada muito mais para uns do que para outros. Nesse contexto, é possível identificar grupos de maior fragilidade e comprometimento social e emocional, para os quais restam, às vezes, quase nenhuma oportunidade de liberdade e escolha.

Portanto, toda essa flexibilização das identidades, a maior liberdade individual pautada no consumo e desempenho, apesar de tentadoras e desejáveis, são também temidas e incertas, favorecendo o aparecimento de sentimentos contraditórios, dentre os quais a insegurança se destaca.

Notemos ainda que, relacionar-se com o mundo ao modo do consumo e consumidor, bem como ao modo da produção e desempenho, é ver o mundo como um depósito de objetos/mercadorias que podem ser lançadas mão ou descartadas quando convier, assim como também produzidas, acumuladas e guardadas. Tanto a natureza como os objetos confeccionados pelos homens, quanto o próprio homem e seus modos de vida, são tomados como mercadoria, produtos a serem comercializados, produzidos, comprados, consumidos e descartados nesse

horizonte histórico. Isso não deixa de ser uma expressão concreta a ser tomada como exemplo daquilo que Heidegger (2007) designou como a essência da técnica moderna, qual seja essa forma de requerer do mundo, da natureza e do próprio homem, matéria-prima para exploração, controle, manipulação e acumulação. Heidegger (2007) em sua meditação sobre a técnica permite a reflexão sobre como a essência da técnica serve de referência de sentido, isto é, constitui um horizonte histórico de sentido que orienta e determina os modos de vida possíveis de se realizar nesta época, caracterizando-a.

Portanto, pensar o contemporâneo significa pensar o contexto histórico, mas, para além disso, pensar os sentidos e valores sedimentados nesse mundo. Ao trazer as contribuições de Heidegger, Bauman, Foucault, dentre tantos outros autores que estudaram e refletiram sobre esse horizonte hermenêutico, podemos problematizar e refletir sobre os significados que a técnica coloca à humanidade, à ciência e à sociedade, bem como compreender de que maneira seus sentidos influenciam a determinados modos de vida e existência humana, a escolha de seus arranjos existenciais, e como favorecem a específicas formas de sofrimento e suas expressões.

Tendo podido compreender até aqui como essa época histórica foi se delineando e como suas características e sentidos foram sendo sedimentados e compartilhados, afetando diretamente os modos de existência do homem, sua forma de ser, estar e agir no mundo, podemos passar agora para uma tentativa de descrição e compreensão dos sofrimentos que emergem nesta era da técnica, de alguma maneira já vislumbrados neste capítulo, mas que passarão a ser discutidos mais detidamente em suas formas de aparição, expressão e interpretação.

3 TÉDIO, COMPULSÃO E SOFRIMENTO NA ERA DA TÉCNICA

Diante do exposto até aqui, podemos agora tentar refletir acerca do mal-estar e sofrimento experienciado pelo homem contemporâneo a partir do que já destacamos sobre a era da técnica e suas determinações, especificamente sobre seus reflexos nos modos cotidianos de existência em vista das novas relações estabelecidas com o tempo, das ocupações junto aos entes intramundanos, das novas tecnologias e valores, bem como da necessidade de controle, produção, desempenho e vigilâncias constantes. Tendo percorrido este caminho norteados pelo pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, discutindo também os apontamentos realizados por outros autores que pensam a época presente, podemos agora fazer a tentativa de, mais uma vez, articular as contribuições do filósofo com autores como Han (2017), que compreende o sofrimento em sua relação com os modos de ser característicos deste horizonte histórico.

A partir dos sentidos compartilhados neste mundo, dos seus reflexos nos modos de vida assumidos pelo homem na impessoalidade cotidiana de sua existência, cabe agora pensar o mal-estar e sofrimento não apenas reduzido a uma patologia ou doença (mental, psíquica), mas compreendê-los como modos de ser, abertos como possibilidades neste mundo, e, assim sendo, específicos e característicos desta era da técnica. Colocando de lado as tradicionais teorias psicológicas, explicativas e reducionistas, sobre os sentimentos, emoções e sofrimentos, que os consideram como acometimentos individuais, interiores e subjetivos, passemos a tentar compreendê-los na dinâmica própria da existência, considerando a inseparabilidade e co-originariedade de homem e mundo. Desta forma, seguimos na tentativa de uma compreensão fenomenológica e hermenêutica acerca do sofrimento que se apresenta como tal neste horizonte da técnica.

Ao retomar o pensamento de Heidegger para nos ajudar a pensar esta época histórica e suas articulações de sentido, refletindo sobre como o sofrimento aparece junto aos modos de vida cotidianos, torna-se necessário desta vez nos demorar um pouco mais sobre aquilo que o filósofo denominou como uma tonalidade afetiva fundamental epocal. O tédio, como a atmosfera que afina (o) ser-aí contemporâneo, aparece para nós a partir de um tempo que se alonga e hesita, sendo tomado como certa inquietação e mal-estar. Perante este incômodo, (o) ser-aí tenta se esquivar, buscando ocupações e distrações que, no entanto, tornam-se indiferentes. O homem é, deste modo, envolvido por uma cadência compulsiva de produção, controle e desempenho em meio ao seu acontecimento na cotidianidade mediana desse mundo. O tédio apresenta-se, assim, como a tonalidade afetiva fática que afina o modo como (o) ser-aí

descerra (o) mundo nesta era da técnica, reverberando em afetações e modos de ser muitas vezes experimentados no cotidiano como incômodo, mal-estar e sofrimento.

A partir da reflexão sobre o tédio e os modos de existência por ele afinados poderemos, então, nos aproximar de outra compreensão acerca daquilo que consideramos como sofrimento e mal-estar no contemporâneo, que, diferente da patologização dos mesmos, tenta contextualizá-los junto à dinâmica mesmo da existência, ou seja, junto ao seu acontecimento neste mundo.

3.1 O tédio como tonalidade afetiva fundamental da era da técnica

Como pôde ser visto nos capítulos anteriores, ao considerarmos o homem como ser-aí, marcado originariamente pela indeterminação, cujo existir se coloca como tarefa, estamos afirmando uma relação co-originária de ser-aí e mundo, bem como o mundo como espaço aberto de manifestação do ser, descerrado pelo ser-aí como mundanidade (rede referencial de sentidos e significância). Nesse sentido, podemos pensar (o) ser-aí como abertura, que existindo abre também (o) mundo como mundanidade. As estruturas ser-no-mundo e ser-em, propostas por Heidegger (2005) e já demoradamente apresentadas no primeiro capítulo, dizem sobre essa familiaridade e copertencimento de ser-aí e mundo, no qual um não existe sem o outro, e segundo a qual (o) mundo aparece como campo performático correlato ao existir, sendo nele que (o) ser-aí concretiza sua existência. Ou seja, (o) ser-aí em seu acontecimento abre (o) mundo e nele habita. Dizer que (o) ser-aí habita o mundo significa, mais uma vez, dizer que nele encontra a familiaridade, mas também a facticidade da sua existência, isto é, (o) mundo se abre como possibilidades, nas quais (o) ser-aí, enquanto abertura, acontece nas suas relações, realiza-se.

É o modo como (o) ser-aí descerra (o) mundo e o modo como se dão as suas relações com os entes que vêm ao seu encontro neste mundo que se referem à disposição, demonstrada por Heidegger (2005) em *Ser e tempo* como um existencial, elemento ontológico constitutivo da existência, que dá o tom, afina as relações que (o) ser-aí é. Nesse aspecto, a disposição representa também a facticidade do mundo no qual (o) ser-aí se movimenta, isto é, diz dessa relação de ser-aí e mundo, constituindo a atmosfera, a afetação, o como essa relação acontece. Feijoo e Costa (2020, p.4)⁵⁶ explicam que “a própria abertura relacional que mundo põe necessita se dá ao modo da disposição para que todo e qualquer tipo de relação ôntica se dê como a relação que é, e sob alguma tonalidade afetiva específica”. Desta maneira, a disposição

⁵⁶ FEIJOO; COSTA. Daseinsanálise e tonalidade afetiva do tédio: diálogos entre psicologia e filosofia. A ser publicado na *Revista da abordagem gestáltica* em 2020.

não se refere aos sentimentos e emoções (subjetivas e interiores), mas a uma atmosfera, ao modo como (o) ser-aí descerra (o) mundo e como (o) mundo se abre como possibilidades.

Do ponto de vista ôntico tal afinação se dá por meio da tonalidade afetiva que, segundo Heidegger (2006, p. 80), “não é um ente, que advém da alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí comum”. A tonalidade afetiva, portanto, não é um sentimento ou emoção subjetiva, mas se refere exatamente a essa afinação de ser-aí e mundo, ao modo como ele (ser-aí) está sintonizado com (o) mundo e como (o) mundo se mostra concretamente ao ser-aí. Tomando (o) mundo como fenômeno, como campo performático da existência, e não como um ente simplesmente dado (espaço físico ou geográfico determinado), Heidegger (2005) fala que as tonalidades afetivas dizem respeito ao modo como (o) ser-aí experimenta faticamente o mundo. Elas dizem, portanto, de como (o) ser-aí se manifesta, como se afina e se determina no mundo. O filósofo destaca que tais tonalidades “são justamente um modo e um jeito fundamental do ser-aí”⁵⁷ (HEIDEGGER, 2006, p. 81). Com isso ele quer dizer que (o) ser-aí se encontra afinado desde o seu fundamento e que as tonalidades afetivas estão sempre presentes, fazem parte da existência tal como se dá, embora na maioria das vezes passem despercebidas na experiência cotidiana. Heidegger (2006) afirma que apenas quando há uma mudança de tonalidade e, em geral, quando estas irrompem em direções mais extremas, é que (o) ser-aí se percebe afetado e tenta controlá-las. Cotidianamente, no entanto, (o) ser-aí permanece distraído, sem se considerar afinado. Segundo o filósofo, é exatamente quando se faz velada que as tonalidades afetivas exercem maior influência sobre os modos de existência. Embora (o) ser-aí aja no cotidiano como se não fosse ou estivesse afinado por qualquer tonalidade afetiva, esse modo de agir, marcado pela automatização da ação e irreflexão dos sentidos, diz já de uma afetação, de uma afinação que se impõe e permite que (o) ser-aí se mantenha na impessoalidade.

[...] é notório no pensamento heideggeriano o modo de posicionar a cotidianidade como marcada por uma autonomização da lida prática do ser-aí em relação aos sentidos e significados de seu horizonte mais imediato. O ponto é que para que tal imersão no cotidiano seja feita, um modo de afinação que promova a impessoalidade deve permitir que o ser-aí permaneça operante em seu mundo de maneira irrefletida. Essas afinações que inserem e unem ser-aí ao ritmo torpe do cotidiano são chamadas de *tonalidades afetivas cotidianas* (FEIJOO; COSTA, 2020, p. 7, grifos do autor).

Como afirmam poeticamente os autores acima citados, tais tonalidades cotidianas são “o laço justo” que mantém (o) ser-aí na impessoalidade, distraído e ocupado na medianidade cotidiana da existência. É, pois, esse modo impróprio do impessoal que garante ao ser-aí, de

⁵⁷ Heidegger explica que toma por “jeito” um sentido de melodia, que fornece ao ser-aí o tom, afinando e determinando o modo e o como de seu ser.

início e na maioria das vezes, a sua existência a partir de um mundo de sentidos compartilhados, sustentando a convivência cotidiana.

Mas, ao mesmo tempo em que o impessoal do mundo garante a familiaridade necessária à existência, também pode aprisionar (o) ser-aí na (de)cadência de seu ritmo cotidiano. Alienado de sua estranheza fundamental, imerso na familiaridade do mundo, (o) ser-aí se experimenta irrefletidamente tal como os entes que vêm ao seu encontro e os sentidos sedimentados neste horizonte histórico. Embora tais identificações lhe tragam a tranquilidade advinda com a ilusão da desoneração de sua tarefa de ter de ser a cada vez, também ofusca e obscurece sua condição mais originária de indeterminação e finitude.

Como já tematizamos no primeiro capítulo, são as chamadas tonalidades afetivas fundamentais que confrontam (o) ser-aí ao seu poder-ser mais originário, ao caráter indeterminado e finito de sua existência. Tais tonalidades promovem uma supressão dos sentidos sedimentados do mundo, lembrando (o) ser-aí da negatividade constituinte da existência. Tendo tomado a angústia como exemplo naquela ocasião, agora nos demoraremos na tematização da tonalidade afetiva fundamental do tédio, que, ao contrário da angústia ontológica que acompanha (o) ser-aí em qualquer tempo, é encontrado especificamente neste horizonte histórico da técnica.

O tédio é então chamado por Heidegger (2006) de tonalidade afetiva fundamental fática, pois está vinculado ao nosso tempo histórico, afinando o modo como (o) ser-aí está lançado e descerra o mundo a partir dos entes que lhe vêm ao encontro. Portanto, ele nos interessa aqui como a atmosfera que afina e modula os modos de ser e sofrer característicos deste horizonte da técnica. Neste sentido, compreender o tédio como tonalidade afetiva fática nos permite chegar a uma compreensão dos modos de ser e estar no mundo, característicos do ser-aí contemporâneo, como ainda nos permite refletir sobre o caráter fundamental do ser-aí, olhando para sua indeterminação e finitude, para a temporalidade que é. Desta forma, para além de uma caracterização de nossa situação atual, a reflexão e compreensão do tédio talvez torne possível uma reconexão do ser-aí com seu ser. Segundo Heidegger (2006, 2007), a nossa situação atual diz exatamente de uma distração e cegueira diante daquilo que nos aflige e do que é mais originário, seja o tédio como tonalidade afetiva que afina e determina nossa relação com (o) mundo, seja a essência da técnica moderna como modo de desvelamento (sentido/verdade), tornando-se obscurecida a relação do ser-aí com seu pode-ser. Assim, o filósofo aponta que agimos no impessoal deste mundo irrefletidamente, levados na superficialidade do ritmo mundano pela razão do cálculo e pelo querer da vontade, tomando os entes como simplesmente dados, determinando-nos junto a eles. Contudo, este movimento de distração e de busca de

ocupação junto aos entes acontece por já estarmos sempre afinados pela atmosfera do tédio. “Ele, que já está por fim desperto e de olhos abertos – mesmo que totalmente à distância -, insere o olhar em nosso ser-aí, e, com este olhar, já nos transpassa e corta afinadoramente” (HEIDEGGER, 2006, p. 95).

Heidegger enfatiza, então, que é preciso despertar o tédio, e com isso não quer dizer acordá-lo, posto que já se encontra “de olhos abertos”, mas protegê-lo do adormecimento. Em outras palavras, é preciso manter o tédio, assegurá-lo e não fugir dele. Todavia, o que cotidianamente fazemos é o exato oposto: afugentamos o tédio com passatempos e ocupações, adormecendo-o. Pois o filósofo enfatiza que o tédio espregueia, e que, ao contrário de fugir e se esquivar, devemos mantê-lo acordado de modo que se torne possível uma reconexão (lembança) com nosso ser mais próprio.

Somente através do fato de não estarmos contra ele, mas de nos aproximarmos dele e de deixarmos que ele nos diga o que quer afinal, o que se passa com ele afinal. Mas mesmo para tanto é necessário uma vez mais que o retiremos primeiramente de sua indeterminação, que especifiquemos o que denominamos tédio e aparentemente conhecemos. Tudo isso, contudo, não no sentido de uma dissecação de uma vivência anímica, mas em função de uma aproximação. De quem? De nós mesmos – *de nós mesmos enquanto um ser-aí* (HEIDEGGER, 2006, p. 99, grifo do autor).

Atentos ao alerta de que é preciso olhar para o tédio e deixar que ele diga a que veio, seguimos na tentativa de observar o campo de manifestação desta tonalidade afetiva, compreendendo o tédio como a atmosfera que afina as relações que (o) ser-aí é e pode ser no cotidiano deste horizonte histórico contemporâneo.

3.1.1 As relações de ser-aí com o tempo longo do tédio e o vazio do espaço

O que Heidegger (2006) chamou de tédio, em alemão *die Langeweile*, significa literalmente um “tempo longo” e indica, segundo o filósofo, “de forma quase palpável, uma relação com o tempo: um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo” (HEIDEGGER, 2006, p. 97). Ao ser tomado pelo tédio (o) ser-aí experimenta exatamente um alongamento do tempo, uma hesitação. Esse alongar-se, contudo, não é objetivamente medido, não diz de um tempo que demora a passar porque lá se foram horas no relógio. O tédio diz de uma experiência de tempo que parece demorar a passar, mas que pode durar apenas poucos minutos objetivamente. Trata-se, então, de uma experiência de alongamento e retenção do tempo, que se torna insuportável de forma tal que logo procuramos algum passatempo. A questão que envolve o tempo no tédio passa deste modo por uma espera, que ao se alongar, tonar-se insuportável.

Feijoo (2011a, p. 50) destaca que o tédio revela sempre uma forma do ser-aí se colocar diante do tempo, “um modo no qual o presente, o passado e o futuro encontram uma modulação particular”. Isto quer dizer que o tempo tal como costumamos medir objetivamente, dividido em segundos, minutos, horas, dias, semanas, meses, anos... Ou, em geral, em passado, presente e futuro, ganha uma conotação singular. Mais adiante será possível compreender como o tempo se retira no tédio, deixando um vazio que reapresenta ao ser-aí a temporalidade que constitui sua existência.

Vejamos agora com Heidegger as formas de manifestação desta tonalidade afetiva, nas quais já vai ficando claro esse alongamento do tempo e esvaziamento do espaço. Na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica* (2006), o filósofo aponta três modos de tédio: o ser-entediado-por; o entediar-se-junto-a; e o tédio profundo. No entanto, o autor ressalta que esses três modos fazem parte de um mesmo fenômeno, do tédio, que de maneira geral modula a existência neste horizonte histórico.

No primeiro deles, o tédio se apresenta em iminência, como uma hesitação e alongamento do tempo, o que faz emergir correspondentemente um passatempo⁵⁸, uma distração que permite sair dessa situação entediante. Neste caso, algo acontece que obriga (o) ser-aí a interromper o ritmo cotidiano. É, portanto, a partir de algo externo que se experimenta o alongamento do tempo e, por isso, o filósofo fala deste modo de ser-entediado-por. Heidegger (2006) toma como exemplo a espera de um sujeito em uma estação de trem comum de um lugar remoto, e nos coloca a refletir sobre os modos deste homem, em meio a sua espera, tentar se distrair ou se ocupar com o que é que esteja à mão. Também podemos pensar em diferentes exemplos de uma espera tediosa como esta, como quando aguardamos a condução para o trabalho e ela atrasa, ou esperamos alguém se arrumar para sair, ou quando aguardamos uma consulta na sala de espera de um consultório médico, ou em uma fila de banco, ou mesmo o tempo aguardado por uma página virtual abrir quando a internet está “lenta”, entre outros. É fácil observar e lembrar que nessas situações tentamos nos distrair ocupando-nos com algum pensamento ou ação, alguma conversa ou imagem. Alguns tentam ler, outros ouvem música, outros buscam no lugar algum elemento que interesse a visão ou pensamento, e quase todos hoje em dia se distraem olhando o celular, transportando-se dali para um tempo e espaço outro. Embora as tentativas, muitas vezes o tempo parece não passar. É neste momento, nesta aflição que se instala pela sensação de que o tempo não passa, que Heidegger se interessa a nos

⁵⁸ Heidegger (2006) chama passatempo, em alemão – *Zeitvertreib* – significa “retirar/expulsar” (*vertreib*) o tempo (*zeit*).

questionar, por que sentimos esse desconforto na espera? O que acontece ou aparece nestas situações que faz com que precisemos nos livrar dela?

O tempo nas situações descritas parece se alongar de fato, ficamos entediados na espera, que parece ser realmente o que entedia. A espera é um tempo esvaziado, sem sentido, nela ficamos retidos em uma situação determinada, ficamos impacientes e inquietos. Esse é um tempo que hesita e traz consigo a característica mesmo do tempo no tédio, um tempo hesitante.

Seguido a esse primeiro momento de hesitação do tempo, experimenta-se aquilo que Heidegger (2006) denominou de “serenidade vazia”, que pode ser ilustrada pelos exemplos dados acima, onde os espaços ocupados não oferecem a ação correspondente à intenção proposta. Isto é, a estação não oferece o trem que eu fui usar como transporte, o mesmo pode ser dito do ponto de ônibus, e o consultório também não oferece o médico a quem fui consultar. Como explicam Feijoo e Costa (2020, p. 11):

O que ocorre é a simples entrega de um espaço fora da possibilidade mesma do qual ele é espaço. Uma estação que não possui um trem que siga viagem prende o ser-aí em um vazio que não o orienta para prática alguma, forçando-o a forjar para si alguma coisa com a qual se ocupe, um passatempo.

Podemos observar, então, que o espaço perde o sentido, esvazia-se, e os passatempos buscados não se correlacionam com a atividade que ali deveria ser realizada. Nesse aspecto, também os passatempos não têm apelo, são indiferentes e nos mantêm no vazio. Eles são uma ação, ocupação ou distração sem compromisso com o espaço, realizada apenas para “matar o tempo”. Matar o tempo significa aqui impeli-lo a avançar, estimulá-lo a passar rápido. Como nos diz Heidegger (2006), o passatempo é uma tentativa de expulsão do tédio pelo estímulo ao tempo, que não é de todo eficaz, mas já aponta algo sobre o tédio e o modo como ele afina (o) ser-aí contemporâneo. Torna-se claro neste ser-entediado-por a relação do tédio com o tempo e com seu ritmo (retenção), com o espaço e seu esvaziamento de sentido (serenidade vazia), e com os passatempos.

Já no segundo modo possível do tédio – o entediar-se-junto-a - é (o) ser-aí que se entedia junto a algo, e não encontramos aqui, a princípio, a determinação do que pode estar entediando. Ao contrário do primeiro, no qual o tédio parece se impor a partir de uma situação específica, neste modo parece haver algo de indeterminado. O que parece acontecer é o seguinte: na primeira forma de tédio uma situação específica se impõe, (o) ser-aí experimenta um esvaziamento do espaço e uma retenção do tempo que o leva a procurar por passatempos em uma tentativa de distração, mas que só faz com que ele permaneça no vazio daquele espaço; na segunda forma parece que, embora a retenção do tempo hesitante não seja experimentada, há

uma busca ativa pelo esvaziamento do espaço. Heidegger (2006) dá o exemplo do convite aceito para uma festa, que depois de um dia cansativo parece preencher a noite de alegria, divertimento e atividades prazerosas. Neste contexto, a festa não parece ser nada entediante, em vez disso, muito animada e dinâmica. Mas então como será que o tédio se faz presente nela?

Apesar de não ser percebida uma situação entediante, já que a entrega aos acontecimentos naquele espaço não favorecem a experiência de hesitação do tempo, o tédio ainda assim se apresenta como algo indeterminado que tem relação com a festa. Na festa as pessoas se entregam à situação e tudo aquilo que nela acontece, “deixam rolar”, e não buscam de modo ostensivo se ocupar especificamente de nada. Nesse sentido, embora não se tenha uma situação que propicie a experiência de um tempo hesitante, a própria festa apresenta-se como passatempo, na qual se procura ativamente por uma anulação do tempo e do espaço em meio à entrega aos acontecimentos. Neste segundo modo do tédio o passatempo está, assim, transformado, e se entrelaça ao entediante. Trata-se aqui de entediar-se-junto-à festa, onde a festa é, ao mesmo tempo, aquilo junto ao qual nos entediamos e o passatempo. Heidegger (2006) aponta que no “deixar rolar” da festa, (o) ser-aí se anula e se abandona, na tentativa de se esquivar de si mesmo. Diz o autor:

Reside aí um deixar rolar peculiar, e mesmo em um sentido duplo: em primeiro lugar, no sentido de deixar-se-para-trás, do abandonar-se, do deixar-para-trás si-próprio mesmo. Neste deixar-rolar característico da entrega ao que aí se transcorre por parte do que se deixa para trás pode formar-se um vazio. O ser-entediado ou o entediar-se são determinados por esta formação de um vazio em meio à participação aparentemente preenchida no que aí se transcorre. Também aqui, portanto, na segunda forma do tédio, encontramos uma serenidade vazia; e, em verdade, uma forma essencialmente mais profunda da serenidade vazia do que a do caso precedente. A serenidade vazia consistia lá simplesmente na ausência de preenchimento. Ela consistia no fato de determinadas coisas, com as quais buscamos uma diversão e ocupação, se nos recusarem. Aqui, contudo, não permanece apenas um vazio não preenchido, mas forma-se justa e efetivamente um vazio. Este vazio é o deixar-se-para-trás de nosso si-próprio mesmo (HEIDEGGER, 2006, p. 143).

Imerso nos acontecimentos da festa, entregue a essa atmosfera, (o) ser-aí esquece a si mesmo, absorvido por este espaço esvaziado. É exatamente essa absorção no espaço, em meio à indiferença dos acontecimentos, que envolve (o) ser-aí na serenidade vazia. Consequentemente, estando (o) ser-aí absorvido nesse tempo presente da festa, junto aos seus acontecimentos, tem-se a retenção do tempo.

Tudo é tão bom na situação que ela passa muito rapidamente, como se fosse um único instante. Essa é precisamente a retenção do tempo. A festa inteira se desenrola como se não houvesse vinculação nenhuma com o tempo. O ser-aí busca na festa uma desvinculação com o tempo. A expressão “como se não houvesse amanhã”, frequentemente dita por quem deseja se entregar completamente a um evento ou festa indica bem o que acontece aí. O que tal expressão revela é a vontade de deixar o passado para trás, esquecer-se do futuro e se entregar completamente a um presente que passa como num segundo (FEIJOO; COSTA, 2020, p. 14-15).

(O) ser-aí experimenta, assim, uma estagnação do tempo em seu fluir, em vista da desarticulação de passado e futuro, havendo a valorização do presente, do agora. No entanto, esse tempo (do agora) não traz nada de essencial ao ser-aí, é um tempo de distração, de passatempo. A própria festa configura-se, então, como um passatempo para o tédio, uma forma de anestesiá-lo e se desonerar de si mesmo. Como afirma Heidegger (2006, p. 150), “este tempo estagnado é o que nós mesmos somos: o nosso si-próprio como o que é deixado para trás em relação à sua proveniência e ao seu futuro.”

E quantas vezes e ocasiões podemos perceber esse comportamento no cotidiano deste mundo, nas festas, festivais, na passada pelo barzinho depois do trabalho, ou mesmo no uso de substâncias (desde álcool, e outras drogas, aos medicamentos), que permitem o escape e desoneração de si? São situações nas quais (o) ser-aí se entrega ao acontecimento, ao presente daquele estado de euforia ou torpor, para se esquecer do passado e não pensar no futuro. E o quanto também os jogos de videogame e de celular, bem como as redes sociais, podem se configurar em passatempos que nos prendem em um presente de euforia ou torpor, em um tempo e espaço paralelos, anulados, esvaziados de sentido, que permitem a fuga e esquiva de si mesmo?

No entanto, cabe ressaltar que mesmo a busca por diversão, prazer e distração encontram limites que impedem a total desvinculação de ser-aí de si mesmo (do seu modo de ser). Pela existência se constituir indeterminada, (o) ser-aí é o seu modo de ser, isto é, é relação (cuidado), tendo de se decidir sempre e a cada vez pela existência que é a sua. Ainda que de início e na maioria das vezes mantenha-se de modo impróprio, é impossível a desoneração absoluta de si, ou seja, é impossível deixar de ser si mesmo (o cuidado que é). Mas o que faz com que (o) ser-aí busque essa desoneração de si? O que acontece para que precise se distrair e se ocupar?

Conforme Feijoo (2011a, p. 50) essa segunda forma de tédio o revela como “o princípio operativo do nosso existir [...] que desencadeia de antemão estruturas de ocupação com o tempo”. Nesse segundo modo do tédio, não se impõe ao ser-aí uma situação específica que o envolva em um tempo hesitante, mas ele busca de antemão e ativamente um passatempo. Heidegger (2006) reflete, então, que sem uma situação específica que lhe promova o tédio, o que entedia (o) ser-aí nesta segunda forma é o próprio ser-aí. Ele mesmo se toma como entediante, “chato”, desinteressante. O tédio parece aqui mais profundo que na primeira forma, pois está para além de uma situação externa que se impõe. O tédio advém de um “não sei o que” que parece remeter ao próprio ser-aí. O que entendia é o próprio ser-aí, que lança mão do

passatempo para se afastar de si. Parece assim uma situação intermediária, na qual o tédio não vem de fora, mas já anuncia algo do si mesmo do ser-aí que se ocupa de antemão.

Heidegger (2006) destaca que nesta segunda forma do tédio os momentos estruturais, de retenção do tempo e serenidade vazia, encontram-se transformados. Ao contrário do primeiro no qual uma situação determinada entendia por reter (o) ser-aí em um tempo hesitante, que precisa “gastar” infrutiferamente, deixando uma inquietação e vazio a partir dos entes que se recusam; no segundo modo somos entediados por um “não sei o que” indeterminado, nós temos tempo e nos damos este tempo, sendo isto que permite ao tempo a possibilidade de nos reter em meio ao deixar rolar dos acontecimentos. Para o autor, esse ter-tempo é o tempo estagnado, que deixa nosso si-próprio estagnado. O tempo estagnado e o deixar rolar da festa como passatempo são formas mais originárias de retenção e serenidade vazia, respectivamente. Aqui, portanto, a serenidade vazia se forma como o agora estagnado, deixando-nos vazios e nos retendo nesse vazio. “O passatempo é mais um esquivar-se do tédio, o tédio mesmo é mais um deixar-se-entediado” (HEIDEGGER, 2006, p. 156).

Já no tédio profundo, terceira forma de tédio descrito por Heidegger, parece haver um esvaziamento completo de ser-aí, no qual ele já não se entedia por uma situação específica ou por ser si mesmo, mas por um total esvaziamento de suas possibilidades existenciais. Este tédio profundo, segundo o autor, está mais enraizado no tempo que nós mesmos somos, remetendo ao ser-aí mais próprio. Ele “não chega para nós de fora, mas vindo do fundo de nossa própria negatividade, nos aprisiona em um mundo no qual não há tempo algum para nós” (FEIJOO, 2011a, p. 51). Este modo representa o tédio mais radical, com a experiência de um total esvaziamento para o qual não há sequer a possibilidade de fuga junto aos passatempos. O tédio profundo se impõe então ao ser-aí, sendo impossível escapar dele. Talvez por isso os outros modos de manifestação do tédio sejam rapidamente repelidos e provoquem a necessidade de escape através de passatempo, pois já anunciam de certa forma o esvaziamento radical do tédio profundo. Ao contrário dos anteriores, o tédio profundo não admite fuga ou distração, e assim obriga (o) ser-aí a escutá-lo, colocando-se como um imperativo.

Heidegger (2006) fala deste tédio profundo como aquele que “é entediante para alguém”, no sentido de que tudo se torna indiferente, inclusive nós mesmos como pessoas determinadas.

Nome, estado, profissão, papel, idade e destinação nos abandonam enquanto o meu e o teu. De maneira mais clara: justamente este ‘é entediante para alguém’ faz com que tudo isto caia por terra [...] O decisivo é, então, o fato de nos transformarmos aí em um ninguém indiferente (HEIDEGGER, 2006, p. 160).

No tédio profundo a serenidade vazia se impõe de forma generalizada, isto é, na indiferença total para com a totalidade dos entes que vêm ao encontro. Tudo perde o sentido, esvazia-se na indiferença. Feijoo (2011a, p. 51) destaca que “a rotina e repetição trazem consigo a ausência de sentido e, ao sentirmos que nada tem sentido, o tédio alerta para o insuportável do cotidiano, do familiar, do ser obrigado a viver”. Assim, no tédio profundo tudo o que se apresenta ao ser-aí o faz sem apelo, é óbvio, dado, indiferente. (O) ser-aí fica esvaziado de tudo, e esse esvaziamento do tédio profundo não se dá de maneira gradual e crescente, mas abruptamente, de uma vez só.

O tédio profundo aparece assim como um desterro do tempo que entrega (o) ser-aí ao vazio do espaço. O tempo aqui, em vez de uma retenção e prolongamento, se retira. (O) ser-aí se encontra fora de fluxo temporal, isto é, retirado do fluir e da inércia do tempo. Como esclarecem Feijoo e Costa (2020, p. 18-19), “o tempo se desarticula na simplicidade de um espaço abandonado, de modo que a gravidade do tédio profundo é propriamente a gravidade do tempo que se retira, invalidando o espaço que se abre”.

Nesta terceira forma do tédio, a serenidade vazia é a entrega do ser-aí ao ente que se recusa na totalidade. Neste 'é entediante para alguém' encontramos –enquanto ser-aí –totalmente deixados na mão; não apenas não ocupados por esse ou aquele ente, não apenas deixados estagnados por nós mesmos segundo este ou aquele aspecto, mas na totalidade. O ser-aí só se sustém ainda em meio ao ente que se recusa na totalidade. O vazio não é um buraco em meio a algo preenchido, mas se refere ao ente como um todo e não é, apesar disso, o nada (HEIDEGGER, 2006, p. 166, grifo do autor).

Heidegger aponta então uma diferença entre “vazio” e “nada”, para a qual Feijoo e Costa (2020) destacam a importância afirmando que o nada se refere ontologicamente à existência, sendo o vislumbre do nada que desvela o mundo como abertura. Portanto, o nada tem a ver com a abertura de mundo e a indeterminação da existência, ele está relacionado com a tonalidade afetiva da angústia, constitutiva da existência, e que por isso mesmo a acompanha em qualquer horizonte histórico. O vazio, ao contrário, parece ter relação com um horizonte específico, no qual o ente se entrega sem apelo. Portanto, o vazio não é um nada, mas diz de um mundo povoado de entes sem apelo algum. O que se abre é a indiferença, característica do tédio profundo. Heidegger (2006) destaca que nessa recusa do ente que se torna indiferente na totalidade (serenidade vazia) há uma referência ao outro⁵⁹, bem como um esvaecimento das possibilidades do ser-aí.

⁵⁹ Segundo Heidegger (2006), a retração do ente na totalidade só é possível se o ser-aí não puder mais ser-com. “Banido pelo tempo, o ser-aí não encontra um caminho até o ente, que justamente se anuncia neste horizonte do tempo banido como o ente que se recusa na totalidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 175).

Se o vazio desta terceira forma do tédio consiste neste recusar-se do ente na totalidade, e a serenidade vazia, conseqüentemente, em um ser-entregue a esta recusa, então a serenidade vazia possui em si, em virtude da referência presente na recusa, uma ligação estruturada com um outro. De mais a mais, segundo tudo o que vimos até aqui, é de se supor que esta referência presente na recusa mesma, este aceno para as possibilidades que se encontram a esmo, seja por fim a retenção pertencente a esta serenidade vazia (HEIDEGGER, 2006, p. 167).

O vazio remete, assim, às possibilidades do ser-aí, ao seu poder-ser mais próprio. Na retenção e na serenidade vazia dessa forma de tédio, (o) ser-aí é impelido para o seu poder-ser. Contudo, nesta recusa do ente na totalidade, o vazio diz de um desinteresse e esquecimento do ser, que caracteriza o modo como (o) ser-aí se encontra afinado nesta era da técnica.

Vazio é um termo para designar que a forma como o horizonte histórico contemporâneo se abre bloqueia, ou dificulta extremamente, a possibilidade de o ser-aí experimentar sua própria temporalidade de maneira plena. Nesse sentido, vazio é um termo para designar esse radical desinteresse do ser-aí em relação ao tempo/espaço que ele mesmo é (FEIJOO; COSTA, 2020, p. 18).

O tédio profundo tem assim um vínculo com (o) ser-aí contemporâneo, sendo ele uma tonalidade afetiva fundamental deste tempo, fática. Segundo Heidegger (2006), é o tédio profundo que afina todas as relações cotidianas de ser-aí com aquilo que vem ao seu encontro no horizonte histórico contemporâneo. E para o filósofo é só por meio da escuta a esta tonalidade afetiva, de deixar que ele se faça presente e diga a que veio, que (o) ser-aí poderá experimentar-se como a temporalidade que é. Ou seja, é a entrega de ser-aí à experiência mesma do tédio profundo que pode abrir como possibilidade para ele a reinserção em sua essência temporal, e a sua condição originária de liberdade. Conforme explica Feijoo e Costa (2020, p. 19), “aquilo que o tédio dá a conhecer por meio de uma recusa é a pertença do ser-aí ao tempo, não ao tempo simplesmente dado do relógio, mas ao tempo da singularidade enquanto poder-ser si-mesmo”. Deixar que fale e escutar o tédio profundo remete a uma experiência libertadora, a uma possibilidade de singularização do ser-aí, isto é, a uma possibilidade de retomada de sua condição de poder-ser, de apropriação de sua existência. É, portanto, a condição de liberdade própria à existência que se encontra velada neste horizonte histórico e para a qual o tédio indica e aponta, embora como recusa. A retirada do tempo no tédio profundo anuncia, desta forma, a temporalidade própria à existência.

Assim, Heidegger nos diz que:

Temos de procurar no tempo a essência uniforme do tédio [...] temos de procura-la não apenas no tempo em geral e universalmente; não apenas no tempo como o conhecemos, mas da maneira como nos colocamos ante o tempo conhecido, como este tempo encontra em nosso ser-aí, como este ser-aí mesmo é temporalizante. O tédio emerge da temporalidade do ser-aí [...] surge de um modo totalmente determinado a partir da nossa própria temporalidade se temporalizando. [E ele] só é possível porque todas as coisas, e, mais profundamente, todo ser-aí enquanto tal, têm seu tempo (HEIDEGGER, 2006, p. 151-152).

Todavia, recusando-se a escutar a experiência de tédio, (o) ser-aí contemporâneo tende a se manter nas ocupações cotidianas, distraíndo-se da temporalidade que é e se mantendo cego ao que de essencial o constitui. Tal como ressalta Heidegger (2006, p. 180), “esse tempo do ser-aí, seu próprio tempo, está de início e na maioria das vezes velado para ele, como o que ele simplesmente gasta. Ele pode, entretanto, tornar-se consciente deste tempo de uma maneira inautêntica, ao contar com ele, calculando-o para si”. É deste modo que acontece a nossa vida cotidiana com o tempo e o espaço no horizonte histórico da técnica, onde quase tudo tende a ser tomado como simplesmente dado. O tempo e o espaço não escapam a essa objetivação da realidade realizada pelo pensamento calculante, e tendem a ser tomados como recursos, preenchidos com atividades, adquirindo valor e se tornando produtivos. O tempo é medido objetivamente em seu fluir e passar, sendo conhecido cotidianamente como o tempo passageiro, que flui entre passado, presente e futuro, medido em segundos, minutos, horas, dias, meses e anos... Também o espaço, calculado objetivamente, deve ser preenchido por objetos, ações e atividades que, no entanto, também se entregam sem apelo e, portanto, são indiferentes. É desta maneira que vemos acontecer a existência cotidiana em sua relação com o tempo e o espaço, na qual a experiência ôntica de aceleração do tempo, preenchimento de múltiplos espaços e realização de diversas atividades simultaneamente constituem as marcas dos modos de ser assumidos na impessoalidade deste horizonte histórico.

3.1.2 O tédio como atmosfera que afina o modo de ser contemporâneo

Como vai ficando claro, o tempo longo do tédio não tem vez, nem voz, no cotidiano do mundo contemporâneo. Sentimos como se precisássemos ocupar todo o tempo, de modo que o mínimo anunciar de uma espera ou hesitação já nos provoca a buscar ainda mais atividades, na tentativa de apressar o tempo, preencher o espaço e suprimir o tédio. Neste horizonte no qual o tempo é já dado pelo mundo, objetivado e metricamente calculado, preenchido com ocupações e distrações igualmente compartilhadas, (o) ser-aí não experiencia a plenitude de sua temporalidade. Tal experiência significa (o) ser-aí

[...] se medir pelo vislumbre da densidade misteriosa própria da existência, na medida em que ela é articulada com o nada de seu fundamento. A experiência desse mistério é quase impedida pela forma como o horizonte histórico contemporâneo se entrega. O ser-aí contemporâneo é atravessado pelo acontecimento do esvaziamento e da gratuidade de um mundo simplesmente presente, dado como óbvio (FEIJOO; COSTA, 2020, p. 18).

Portanto, afinado pela atmosfera do tédio, (o) ser-aí passa a buscar passatempos e distrações na tentativa de se esquivar da retirada do tempo e de ter que se confrontar com a temporalidade da sua existência. Todavia, tais passatempos muitas vezes o atiram ainda mais no vazio do qual tentam escapar.

Podemos refletir que, ao buscar distrações e passatempos, (o) ser-aí impede o tédio de dizer a que veio. Como afirmam Feijoo e Costa (2020, p. 20), “essa sim é a maior penúria do homem contemporâneo: não ter olhos para ver, nem ouvidos para ouvir aquilo que lhe é aberto como perigo essencial. Há uma cegueira para o que de essencial há no mundo contemporâneo [...]”.

O que Heidegger (2006) aponta de essencial no tédio é a opressão que ele realiza sobre (o) ser-aí. No entanto, ao tentar se afastar desta opressão e fugir dela distraído-se com passatempos cotidianos, (o) ser-aí se afasta também da possibilidade de se reaver com a sua condição de indeterminação e liberdade, de exercer a plenitude de sua temporalidade. O autor chama atenção para o fato de que é na proximidade do risco (da opressão radical do tédio) que (o) ser-aí pode “salvar-se”, isto é, reencontrar-se com o que lhe é essencial. Contudo, (o) ser-aí contemporâneo não parece se dar conta disto e viver cotidianamente como se não houvesse risco algum. Ele se mantém distraído e parece nem mesmo experienciar o tédio como atmosfera que afina a sua relação com aquilo que lhe vem ao encontro.

O filósofo chama atenção para o fato de que, no sentido vulgar, o tédio seja tomado como incômodo, algo perturbador que deve ser afastado. Segundo Heidegger (2006, p. 187-188) “é justamente o domínio desta compreensão [vulgar] que reprime o tédio profundo e mesmo contribui constantemente para reter o tédio aí, onde o impessoal quer vê-lo, para cair sobre ele no campo dos agitos do ser-aí superficial”. Nesse aspecto, Feijoo e Costa (2020) complementam:

Cotidianamente, não há pista alguma do que propriamente acontece com o ser-aí. Não há nem pista de que se foge do tédio, ou se há, o que advém daí é uma mera lida tática que intenta o escape de sua opressão da maneira mais imediata e superficial possível. O ser-aí já não acontece na sintonia do questionamento que indica o caminho que poderia reinseri-lo no seu próprio tempo, talvez isso nem lhe diga mais nada. Qualquer desconforto tem de ser prontamente remediado, anulado em nome de uma noção extremamente questionável de bem-estar. O ser-aí atual necessita vitalmente de bem-estar, de modo a nunca experimentar qualquer interrupção no seu prazeroso fluir superficial (FEIJOO; COSTA, 2020, p. 21).

É importante destacar neste momento que os autores estão apontando para outra possibilidade de compreensão dos sofrimentos e modos de ser contemporâneos. No âmbito das ocupações e atividades cotidianamente realizadas, (o) ser-aí se realiza em um modo de ser que, na busca de prazer, conforto, bem-estar e distração, evita o desconforto, o mal-estar e o

sofrimento que podem emergir a partir do despertar do tédio e das consequentes tentativas de fuga do mesmo, em vista do simples anúncio de sua essência indeterminada e finita. Assim, (o) ser-aí é mantido e se mantém (pela atmosfera do tédio e pela *Gestell*) em um modo de ser que descerra (o) mundo ao modo da ocupação e consequente produção, exploração, uso e controle. Distanciado de seu caráter de poder-ser, obscurecida a negatividade da existência e de tudo o que é diferente no mundo, quase tudo e quase todo ente é tomado como simplesmente dado, óbvio, e assim já conhecido e sem apelo, na indiferença. O ser-aí lançado neste mundo, portanto, encontra-se em jogo num espaço esvaziado de sentido (superficial e óbvio) no qual a ocupação, prazer e divertimento não passam de distrações para lidar com o vazio aberto no mundo e nele próprio. Feijoo e Costa (2020) afirmam que, enquanto distração prazerosa que entretém, tais atividades mantêm (o) ser-aí sob o domínio deste modo de vida, cego para ver o que lhe acontece e ameaça a sua essência livre. Neste contexto, a diversão, o entretenimento e o prazer despontam como fuga da opressão exercida despercebidamente pelo tédio, que, em última instância, anuncia a condição originária da existência.

Como pode ser observado amplamente, as ocupações, atividades e diversões são todas realizadas constante e incessantemente, como que numa espécie de preenchimento do tempo, sufocando-o e antecipando a tomada do tédio profundo, escapando, assim, daquilo para o qual poderia apontar esta tonalidade afetiva fundamental – o caráter de possibilidade e liberdade da existência. Lançando mão de passatempos, (o) ser-aí se afasta de sua condição originária de temporalidade, de indeterminação (poder-ser) e liberdade, determinando-se a partir dos entes que vêm ao seu encontro e das ocupações e distrações que lhe permitem se tomar também como ente simplesmente dado. Ele se mantém, assim, no esquecimento do ser que é, bem como na cegueira sobre o que lhe acontece. O perigo e a ameaça anunciados por Heidegger (2007) na sua meditação sobre a técnica moderna ganham contorno nessa discussão sobre o tédio, apontando mais uma vez para o perigo do obscurecimento do ser do ser-aí como o poder-ser que é, como possibilidade, como liberdade.

Podemos concluir que o tédio permeia o horizonte histórico contemporâneo como atmosfera que afina a abertura de mundo que ser-aí é. Ou seja, ele modula os modos de acontecimento do ser-aí neste mundo, ainda que apenas se faça perceber através da esquivo ôntica de ser-aí em passatempos, em sua tentativa de tamponar o tédio e se desonerar de si. E é exatamente a partir dessa desvinculação da ligação originária do ser-aí com seu ser, com a temporalidade que é, ou seja, a partir da perda de si próprio, que o tédio emerge como a tonalidade afetiva fática desse mundo, segundo Casanova (2010, apud FEIJOO, 2011a).

A partir desta tematização do tédio⁶⁰, Heidegger considera que a dinâmica de transformação do ser-aí e de um determinado horizonte histórico deve ser pensada a partir da abertura deste próprio horizonte histórico compartilhado. Isto quer dizer que a temporalização do tempo há de ser pensada a partir do próprio horizonte mais amplo, visto que é neste horizonte epocal que se abrem ao ser-aí as possibilidades em jogo. Desta maneira, Heidegger desloca a discussão da angústia como tonalidade afetiva fundamental do ser-aí, tal como discutida em *Ser e Tempo*, para abordar, na fase tardia de seu pensamento, o tédio como tonalidade afetiva fundamental epocal.

Pensar o tédio como marca característica do horizonte histórico contemporâneo traz consigo, portanto, a reflexão sobre as tentativas de fuga da opressão exercida por ele, sobre a desarticulação do tempo e total esvaziamento de tudo o que há, no qual os entes não têm mais apelo ao ser-aí e se tornam indiferentes. Somam-se a elas, as discussões sobre os passatempos e a cegueira do ser-aí quanto ao real perigo de dominação que ameaça seu ser. Neste contexto, estão articuladas também as discussões travadas por Heidegger (2007) sobre a essência da técnica moderna, que apontam em última instância para o perigo de obscurecimento do pensamento (de sentido) e desenraizamento do ser.

Vejamos agora como todas essas questões se articulam junto às ocupações cotidianas.

3.1.3 Os passatempos e as ocupações como fuga do tédio

Heidegger (2006) chama de “passatempos” essas ocupações e estratégias utilizadas para fugir do tédio. O termo alemão – *Zeitvertreib* – significa exatamente “retirar/expulsar” (*vertreib*) o tempo (*zeit*). Assim, os passatempos são utilizados como forma de matar o tempo longo do tédio, livrar-se do incômodo de sua extensão. “O passatempo é um abreviador que estimula temporalmente o tempo que quer se tornar longo; ele traz consigo uma intervenção no tempo, travando um embate com o tempo” (HEIDEGGER, 2006, p. 116).

Este momento que se prolonga no tédio traz consigo uma experiência de hesitação do tempo e junto a ela um incômodo, uma inquietação, muitas vezes experimentada com certo mal-estar. Para se livrar deste incômodo, lança-se mão dos passatempos, que pelo movimento mesmo de libertação do mal-estar, traz consigo a sensação de prazer e bem-estar. Segundo o filósofo, “isto acontece onde criamos para nós um tempo curto em contraposição ao tempo

⁶⁰ A tematização sobre o tédio é anterior ao texto *A questão da técnica*, já tratado por nós, e se encontra no início da transição (viragem) do pensamento do autor para o que veio a ser chamada de fase tardia de seu pensamento.

longo do tédio: onde, com este intuito, passamos o tempo a cada vez desta ou daquela maneira” (HEIDEGGER, 2006, p. 109).

Porém, Feijoo e Costa (2020, p. 11) destacam:

O passatempo não se dá como se o ser-aí estivesse plenamente a par da lentidão do tempo e quisesse, por esse motivo explícito, fazer alguma coisa com isso. O ser-aí muito mais se volta contra uma situação que mal sabe dizer propriamente qual é, mas sabe muito bem que ela é “chata”. Essa “chaticice” inexplicável e que mal consegue ser experimentada senão por instantes direciona imediatamente para uma libertação imediata, que é não sentir de maneira alguma a hesitação do tempo, de forma que o tempo em sua hesitação e sua experiência desagradável fiquem anestesiados.

O passatempo aparece assim como uma estratégia prazerosa e alegre de fuga do tédio. Eles permitem (conforme vimos através dos exemplos dos jogos, celular, festa, drogas etc.) matar o tempo e se distrair, muitas vezes mantendo (o) ser-aí em um tempo presente de euforia ou torpor, que de alguma forma, pela simples capacidade de fuga do tédio, já permite emergir uma sensação de bem-estar.

No passatempo buscamos as ocupações que tornam possível esquecer o tempo. Junto a elas permanece obscurecida a ligação com o tempo de modo que a hesitação possa desaparecer. É interessante destacar que no passatempo não temos um objeto ou objetivo predeterminado, não se buscam resultados. O objetivo é apenas e tão somente se manter ocupado, matando o tempo, de modo a evitar a serenidade vazia.

Este modo de lida com os passatempos e as ocupações diz da lida do ser-aí com (o) mundo e com os entes que lhe vêm ao encontro, pois quando (o) ser-aí desvela (o) mundo ao modo da disposição (*Gestell*), tudo está aí, posto e disponível ao uso, podendo ser lançado mão nas ocupações e distrações.

Em nossa lida com as coisas, o estar ocupado com elas traz consigo uma certa multiplicidade, direção e profusão. Mas não apenas isso: somos cativados pelas coisas, se é que não nos perdemos nas coisas, e frequentemente somos mesmo perturbados por elas. Nossa ação e nossa lassidão são absorvidas por algo. Quando criamos para nós algo com o que nos ocupamos, não sobra mais quase tempo para algo diferente. Estamos tão presos à coisa que justamente o tempo aplicado a ela e dissipado com ela deixa absolutamente de se mostrar nesta situação: apenas o que nos preenche está inversamente presente. Serenidade vazia e preenchimento dizem respeito à lida com as coisas. A serenidade vazia é afastada quando as coisas estão à disposição: quando elas estão simplesmente dadas (HEIDEGGER, 2006, p. 122).

Entretanto, é uma ilusão achar que assim nos afastamos do vazio, pois, como vimos, tudo o que está disponível é também tomado como simplesmente dado e, deste modo, tornado indiferente. Os entes tomados como simplesmente dados entediam, posto que nos deixam em paz, não nos afetam. Ou seja, também os passatempos, tomados como entes simplesmente dados, recusam-se a nós, como diz Heidegger (2006), mantendo-nos em uma serenidade vazia.

Vemos com isso que, apesar da busca por passatempos, continuamos entediados, pois estes só nos ocupam e distraem momentaneamente, deixando também vazios.

Talvez não seja à toa que os homens contemporâneos se dediquem a muitas atividades e distrações, sejam de trabalho, lazer ou entretenimento. Talvez seja por isso também que autores como Han (2017) observem no cotidiano do mundo um excesso de atividades e ocupações que tomam o homem em um ritmo acelerado, cada vez mais excessivo e compulsivo, todavia, também mais cansativo e exaustivo. Vivemos o presente, o agora de um tempo acelerado que precisa ser preenchido de estímulos e atividades, precisa ser produtivo e gerar valor; tudo isso em vista da intolerância ao tédio e àquilo que ele pode despertar.

A recusa a escutar e experimentar o tédio parece favorecer, então, a um agir acelerado, a uma necessidade de realização de atividades e de distração constante e incessante. Isso pode ser exemplificado novamente com o que falamos sobre a festa: quando imerso neste modo de ser do impessoal cotidiano, (o) ser-aí deixa rolar, ou seja, se entrega aos acontecimentos e aos entes que vêm ao encontro naquele momento, sendo levado pelo ritmo dos mesmos. Aqui há também uma tentativa de desoneração de si em meio à entrega a um modo de ser e aos sentidos já dados e compartilhados no impessoal do mundo. Neste sentido, o tédio parece impor um ritmo e uma cadência a este tempo histórico, caracterizado pela essência da técnica moderna, que promove a exploração do próprio ser-aí como matéria-prima, subsistência disponível ao cálculo, convocando-o a uma produção que não conhece limites (formas), nem realização (finalidade). Deste modo estamos falando de uma atmosfera e de um sentido compartilhado que afinam o modo como (o) ser-aí descerra (o) mundo, e como este mundo o envolve em um ritmo acelerado de fazer, produção, consumo, desempenho, em uma cadência compulsiva e excessiva de ocupação e passatempos.

Como indicam Feijoo e Costa (2020, p. 23), “não estamos mais nos referindo a algo que diga apenas respeito a uma expressão de um sujeito, mas de um ritmo que nos atravessa e no qual estabelecemos a cadência de nossa existência”. Envolvido em uma cadência compulsiva e excessiva de ocupação, (o) ser-aí se automatiza, seguindo irrefletidamente o ritmo do mundo na impessoalidade da vida cotidiana.

3.2 A posituação da vida – excesso e compulsão como marcas do nosso tempo

Do ponto de vista ôntico, o filósofo coreano Byung-Chul Han (2017) nos auxilia a pensar sobre o contexto de indiferença advinda de uma ação hiperativa e multitarefa típica dos dias de hoje. O autor aponta para um excesso de positividade, marcada pelo excesso de igual,

como aquilo que caracteriza o horizonte contemporâneo. Com isso o filósofo quer dizer que o mundo contemporâneo, diferente de outros, perdeu tudo aquilo que era estranho e não familiar, obscurecendo a negatividade e, junto com ela, a diferença. Neste sentido, ele aponta que o diferente e estranho, em vista de todo o processo de globalização, consumo, do avanço dos meios de comunicação, locomoção e da velocidade de trocas de informação, foi sendo transformado no mesmo e no igual. Carente de negatividade e de diferença, os homens (massificados pelo consumo, homogeneizados como recursos e nivelados em seus modos de ser e pensar pelos sentidos compartilhados no mundo) sofrem de um excesso de positividade.

O excesso de positividade e a eliminação da negatividade, observadas nos modos de vida cotidianos, denunciada por Han (2017), aproximam-se, a nosso ver, daquilo que Heidegger (2006) nos aponta sobre o tédio e o vazio característicos deste horizonte da técnica. Mas devemos então pensar: como pode um excesso de positivo estar relacionado a um vazio experimentado no tédio? Se é ao modo da ocupação e realização de múltiplas atividades que (o) ser-aí acontece de início e na maioria das vezes na impessoalidade deste mundo, como pode (o) ser-aí estar tomado pelo tédio? Como pode estar afinado por essa tonalidade afetiva fática que diz de um tempo que se alonga, hesita, e de um espaço que esvazia? Tal como destaca Heidegger (2006, p. 114) “tudo depende muito mais de ver o tédio em meio ao modo como ele entedia e de toma-lo em função do modo como nos ocupa. Ele sempre se mostra de uma forma tal que já nos voltamos também contra ele”. Assim, tentando escapar do tédio, o homem cotidianamente procura por passatempos e distrações, positivando-se junto aos entes que lhe vêm ao encontro.

Podemos observar neste horizonte da técnica um nivelamento dos modos de ser a partir dos sentidos de produção, desempenho e controle compartilhados no mundo. Este nivelamento diz, assim, de um excesso de igual, no qual a ação é prescrita pelos sentidos sedimentados, que orientam (o) ser-aí a manter-se em uma atividade constante. O excesso de igual, pelo nivelamento dos sentidos e envolvimento em um ritmo de ação que busca ocupações e distrações, acaba por refletir em uma positivação da vida e obscurecimento da diferença, conforme apontou Han (2017).

A isto que o autor chama de excesso de igual, Heidegger (2007, 2008) já havia anunciado como a homogeneização dos modos de vida e obscurecimento do ser, quando em seu questionamento da essência da técnica. O filósofo também já abordara acerca da produtividade e controle, de um fazer que desconhece limites e realização, quando anunciava a invocação desafiadora da essência da técnica moderna, por meio da qual o homem provoca e explora a natureza e a si mesmo como recurso disponível. A busca por ocupações e distrações,

por um excesso de atividades, é tratada ainda por Heidegger (2006) quando fala sobre o tédio como tonalidade afetiva fática deste horizonte histórico e sobre os passatempos como modos de esquiva desta tonalidade.

Portanto, tanto Han, do ponto de vista ôntico, quanto Heidegger, através de uma discussão ontológica, acenam para um modo de ser assumido no impessoal desta era da técnica que se caracteriza por uma ação excessiva e ocupada, ao mesmo tempo indiferente e automatizada, já que realizada irrefletidamente a partir dos entes que vêm ao encontro no mundo. Em meio a esta ação excessiva e ocupada, (o) ser-aí contemporâneo mantém-se na superficialidade da objetividade de sentidos dados no cotidiano, automatizado, tomando todo ente, inclusive a si mesmo, como simplesmente dado, determinado e evidente. É esta superficialidade/automatização da ação cotidiana, em vista do obscurecimento da negatividade (entes tomados como simplesmente dados) e esquecimento do pensamento de sentido (meditação/reflexão), que aponta, segundo nossa interpretação, para um vazio tal como discutido por Heidegger (2006), na medida em que este vazio designa um mundo povoado de entes que não têm apelo, isto é, que são indiferentes. Desta maneira, embora (o) ser-aí esteja lançado no mundo caracterizando-se pelo excesso de atividades, estas trazem consigo um excesso de igual, e, portanto, de positividade. (O) ser-aí se mantém assim em um modo de existência que se automatiza e, irrefletidamente, toma os entes como evidentes, indiferentes e sem apelo. Ele se ocupa então dos entes que vêm ao encontro distraidamente, compartilhando os sentidos já dados no mundo. Tal como na festa exemplificada antes, ele se deixa levar pelos acontecimentos e, nesse aspecto, experimenta o próprio modo de ser cotidiano como uma série de passatempos.

Sobre o comportamento do homem contemporâneo, Han (2017) fala também de um excesso e de uma violência da positividade, resultante de uma superprodução, superdesempenho e supercomunicação. Nesse sentido, ele aponta para uma violência típica do sistema (das prescrições do mundo), que aqui podemos interpretar como referente ao modo de ser mais comum do homem de hoje e que, em vez de privativo e excludente como outrora (na modernidade), torna-se cada vez mais saturante e exaustivo. O autor menciona que, em vista dos múltiplos estímulos e informações a que somos expostos atualmente, em meio ao imperativo da produção e desempenho, emerge a necessidade de ser multitarefa.

O excesso de ocupações não dá espaço, entretanto, para a contemplação, aprofundamento e reflexão. O filósofo ressalta que o desenvolvimento cultural de uma sociedade está baseado na sua capacidade de contemplação e reflexão, o que é diametralmente oposto a essa necessidade multitarefa dos dias de hoje. A atenção profunda, como ele denomina,

é deslocada então para uma hiperatenção, e acréscimo hiperatividade. Esta hiperatenção não admite a contemplação, o tédio profundo, em vista da necessidade de mudança de foco constante e do envolvimento com múltiplos processos e atividades. Para o filósofo, o tédio profundo é importante para o processo criativo e cultural, e a excessiva ocupação e agitação não geram nada de novo, apenas reproduzem o que já existe e aceleram o movimento. Sobre o tédio, o autor acrescenta:

Quem se entendia no andar e não tolera estar entendiado, ficará andando a esmo inquieto, irá se debater ou se afundará nesta ou naquela atividade. Mas quem é tolerante com o tédio, depois de um tempo irá reconhecer que possivelmente é o próprio andar que o entendia. Assim, ele será impulsionado a procurar um movimento totalmente novo (HAN, 2017, p. 34-35).

Han (2017) retoma Nietzsche para falar da necessidade de se habituar a ver, isto é, de habituar o olho ao descanso e à paciência, na medida em que isto permite uma reaproximação de si. Com isso ele quer dizer que aprender a ver é também saber olhar com atenção profunda e contemplativa, é saber demorar.

Podemos refletir que, guardadas as devidas diferenças, este aceno de Han para a necessidade de retomar uma atenção paciente e contemplativa se coaduna ao pensamento de Heidegger (2007), quando este aponta para o pensamento que medita e para a serenidade como possibilidades de refletir acerca do horizonte da técnica, que podem abrir a possibilidade de ser-aí se colocar de modo mais livre perante as determinações de nosso mundo técnico. Também parece abordar os reflexos cotidianos das modulações do tédio profundo, tal como designado por Heidegger (2006), na medida em que o tédio aponta para o caráter originário da existência e sua escuta pode levar, segundo o autor, à reaproximação de ser-aí com seu ser, abrindo como possibilidade um modo mais próprio de estar no mundo.

A contemplação e atenção paciente de que fala Han, no entanto, vai imediatamente contra a agitação e reação compulsiva do ritmo frenético e acelerado do cotidiano da vida que vivemos hoje. E, por isso mesmo, muitas vezes é rechaçada ou desacreditada/desqualificada. Nesse contexto, a ação se dá automática e irrefletidamente, e a hiperatividade e hiperatenção imperam. Porém, Han alerta para a passividade implicada nelas, ainda que se possa pensar ilusoriamente que se age em liberdade.

A agudização hiperativa da atividade faz com essa se converta numa hiperpassividade, na qual se dá anuência irresistivelmente a todo e qualquer impulso e estímulo. Em vez de liberdade, ela acaba gerando novas coerções. É uma ilusão acreditar que quanto mais ativos nos tornamos tanto mais livre seríamos (HAN, 2017, p. 52).

Em vista de tal hiperatividade e conseqüente experiência de aceleração do tempo e do ritmo de vida, Han (2017, p. 53) enuncia que “hoje, vivemos num mundo muito pobre de interrupções, pobre de entremeios e tempos intermédios”. Com isto ele quer dizer que vivemos num tempo sem parada, sem interrupção. Vivemos, assim, um tempo preenchido de ocupações e distrações que positivam a existência, postos em uma cadência acelerada e repetitiva, que muitas vezes se configura como excessiva, compulsiva e exaustiva.

3.2.1 Produtividade, desempenho e controle: compulsão e excesso como modos de ser

Para Han (2017), o que caracteriza a sociedade que adentra no século XXI, marcada pelas ocupações cotidianas e um excesso de positividade, é uma sociedade do desempenho, na qual os homens estão sujeitos não mais à obediência característica da sociedade disciplinar moderna, mas à produção e ao empreendedorismo de si mesmos. A crescente desregulamentação, flexibilização, somadas à positivação da vida, bem como à valorização e ao empoderamento dado à vontade humana e seu querer, vai dando lugar a um sujeito individualizado, dono da sua razão, absoluto em sua vontade, atravessado pelos ideais econômicos de liberdade, produção, desempenho e consumo.

A supremacia e priorização da vontade e do querer humano emergente no mundo moderno levam, assim, não só a uma intensificação do individualismo, como ainda a busca de uma liberdade sem limites, expressa na máxima “querer é poder”. Porém Han (2017) chama atenção para um paradoxo nessa busca incessante por liberdade e fazer valer sua vontade, visto que ela acaba por favorecer também as coações, que deixam de ser exercidas por outros, pelas autoridades e instituições disciplinares de antes (modernas), e passam a ser exercidas pelos próprios indivíduos sobre si mesmos, convocados que estão a se empenhar e desempenhar. Segundo o filósofo, nesta sociedade do desempenho, na qual se observa um individualismo extremo, bem como a perda de vínculos, o que há é uma auto exploração e competição acirrada contra si mesmo. “O sujeito do desempenho concorre consigo mesmo e, sob uma coação destrutiva, se vê forçado a superar constantemente a si próprio. Essa autocoação, que se apresenta como liberdade, acaba sendo fatal para ele” (HAN, 2017, p. 99-100). Nesse aspecto, o autor afirma que essa coação de agora é em nome da liberdade e, desta maneira, liberdade e coação se encontram unificadas. Isto é, o sujeito do desempenho, por ele mesmo, livremente, coage-se a desempenhar, explora a si mesmo, tornando-se, ao mesmo tempo, o seu senhor e escravo. Assim, esta liberdade acaba por gerar ainda mais coação, através da necessidade constante de aperfeiçoamento de habilidades individuais e desempenho, tornando-se ilimitada.

Talvez seja importante destacar aqui que esta coação não pode ser por nós interpretada como culpa ou imposição da sociedade, mas compreendida como mais um dos sentidos compartilhados no mundo da técnica, que toma o homem como agente realizador da ação e também como um recurso a ser explorado. Assim sendo, o homem, no modo impróprio de seu existir, toma-se como sujeito individual, único responsável sobre o seu sucesso e fracasso, o dono absoluto dos seus desejos e vontades, o agente realizador de suas ações e, em vista de uma ilusória liberdade, põe-se a desempenhar. A coação por desempenho, em nossa perspectiva, talvez possa ser interpretada como reflexo e desdobramento de uma invocação desafiadora, tal como Heidegger (2007) denomina a provocação da essência da técnica moderna, segundo a qual o homem corresponde. A necessidade de fazer valer a sua vontade e o seu querer, tomando-se livre, bem como a busca por produção e desempenho, não deixam de ser, desta forma, mais um dentre os modos de ser característicos desse horizonte histórico (talvez o mais dominante), possível em vista dos sentidos compartilhados no mundo. Podemos refletir, assim, que os homens, agindo na impessoalidade, absorvidos pela cadência acelerada do ritmo cotidiano do mundo, também se tomam como matéria-prima a ser explorada e manipulada, na qual devem desenvolver habilidades e aptidões de modo a atender aos sentidos de produção e desempenho. Esses sentidos dizem exatamente sobre a necessidade de liberdade, de ir e vir, fazer e agir, de ser o agente produtor da ação, correspondendo à invocação de domínio sobre a técnica, a natureza e tudo o mais que há.

Retomando o que nos diz Han (2017), vai se tornando clara a situação paradoxal experienciada no contexto contemporâneo, visto que, em nome de uma liberdade, o homem se submete mais intensamente ao domínio das determinações do seu mundo. O autor aponta ainda duas outras consequências destes modos de ser individual, assumidos por homens que valoram a soberania da sua razão e vontade: primeiro, a de um trabalho excessivo do eu que leva a um cansaço e esgotamento; segundo, que este sujeito que se empenha e desempenha sozinho acaba por se afastar dos outros homens, desvinculando-se da negatividade trazida também pela alteridade. Esse afastamento do outro faz emergir uma dificuldade de lida com o outro, além de sentimentos de solidão, instaurando, segundo Han (2017), uma crise de gratificação, pois é preciso ter o outro ou mesmo um terceiro para que as gratificações e os reconhecimentos aconteçam. Deste modo, estar voltado apenas para si mesmo acaba favorecendo alguns sofrimentos, como experiências de fracasso, inadequação e solidão.

A coação de desempenho força-o a produzir cada vez mais. Assim, jamais alcança um ponto de repouso da gratificação. Vive constantemente num sentimento de carência e de culpa. E visto que, em última instância, está concorrendo consigo mesmo, procura superar a si mesmo até sucumbir. Sofre um colapso psíquico, que se chama *burnout*

(esgotamento). O sujeito do desempenho se realiza na morte. Realizar-se e autodestruir-se, aqui, coincidem (HAN, 2017, p. 85-86).

O sujeito do desempenho esgotado, depressivo, está, de certo modo, desgastado consigo mesmo. Ele está cansado, esgotado de si e de lutar consigo mesmo. Totalmente incapaz de sair de si, estar lá fora, de confiar no outro, no mundo, fica se remoendo, o que paradoxalmente acaba levando à autoerosão e ao esvaziamento (HAN, 2017, p. 91).

De novo aqui Han nos faz lembrar a reflexão realizada por Heidegger (2007) sobre a questão da técnica moderna, na qual, como aponta Feijoo (2016), parece ter havido uma redução dos modos de ocasionamento à causa eficiente, portanto, à ação e ao fazer do homem, deixando de lado tudo o que se refere aos outros modos, como a forma e a finalidade. Com isto, temos nesta era da técnica sujeitos que se percebem como indivíduos, donos da sua razão, ação e vontade, que em sua lida com os entes não encontram medida nem realização. Os sujeitos contemporâneos não encontram limites, não conseguem lidar com a finitude e realização das coisas e da sua própria existência. Eles tentam, desta forma, controlar a vida e mantê-la segura através de uma produção (ao modo da disponibilidade e subsistência) e ocupação constantes. Assim se colocam em uma “fazeção” e operacionalização hiperativa, em uma cadência compulsiva que desconhece limites. Irrefletidamente agem como autômatos, colados aos sentidos já dados no mundo. Embriagados no ritmo acelerado e compulsivo das ocupações cotidianas, esses homens se mantêm na superficialidade, buscando por produção, controle e desempenho. Nessa fluidez e esvaziamento de forma e sentido, as relações são modificadas, já não se estabelecem vínculos profundos ou duradouros com as coisas e com as outras pessoas.

Todo esse movimento nos faz refletir ainda acerca da compulsão típica dos dias de hoje. O que seria a compulsão senão esse agir desenfreado, que não reconhece limite (forma) nem realização (finalidade)? Uma ação exercida pelo próprio sujeito que, embora muitas vezes não reconheça seu sentido, desempenha, repetindo-a compulsivamente sem conseguir parar. Será que podemos falar então em uma compulsão por desempenho, produção e consumo? Em uma compulsão por ser si mesmo, dono da razão e do querer? Em uma compulsão por controle sobre a vida em todos os seus aspectos? Se assim pudermos afirmar, então talvez estejamos todos desempenhando ações compulsivas. E nesse contexto, talvez possamos afirmar a compulsão como a cadência que marca os modos de ser característicos desta era da técnica.

Feijoo (2017a) e Dhein (2014) ratificam essa compreensão afirmando que, ao seguir as determinações desse horizonte da técnica ao modo da produtividade sem limites, os homens e mulheres têm se tornados autômatos, “e, em um homem que se automatiza e age na absoluta ausência de limites, a marca de sua ação é a compulsão” (FEIJOO, 2017a, p. 40).

É possível observar no cotidiano da vida que nossas ações se expressam num agir compulsivo e excessivo: somos compulsivos com o trabalho, estudo, lazer, quando compramos, comemos ou deixamos de comer, fazendo exercícios, bebendo ou usando drogas (lícitas e ilícitas) etc. Todas essas atividades, postas quase como obrigação, são realizadas comumente no modo automático da vida, no qual o homem se põe a executar tarefas, rotineira e incessantemente, sem, contudo, ter um tempo de reflexão sobre tais ações. Toda essa dinâmica está pautada no sentido primeiro de produzir, controlar, estocar e manter a vida a qualquer custo, que se desdobram nos ideais valorizados de consumo, desempenho, beleza, saúde, sucesso e felicidade, a serem perseguidos e conquistados cotidianamente. Há de se destacar, deste modo, que essa cadência compulsiva de fazer, produzir e desempenhar, para além de ser interpretada como doença ou transtorno, atravessa os arranjos existenciais no horizonte histórico da técnica, tornando-se constitutiva dos modos de ser assumidos pelo homem contemporâneo.

No modo cotidiano desta chamada sociedade do desempenho, estamos fadados, portanto, a uma hiperatividade compulsiva na qual se é convocado a dizer sim a todos os estímulos, aos quais se deve responder e reagir. Envoltos pela atmosfera do tédio, somos impelidos a buscar ocupações, distrações e passatempos, que nos mantêm em uma cadência acelerada, automatizada, repetitiva e superficial de produção, controle e desempenho. E assim a existência em geral se dá na cotidianidade mediana da vida nesta era da técnica, como autômata, compulsiva e excessiva.

Tendo em mente esta compreensão sobre os modos de ser e estar no mundo, assumidos no cotidiano deste horizonte da técnica, vejamos agora como se articula o sofrimento do ser-aí contemporâneo com seus modos de existência.

3.3 Mal-estar e sofrimentos contemporâneos

A partir da descrição acerca do modo como a existência acontece nesta era da técnica, tendo o tédio como tonalidade afetiva fática, moduladora dessas relações, podemos então dizer que o tédio profundo apresenta-se como um incômodo experimentado pelo ser-aí neste horizonte histórico, que pela sua recusa modula os modos como (o) ser-aí acontece neste mundo, buscando a ocupação e distração cotidiana. Ainda nesse contexto, embora o confronto com o caráter de indeterminação, liberdade e finitude da existência posto pelo tédio profundo possa gerar desconforto, refletido na inquietação experimentada frente à retenção do tempo e esvaziamento do espaço, talvez possamos pensar o mal-estar e sofrimento como fenômenos

emergentes a partir da tentativa de fuga do ser-aí em atividades e distrações, em meio à sua ocupação com os entes. Portanto, começamos aqui a refletir que, é na falta de escuta e visão para o tédio, bem como para outras tonalidades afetivas fundamentais, que parecem emergir experiências de mal-estar e sofrimento típicos de nosso horizonte histórico. É na lida do ser-aí com (o) mundo, junto às possibilidades que são abertas (ou restritas), que experiências de sofrimento parecem surgir, refletindo os modos de ser que ele (ser-aí) assume na medianidade da vida. Desta forma, tais sofrimentos talvez possam ser designados como tipicamente contemporâneos, já que emergem em meio aos sentidos compartilhados no mundo e à afinação do tédio, que marcam os modos de ser nesta era da técnica.

Seguiremos em nossa tentativa de compreensão do sofrimento nos aproximando inicialmente de Han para pensar o fenômeno tal como aparece atualmente na cotidianidade da vida. Porém, faremos isso já tentando alcançar uma apreensão intermediária entre uma descrição ôntica e uma reflexão acerca dos sentidos atribuídos ao fenômeno do sofrimento, que hegemonicamente é designado como sofrimento ou transtorno psíquico. Em seguida, e já a título de conclusão, passaremos a refletir sobre como a tonalidade afetiva do tédio se articula a alguns dos sofrimentos a que padecem os homens atuais e, por fim, tentaremos chegar a uma compreensão do mal-estar e sofrimento contemporâneo à luz da fenomenologia-existencial.

3.3.1 Han e a Sociedade do Cansaço

A partir da nossa reflexão sobre os modos como a existência se afina e se constitui neste mundo da técnica, passamos para uma descrição ôntica dos sofrimentos que aqui estamos designando como tipicamente contemporâneos. Tentando encontrar um meio do caminho, buscamos em Han (2017) uma interpretação desses sofrimentos, por considerá-lo um pensador que, ao ter estudado Heidegger⁶¹, pode trazer contribuições importantes sobre tais modos de sofrer. No entanto, será notório observar que o referido pensador se mantém em uma perspectiva mais sociológica e recai ainda na concepção de sofrimento como patologia, embora suspenda já de início a interpretação tradicional e hegemônica do sofrimento como doença e transtorno individual e subjetivo. Nesse sentido, tentaremos trazer as contribuições do autor e, na medida do possível, articulá-las com o que refletimos e abordamos até aqui, de modo a podermos ampliar nosso horizonte compreensivo acerca do sofrimento, tal como ele se dá no mundo contemporâneo.

⁶¹ O filósofo Byung-Chul Han nascido na Coreia, passou a maior parte da vida na Alemanha, onde se doutorou, em 1994, com uma tese sobre Heidegger, e onde atualmente é professor de filosofia (HAN, 2017, orelha).

Em seu texto *Sociedade do cansaço*, Han (2017) afirma que o início deste século XXI é caracterizado pelas doenças que chama de neuronais, tais como a depressão, a síndrome de burnout e o Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH). Realizando uma comparação com a sociedade disciplinar moderna, ele afirma que hoje vivemos numa época na qual a diferença e estranheza de antes já não mais provocam reação. Onde havia o negativo, o outro, o diferente, há agora um desaparecimento da alteridade, e com ela o obscurecimento da negatividade (de tudo o que é outro, não igual, diferente). Há uma positividade da vida e excesso de igual em vista do alto desempenho e *performance*, o que leva à exaustão, aos “infartos psíquicos”, desencadeando um superaquecimento do sistema. Neste aspecto, ao contrário da sociedade disciplinar que produzia loucos e delinquentes, em vista da desobediência à norma e normalidade, esta sociedade do desempenho produz homens depressivos e fracassados.

Podemos pensar aqui que, mesmo o autor recolocando a questão do sofrimento em termos dos modos de vida assumidos pelos homens na época atual, mantém-se em uma diferenciação entre homem e mundo, interno e externo, individual e social. Afastando-se do polo individual e subjetivo, parece recair, contudo, em outro extremo, colocando sobre a sociedade a culpa ou causa dos sofrimentos. Assim, ele realiza uma interpretação que toma o biológico como metáfora e considera o sofrimento como patológico, embora traga algumas considerações importantes sobre os modos de ser contemporâneos. A nós cabe então realizar uma suspensão desta interpretação dicotomizada e nos ater às suas descrições dos modos de vida, destacando a articulação que realiza acerca da positividade da existência em vista do excesso de igual e o sofrimento de que padecem os homens de hoje. Para isso, precisamos manter em mente que cada horizonte histórico é caracterizado por seus sentidos sedimentados, constituindo (o) mundo como significância, no qual (o) ser-á está em jogo. Em meio à sua ação e reação no mundo, bem como às suas tentativas de esquiva e fuga em ocupações e distrações, o homem contemporâneo parece experienciar, em alguns momentos, um sofrimento, que, nesses casos, pode ser remetido ao próprio modo cotidiano e mediano de lidar com (o) mundo. Essa lidar cotidiana com o que vem ao encontro no mundo parece, assim, favorecer as experiências de excessos (designadas comumente como hiperatividade, compulsão, agitação, ansiedade, mania), de consequente exaustão (socialmente nomeadas como estresse, cansaço, esgotamento, burnout) e também de inadequação (interpretadas frequentemente como fracassos, insuficiências, déficits de atenção, isolamento, depressão).

Han (2017) afirma que as doenças típicas dos sujeitos contemporâneos, tais como depressão, ansiedade, hiperatividade, burnout, remetem ao excesso de positividade, expressa por uma incapacidade de dizer não e por uma vontade e querer de tudo. Segundo ele, “os

adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas da liberdade paradoxal” (HAN, 2017, p. 30) e afirma que “as enfermidades psíquicas como a depressão e o burnout são a expressão de uma profunda crise da liberdade. São um sinal patológico de que hoje a liberdade está se transformando em coação” (HAN, 2017, p. 117). Para o filósofo, o que torna o homem deprimido não é o excesso de responsabilidade individual, mas o imperativo por desempenho. A depressão

Irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais poder. Ela é de princípio um cansaço de fazer e de poder. A lamúria do indivíduo depressivo de que nada é possível só se torna possível numa sociedade que crê que nada é impossível. Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão [...] A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma (HAN, 2017, p. 29, grifo do autor).

A depressão seria caracterizada assim por sentimentos de insuficiência, inferioridade ou fracasso, cheia de autoacusações e autoagressões, refletindo ainda a perda de vínculos e ligações, inclusive consigo mesmo. Ela é, nesse contexto, um fenômeno que diz respeito a um excesso de positividade, ao contrário do luto e melancolia, que seriam fenômenos da negatividade. Já “a síndrome de burnout é uma queima do eu por superaquecimento, devido a um *excesso de igual* [e] *O hiper* da hiperatividade [...] representa apenas uma *massificação do positivo*” (HAN, 2017, p. 21, grifo do autor).

A partir dessa análise do autor, podemos refletir que em uma era na qual os valores e ideais de controle, sucesso, felicidade, saúde, beleza e produtividade, bem como o individualismo, são intensificados e elevados ao extremo, tais excessos de ideais e projetos de ser, que mudam, entretanto, o tempo todo, em vista das múltiplas ofertas diárias, podem fazer emergir sentimentos e afetos, não só de cansaço, sobrecarga e esgotamento, como ainda de frustração, inadequação, autoagressão, irritabilidade e solidão. Na tentativa de se manter na cadência do mundo, buscando ocupações e distrações, produzindo e desempenhando, buscando a todo custo a realização desses ideais e valores, o homem muitas vezes cansa, entra em colapso, exaure, ou ainda se sente um fracasso, inadequado, isolado do mundo e dos outros, sozinho. Han (2017, p. 100) aponta que “se o eu se enreda num eu-ideal inalcançável, vê-se literalmente fatigado ao extremo por ele. Do fosso que se abre então entre o eu real e o eu-ideal, acaba surgindo uma autoagressividade”.

Podemos pensar, neste aspecto, que os homens perseguem alguns ideais pondo-se a desempenhar, e assim exploram, agridem e julgam a si mesmos pelos seus sucessos e fracassos. O ritmo acelerado e a cadência compulsiva, a hiperatividade e hiperatenção, bem como a produtividade e o desempenho compartilhados como sentido, são muitas vezes difíceis de serem

mantidos, e não raro levam à exaustão e ao esgotamento, além dos sentimentos de fracasso, inadequação, ansiedade, estresse, cansaço e até desespero. Todos esses afetos e experiências emergem como possíveis num mundo cujos sentidos sedimentados são de produtividade, consumo, desempenho e competição, para um homem que se toma como sujeito individual, soberano em sua razão e vontade, responsável único por seus sucessos e felicidade.

As pessoas acreditam que ao atingir ideais de saúde, sucesso, produtividade e beleza, atingirão também a felicidade e acabarão com toda e qualquer forma de sofrimento. Contudo, o que se observa, é que na maioria das vezes têm-se homens frustrados, cansados, com sentimentos de fracasso e vazio. Não atingir ou alcançar um ideal projetado, pensado e calculado nesse contexto torna-se uma experiência de sofrimento, cujos sentimentos e afetos são tomados como fora do padrão esperado e desejado, devendo ser, portanto, logo tratados e superados. Qualquer comportamento, ação, pensamento ou sentimento que não se adeque a estes sentidos e valores, que não atendam aos ideais compartilhados, são vistos como inadequados, estranhos, algo externo que lhe retira a possibilidade de se manter no ritmo da vida cotidiana. Portanto, eles são facilmente designados como doenças, transtornos e patologias, que assim consideradas, devem ser tratadas e curadas de modo ao restabelecimento da vida considerada normal, saudável e equilibrada.

Em uma revisão crítica da literatura sobre a noção do sofrimento, Melo; Paiva e Moreira (2015) destacam que na época presente as pessoas evitam o sofrimento a todo custo. Sentem medo de sofrer, pois sofrer não é visto como normal, mas um desequilíbrio, um transtorno que deve ser evitado, tratado, corrigido, de maneira que rapidamente se possa retomar o ritmo acelerado e produtivo da vida. Na tentativa de viabilizar isso, muitos recorrem aos tratamentos, medicamentosos e terapias, procurando profissionais que possam auxiliar na lida com estes sofrimentos, na tentativa de tratá-los e curá-los, de se livrar de todo e qualquer sofrimento, oriundo de qualquer aspecto ou faceta da vida.

Assim, profissionais de saúde que estudam o homem e seu sofrimento, como é o caso da Medicina e Psicologia, por exemplo, ganham destaque com suas teorias, discursos, saberes e técnicas que se dizem capazes de atuar sobre o homem, entendê-lo e modificá-lo de modo a retomar o funcionamento normal esperado socialmente. Melo, Paiva e Moreira (2015) afirmam que na sociedade contemporânea o sofrimento passa a ser visto como doença. Elas trazem como exemplo um estudo realizado com pacientes de psicoterapia, cujas falas ratificam que é mais fácil dizer que estão doentes do que dizer que estão sofrendo.

Esta pesquisa conclui, a partir do relato dos sujeitos colaboradores, que é muito difícil para os pacientes admitirem o seu próprio sofrimento na sociedade contemporânea,

logo, lidam com esse fenômeno como se fosse algo externo e buscam na psicoterapia o alívio dessa dor, uma “cura” (MELO; PAIVA; MOREIRA, 2015, p. 53).

O sofrimento passa assim, cada vez mais, a ser interpretado neste horizonte histórico como doença, patologia e transtorno, e nesse aspecto, também contraposto à saúde. Sofrimento e saúde tornam-se desta forma algo quase concreto, possível de ser nomeado, manipulado, controlado e previsto. A saúde passa a ser exaltada e valorizada, a partir de uma vida que deve ser estendida a qualquer custo, equilibrada e livre de sofrimentos e doenças.

Han (2017) destaca que a vida e, mais especificamente, a saúde física, do corpo, emerge e se destaca neste contexto como estratégia de poder. Isto também nos lembra o que vimos junto ao Foucault (1976/2005) sobre o biopoder como estratégia de poder emergente no mundo contemporâneo. Nesta sociedade do desempenho, a vida passa então a ser tomada como recurso e força produtiva, valorizada e mantida até o último suspiro.

A economia capitalista absolutiza a sobrevivência. Ela se nutre da ilusão de que mais capital gera mais vida, que gera mais capacidade para viver. A divisão rígida, rigorosa entre vida e morte marca a própria vida com uma rigidez assustadora. A preocupação por uma boa vida da lugar à histeria pela sobrevivência. A redução da vida a processos biológicos, vitais, deixa a vida desnuda, despe-a de toda narratividade. Retira à vida a vivacidade, que a vida é algo muito mais complexo que mera vitalidade e saúde. A mania da busca por saúde surge sempre que a vida se tornou desnuda, como uma cédula de dinheiro, e quando todo conteúdo narrativo se esvaziou. Frente à atomização da sociedade e à erosão do social, sobra apenas *o corpo do eu*, que deve ser mantido sadio a qualquer preço. A vida desnudada faz desaparecer toda teleologia, todo ser-para, em função do que valeria a pena estarmos saudáveis. A saúde torna-se autorreferenciável e se esvazia num expediente sem meta (HAN, 2017, p. 107-108).

Han alerta para uma desnarrativização do mundo, que na falta de discursos e crença (fé) no além e descrença sobre aquilo que se oculta, não vê ou conhece, despe a vida de sentidos. “Em virtude da falta de técnicas narrativas de morte surge a coação de conservar a vida desnuda incondicionalmente sadia” (HAN, 2017, p. 45), isto é, cola-se no discurso sobre aquilo que é palpável e observável, na saúde física do corpo, única forma possível e potente para vencer a morte e a finitude da sua existência. A saúde torna-se sagrada, algo que precisa ser conservado e preservado. Neste ponto, Han (2017) se aproxima de Bauman (2001), a nosso ver, quando o último fala sobre a valorização da saúde física e das aptidões como forma considerada mais evoluída, adaptável e flexível de saúde, adequada aos ideais de desempenho e produtividade dos dias de hoje.

A sociedade atual do sobreviver que absolutiza o sadio, destrói precisamente o belo. A mera vida sadia, que adota a forma do sobreviver histórico, converte-se no morto; sim, num morto-vivo. Nós nos transformamos em zumbis saudáveis e fitness, zumbis do desempenho e do botox (HAN, 2017, p. 118).

Ao mesmo tempo, em uma sociedade que cultua a saúde, o corpo, suas habilidades e o desempenho, e que sofre com o esgotamento e cansaço pela hiperatividade compulsiva, não é de se estranhar a intensificação do uso de medicamentos, e substâncias em geral, que ajudam a alavancar a *performance*, ou se esquecer dela (ainda que por momento breve), ou ainda lidar com as consequências da mesma. Não é à toa, portanto, que os jornais noticiam que no Brasil, um país que tem cerca de 73 milhões de pessoas sofrendo de insônia, segundo a Associação Brasileira do Sono, houve um aumento de 560% do uso de remédios para dormir no período de oito anos (2011-2018) (MELLIS, 2019). Os remédios e o *doping* emergem como recurso utilizado de modo a permitir que o corpo e também o homem não se cansem, esgotem ou falhem mediante a atividade, produção e desempenhos excessivos e exaustivos.

Assim, a vida desnuda concretiza-se no que é corpóreo, biológico, fisiológico, na saúde e doença, tendo sido dela retirado todo sentido e reflexão.

Há que se admitir que o sujeito do desempenho não aceita sentimentos negativos, o que acabaria se condensando e formando um conflito. A coação por desempenho impede que eles venham à fala. Ele já não é capaz de elaborar um conflito, uma vez que esse processo é por demais demorado. É muito mais simples lançar mão de antidepressivos que voltam a restabelecer o sujeito funcional e capaz de desempenho (HAN, 2017, p. 98-99).

A vida do homem nesta sociedade do desempenho tornou-se sagrada, desnuda e despida de transcendência, já que “foi reduzida à imanência da mera vida, que deve ser prolongada a qualquer custo e com todos os meios” (HAN, 2017, p. 108).

Nesta desnarrativização do mundo, tudo que está para além do visível, do concreto e do determinado, passa a ser obscurecido, questionado, deslegitimado, temido e relegado a permanecer encoberto. Um exemplo disso é a lida com a morte e finitude, quase considerada uma aberração frente ao imperativo da vida, da saúde e da plenitude. A morte é o que foge ao controle, é o que não se prevê, nem determina. A morte é, em primeira instância, o que se teme. Por isso precisa ser evitada, cuidando da saúde, controlando alimentação, exercícios, medicamentos, desenvolvendo habilidades e potencialidades para aproveitar e estender a vida ao máximo. Exatamente pela tentativa cotidiana de evitar a morte e a esquiva de pensar na possibilidade de finitude da vida que a morte aparece como fenômeno estranho, aquele que remete à tão evitada finitude e obscurecida negatividade da existência. A desconsideração ou esquiva de experiências como estas dificultam o homem a refletir, compartilhar e se apropriar de modo singular dos sentidos. Colados àquilo que é já dado no mundo, determinam sua existência a partir dos sentidos compartilhados no impessoal, automática, irrefletida e concretamente.

Segundo Han (2017), é exatamente frente à vida desnuda e sem reflexão que o homem reage com hiperatividade, estando convocado ao trabalho, produção e eficiência. Tentando responder a pergunta sobre o porquê desta super agitação e atividade nervosa, o filósofo fala da transitoriedade e efemeridade experimentada pelo homem contemporâneo, afirmando que “radicalmente transitória não é apenas a vida humana, mas igualmente o mundo como tal. Nada promete duração e subsistência. Frente a essa falta do Ser surgem nervosismos e inquietações” (HAN, 2017, p. 44). E acrescenta o filósofo: “[...] Precisamente a perda da capacidade contemplativa, que não por último depende da absolutização da *vita activa*, é corresponsável pela histeria e nervosismo da sociedade ativa moderna” (HAN, 2017, p. 50).

A partir desta perda da capacidade contemplativa e absolutização da vida ativa, que denuncia o autor, podemos pensar que nesse mundo desnudo/descoberto, portanto, quase todo ente é tomado como simplesmente dado, já determinado, tomado como evidente e óbvio. Neste horizonte histórico, como pudemos ver anteriormente, o ente se entrega sem apelo ao ser-aí, tornando-se indiferente, e, desta forma, acaba por deixá-lo ainda mais no vazio. Novamente na tentativa de preencher esse vazio, o homem busca mais e mais passatempos, atividades, ocupações e distrações.

Ainda nessa discussão sobre a objetivação dos entes (tomados como simplesmente dados e evidentes) e falta de contemplação e reflexão, tudo aquilo que se mantém velado e apenas por vezes se desoculta precisa ser rapidamente controlado, explicado ou rechaçado. A lida com o sofrimento não escapa a este modo de ocupação, qual seja, tudo aquilo que é da ordem do não previsto, do estranho e não adequado, tudo aquilo que retira o homem do ritmo acelerado, ocupado e compulsivo do mundo, não tem tempo para ser pensado, visto, escutado, pois precisa ser rapidamente aplacado, controlado, revisto, tratado e curado. Em meio a esse contexto, podemos observar que algumas experiências, designadas socialmente como sofrimento, emergem: quando articuladas à agitação, aceleração e às atividades e ocupações excessivas e compulsivas realizadas no modo cotidiano da vida, a partir dos sentidos sedimentados no mundo; ou ainda articuladas aos sentimentos de inadequação, frustração e exaustão, que parecem resistir e se opor a tais sentidos e cadência. Deste modo, talvez possamos dizer que as experiências de sofrimento parecem vir à tona quando o homem quer se manter no controle, produção e desempenho, ou seja, na cadência do mundo, e acaba por agir em excesso e compulsivamente, ou ainda quando não consegue acompanhar esse ritmo e passa se sentir inadequado ou exausto. O que se mostra em comum nessas experiências de sofrimento é um incômodo, inquietação, frustração ou exaustão, que impedem de alguma forma a realização do seu querer e a manutenção de um ritmo considerado adequado. O sofrimento parece emergir,

assim, a partir de um contexto no qual o homem quer controlar a vida e assegurar a sua existência de todas as formas, em todos os aspectos, ao mesmo tempo em que experimenta uma total desmesura de produção e desempenho, para as quais não encontra controle, medida ou realização.

Embora possamos chegar a essa compreensão do contexto no qual algumas experiências de sofrimento emergem no contemporâneo a partir dos apontamentos de Han, não estamos certos, contudo, de que compartilhamos suas interpretações acerca dos mesmos. Estamos certos, isso sim, de que será necessário ainda um caminho a percorrer dentro da fenomenologia-existencial, de modo a podermos adentrar no campo do que atualmente chamamos de psicopatologias para poder pensar e refletir especificamente sobre alguns sofrimentos ditos psíquicos, como a depressão citada pelo autor, por exemplo. Fazendo essa ressalva, como algo que precisa ser melhor visto, estudado e refletido por nós no futuro, gostaríamos de destacar as contribuições que pudemos realizar até o momento sobre o fenômeno do sofrimento, quando este diz respeito ao modo cotidiano da vida.

Os sofrimentos observados no contemporâneo anunciados até aqui, parecem, portanto, ser reflexo dos modos de ser abertos como possibilidade pelo ser-aí em seu acontecimento no mundo. Tais sofrimentos, ou talvez caiba agora falar, tais modos de sofrer, estão afinados ao modo de vida que se realiza no impessoal do mundo da técnica e, desta forma, encontram-se abertos como possibilidade à existência lançada neste mundo. Embora interpretados medianamente como doenças e patologias, parecem estar coadunados aos modos de ser do ser-aí contemporâneo, aos sentidos que ele compartilha e que constituem o mundo tal como conhece.

Tentando manter suspensa a compreensão corrente e hegemônica do sofrimento como desequilíbrio, transtorno, patologia ou doença individual e subjetiva, esclarecemos agora os campos de emergência desse fenômeno, podendo compreendê-lo articulado ao contexto de sua aparição. Abrindo mão das categorias diagnósticas, embora tenhamos feito uso de suas denominações para exemplificação, foi possível abordar o fenômeno em vista dos sentidos que se apresentam como referência aos modos de existência concretizados neste horizonte, bem como da maneira como eles podem se articular a essas experiências de sofrimento. Os sofrimentos marcadamente contemporâneos parecem vir à tona, então, em um contexto no qual (o) ser-aí, em seu modo de lidar com o que vem ao seu encontro, segue irrefletida e automaticamente as determinações sedimentadas no mundo da técnica, tentando correspondê-las. Tais determinações dizem sobre a necessidade de domínio e controle da natureza e de todos os entes, inclusive e mais intensamente do próprio homem, valorizando, a partir desse modo

lida, ideais de saúde, beleza, sucesso, felicidade, prazer, produção, consumo e desempenho. Entretanto, correspondendo cotidianamente às determinações do mundo, envolvido por um ritmo acelerado e compulsivo de ocupações e distrações, muitas vezes o homem cansa, exaure pela compulsão desmedida de tarefas, pela hiperatividade, e quando não alcança êxito no projeto de controle e asseguramento da vida, muitas vezes se toma como fracassado ou inadequado. Esses parecem ser, então, os sentidos atribuídos às experiências de sofrimento pelas quais passa o homem neste horizonte histórico.

3.3.2 O tédio na era da técnica: mal-estar e sofrimento?

Chegamos até aqui com uma compreensão já diferente acerca do sofrimento, tendo contextualizado o horizonte histórico da técnica e os modos de ser que o caracterizam como campo de emergência desse fenômeno. Resta-nos, então, pensar em como o tédio, como tonalidade afetiva fática, pode estar articulado aos sofrimentos designados e experimentados pelos homens atuais.

É importante destacar que Heidegger (2006, 2007), quando fala do tédio como tonalidade afetiva fática e da essência da técnica moderna (modo de desvelamento) como aquilo que caracteriza nosso horizonte histórico, está apenas revelando os modos de existência abertos neste mundo e mostrando sua dinâmica de acontecimento. O filósofo está pensando originariamente naquilo que é condição de possibilidade para a existência e os modos de vida que podemos observar hoje no cotidiano do mundo. Ele não está, nesse caso, designando nenhum sofrimento, muito menos afirmando o mundo como o responsável pelos mesmos, sequer também o homem. Heidegger está falando, assim, de modos de ser que se abrem neste mundo como possibilidades, que possuem esta ou aquela característica, e que, devido a essas, podem ser designados como marcadamente modernos (e contemporâneos). Desta forma, o filósofo aborda tais modos de ser considerando a co-originalidade homem-mundo, o tédio como a tonalidade afetiva que afina essas relações e a era da técnica como uma destinação historial do homem. Nesse sentido é que ele descreve e reflete ontologicamente sobre o horizonte histórico da técnica como aquele cujo modo originário de desvelamento e afinação dá condição de possibilidade para a aparição desses modos de ser, e que aqui podemos incluir também, de sofrer.

Conforme foi visto neste capítulo, Heidegger (2006) aponta o tédio como atmosfera que afina (o) ser-aí contemporâneo, modulando seus modos de ser através da esquivia em ocupações e passatempos, que levam o homem a uma produção e ocupação contínua e acelerada. Mas

talvez caiba agora nos perguntar, por que estamos falando sobre essa tonalidade afetiva? Teria ela alguma relação com o sofrimento a que padecem os homens? Como ela poderia estar articulada ou implicada a tal sofrimento?

A partir dos apontamentos sobre o tédio, podemos refletir que esta tonalidade envolve (o) ser-aí contemporâneo em um desconforto, que em seu despertar pode gerar uma inquietude e mal-estar. O tédio, na lentidão e hesitação do tempo, promove uma inquietação. Mas, será que esse incômodo e inquietação podem ser considerados sofrimento?

Heidegger (2006) nos fala sobre uma penúria remetida à opressão do tédio. Ao considerar a serenidade vazia do tédio profundo, o autor afirma o vazio deixado pelo ente que se recusa na totalidade como penúria, falta, privação, a qual se quer controlar e sanar. Nesse aspecto, ele acrescenta que é exatamente na reação contrária às penúrias que o ser-aí acaba por ratificá-las. O filósofo exemplifica várias penúrias pelas quais pode passar o homem, tais como a miséria social, a confusão política, a falta de força da religião, entre outras, mas destaca que a defesa que se agita contra elas impede exatamente de emergir a maior penúria. Segundo Heidegger (2006, p. 193), então, “o que oprime de maneira mais profunda e velada é muito mais: o permanecer de fora de uma opressão essencial de nosso ser-aí na totalidade.” Este é, segundo ele, o vazio na totalidade, o vazio que entedia. E a permanência de fora dessa opressão essencial do tédio profundo é produzida pela ocupação e distração em passatempos e maquinações, onde “em todo organizar, cunhar programas e experimentos, tem lugar finalmente um sóbrio deleite universal em meio à ausência de riscos” (HEIDEGGER, 2006, p. 193).

O filósofo parece apontar, dessa forma, que para além da opressão do tédio profundo, a maior penúria que pode ser experimentada pelo homem é ficar de fora dessa opressão. E este homem fica de fora exatamente quando busca ocupações e distrações, quando se mantém cego e surdo para o que o tédio tem a dizer e mostrar. Em nossa compreensão, portanto, pensamos que o tédio como tonalidade afetiva fundamental fática, que afina os modos de ser e estar no mundo do homem atual, está articulado àquilo que designamos como sofrimento, mas não pela inquietação, incômodo ou mesmo opressão que possa invocar, senão mais especificamente pelo modo como nos recusamos a escutá-lo. Parece, assim, ser através de nossas tentativas cotidianas de esquiva e fuga do tédio que alguns sofrimentos se abrem como possibilidade. Deste modo, o mal-estar, o desconforto que experimentamos no despertar do tédio, é senão advindo de nossa dificuldade de escuta ao que essa tonalidade tem a dizer. E o que ele tem a dizer revela exatamente a nossa condição originária de indeterminação e finitude. A opressão essencial exercida pelo tédio remete (o) ser-aí ao seu ser, à sua condição indeterminada, finita e liberta.

Nesse aspecto, manter-se de fora dessa opressão é a maior penúria, pois cega (o) ser-aí diante do que pode lhe salvar, isto é, retirá-lo da cadência compulsiva e excessiva do impessoal do mundo da técnica, na qual age automática e irrefletidamente, e se tomar como a possibilidade que é.

Para Heidegger (2006) o que salva o homem dessa maior penúria, que é o vazio do ente que se recusa na totalidade (o esvaziamento de sentido), e de se manter fora, cego para o que de mais originário lhe acontece, é a tonalidade afetiva fundamental do tédio. Segundo o filósofo, é a possibilidade de escuta ao tédio que pode salvar o homem do perigo de dominação da técnica e do obscurecimento de seu ser. É a escuta ao tédio que abre a possibilidade de reconectar (o) ser-aí com seu ser mais próprio, de confrontar o homem com o caráter finito, indeterminado, de possibilidade e liberdade da existência.

Assim, a era da técnica se caracteriza pelas modulações do tédio, que levam (o) ser-aí a buscar, em meio às ocupações e distrações cotidianas, a desoneração do seu ter de ser, e se esquivar desta tonalidade afetiva que o confronta com a indeterminação e finitude de sua existência. Heidegger (2006) aponta a tonalidade do tédio, característica deste horizonte histórico, como aquela que precisa ser mantida desperta, na medida em que ela pode tornar possível a retomada do vínculo do ser-aí com seu ser. Para ele, é na escuta ao tédio profundo que o homem poderá se salvar da penúria advinda do vazio que se instala nesse horizonte da técnica, no qual os entes se recusam na totalidade, e a indiferença, superficialidade e obviedade tomam conta do cotidiano do mundo.

É importante destacar, contudo, que quando Heidegger aponta para a necessidade de escuta às tonalidades afetivas fundamentais, ele está apenas dizendo que isto poderá salvar o homem da cegueira quanto à sua condição originária. Através da escuta às tonalidades, o homem poderá tornar-se ciente do que verdadeiramente o acomete, da sua condição fundamental, e assim, talvez, possam ser abertas outras possibilidades de lida com (o) mundo, com modos mais próprios de existência. Portanto, o que o filósofo destaca é o perigo do homem se perder junto às provocações deste mundo da técnica, entregando-se cegamente aos convites do seu tempo, sem qualquer reflexão. Este perigo para o qual aponta o filósofo é do obscurecimento do ser a partir do obscurecimento do mundo e, nesse sentido, ele nos lembra que existem outras formas e possibilidades do homem corresponder ao seu tempo.

Em meio a esses outros modos possíveis de ser, talvez algumas experiências de sofrimento não mais ressoem, embora não possamos afirmar, nem prever, que outras não possam emergir.

3.3.3 Uma proposta compreensiva para o sofrimento contemporâneo à luz da fenomenologia-existencial

A partir dos apontamentos de Heidegger destacados acima, seguindo desde sua reflexão ontológica sobre o horizonte histórico da técnica e os modos de existência abertos nesse mundo em direção a uma descrição ôntica de tais modos de ser e do sofrimento, talvez se possa compreender agora que: tentando se esquivar da opressão exercida pelo tédio, o homem busca por ocupações e atividades, distraíndo-se daquilo que lhe é mais essencial (sua indeterminação e finitude) e se determinando junto aos entes e afazeres cotidianos. Como já foi possível verificar, na cotidianidade mediana desta era da técnica, o homem enreda-se em uma cadência hiperativa e compulsiva de produção, em um ritmo acelerado do tempo preenchido de ocupações. Neste contexto podemos verificar alguns sofrimentos emergidos a partir de tal modo de ocupação com os entes e com o próprio homem, compreendendo esses sofrimentos como reflexos dos modos de ser contemporâneos. Tais modos de ser seguem as determinações do mundo da técnica, realizando autônoma e irrefletidamente atividades, produzindo e desempenhando, na tentativa de manter o controle sobre a vida e superar os seus limites, não alcançando com isso parada ou medida. Nesse sentido, talvez seja possível, mais uma vez, pensar esses modos de sofrer não como patologias, mas quiçá apenas como restrições das possibilidades existenciais abertas neste mundo pelo próprio ser-aí enquanto lançado e em jogo, compartilhando os sentidos do mundo da técnica no modo impróprio do existir.

Feijoo e Costa (2020) ratificam a compreensão do fenômeno do sofrimento como emergido em meio aos modos de ser assumidos no impessoal do mundo da técnica. Os referidos autores retomam o filósofo Sören Kierkegaard (1843/2006), que afirmava que as ocupações, distrações e subterfúgios utilizados para se desviar do tédio são o que de verdade aparece como mal deste horizonte histórico. Segundo este pensador, é exatamente a tentativa de ocupar excessivamente o tempo que leva aos sofrimentos.

Seguindo ainda este caminho de pensamento acerca do sofrimento, podemos dialogar com Feijoo (2017b), que discute a diferença entre dor, sofrimento e desespero a partir de Kierkegaard, remetendo a dor àquilo que é inerente à existência. A autora retorna aos gregos para mostrar a diferença da dor pensada por eles e, a partir deles, como ela é pensada no mundo moderno e contemporâneo. Segundo a autora

Esse retorno se faz importante quando queremos mostrar que loucura, dor, desespero e sofrimento não são o mesmo, bem como não são algo de uma ordem invariável e universal. Cada época tem as orientações e determinações que constituem a loucura, a dor, o desespero e o sofrimento (FEIJOO, 2017b, p. 8).

A autora destaca que na Grécia antiga a dor não era pensada como da ordem do fracasso ou de uma inadequação de projeto ou método, mas referente ao caráter trágico da existência. A dor era uma possibilidade da existência, que ocorria independente da vontade humana, como algo que perpassa o homem e sobre o qual não tem qualquer domínio. Já para o homem moderno (e contemporâneo), o que aparece como enfermidade existencial é uma transfiguração dessa dor inerente à existência em sofrimento e desespero.

Feijoo (2018) destaca ainda em Heidegger (2010) a referência ao caráter finito, vulnerável e frágil da existência, entendendo tal referência em proximidade ao que se caracteriza como dor no homem moderno (e contemporâneo). Assim, existir é dor, visto a existência ser finita, imprevisível e incontornável.

Em síntese, Heidegger nos diz que aquilo que faz viver também faz doer. Logo, trata-se de tomar o existir e a dor como condições inseparáveis. Concluímos junto ao filósofo que a dor é inerente à existência humana em todos os tempos, assim como em todas as etapas da vida (FEIJOO, 2018, p. 80).

A partir dos apontamentos da autora, podemos pensar a dor e o sofrimento contemporâneos em termos de uma existência que se surpreende finita e indeterminada em uma era que exige o controle e o asseguramento da vida em geral, que não reconhece limites e satisfação, e que não suporta qualquer opressão ou penúria. Nesse contexto, o que se destaca, em última instância, como aquilo de que o homem quer se assegurar, controlar ou fugir é o contato e confronto com a sua condição finita e indeterminada, com seu poder-ser mais originário, sua possibilidade e liberdade.

Feijoo (2017b) explica que a esquiva do homem perante a indeterminação e finitude da sua existência ocorre desde a modernidade, especialmente a partir do projeto cartesiano em que o homem se fez crer possuidor do controle sobre o mundo e a natureza, podendo controlar o tempo e se determinar no espaço, junto aos entes. Assim, o homem considerou possível eliminar e controlar, através do seu fazer e da sua produção, a indeterminação e finitude da vida, que remetem, segundo a autora, à dor (ao caráter trágico da existência). Feijoo (2017b) esclarece, então, que esta dor é transfigurada a partir da modernidade em variadas formas de sofrimento, pois nesta época histórica a vontade e o querer humano ganham supremacia e se tornam prerrogativa de vida. Isso acontece, especialmente, através do processo de individualização e responsabilização pessoal pelos sucessos ou fracassos, com o conseqüente desenvolvimento da ideia de culpa. “Sofrer passa, então, a ser sinônimo de toda e qualquer frustração, todo e qualquer mal-estar e toda e qualquer tentativa mal sucedida” (FEIJOO, 2017b, p. 10). Neste sentido, a autora remonta ao filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard (1848/2010), que trata do

desespero humano como a doença que nos acomete quando queremos aquilo que não podemos conquistar apenas por nossa vontade. Segundo esse filósofo, este desespero tem início no mundo cristão, com a noção de livre arbítrio, e ganha soberania na modernidade. O desespero seria, assim, a doença da vontade, de tudo querer, no qual há o descompasso do querer com a vida tal como ela se dá, involuntariamente, muitas vezes não correspondendo à nossa vontade. Como nos diz Kierkegaard (2010), “no mundo atual, aquilo que é da ordem das possibilidades foi convertido em necessidade, daí o desespero” (apud FEIJOO, 2017b, p. 44-45), que é, nessa perspectiva, a doença do eu do homem, que acreditou poder ter tudo o que queria. É o que ele chama de doença até a morte.

E de fato não é esse o pano de fundo do sofrimento do homem moderno e contemporâneo, qual seja, querer que tudo se ajoelhe diante da supremacia de sua razão e da soberania de sua vontade? Não é este o sofrimento que emerge em meio a tudo o que foge ao controle da técnica e do cálculo e à segurança da determinação e subsistência?

Também o filósofo contemporâneo Gilvan Fogel (2010), segundo Feijoo (2017b), pensa o sofrimento como uma doença da vontade, na qual querer e poder não se afinam. O autor considera o desespero como o descompasso entre o querer e o poder, sendo o “homem doente do homem”, isto é, doente pelo seu próprio querer. O autor afirma que a dor é própria à existência, já o sofrimento é a dor da dor, isto é, a dor que sentimos por estarmos sentindo dor, muitas vezes nos perguntando por que aquilo está acontecendo e acreditando que não merecia estar passando por certa situação. O sofrimento, nesses termos, é o ressentimento por sentir dor. É o pesar e o padecimento em vista de uma dor já existente e pungente, inerente à existência. Deste modo, segundo Fogel (2010), a vida é dor, e “a vida que se rebela contra ela mesma torna-se enferma”, acrescenta Feijoo (2017b, p. 25). A autora nos traz, então, uma compreensão do sofrimento contemporâneo a partir do que Kierkegaard (2010) chama de desespero e Fogel (2010) chama de dor da dor:

A dor refere-se a tristeza, pesar, pena; a dor da dor, acreditamos que seja aquilo que o filósofo dinamarquês denomina desespero, e que nós denominamos sofrimento. Sofrimento pelo fato de estarmos enfrentando momentos de infortúnio, pelos quais consideramos que não devíamos passar. Sofrimento é a doença do querer o que não se pode conquistar pela vontade. A primeira dor, nos diz Kierkegaard, é aquela pela qual a criança é tomada quando algo a atinge, e a tristeza é infinitamente profunda. A segunda é aquela em que o adulto sofre não apenas com a dor, mas com o fato de que ele vive a dor. Esclarecemos que a primeira dor é o espinho na carne e a segunda dor é a dor porque se tem o espinho, ou seja, trata-se da perda ou a marca de algo que acreditamos que deveria ser da ordem do imaculado (FEIJOO, 2017b, p. 21).

Lançando mão da discussão trazida por esses autores, podemos pensar mais uma vez os sofrimentos, aqui caracterizados como contemporâneos, como algumas experiências possíveis

de emergir junto à tentativa de esquiva do tédio, quando (o) ser-aí se entrega às ocupações e distrações, positivando-se junto aos entes que vêm a seu encontro. Porém, é necessário destacar que todo esse comportamento de esquiva do tédio aponta para a tentativa de esquiva daquilo a que ele remete. Isto é, aponta para a fuga de ser-aí do confronto com a temporalidade que é, do enfrentamento da finitude da sua vida. Finitude esta, tomada desde a modernidade como uma fragilidade possível de ser controlada e eliminada a partir da vontade, da razão e do fazer humano. É, portanto, em relação ao caráter originário da existência que (o) ser-aí contemporâneo se mantém cego e parece fugir. Este homem que se toma como ente simplesmente dado, dono da sua razão e vontade, dominador da técnica e operador de cálculos, da natureza e da realidade, parece não conseguir se deparar com a fragilidade, vulnerabilidade e incerteza de sua existência. Mas como a vida se impõe, imprevisível e finita, muitas vezes indomada pelo cálculo de seu pensamento e fugidia a ação de seus instrumentos técnicos, este homem parece sofrer, ressentido e frustrado por não conseguir o controle da vida e a realização de seus projetos/vontades. Desta maneira o homem concretiza seu existir na impessoalidade do mundo da técnica, esquivando-se de sua finitude, tentando manter o controle e asseguramento da vida em meio à produção, hiperatividade, consumo e desempenho desmedidos. Todas essas atividades, que não deixam de funcionar como passatempos e distrações para fugir do tédio que o assola, passam a ser realizadas em um ritmo e cadência compulsiva, na qual os entes se recusam, ou seja, não oferecem apelo, tornando-se indiferentes. O homem acaba assumindo comportamentos e pensamentos para os quais não vê, atribui ou se apropria dos sentidos, seguindo as prescrições e acontecimentos do mundo de modo automatizado e irrefletido. No entanto, a superfluidade compulsiva e superficial do ritmo cotidiano do mundo muitas vezes se torna insustentável, cansativa ou frustrante, encontrando limites na existência que se mostra finita, vulnerável e imprevisível. É possível ver, nesses momentos, homens acometidos pela perda de controle e excessos, pelo cansaço e exaustão, ou pelo julgamento de frustração e de inadequação, os quais designam como experiências de sofrimento. Em tais experiências, em geral, o homem se vê impedido ou com dificuldade de se manter na cadência compulsiva de produção e desempenho da vida cotidiana, e assim os sofrimentos aparecem como fenômeno estranho e externo, que deve ser rapidamente controlado e eliminado, tratado e curado, de modo a poder rapidamente retornar ao ritmo do mundo. Mantendo-se nessa dinâmica de vida, alheio ao que de essencial lhe acomete, o homem parece cego diante da negatividade da existência, sem tempo para refletir sobre os sentidos daquilo que vem ao seu encontro, inclusive os sentidos dos seus sofrimentos. Pelo contrário, diante de tantos sofrimentos que passam a acometer os homens contemporâneos, interpreta-os como patologias, de fundo biológico ou psíquico, e tenta

eliminá-los a partir de métodos, instrumentos e saberes técnicos, tais como medicamentos e terapias.

Assim, parece que conseguimos chegar agora a uma compreensão fenomenológica e hermenêutica do fenômeno do sofrimento, descrevendo sua emergência desde o seu modo de aparição, expressão e dos sentidos que lhes são atribuídos, contextualizando-o no horizonte histórico da técnica. Nesse sentido, a fenomenologia-existencial nos permitiu compreender o sofrimento a partir de outro ponto de vista, não mais interpretados como patologias de fundo psíquico ou biológico, individuais, mas como fenômeno que emerge em meio aos modos de ser característicos dessa era da técnica e seus sentidos compartilhados, na qual qualquer mal-estar, dor, sofrimento ou penúria devem ser rapidamente eliminados.

A compreensão do sofrimento como mais uma possibilidade dentre os modos de ser contemporâneos, a partir da fenomenologia-existencial, permite-nos refletir também acerca de outros modos possíveis de lidar com ele. No bojo do que já nos anunciou Heidegger (2005, 2006), podemos então apontar que é na lembrança de seu caráter de poder-ser, na lembrança de sua finitude e negatividade, isto é, na atenção e escuta ao tédio e à angústia como tonalidades afetivas fundamentais, que (o) ser-aí pode abrir outras possibilidades compreensivas acerca do mundo e daquilo que considera sofrimento. É, também, na possibilidade de retomada do pensamento meditante e da serenidade, como aponta Heidegger (2007), que será possível suspender algumas determinações do mundo e se colocar de forma mais livre diante de suas prescrições. Desta forma, ao retomar o pensamento sobre o sentido e permitir o aprofundamento e reflexão sobre os mesmos, (o) ser-aí poderá dizer sim e não aos desígnios desse horizonte da técnica, possibilitando, quem sabe, a abertura de outros modos de ser e estar no mundo, que, cientes de sua finitude e indeterminação, da dor inerente ao existir, possam lidar com menor sofrimento perante a imprevisibilidade, finitude, vulnerabilidade e efemeridade da vida.

CONSIDERAÇÕES E APONTAMENTOS

Chegamos ao momento de concluir esta dissertação, embora saibamos que concluí-la não é o mesmo que a dar por terminada, visto que muito ainda precisa ser estudado, refletido e retomado acerca de temas e fenômenos tão amplos e complexos. Por isso essas considerações são últimas, mas não finais, tendo clareza de que devemos continuar a ampliar os estudos acerca do nosso horizonte histórico, dos modos de ser e estar no mundo do homem contemporâneo e sobre as experiências que para eles se mostram como sofrimento. Além, é claro, de continuar nos aprofundando nos estudos da filosofia fenomenológico-existencial e suas importantes contribuições para a clínica psicológica no que tange aos modos de ser psicólogo e a lida com os fenômenos da existência.

Em nossa tentativa de olhar de forma diferente para esta época e para as formas de sofrimento, buscamos na filosofia fenomenológica-hermenêutica de Heidegger o norte que nos possibilitasse trilhar um caminho de reflexão que, suspendendo as concepções hegemônicas sobre o homem e o mundo, ajudasse-nos a empreender uma abertura do nosso horizonte compreensivo acerca da correlação originária homem-mundo, bem como acerca dos modos de ser e sofrer que se desvelam no tempo histórico presente. Ao percorrer este caminho de reflexão junto ao pensamento de Heidegger, esclarecemos o sentido mais originário e a atmosfera que afina o modo como (o) ser-aí descerra (o) mundo atualmente, permitindo articular um diálogo com autores como Bauman, Foucault e Han, que abordam as expressões ônticas destes modos de ser e sofrer, tal como assumidos no cotidiano. Desta forma, acreditamos ter contribuído de forma inovadora para pensarmos nosso horizonte histórico e seus modos de existência, podendo agora responder às questões que nos trouxeram a essa investigação.

Ao nos interrogar acerca da época contemporânea, foi possível refletir sobre as suas determinações, revelando o sentido mais originário que a sustenta, tendo a *Gestell* como modo de desvelamento que marca nosso tempo histórico como uma era da técnica. Desvelados como recursos, homem, mundo e natureza são postos como disponibilidade para o cálculo, consumo e uso técnico. Assim, encontramos uma era caracterizada pelo domínio técnico-científico e seu respectivo pensamento calculante, que toma quase todo ente como subsistência, simplesmente dado e determinado, produto da vontade e da atividade humana. Nesse modo de desvelamento, o homem põe-se a querer controlar a vida, os demais entes e a si mesmo, determinando-se junto ao que lhe vem ao encontro no mundo, estimulando a produção e operacionalização da vida. Foi possível encontrar, desta forma, o controle, a correção, a produção, a exploração, o consumo, o armazenamento e o descarte como as principais determinações da técnica, que se

desdobram em orientações e prescrições de produtividade, desempenho e eficiência, nos quais o fazer humano ganha destaque. A partir das determinações da técnica e seus desdobramentos, podemos então concluir que temos um horizonte histórico cujo pensamento técnico-calculante se impõe como único caminho de verdade, e, correspondendo à invocação desafiadora de exploração, produção e controle, o homem se mantém irrefletidamente na impessoalidade cotidiana, em uma atividade e desempenho automatizados, que desconhecem medida, limites e realização.

Ao mesmo tempo, revelamos o tédio como a tonalidade afetiva que afina os modos de ser contemporâneos, que descerram (o) mundo ao modo da ocupação. Absorvido no impessoal e afinado pelo tédio, o homem corresponde às determinações da técnica, movendo-se na fluidez e superficialidade dos sentidos compartilhados no mundo. Desta forma, ele se mantém distraído em meio à sua ocupação com os entes, agindo irrefletidamente como um autômato em um ritmo acelerado e compulsivo. Como fuga do tédio, o homem se ocupa com passatempos, distraíndo-se e esquivando-se da lembrança de sua temporalidade, de sua condição originária de finitude e possibilidade (indeterminação). Assim, em seu modo ser cotidiano, o homem do cálculo e do método toma os entes e a ele mesmo como simplesmente dados, objetivando-os de forma a poder controlar todos os aspectos da vida, mantendo-se em uma atividade constante.

Tendo esclarecido as determinações da técnica e a atmosfera que modula os modos como a existência se realiza nesta época, concordamos mais uma vez com Heidegger (2005, 2006, 2007) quanto à cegueira e surdez do homem para a temporalidade, finitude, indeterminação, possibilidade e liberdade próprias à sua existência. Podemos então afirmar, conforme já alertara o filósofo, o desenraizamento do ser e o esquecimento do pensamento de sentido como características desta era. Nesse aspecto, chamamos atenção para o perigo de domínio deste modo de ser no qual o homem nem sequer vê o que lhe acontece, nem escuta aquilo que ressoa desde a sua condição fundamental, favorecendo a um niilismo que aponta para um total abandono da questão do ser. Este desenraizamento do solo do pensamento e a cegueira do homem para sua condição originária de finitude e indeterminação parecem favorecer uma operacionalização superficial e desmedida da vida, aparecendo como aquilo que fundamentalmente marca os modos de ser desta era da técnica. Desta maneira, vemos dificultada a vida do homem com o mistério e imprevisibilidade da vida e a apropriação dos sentidos da sua existência, obscurecendo o pensamento acerca do ser e sua relação originária com o mundo e com tudo o que em meio a ele vem ao seu encontro.

O pensamento de Heidegger nos permitiu compreender, portanto, não só as determinações da técnica, como os sentidos e a afetação que sustentam a possibilidade do ritmo

acelerado e ocupado que vemos no cotidiano do mundo; além de compreender a dinâmica existencial que torna possível a emergência de modos de ser marcados pelo excesso e compulsão. Ao refletir ontologicamente sobre o modo de ser contemporâneo, talvez seja possível dizer que o homem realiza sua existência nesta era da técnica desvelando (o) mundo como disponibilidade, ao modo (cuidado) da ocupação (na lida com o tempo, o espaço, os valores e ideais, com os outros homens, a natureza e consigo mesmo), em um ritmo de vida acelerado e uma cadência compulsiva e excessiva de atividades e passatempos.

A partir da revelação do *Gestell* como essência da técnica moderna, que descerra (o) mundo ao modo da disponibilidade e subsistência, e em meio à compreensão de nossa tentativa cotidiana de esquiva do tédio, podemos agora destacar e concluir que os excessos e compulsões, seja por produção, desempenho ou controle, caracterizam os modos como a existência se realiza nessa época histórica. De forma mais clara, podemos dizer que corremos e nos ocupamos para nos afastar da experiência do tédio, que nos lembra da temporalidade da existência e nos confronta com a finitude da vida; bem como corremos para corresponder ao desafio de domínio técnico, através da produção, exploração, controle e asseguramento constantes. Nesse contexto, a exacerbação e excesso observados nos modos de ser atuais parecem responder a um modo de desvelamento de mundo e a uma afetação, apontando para o peso existencial, embora como alívio, referindo-se a uma não aceitação dos limites e finitude da existência, típicos do mundo moderno e contemporâneo.

De início e na maioria das vezes, o homem realiza sua existência em um modo impróprio, correspondendo aos desígnios da racionalidade técnica-científica desta época e seu pensamento calculante, que, assim como nos revelou Duarte (2010), parecem ter na biopolítica a contrapartida ôntica de um modo de desvelamento de mundo explorador e controlador. A biopolítica, tal como discutida por Foucault (1976/2005), revela-se como a principal forma de poder e saber que rege e controla a vida humana na época atual, expressa especialmente pelos discursos médicos e científicos. Compartilhando tais discursos, o homem interpreta-se como sujeito individual, dotado de determinadas características, potencialidades e atribuições, as quais precisa controlar ou desenvolver. Ele passa, assim, a perseguir ideais de controle, produtividade, desempenho, saúde, sucesso, beleza e felicidade, tentando ter o domínio de todos os aspectos da sua vida e da natureza a partir da soberania de sua razão e vontade, que despontam como mais uma das marcas dos modos de ser contemporâneos. Desta forma, podemos afirmar que a existência se realiza na era da técnica prioritariamente absorvida pelo impessoal, colada aos sentidos, valores e ideais compartilhados socialmente, ditados por uma

racionalidade técnica-científica que tem a biopolítica como forma de poder e gestão sobre a vida.

Do ponto de vista ôntico, portanto, vemos que a existência se concretiza em modos de ser mais individualizados, que valorizam a razão, a vontade e o querer individual, orientados cotidianamente por ideais de controle, produção, consumo e desempenho, absorvidos em uma cadência compulsiva de operacionalização. Aliada a isso, vemos a aceleração do tempo e flexibilização do espaço e dos modos de vida; a emergência de novos e diferentes ideais; bem como as transformações tecnológicas e científicas. O homem contemporâneo experimenta, então, modos de ser marcados pelos avanços tecnológicos, pela rapidez das trocas de informação e comunicação, e, junto com eles, também por uma perda de parâmetros e medidas. As antigas fronteiras, limites e referências já não são respeitados, ou entram em defasagem rapidamente, em vista de novas tecnologias. O homem põe-se, assim, a correr, buscando sempre explorar os recursos e possibilidades/oportunidades, bem como novos referenciais, lidando com a natureza, os objetos, os outros homens e com ele mesmo, orientado pela instrumentalidade técnica e pela racionalidade técnica-científica que a sustenta. Deste modo é possível destacar uma fluidez das relações humanas e profissionais, referenciadas em valores pautados na lógica de mercado, consumo e produtividade; bem como a individualização da vigilância e da responsabilidade sobre o próprio sucesso e/ou fracasso, que favorecem a produção, competição e desempenho desmedidos. Somado a isso, o contato com os outros homens se torna cada vez mais frágil e superficial, favorecendo as experiências de isolamento e solidão.

Como desde o início nos alertou Brum (2016), mantemo-nos exaustos e correndo, exaustos e correndo, exaustos e correndo... A repetição é proposital para expressar o ritmo acelerado e a cadência compulsiva de atividade. Segundo a escritora, essa parece ser a condição humana nesta época, o que se revelou em nosso estudo como uma verdade, isto é, como um modo de desvelamento de mundo que favorece a ocupação, disponibilidade e subsistência, excessivas e desmedidas. Tal modo de desvelamento, expresso onticamente em produtividade, consumo e desempenho, em meio a um ritmo acelerado e compulsivo, parece favorecer também as experiências de cansaço, esgotamento e exaustão, igualmente destacadas pela escritora. Resumidamente, portanto, podemos dizer que é deste modo que o homem concretiza sua existência nesse mundo: ocupado e correndo, embora cada vez mais desgastado. Nesse contexto, salientamos que tudo o que escapa a esse modo de ser ocupado e ao ritmo acelerado e compulsivo de suas atividades, seja pela agitação excessiva, pelo cansaço e esgotamento, ou por frustração e inadequação, passa a ser considerado sofrimento.

Ao acompanhar a cotidianidade mediana do homem contemporâneo, concluímos que as experiências designadas como sofrimento, tal como esclarecem Bauman (2001) e Han (2017), parecem refletir diversos estranhamentos emergidos a partir da aceleração, fragmentação, individualização, flexibilização e posituação das rotinas e formas de ser, típicas deste horizonte histórico. Assim, as experiências de hiperatividade, de excessos e agitação, de estresse, desequilíbrio, confusão, frustração, cansaço e solidão, bem como as perdas de sentido e valor, são, muitas vezes, designadas como sofrimento. Destacamos, contudo, que embora os sofrimentos emerjam em meio ao modo como o homem se realiza no mundo, também eles são objetivados e passam a ser interpretados e determinados pela racionalidade técnico-científica vigente como um desequilíbrio interno ou externo ao homem, uma anormalidade, doença ou transtorno que deve ser tratado e curado. Porém, o que queremos destacar aqui é que esses sofrimentos emergem a partir dos modos como a existência se desvela e se relaciona com o que vem ao encontro no mundo, tornando evidentes as contradições próprias desses modos de ser e do horizonte técnico que desencobrem. Podemos identificar, então, uma contradição entre a necessidade de controlar, assegurar e prever a vida em geral; a valorização de diferentes e diversos modos de ser e ideais a serem alcançados; e a contingência e imprevisibilidade próprias à existência, que escapam a todo instante às tentativas de controle e previsão da técnica. Assim, destacamos as ambiguidades presentes neste horizonte histórico, que torna a vida tão amplamente valorizada ao mesmo tempo em que a apresenta como descartável, revelando um cotidiano de produção, exploração, controle, descarte, bem como de contradições, desestabilização, incômodo, mal-estar e sofrimento.

Em relação ao mal-estar e sofrimento, ressaltamos que é a esquiva e fuga do tédio em passatempos e afazeres que parece ceder campo para a emergência de algumas dessas experiências. Isso ocorre na medida em que, na espera de um tempo que se alonga, ficamos impacientes, inquietos e incomodados. O que acontece, segundo Heidegger (2006), é que tentamos nos assenhorar do tédio, tentamos controlá-lo e impedi-lo, e assim experimentamos incômodo, aflição e impaciência. Nesse contexto, podemos então dizer que o mal-estar emerge na tentativa de fuga do tédio, em vista da perspectiva do homem em poder controlar e determinar a existência e o que vem ao seu encontro, inquietando-se junto ao passatempo, em meio ao qual, apesar de todo o esforço, nada parece preencher ou cativar.

Já o sofrimento emerge quando, em meio à produção, desempenho e ocupação compulsiva e desmedida cotidiana, algo escapa à tentativa humana de controle e conhecimento, ou não condiz com a sua vontade. A partir dessa compreensão, conseguimos então apontar as situações nas quais esses sofrimentos contemporâneos emergem: quando o homem tenta

corresponder aos muitos ideais e atividades a executar, às vezes pondo-se em uma cadência excessiva e compulsiva de ocupação para a qual já perdeu o controle, exatamente em sua tentativa de se manter no controle; ou ainda quando não consegue acompanhar o ritmo do mundo, sentindo-se exausto e cansado, ou tomando-se como inadequado ou frustrado; também quando passa a não ver mais sentido em tantas tarefas e atividades que executa, sentindo-se perdido diante de tantos ideais a serem alcançados, sem saber o que escolher e qual caminho seguir. Outras vezes mais, o sofrimento aparece em situações nas quais o homem se vê confrontado com experiências imprevisíveis e misteriosas, que se impõem sem corresponder às suas técnicas e estratégias de controle, como acontece quando se defronta com a morte e finitude, ou na lida com outros homens, por exemplo; experiências para as quais esta época histórica não oferece referências.

Como indica Feijoo (2017b, p. 22) “a cadência do sentir humano é afetada pelas modulações próprias de um determinado horizonte histórico de constituição de sentidos”, e podemos observar no atual horizonte histórico dois movimentos: a tendência aos excessos e à compulsão, por um lado; e a tentativa de controle e asseguramento de todos os aspectos da vida, por outro. Isso se reflete no conflito entre os discursos de “liberdade de escolha” e dos ideais sedimentados no mundo, que remetem àquilo que Han (2017) apontou como uma liberdade coercitiva. Nessa coação da liberdade, o homem se torna senhor e escravo da sua vontade, assumindo um modo de ser para o qual a escolha se impõem como tarefa, como diria também Bauman (2001). E, mais originariamente, isso remete à contradição (moderna, intensificada no contemporâneo) entre a tentativa de controle racional da vida - a sua positivação e determinação como subsistência - e a finitude, indeterminação e imprevisibilidade próprias à existência.

A partir dos modos de vida e experiências de sofrimento acima reveladas, acreditamos ter podido alcançar nosso objetivo de compreender o fenômeno do sofrimento à luz do horizonte histórico de sua aparição, em meio à relação indissociável homem-mundo. Deste modo, foi possível apreender o fenômeno enquanto uma forma de expressão dos modos de ser e estar no mundo de hoje, podendo ser considerado epocal, isto é, indicativo de um determinado modo de ser da sociedade, tomado como fenômeno que se constitui pelas determinações históricas do nosso mundo. Desviando-nos de uma perspectiva dicotomizante e reducionista de pensamento, que tradicionalmente separa homem e mundo, sujeito e objeto, interno e externo, individual e social, e que hegemonicamente patologiza o sofrimento em transtornos mentais, psíquicos, emocionais ou de personalidade, pudemos compreender este fenômeno em vista de sua possibilidade de mostraçãodesencobrimento no mundo.

Verificamos, portanto, que fundamentalmente as determinações históricas de nosso mundo interpretam o mal-estar como incômodo e o sofrimento como tudo aquilo que foge ao controle e determinação da técnica, bem como à razão e à vontade humana. Aproximando-nos de autores da fenomenologia-existencial, propomos, então, outra interpretação possível para esses fenômenos. Assim, consideramos o mal-estar como uma afetação que acompanha o homem em sua tentativa de fuga do tédio, em meio aos passatempos e ocupações cotidianas. E destacamos o sofrimento como fenômeno histórico, que nesta era da técnica originariamente se desvela como um ressentimento e desespero do homem por não conseguir controlar e assegurar a vida tal como a sua vontade e razão ilusoriamente o fizeram crer que podiam. Nessa perspectiva, concordamos com Feijoo (2017b), que retomando Kierkegaard (2010) e Fogel (2010), compreende o sofrimento do homem moderno e contemporâneo como: um desespero, que se dá pelo descompasso entre a vontade e a possibilidade, ou seja, pelo homem não conseguir realizar a plenitude de sua vontade; e como a dor da dor, isto é, como a dor/ressentimento que este homem sente por ser dor, por se ver finito e indeterminado, por não poder controlar tudo o que a sua razão e vontade desejam. É esse o sofrimento que estamos designando como contemporâneo, que emerge em meio a tudo o que foge ao controle da técnica, do cálculo e à segurança da determinação e subsistência; que emerge quando algo escapa à supremacia da razão e à soberania da vontade humana.

A título de conclusão cabe destacar que, ao nos apropriarmos do caráter histórico do real neste horizonte, tendo como norte a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, acreditamos ter conseguido chegar a uma compreensão das determinações desta era da técnica e uma apreensão mais ampla dos modos de ser do homem contemporâneo. Entendendo o sentido primeiro de exploração, disponibilidade e subsistência que marca a vida do homem com tudo o que vem ao seu encontro, inclusive ele mesmo, e destacando as repercussões e desdobramentos desse modo de vida na vida cotidiana (em valores e ideais de controle, produção, consumo e desempenho), foi possível compreender o modo como o homem se realiza no cotidiano do mundo, os modos de ser e estar que lhe são característicos, os sentidos por eles compartilhados e o afeto que modula tais modos de ser. Nesse contexto, pudemos revelar as experiências de sofrimento em meio ao seu campo de desencobrimento, ressaltando e confirmando a articulação desse sofrimento com os modos de ser contemporâneos, cujo excesso, compulsão e positividade da vida muitas vezes se desvelam como exaustão, cansaço, esgotamento, estresse, ansiedade, agitação, perda de limites, de referências, de sentidos e parâmetros, bem como em sentimentos de fracasso, inadequação, isolamento e solidão.

Alguns apontamentos

Tendo despertado para outra possibilidade compreensiva acerca dos sofrimentos contemporâneos e revelado um modo de ser pautado na ocupação excessiva e compulsiva, apontamos para a necessidade de novos estudos e reflexões sobre as práticas psicológicas clínicas em sua lida com esses modos de ser e sofrer, de maneira que possam superar as dicotomias vigentes e lidar com o sofrimento não apenas como doenças ou transtornos. Nesse sentido, a clínica de inspiração fenomenológico-existencial nos permite descortinar outras possibilidades de acolhimento das experiências de sofrimento, considerando o homem em sua co-originariedade ao mundo, contextualizando as queixas ao seu horizonte de sentido. Essa perspectiva propõe um exercício clínico e pensamento meditante que permitem sustentar a dor própria ao existir e contextualizar o sofrimento junto às questões históricas-sociais-culturais de nossa época, o que consideramos primordial para uma prática clínica mais próxima da existência e dos fenômenos que lhes são correspondentes.

Por fim, gostaríamos de salientar que nossa caracterização do horizonte histórico da técnica e dos seus modos de vida buscou apreendê-los em linhas gerais, apresentando apenas o atual de sua situação, mas não os apreendendo por completo. Destacamos algumas de suas principais características, embora saibamos que muitos temas, que têm repercutido em muitos sofrimentos para os homens atuais, não puderam ser profundamente explorados, tal como as questões profissionais e de trabalho; as questões sociais de desigualdade; os conflitos mundiais e violências urbanas; entre outras.

Ressaltamos, portanto, que nossa caracterização não deve passar de um aceno, no qual buscamos um traço fundamental constante, mas sem a pretensão de torná-la universal. Temos claro que ela nos revela apenas um papel designado culturalmente para o homem nesta época histórica e, tal como Heidegger, acreditamos que:

Não temos, com isto, o direito de nos apartarmos de nós, em meio a um falatório extenso sobre a cultura, nem tampouco de perseguirmos a nós mesmos em uma psicologia ávida por novidades. Ao contrário, precisamos nos encontrar de um tal modo que nos conectemos com nosso ser-aí e que este (o ser-aí) se torne para nós o único laço obrigatório (HEIDEGGER, 2006, p. 93).

Com esse alerta em mente, o que podemos talvez destacar de original e diferente em nosso estudo, em relação a tantos outros já realizados, foi a intenção de, mais do que apenas realizar diagnósticos ou prognósticos, como usualmente se faz nas ciências sociais, humanas e na psicologia social especificamente, tentarmos aqui caminhar desde uma reflexão ontológica e filosófica, até uma reflexão ôntica e cotidiana das experiências humanas, ocupando um espaço

intermediário de interlocução e aproximação com essas disciplinas e seus pensamentos. Desta forma, para além de uma determinação e objetivação desse horizonte histórico e dos seus modos de ser e sofrer, empreendemos uma tentativa de compreensão diferente acerca do mundo, do homem e dos seus modos de sofrimento, de maneira que no caminho, tal como nos guiou Heidegger, pudemos refletir sobre nós e sobre o papel que nos entregam e entregamos, a fim de podermos a partir dessa caracterização, quem sabe, nos olhar e nos reconectar com o que originariamente somos: abertura.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, A. N.; MORATO, H. T. P. Para uma dimensão ética da prática psicológica em instituições. **Estud. psicol.**, Natal, v. 9, n. 2, p. 345-353, Ago. 2004.

ARENDT, H. **A condição humana**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BARRETO, C. L.B.T. **A Psicologia clínica e mal-estar contemporâneo: impasses e resignificações**. 2001. 124f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Pernambuco, 2001.

BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BIRMAN, J. Drogas, performance e psiquiatrização na contemporaneidade. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 17, n. especial, p. 23-37, ago. 2014.

_____. Subjetivações e risco na atualidade. **Rev. Epos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, jun. 2013.

BRITO, J. W. R. Apontamentos para uma crítica a metafísica tradicional em Heidegger, **Rev. Humus**, São Luís - MA, v. 7, n. 21, p. 77- 89, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.eletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/7857/4885>. Acesso em: 7 set. de 2019.

BRUM, E. Exaustos-e-correndo-e-dopados. **Jornal El País**, Brasil, 04 jul. 2016. Coluna Opinião, p.1-10. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464_246482.html. Acesso em: 24 nov. 2018.

CASANOVA, M. A. **Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo**. volume 1 – existência e mundaneidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

COSTA, P. V. R. Da filosofia à clínica psicológica: uma experiência malograda de acolhimento atento a atmosfera permeável na clínica. *In*: FEIJOO, A. M. L.C.; PROTASIO, M. M. (org.). **Situações clínicas I: análise fenomenológica de discursos clínicos**. Rio de Janeiro: IFEN, 2015. cap. 3, p. 67-96.

DANTAS, J. B.; SÁ, R. N.; CARRETEIRO, T. C. O. C. A patologização da angústia no mundo contemporâneo. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 1-9, ago. 2009. Disponível em: <http://www.psicologia.ufrj.br/abp/>. Acesso em: 25 abr. 2010.

DHEIN, C. F. A. **Existências enclausuradas na era da técnica**. 2014. 116f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

DUARTE, A. **Vidas em risco**: críticas do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUTRA, E. (org.). **O desassossego humano na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

EWALD, A. P.; MOURA, M. T. C.; GOULART, S. M. S. Contemporaneidade e sofrimento psíquico: relações entre modos de vida e demandas psicoterapêuticas. **Psicol. Argum.**, Curitiba, v. 30, n. 68, p. 119-129, jan./mar. 2012.

FEIJOO, A. M. L. C. Uma análise crítica dos estudos fenomenológicos sobre suicídio. *In*: FEIJOO, A. M. L. C. (org.). **Suicídio**: entre o morrer e o viver – desmoralizando o suicídio na contemporaneidade. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2018. cap. 3, p. 67-104.

FEIJOO, A. M. L. C. A clínica psicológica em uma inspiração fenomenológica - hermenêutica. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 973-986, 2012.

FEIJOO, A. M. L. C. Crise da subjetividade e o despontar das psicologias fenomenológicas. **Psicol. estud.**, Maringá, v. 16, n. 3, p. 409-417, jul./set. 2011b.

FEIJOO, A. M. L. C. As determinações de produtividade no nosso horizonte histórico e a clínica Psicológica. *In*: MORATO, H. T. P.; EVANGELISTA, P. E. R. A. (org.). **Fenomenologia existencial e prática em psicologia** (Colóquios LEFE). 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FEIJOO, A. M. L. C. Dor, Sofrimento e Desespero: do homem Grego ao homem Moderno. *In*: FEIJOO, A. M. L. C. (org.). **Interpretações fenomenológico-existenciais para o sofrimento psíquico na atualidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2017b. cap. 1, p. 7-32.

FEIJOO, A. M. L. C. **A existência para além do sujeito**. Rio de Janeiro: IFEN: Via Verita, 2011a.

FEIJOO, A. M. L. C. O horizonte histórico da contemporaneidade e a clínica psicológica existencial. *In*: FEIJOO, A. M. L. C.; LESSA, M. B. M. F. (org.). **Fenomenologia e práticas clínicas**. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2014. cap. 5, p. 121-142.

FEIJOO, A. M. L. C. Impasses da clínica psicológica existencial em um mundo tecnocrata. *In*: FEIJOO, A. M. L. C.; LESSA, M. B. M. F. (org.). **Fenomenologia e práticas de pesquisa II**. Rio de Janeiro: IFEN, 2017a. cap. 2, p. 31-50.

FEIJOO, A. M. L. C. A Psicologia clínica: técnica e *téchne*. **Psicol. estud.**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 87-93, abr. 2004.

FEIJOO, A. M. L. C.; COSTA, P. V.R. Daseinsanálise e tonalidade afetiva do tédio: diálogos entre psicologia e filosofia. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, 2020. No prelo.

FEIJOO, A.M.L.C.; MAGNAN, V. C. **Análise da escolha profissional**. Rio de Janeiro: IFEN, 2013.

FOGEL, G. **O homem doente do homem e a transfiguração da dor**. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

FOUCAULT, M. Aula de 17 março de 1976. *In*: FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Curso Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285-315.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

GIACÓIA JÚNIOR, O. Apresentação. *In*: DUARTE, A. **Vidas em risco: críticas do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. IX –XXV.

GOOGLE. **Google Trends 2019**. Mountain View/ Califórnia: GOOGLE, 2019. Disponível em: <https://trends.google.com.br/trends/yis/2019/BR/>. Acesso em: 26 dez. 2019.

GRISCI, C. L. I. Trabalho, tempo e subjetividade e a constituição do sujeito contemporâneo. **Rev. cien. hum.**, Florianópolis, Edição Especial Temática, p. 87-106, 1999.

HAN, B. C. **Sociedade do Cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. 2. ed. ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

HEIDEGGER, M. **Cartas sobre o Humanismo**. Tradução: Rubens Eduardo Frias. 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo – Finitude – Solidão**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução: Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *In*: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. cap. 1, p.11-38.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Scientiae zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, set. 2007.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, S. A. **O desespero humano**. São Paulo: UNESP, 2010.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

MAGLIANO, F. R. **Apropriação de sentido e liberdade**: uma aproximação entre meditação (*Besinnung*) e clínica psicológica. 2019.181f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MANCEBO, D. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 22, n. 1, p. 100-111, mar. 2002.

MANCEBO, D. **Trabalho docente**: políticas e subjetividade. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Prociência, maio 2003. Projeto de pesquisa.

MELLIS, F. Uso de remédio para dormir cresce 560% em oito anos. JR R7, São Paulo, 3 jul. 2019. Caderno Saúde. Disponível em: <https://noticias.r7.com/saude/uso-de-remedio-para-dormir-cresce-560-em-oito-anos-03072019>. Acesso em: 7 set. 2019.

MELO, A. K. S.; PAIVA, J. R.; MOREIRA, V. A noção de sofrimento: possível contribuição da lente fenomenológica dos múltiplos contornos. **Rev. Psicol.**, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 48-57, jul. 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/1692>. Acesso em: 25 mar. 2018.

MIRANDA, W. S. Foucault e a questão do sujeito: as tecnologias do eu e a criação de novas subjetividades. **Fenomenol. & psicol.**, São Luís - MA, v. 2, n. 1, p. 19-34, 2014.

NICOLACI-DA-COSTA, A. M. Revoluções tecnológicas e transformações subjetivas. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 18, n. 2, p. 193-202, ago. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722002000200009&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 abr. 2010.

NONAKA, A. I. F. A questão da técnica e o humanismo de Martin Heidegger. **Primeiros Escritos**, São Paulo, n. 9, p. 125-139, 2018.

OLIVIER, B. Capitalism and Suffering. **Psychol. Soc.**, Durban –África do Sul, n. 48, p. 1 - 21, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17159/2309-8708/2015/n48a1>. Acesso em: 30 mar. 2018.

OMS – Organização Mundial da Saúde. **Depressão e outros distúrbios mentais comuns**: estimativas globais de saúde. Genebra: OMS, 2017. 22 p. Relatório técnico. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5354:aumenta-o-numero-de-pessoas-com-depressao-no-mundo&Itemid=839. Acesso em: 30 mar. 2018.

PINTO, T. S. O que é Idade Moderna?; **Brasil Escola**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/historia/o-que-e-idade-moderna.htm>. Acesso em 26 de janeiro de 2020.

RAVASCO, A. A. M. M. **Ninguém pode ficar parado**: juventude, trabalho e projeto de vida. 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

RODRIGUES, J. T. Prefácio. *In*: FEIJOO, A. M. L. C. (org.). **Interpretações fenomenológico-existenciais para o sofrimento psíquico na atualidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2017. p. XI- XVI.

SA, I. M. *Die Kehre*, a viragem de Heidegger. *In*: SA, I. M. **Da verdade como abertura existencial ao acontecimento poético da verdade**. 2010. 141f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. p. 45-66. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16886/16886_4.PDF. Acesso em: maio 2019.

SÁ, R. N. A Psicoterapia e a questão da técnica. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 4, p. 348-362, 2002.

SÁ, R. N.; RODRIGUES, J. T. A Questão do sujeito e do intimismo em uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica. *In*: FEIJOO, A. M. L. C. (org.). **Interpretações fenomenológico-existenciais para o sofrimento psíquico na atualidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2017. cap. 5, p.123-142.

SENNETT, R. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SZYMBOSKA, W. A vida na hora. *In*: SZYMBOSKA, W. **Poemas**. Tradução: Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das letras, 2011. p.63.

VILHENA, J. Da claustrofobia à agorafobia. Cidade, confinamento e subjetividade, **Rev. Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 9, p. 77-90, jan./abr. 2003.

ZORZANELLI, R. T.; ORTEGA, F. Cultura somática, neurociências e subjetividade contemporânea. *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 23, n. especial. p. 30-36, 2011.