



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE
DARCY RIBEIRO – UENF
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COGNIÇÃO E
LINGUAGEM – PPGCL**

**AS CIBERFAMÍLIAS EM TERAPIA:
uma proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para compreender as
famílias que se (re)inventam na tessitura da (ciber)cultura**

IEDA TINOCO BOECHAT

**CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ
SETEMBRO – 2021**

**AS CIBERFAMÍLIAS EM TERAPIA:
uma proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para
compreender as famílias que se (re)inventam na tessitura da
(ciber)cultura**

IEDA TINOCO BOECHAT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Cognição e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Henrique Medeiros de Souza.

CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ
SETEMBRO – 2021

FICHA CATALOGRÁFICA

UENF - Bibliotecas

Elaborada com os dados fornecidos pela autora.

B669

Boechat, Ieda Tinoco.

AS CIBERFAMÍLIAS EM TERAPIA : uma proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para compreender as famílias que se (re)inventam na tessitura da (ciber)cultura / Ieda Tinoco Boechat. - Campos dos Goytacazes, RJ, 2021.

422 f.

Bibliografia: 414 - 422.

Tese (Doutorado em Cognição e Linguagem) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2021.

Orientador: Carlos Henrique Medeiros de Souza.

1. ontologia heideggeriana. 2. teoria sistêmica. 3. mídias digitais . 4. famílias . 5. pesquisa científica interdisciplinar. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 400

**AS CIBERFAMÍLIAS EM TERAPIA:
uma proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para compreender as
famílias que se (re)inventam na tessitura da (ciber)cultura**

IEDA TINOCO BOECHAT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Cognição e Linguagem.

APROVADA: 09/09/2021

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Edson Ribeiro de Andrade (Ciências da Saúde – ENSP/FIOCRUZ)
Institutos Superiores de Ensino do Colégio Nossa Senhora Auxiliadora – ISECENSA

Prof. Dr. Crisóstomo Lima Nascimento (Educação – UFF)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof^a Dra. Eliana Crispim França Luquetti (Letras – UFRJ)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

Prof^a Dra. Cristiana Barcelos da Silva (Cognição e Linguagem – UENF)
Universidade Estadual de Minas Gerais – UEMG

Prof. Dr. Fábio Machado de Oliveira (Cognição e Linguagem – UENF)
Faculdade Metropolitana São Carlos – FAMESC

Prof. Dr. Carlos Henrique Medeiros de Souza (Comunicação – UFRJ)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF (Orientador)

“Sempre que o homem abre olhos e ouvidos e desprende o coração, sempre que se entrega a pensar sentidos e a empenhar-se por propósitos, sempre que se solta em figuras e obras ou se esmera em pedidos e agradecimentos, ele se vê inserido no que já se lhe re-velou. O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento. Por isso, desvendando o real, vigente com seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo.” (Martin Heidegger)

RESUMO

BOECHAT, I. T. AS CIBERFAMÍLIAS EM TERAPIA: uma proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para compreender as famílias que se (re)inventam na tessitura da (ciber)cultura. Campos dos Goytacazes, RJ: Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – Uenf, 2021.

No contexto sociocultural pós-moderno, em que as famílias comunicam-se e/ou constituem-se nas redes sociais e também nas redes sociais digitais, elas são requisitadas de várias formas e seus muitos desafios lhes trazem conflitos, o que se acirra pela urgência de corresponder aos apelos de uma sociedade cada vez mais midiaticizada e, portanto, mais veloz, tomando-se, muitas vezes, por peças de uma engrenagem maquinica na produção de resultados. Quando algumas dessas famílias buscam auxílio na terapia familiar, deparam-se com as abordagens terapêuticas que se embasam teórica e técnico-metodologicamente na ciência moderna para observar como funcionam, a fim de intervir e corrigir o seu mau funcionamento. Às ciberfamílias, então, propõe-se a tese de que pode lhes ser oferecida uma proposta de terapia familiar que as compreenda na contracorrente do cientificismo moderno. O objetivo geral desta pesquisa é, portanto, apresentar os fundamentos epistemológicos e técnico-metodológicos da proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para a compreensão das famílias pós-modernas que se reinventam em seus modos de se constituir e de se comunicar na tessitura da cibercultura. Desse modo, os objetivos específicos são: abordar as famílias pós-modernas – a partir de estudos interdisciplinares entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação – em seus modos de constituir-se e comunicar-se influenciados pelas mídias digitais, estabelecendo, para tanto, a era pós-moderna como delimitação histórica, a fim de se observar o impacto midiático sobre o comportamento das gerações pós-modernas e, por conseguinte, das ciberfamílias; elencar as mais expressivas escolas e modelos do campo da terapia familiar sistêmica, abordando a concepção sistêmica de família, a atuação dos terapeutas de família, os métodos e técnicas que usam, buscando contribuições teóricas e técnico-metodológicas para o diálogo interdisciplinar com a ontologia heideggeriana; dissertar sobre a ontologia heideggeriana, abordando a compreensão da existência, descrevendo o modo de ser e estar do terapeuta em terapia e abordando seu método e técnica, a fim de encontrar subsídios epistemológicos e técnico-metodológicos que dialoguem com aqueles da teoria sistêmica; apresentar uma proposta de terapia familiar para a compreensão das famílias pós-modernas, considerando as contribuições do campo da terapia familiar sistêmica e da filosofia heideggeriana. Assim, este estudo problematiza a questão: Quais os fundamentos epistemológicos e técnico-metodológicos e a forma de atendimento às famílias da proposta de terapia familiar que se dispõe a compreendê-las com base em Heidegger? Esta pesquisa interdisciplinar, utilizando metodologia de natureza qualitativa quanto ao problema, exploratória quanto aos objetivos, e pesquisa bibliográfica quanto aos procedimentos, encontra, mormente, na filosofia heideggeriana o suporte epistemológico e técnico-metodológico para embasar a proposta que ora se apresenta, descrevendo a compreensão da família à luz da presença heideggeriana, o modo de ser e estar do terapeuta familiar no encontro com as famílias, seu método e técnica(s), bem como a forma de atendimento propriamente dito às ciberfamílias.

ABSTRACT

BOECHAT, I. T. CYBERFAMILIES IN THERAPY: a proposal of family therapy based on Heidegger to understand families that (re)invent themselves in the weaving of (cyber)culture. Campos dos Goytacazes, RJ: Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – Uenf, 2021.

In the postmodern sociocultural context, in which families communicate and/or constitute themselves in social networks and also in digital social networks, they are required in various ways and their many challenges bring them conflicts, which is intensified by the urgency to respond to the appeals of an increasingly mediatized society and, therefore, faster, often taking parts of a machinic gear in the production of results. When some of these families seek help in family therapy, they are faced with therapeutic approaches that are theoretically and technically-methodologically based on modern science to observe how they work, in order to intervene and correct their malfunction. To cyberfamilies, then, the thesis is proposed that they can be offered a model of family therapy that understands them against the current of modern scientism. The general objective of this research is therefore to propose the epistemological and technical-methodological foundations of the family therapy proposal based on Heidegger for the understanding of postmodern families that reinvent themselves in their ways of being and communicating in the weaving of cyberculture. Thus, the specific objectives are: to approach postmodern families - from interdisciplinary studies between the systemic conception of family and the evolution of information and communication technologies - in their ways of being and communicating influenced by the media, establishing the postmodern era as a historical delimitation, in order to observe the media impact on the behavior of postmodern generations and, consequently, of cyberfamilies; to list the most expressive schools and models in the field of systemic family therapy, addressing the systemic conception of family, the role of family therapists, the methods and techniques they use, seeking theoretical and technical-methodological contributions for the interdisciplinary dialogue with Heidegger's ontology; to dissertate on Heidegger's ontology, giving attention to the understanding of existence, describing the way of being of the therapist in therapy and addressing his method and technique, in order to find epistemological and technical-methodological subsidies that dialogue with those of systemic theory; to present a proposal for a family therapy based on Heidegger for the understanding of postmodern families, considering the contributions of the field of systemic family therapy and Heidegger's philosophy. Thus, this study problematizes the question: What are the epistemological and technical-methodological foundations and the form of care for the families of this family therapy proposal that is willing to understand them based on Heidegger? This interdisciplinary research, using qualitative methodology regarding the problem, exploratory regarding the objectives, and bibliographical research regarding the procedures, finds, mainly, in the Heideggerian philosophy the epistemological and technical-methodological support for the proposal presented, describing the understanding of the family in the light of the Heideggerian presence, the way of being of the family therapist in the meetings with the families, its method and technique(s), as well as the form of cyberfamilies care.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 AS CIBERFAMÍLIAS: as gerações pós-modernas e as mídias digitais.....	12
1.1 Pós-modernidade: condição pós-moderna ou era pós-moderna?	14
1.2 As tecnologias digitais e as gerações pós-modernas	22
1.3 As mídias digitais e as famílias pós-modernas	48
2 A TERAPIA FAMILIAR SISTÊMICA E A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA	71
2.1 O campo da terapia familiar sistêmica	71
2.1.1 A família na perspectiva sistêmica.....	73
2.1.2 O terapeuta familiar sistêmico	110
2.1.3 Métodos e técnicas.....	136
2.2 Ontologia heideggeriana: a hermenêutica da presença	188
2.2.1 O ser homem: a presença heideggeriana.....	189
2.2.2 O terapeuta heideggeriano	233
2.2.3 Método e técnica	265
3 METODOLOGIA.....	290
4 A PROPOSTA DE TERAPIA FAMILIAR BASEADA EM HEIDEGGER: um arranjo epistemológico e técnico-metodológico para a compreensão das ciberfamílias	315
4.1 As ciberfamílias.....	316
4.2 O terapeuta familiar heideggeriano	349
4.3 Método e técnica(s).....	378
CONCLUSÃO	405
Referências	414

INTRODUÇÃO

A comunicação na sociedade contemporânea vem se modificando pelo uso crescente de dispositivos digitais, como *smartphones*, *tablets*, *iPhones*, *iPads*, e de diversas ferramentas digitais, como *Facebook*, *Instagram*, *WhatsApp*, disponibilizados ao grande público na pós-modernidade, inclusive, de eletroeletrônicos ativados por comando de voz que já se fazem presentes nos lares que compõem o cenário sociocultural pós-moderno. Esses aparatos tecnológicos são amplamente utilizados pelas famílias em sua comunicação no âmbito familiar e extrafamiliar. Como se observa em pesquisas como as de Boechat e Souza (2018a, 2018b, 2019) e Boechat (2017), as famílias, independentemente da sua configuração, comunicam-se e/ou constituem-se nas redes sociais e, mais recentemente, nas redes sociais digitais. Em seu dia a dia, elas são requisitadas de muitas maneiras e são solicitadas pelos mais diversos motivos nas mais diferentes intensidades, de modo que muitos desafios lhes trazem conflitos, o que se acirra pela pressa e urgência de corresponder aos apelos de uma sociedade cada vez mais midiaticizada e, portanto, mais veloz, tomando-se, por vezes, como peças de uma engrenagem maquinica na produção de resultados. Nessa senda, as famílias que buscam auxílio na terapia familiar deparam-se com as abordagens terapêuticas que se embasam teórica e técnico-metodologicamente na ciência moderna para observar como funcionam e propor-lhes intervenções que visam modificar a forma como funcionam ou mesmo lhes corrigir o mau funcionamento.

Paralelamente às mencionadas abordagens, a essas famílias cada vez mais provocadas pela técnica, tanto aquela que as desafia em seu cotidiano quanto a que instrumentaliza os terapeutas de família, esta tese apresenta uma proposta de terapia familiar baseada nas contribuições de Martin Heidegger, apoiando-se na compreensão da existência e na questão da essência da técnica. A pesquisa científica interdisciplinar alia, assim, duas áreas do conhecimento, a saber, o campo da terapia familiar sistêmica e a filosofia heideggeriana para compreender as ciberfamílias, que são também abordadas a partir de estudos interdisciplinares entre a evolução das tecnologias da informação e comunicação e a concepção sistêmica de família. Portanto, este estudo se baseia nos conceitos de novas mídias digitais de Souza (2003) e Lemos (2015), na concepção de cibercultura de Lemos (2015), na caracterização de pós-modernidade apresentada por Maffesoli (2001, 2009, 2010) e

Gonçalves (2011), nas concepções de família, nas técnicas e nos modos de atuação propostos pelos muitos pesquisadores do campo da terapia familiar, bem como na ontologia heideggeriana entendida como hermenêutica da presença. Sendo assim, esta pesquisa interdisciplinar tematiza as mídias digitais, as famílias e a terapia familiar na proposição da tese de que às famílias pós-modernas pode ser oferecida uma proposta de terapia familiar que as compreenda na contracorrente da cientificidade moderna que destituiu o homem de seu ser.

Assim sendo, o objetivo geral desta pesquisa é estabelecer os fundamentos epistemológicos e técnico-metodológicos da proposta de terapia familiar para a compreensão das famílias pós-modernas que se (re)inventam constituindo-se e comunicando-se na tessitura da (ciber)cultura com base em Heidegger. Desse modo, os objetivos específicos são: abordar as famílias pós-modernas – a partir de estudos interdisciplinares entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação – em seus modos de constituir-se e comunicar-se influenciados pelas mídias digitais, estabelecendo, para tanto, a era pós-moderna como delimitação histórica, a fim de se observar o impacto midiático sobre o comportamento das gerações pós-modernas e, por conseguinte, das ciberfamílias; elencar as mais expressivas escolas e modelos do campo da terapia familiar sistêmica, para abordar a concepção sistêmica de família, a atuação dos terapeutas de família, os métodos e técnicas que usam, buscando contribuições teóricas e técnico-metodológicas para o diálogo interdisciplinar com a ontologia heideggeriana; dissertar sobre a ontologia heideggeriana, entendida como a hermenêutica da presença, abordando a compreensão da existência, descrevendo o modo de ser e estar do terapeuta em terapia e abordando seu método e técnica – tomada a partir da questão da essência da técnica heideggeriana –, a fim de encontrar subsídios epistemológicos e técnico-metodológicos que dialoguem com aqueles da teoria sistêmica; apresentar uma proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para a compreensão das famílias na pós-modernidade, considerando as contribuições do campo da terapia familiar sistêmica e da filosofia heideggeriana.

Esta pesquisa problematiza a seguinte questão: Quais os fundamentos epistemológicos e técnico-metodológicos e a forma de atendimento às famílias desta proposta de terapia familiar que se dispõe a compreendê-las com base em Heidegger? Parte-se, assim, da hipótese de que a família pode se compreender e ser compreendida terapeuticamente não mais apenas sob as lentes do cientificismo

moderno, que concebe os membros das famílias objetivados em suas relações como algo processável, regidos por uma lei de funcionamento, objetificando-os quando os submetem a técnicas para lhes modular o comportamento e lhes dirigem intervenções visando à correção de sua disfunção com base no método das ciências naturais. Se a hipótese se confirmar, a pesquisa apontará uma nova alternativa para se compreender as famílias ao lado das concepções formuladas segundo a representação da metafísica moderna, descrevendo os fundamentos epistemológicos e técnico-metodológicos da proposta de terapia familiar baseada em Heidegger, apresentando a compreensão da família à luz da presença heideggeriana, o modo de ser e estar do terapeuta familiar nos encontros terapêuticos com a família, a(s) técnica(s) que usará e o método pelo qual vai se orientar no atendimento propriamente dito às ciberfamílias que procuram por ajuda terapêutica na pós-modernidade.

Historicamente, as famílias sempre foram impactadas pelas tecnologias e vice-versa, mas, na atualidade, o uso das mídias digitais se impõe em seu cotidiano de tal modo que elas são sempre mais desafiadas a corresponder às solicitações da sociedade cada vez mais midiaticizada e mais veloz, em especial, neste tempo histórico pandêmico. Assim, não raro, as famílias pós-modernas encontram-se debatendo-se contra as tecnologias, apontando-as como causa de muitas dificuldades em seus relacionamentos, além de lidar com tantas outras questões que lhes trazem conflitos nas redes sociais e/ou nas redes sociais digitais. As abordagens de terapia familiar sistêmica, por sua vez, seguem uma linha tecnicista, predefinindo a família, observando suas leis de funcionamento, a fim de propor intervenções que assegurem resultados preestabelecidos pelo uso de técnicas e instrumentos terapêuticos, conforme o rigor do chamado método científico, para conduzi-las à solução de seus impasses. Justifica-se, assim, esta pesquisa por propor uma abordagem terapêutica que compreende as famílias em seu vir-a-ser, apoiando-se na hermenêutica da presença e na questão da essência da técnica, visando auxiliá-las em seus conflitos de cunho midiático ou não, sem objetivá-las ou objetificá-las ao modo do tecnicismo moderno. Dessa forma, um “conceito existencial da ciência” alcançado ainda na modernidade ilumina uma possibilidade terapêutica para as famílias na pós-modernidade sem, contudo, desconsiderar as contribuições da ciência moderna.

Nesse sentido, este estudo evidencia sua relevância social e acadêmica quando identifica o cenário de transformação social que se apresenta na pós-modernidade com o transitar das famílias nas redes sociais e nas redes sociais digitais, modificando seus modos de se constituir e de se comunicar altamente influenciados pelas novas mídias digitais, no âmbito familiar e social mais amplo, às quais se oferece uma alternativa para se compreender a si mesmas e para serem compreendidas pelos terapeutas de família não mais apenas a partir de uma verdade científica com a qual a modernidade as presenteou. À sociedade se oferece nova possibilidade de compreender as famílias e de ajudá-las terapeuticamente ao lado daquelas que se apoiam no tecnicismo da ciência moderna, e à comunidade acadêmica são apresentadas contribuições que vêm enriquecer e dar prosseguimento às pesquisas científicas interdisciplinares desenvolvidas neste Programa desta Universidade. A metodologia utilizada para este estudo é de natureza qualitativa quanto ao problema, exploratória quanto aos objetivos, e pesquisa bibliográfica quanto aos procedimentos. Os estudos se apoiam na contribuição de pesquisadores como Souza (2003), Maffesoli (2001, 2009, 2010), Lemos (2015), Bauman (2004), Heidegger (2009, 2012a, 2012b, 2013, 2019), Satir (1976, 1995, 2002), Boechat (2017), Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015), Bowen (2010), Calil (1987), Andolfi (2019), Alvarenga *et al.* (2011), Nichols e Schwartz (2007), entre outros autores.

A primeira parte desta tese aborda as famílias pós-modernas – com base em estudos interdisciplinares entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação – em seus modos de constituir-se e de comunicar-se influenciados pelas mídias digitais, estabelecendo, para tanto, a era pós-moderna como delimitação histórica a partir da segunda metade do século XX aos presentes dias, a fim de se observar o impacto midiático sobre o comportamento das gerações pós-modernas e, por conseguinte, das ciberfamílias, considerando que as famílias pós-modernas constituem-se eminentemente de pessoas nascidas no referido período. No Brasil, por exemplo, conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgada no *site* www.dieese.org.br, realizada no quarto trimestre de 2019, 34 milhões dos 210,1 milhões de brasileiros eram idosos – pessoas com idade a partir de 60 anos, conforme a Organização Mundial da Saúde (OMS). Assim, se o número

de pessoas com 60 anos ou mais corresponde a 16,2% da população do país, 83,8% da população nasceram após 1960.

A segunda parte da tese discorre acerca dos postulados da teoria sistêmica quanto à concepção sistêmica de família, à atuação dos terapeutas familiares sistêmicos numa perspectiva histórica, assim como aos métodos e técnicas que usam, considerando as escolas e modelos mais expressivos do campo da terapia familiar sistêmica apontados, em especial, por Calil (1987) e Nichols e Schwartz (2007); esta parte discorre, ainda, sobre a ontologia heideggeriana, entendida como a hermenêutica da presença, abordando a compreensão da existência e a questão da essência da técnica ao dissertar sobre o ser homem heideggeriano e ao descrever o modo de ser e estar do terapeuta na compreensão do existir daquele que procura por ajuda terapêutica, bem como o seu método e técnica, com base nos títulos *A caminho da linguagem* (2019), *Ensaios e conferências* (2012a), *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)* (2013), *Seminários de Zollikon* (2009) e *Ser e tempo* (2012b) da obra de Martin Heidegger. A terceira parte discute os aspectos metodológicos que permitem, por meio da pesquisa científica interdisciplinar, propor o novo arranjo epistemológico e técnico-metodológico que vai embasar a proposta de terapia familiar apresentada nesta tese. A quarta parte, por fim, a partir da compreensão da existência e da questão da essência da técnica, apresenta a proposta de terapia familiar baseada em Heidegger, descrevendo a compreensão da família à luz da presença heideggeriana, o modo de ser e estar do terapeuta familiar nos encontros terapêuticos com a família, assim como o método pelo qual se orienta, a(s) técnica(s) de que se utiliza e a forma pela qual vai se dar o atendimento familiar propriamente dito.

1 AS CIBERFAMÍLIAS: as gerações pós-modernas e as mídias digitais

Apresentar uma proposta de terapia familiar para as ciberfamílias implica, nesta pesquisa, estabelecer como recorte temporal a pós-modernidade, a fim de se observar, historicamente, o impacto das mídias digitais sobre as gerações pós-modernas, logo, sobre a comunicação e a constituição das ciberfamílias, tomadas a partir dos estudos interdisciplinares entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação, para, então, desenvolver, a seguir, a pesquisa interdisciplinar entre o campo da terapia familiar sistêmica e a filosofia heideggeriana.

Destemidamente, pesquisadores como Maffesoli nomeiam pós-modernidade a presente era diferenciando-a nitidamente da era moderna. Segundo Maffesoli (2001), são próprios da modernidade: a visão puramente racionalista da sociedade, os comportamentos racionais, não contraditórios e unificados, a preocupação com uma vida marcada pelo quantitativo, o enclausuramento e o compromisso de residência, o pensamento apenas racionalista e realista, que fundamenta suas análises na representação das coisas, simples projeção, em que o sexo, a morada, a educação e o trabalho estavam assegurados pela estabilidade e por uma delimitação precisa e funcional. A modernidade ocultava a ambivalência, porque a vida e a ação humanas obedeciam à lógica da identidade – único fundamento sólido da existência individual e social. O unívoco e racional contrato social, de modo público, unia as pessoas sem deixar margem à ausência de razão, ao acaso ou à emoção. Qualquer contradição – organizacional, religiosa, moral, lógica – deveria ser superada por uma síntese, mesmo que ideal e abstrata. A modernidade pretendeu recolocar tudo em ordem, codificar e identificar todas as coisas, como assinalado por Foucault, quando mostra a domesticação, o assentamento no trabalho e a destinação das massas à residência em relação ao que se chamou social: a produção, os costumes, a saúde, a educação e a vida sexual.

Para Maffesoli (2001), essa “onipotência”, uma “violência totalitária” feita às pessoas e à natureza, conseguiu tornar o corpo social amorfo e dúbio quanto à vontade, prometendo proteger enquanto subjugava, fazendo esbater-se o sentimento de pertencimento, cidadania e responsabilidade, tornando o cidadão “uma coisa estranha” não passível de preocupação coletiva, por ter sua vida social dirigida e organizada por outras pessoas que detinham o poder de decidir por ele.

Assim, talvez o drama contemporâneo decorra do fato de que o desejo de errância expresse uma tendência a ressurgir como substituição ou em contraposição ao compromisso de residência predominante na modernidade. A errância não é exclusividade de alguns; todos a praticam cotidianamente, mesmo que não o saibam, de modo a impregnar o homem pós-moderno. Contudo, foi preciso domesticar a expressão errância, substituindo-a por mobilidade, que se refere às migrações diárias (trabalho ou consumo), às migrações sazonais (turismo e viagens) e à mobilidade social (deslocamento de pessoas devido às disparidades econômicas), que acontecem com certo tom de aventura, entendida como modulação contemporânea do desejo do “outro lugar” que toma as massas e os indivíduos com frequência. Recomeça a “circulação”, que desfaz limites estabelecidos e seus domínios – político, ideológico, profissional, cultural, cultural –, cujo fluxo nada pode represar, pois a efervescência está em todos eles. Assim, o “novo espírito do tempo”, ambiente que não se deixa perceber, pode fazer ver um valor social na errância ou no nomadismo. A aventura, terreno onde tudo é possível, permite a expressão das diversas facetas das pessoas em um mundo plural e policentrado. O sentimento de pertencer, em uma “ex-istência” assim, é mais tribal e menos social ou nacional, fazendo com que cada uma seja sempre um estranho. A justaposição dessas estranhezas forma o mosaico tão tênue quanto sólido da sociabilidade pós-moderna.

Maffesoli (2010, p. 11) anuncia, então, uma “mudança central”: “A matriz social moderna revela-se cada vez mais infecunda. A economia, os movimentos sociais, o imaginário, e até mesmo a política estão sofrendo a ressaca de uma onda gigantesca cuja real amplitude ainda não se consegue avaliar”. Ainda assim, há uma resistência em aceitar o novo momento mesmo ante uma mudança social que renomeia a época. Não se aceita a “coincidência dos opostos”, porque isso abalaria as seguranças e as certezas que velam o “sono dogmático”; afinal, o conformismo teórico e existencial repousa sobre o medo do perigo que o novo apresenta. Não se consegue, também, deixar de compartimentalizar o que se estuda em disciplinas, reduzindo um real denso e complexo a uma “realidade” mensurável, o que, por fim, retira a própria vida da “vida social”. Desse modo, o medo e o dogmatismo levam a tentar salvar valores europeus que datam dos séculos XVII, XVIII e XIX. Tentando restringir o “pós-modernismo” ao âmbito da arte e se recusando a localizar implicações e fatos pós-modernos na vida social, paulatinamente, começa-se a

perceber a crise atual como “societal” e não apenas econômica. “Mas, claro, é preciso não se enganar de época, é preciso entrar em sintonia com o imaginário que constitui esta época. Donde a necessidade de reconhecer os valores que caracterizam, não mais cabe temer esta expressão, a pós-modernidade nascente” (MAFFESOLI, 2009, p. 11).

Entretanto, enquanto Maffesoli e outros pesquisadores referem-se à pós-modernidade como “era pós-moderna” estabelecida, outros mencionam “condição pós-moderna” e “pós-modernismo”. Assim, na contemporaneidade, o ambiente sociocultural bastante diverso e sempre em modificação leva psicólogos, filósofos, sociólogos, historiadores, entre outros, a expressar divergentes posicionamentos quanto à pós-modernidade e apresentam suas perspectivas.

1.1 Pós-modernidade: condição pós-moderna ou era pós-moderna?

A pós-modernidade suscita divergências anunciadas nos termos “debate pós-moderno”, “condição pós-moderna”, “pós-modernismo”, “era pós-moderna”, por exemplo. “Mutação social que pede uma transmutação da linguagem: pós-modernidade é isso” (MAFFESOLI, 2010, p. 11). Lemos (2015) também delinea uma distinção entre modernidade e pós-modernidade, caracterizando-as, quando destaca, por exemplo, aspectos como tempo e espaço.

Na modernidade, o tempo é linear (progresso e história) e o espaço é naturalizado e explorado enquanto lugar de coisas (direção, distância, forma, volume). Na modernidade, o tempo é um modo de esculpir o espaço, já que o progresso, a encarnação do tempo linear, implica a conquista do espaço físico. Na pós-modernidade, o sentimento é de compressão do espaço e do tempo, onde o tempo real (imediate) e as redes telemáticas desterritorializam (desespacializam) a cultura, tendo um forte impacto nas estruturas econômicas, sociais, políticas e culturais. O tempo é, assim, um modo de aniquilar o espaço. Esse é o ambiente comunicacional da cibercultura. (LE MOS, 2015, p. 68).

Lemos (2015, p. 63, grifos do autor) aponta a época e o contexto em que a pós-modernidade se anuncia: “A ideia de pós-modernidade aparece na segunda metade do século XX com o advento da sociedade de consumo e dos *mass media*, associados à queda das grandes ideologias modernas e de ideias centrais como história, razão, progresso”, quando entram em crise, também, as metanarrativas

modernas. Em contrapartida, cautelosamente, Gonçalves (2011) alude às manifestações que surgem com as mudanças sociais, econômicas e históricas na contemporaneidade, usando a expressão “debate pós-moderno”, explicando que o prefixo “pós” remete a algo que sucede ou que foi superado, o que não se verifica, já que tais modificações promovem uma atualização histórica. Logo, “pós-modernidade” não se mostra uma expressão exata, na medida em que romper com limites da modernidade implicaria um posicionamento quanto aos seus antagonismos, enquanto o que se apresenta é um discurso crítico homogeneizador de negação não dialética das metanarrativas; implicaria, também, a superação dos antagonismos próprios do capitalismo, enquanto o que se tem é um novo conjunto de ideias e representações que surgem como possibilidade no bojo do próprio capitalismo e da própria modernidade. A autora se baseia em Peixoto (1997) quando propõe que o “debate pós-moderno” contempla uma vertente que considera a produção relativa às mudanças no campo das artes e da cultura e outra vertente que considera a produção que toma o campo cultural em um contexto amplo que abarca mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais. Explorando a segunda vertente, Gonçalves (2011) menciona posições diferentes para a “condição pós-moderna”: o primeiro enfoque, sustentado por Lyotard (1989) e Baudrillard (1995), considera que as mudanças “em si” de uma condição anterior não revelam um processo histórico em curso e não estabelecem um novo momento histórico; o segundo enfoque, sustentado por Jameson (1994), Harvey (1994) e Sousa Santos (1996), considera que as mudanças decorrem de um processo histórico, devendo-se observar sua historicidade e influências ideológicas.

Na apreciação de Gonçalves (2011), o primeiro enfoque postula que a nova condição consolida uma sociedade tecnológica com a extinção das classes sociais e da dicotomia capital-trabalho. Pressupõe, assim, que as representações sobre a sociedade considerem a complexidade decorrente do avanço tecnológico e a diversidade advinda da valorização da produção de signos – que ultrapassam a racionalidade científica e requerem novos parâmetros –, para abolir as metanarrativas que formulam explicações únicas para a diversidade, para as ideologias, as noções totalizantes, os conceitos gerais, as teorias sociais, a fim de se proceder a análises plurais e específicas de cada sociedade. Os sistemas sociais e a história como processo não têm lugar; as noções de estruturas e causas cedem vez às de fragmentos e contingências, enquanto a noção de processo histórico é

substituída pela de conjunto anárquico de heterogêneos; a transformação social não se dá pela via da articulação entre teoria e prática. O segundo enfoque enfatiza a gênese histórica da “condição pós-moderna” e revela sua relação com o desenvolvimento do capitalismo, que se dá com base em contradições, num movimento que permite ver sua permanência, bem como as possibilidades de superação, reafirmando a historicidade permanente do seu desenvolvimento. Considera, pois, as categorias gerais – história, sociedade, progresso, transformação – para a compreensão das mudanças experimentadas pela sociedade de modo articulado e aponta que as diferenças de entendimento e de aplicação são ideológicas.

Bauman (2004), por seu turno, parece preferir nomear “modernidade líquida” o momento histórico das líquidas relações humanas, da fragilidade dos laços humanos. Desconectado, o cidadão da “líquida sociedade moderna” precisa se conectar; sem a garantia da permanência, ele experimenta insegurança e vive o conflituoso dilema entre ajustar mais ou bambejar os laços sociais. As pessoas se abandonam a si mesmas em seus próprios sentidos e sentimentos descartáveis e sofrem com a ambiguidade entre querer a segurança do convívio e o apoio na aflição, e os encargos, tensões e restrição de liberdade que terão de suportar caso se vinculem de modo permanente. As pessoas, quando falam sobre relações, mencionam “redes”; elas têm substituído o “relacionar-se” por “conectar-se” em suas colocações. Entretanto, o autor parece admitir a pós-modernidade a partir da publicização da vida privada por meio das tecnologias da informação e comunicação. Em entrevista a Schüller e Mazzili (2015), Bauman sugere que a revolucionária pós-modernidade se enuncia com a publicização da intimidade quando se confessa publicamente assuntos até então mantidos em secreto.

Ehernberg, afirmou que, em sua opinião, a revolução pós-moderna começou numa quarta-feira à noite, num outono da década de 1980, quando uma certa Vivienne, uma mulher comum, na presença de 6 milhões de telespectadores, declarou nunca ter tido um orgasmo durante seu casamento, porque seu marido, Michel, sofre de ejaculação precoce. Começo da revolução, começo da revolução. Por que começo da revolução? Porque, repentinamente, na Ágora, as pessoas começam a confessar coisas que eram personificação da privacidade, a personificação da intimidade, que você só contaria, se você for católico, ao padre no confessionário, ou aos seus amigos realmente muito chegados ou realmente muito íntimos. Mas você não iria à praça pública anunciar para todos. Então, a Ágora foi

conquistada não pelos regimes totalitários, mas exatamente pela privacidade, por coisas que anteriormente eram privadas. No confessional, que é a personificação, a encarnação da intimidade e da privacidade, você conversa diretamente com Deus. É um segredo absoluto. Ninguém pode saber o que você confessou no confessional. Nós instalamos microfones nos confessionários.

Nessa perspectiva, Maffesoli (2001) assevera que, como toda revolução, o recomeço da “circulação” é silencioso, não plenamente consciente e manifesta-se por arrancos sucessivos, com aspecto de “estranha imobilidade”, acomodando revoltas e pacificações, aceitação e recusa de valores estabelecidos. Na contemporaneidade, os “êxtases” técnicos, culturais, musicais ou afetivos reafirmam o antigo desejo de circulação do sexo, dos bens, da palavra, fundamentando todo conjunto social, fazendo-o perdurar em seu ser, que é devir. Assim, a fundamental territorialização individual (identidade) ou social (instituição) moderna cede lugar ao tempo de um jeito novo de fazer o caminho. “O tempo de um êxodo maciço que, assumindo o contrapé das certezas identitárias ou das seguranças institucionais, enverede pelos caminhos aventureiros de uma nova busca iniciática de contornos ainda indeterminados” (MAFFESOLI, 2001, p. 104). Ante a pretensão de um mundo positivo, realista e uniformizado, renasce o desejo do “outro lugar”, delimitando um imaginário da errância que realça o eterno recomeço da vida, “uma vida sempre igual e outra vez antiga e atual”. “É nisso que a pós-modernidade se aparenta com a pré-modernidade: não se preocupar com o amanhã, gozar o instante, acomodar-se ao mundo tal como ele é” (MAFFESOLI, 2001, p. 132). Assim, a errância lúdica, a aceitação da existência e o prazer de viver, em sinergia, suscita a circulação dos bens, da palavra, do sentimento, enquanto engendra a circulação da riqueza, em todos os sentidos do termo.

Segundo Maffesoli (2001), o século XIX enfatizou a relação do homem com a natureza e os outros homens, como a empatia da Naturfilosofia de Schelling, momento em que tudo estimulava um tipo de errância espiritual e existencial, promovendo uma “pluralidade estrutural da realidade mundana”. Essa visão “inatural” ressurgiu amplamente, pois o desejo do devir impregna as atitudes sociais, de modo consciente ou não, conclamando a uma vagabundagem de alcance irrestrito. Embora, nas “histórias humanas”, o pensamento estabelecido ou os poderes instituídos tenham dificuldade de assimilar o que se dá no cotidiano do homem comum, a força do pluralismo se manifesta “[...] nos múltiplos sincretismos

filosóficos ou religiosos, através de aventuras esportivas ou existenciais, na vagabundagem sexual, e mesmo, de modo mais trivial, no turismo mais convencional ou nas viagens organizadas, não poupando nenhuma camada social” (MAFFESOLI, 2001, p. 108). Nesses exemplos, agride-se a “ideia da ‘mundialização’” ou a do “pensamento único” e se reconhece a diversidade das culturas, a pluralidade dos fenômenos humanos, o retorno da multiplicidade num período, historicamente, marcado pela unidade, como se vê na tendência da sucessão do monoteísmo judaico-cristão por um politeísmo religioso.

A “errância erótica” de Maffesoli (2001) exemplifica a socialidade contemporânea definida pelo tribalismo, vitalismo, presenteísmo, ética da estética e formismo, na medida em que guarda um aspecto trágico devido ao afrontamento da morte, dado pela intensidade precária das relações e pelo risco da Aids, e remete a um “tribalismo” ou “ideal comunitário”, que se manifesta nos “sinais tribais de reconhecimento” vistos nos adereços, linguagem, vestimenta, modos de vida, que extrapolam fronteiras e permitem constatar uma participação comum – provável particularidade essencial da pós-modernidade – e um espírito do tempo caracterizado pelo hedonismo e relativismo, pelo viver o hoje e pela energia concreta e cotidiana, tornando difícil a interpretação do vínculo social pelas categorias já consagradas, tais como a finalidade e o sentido da história, bem como as econômico-políticas. O indivíduo ou o individualismo não se coloca mais como eixo da vida social, pois o “grupo fusional” prevalece empiricamente, evidenciando a ligação entre errância e comunidade.

Para Maffesoli (2001), a “dialética massa/tribo” é a marca a pós-modernidade nascente. A fragmentação estrutural da sociedade tribal caracteriza essencialmente a heterogeneidade. As tribos pós-modernas desconfiam das ideologias e dos valores universais e se aliam à generosidade de ser, mesmo que anômica e inconformista. As situações de revolta ou a vida cotidiana expressa uma poderosa troca simbólica que aloca o material e o espiritual, que aliança o real e o imaginário, que faz sobressair a preocupação com o outro, a despeito de questões raciais, ideológicas ou de convicção. A tolerância decorre, assim, de uma liberdade de espírito ou de um nomadismo que não cabe mais em instituições, e surge da disposição de enfrentar o destino de modo proxêmico, constituindo o poder de uma sociabilidade insolente por meio de movimentos caritativos e explosões lúdicas, do sentido da festa e outras ações benévolas. De vez em quando, na história da humanidade, ressurgem uma

atitude politeísta que experimenta a sinergia de valores opostos, põe-se termo nas estruturas/instituições estáveis – indivíduo, identidade, nação e Estado – e a existência deixa de ser um *status* permanente e invariável para voltar a ser um ponto de partida, existência como despacho, impermanência, mudança contínua, pois o ser é devir nas palavras de Heidegger, o ser é errância. Isso assusta as instituições sociais e a todos que têm que morrer para renascer, isso tem algo de iniciático.

O nomadismo prevalece quando o “gozo de presente” se torna essencial. “Seu ritmo feito de brevidades, de cadências aceleradas e de intensidades não permite o apego. Ou antes, não há para ele a necessidade, uma vez que a eternidade se vive no presente” (MAFFESOLI, 2001, p. 122). O nomadismo importa em formas de solidariedade concreta, já que no trágico cotidiano são necessários auxílio mútuo, afetos trocados e solidariedades básicas, que, em sentido amplo, referem-se à intensidade das relações cotidianas e, em sentido estrito, à interação simbólica e sólida a um tempo informal. Paradoxalmente, a “ação de sair a caminho” despreocupada com a utilidade vai gerar instituições estáveis que fazem as sociedades perdurar e que faz do anômico de um momento o canônico do amanhã, pois a busca do prazer é o cimento mais seguro de todo o conjunto social, um “cimento social” que se constrói a partir de emoções comuns ou dos prazeres partilhados, que Maffesoli (2001) nomeia “ética da estética”, uma ética que não se norteia mais pela moralização universal dos comportamentos. O nômade pós-moderno experimenta o “enraizamento dinâmico” nesse politeísmo de valores: perde-se de si e pode criar raiz, crescer e ir-se, expressar empatia e escapar para alcançar a alteridade absoluta; ele pode ser ele mesmo ou outra pessoa, ao adotar certa aparência, fazer máscaras para si e assumir os respectivos papéis várias vezes na ampla “teatralidade social” cotidiana, além de poder estar, ao mesmo tempo, ali ou em outro lugar. “O aspecto imaterial da viagem, em particular em suas potencialidades afetivas e sentimentais, é um modo de tecer os laços, de estabelecer os contatos, de fazer circular a cultura e os homens. Em resumo, de estruturar a vida social” (MAFFESOLI, 2001, p. 123-124). Portanto, para o autor, na sociedade contemporânea, a sociabilidade se elabora em uma socialidade. Lemos (2015) descreve a distinção de Maffesoli (1979) para essas expressões: “sociabilidade” faz referência a agrupamentos com uma função precisa, objetiva e racional, em que o indivíduo se insere numa lógica do dever ser, enquanto “socialidade” liga-se a uma fenomenologia do social, em que os sujeitos privilegiam

agrupamentos festivos, empáticos, baseados em emoções compartilhadas e novos tribalismos, aludindo àquilo que marca a vida cotidiana na contemporaneidade – o vivido, o presente, o estar-junto. Para Maffesoli (2010), enquanto a modernidade mostrava sua essência clássica nas construções em ângulo reto de uma arquitetônica racional, a pós-modernidade mostra-se barroca, feita de entrelaçamentos e de emoções, numa organicidade que deixa todas as coisas se manifestar na pertença mútua entre ser natural e ser social. “Essa *ambiance* barroca está presente, de forma radical, no culto quase mágico aos objetos técnicos, [...] seja a televisão, o videotexto, a microinformática e a telecópia, todos aniquilam o futuro e são promotores de um instante eterno” (MAFFESOLI, 1990 apud LEMOS, 2015, p. 90, grifo do autor).

Entretanto, conforme Barros (2011), nem tudo será pós-modernista na pós-modernidade. Enquanto pós-modernismo diz respeito a um campo ou circuito cultural, pós-modernidade faz menção a um período específico no limite da história contemporânea. O autor destaca que, assim como o modernismo se expressou como movimento artístico ou tendência cultural 100 anos após a modernidade, que teve início com a Revolução Industrial, também na pós-modernidade convivem o moderno, o pós-moderno e o tradicional. Nessa senda, Lemos (2015) assinala que a cibercultura é, simultaneamente, ruptura e continuidade. Enquanto a tecnocultura da modernidade buscou dominar tecnicamente a natureza e o social, a cultura eletrônica pós-moderna é uma atitude sociocultural que se desenvolve sobre a tecnonatureza, uma natureza já dominada e transformada em *bits* e *bytes*, espectros virtuais do ciberespaço, sendo a cibercultura a forma contemporânea da técnica que joga com os signos dessa tecnonatureza. Apropriação de imagens, obras por meio de colagens e discursos não lineares são expressões da cibercultura que podem ser vistos no isolamento dos *otakus* japoneses, na criptografia dos *cyberpunks*, nos delírios das *raves*, na violência dos *crackers*, no fanatismo dos *gamers*. Vida e técnica estão em simbiose como mostram, ainda, as tribos *cyberpunks*; as comunidades virtuais, como MUDs, *chats*, *sites* e *newsgroups*; os festeiros tecnoeletrônicos hedonistas e presenteísta com suas *raves*; *hackers*, *crackers* e *cyberpunks* que militam eletronicamente num ativismo rizomático e político-anarquista. “Podemos dizer que na cidade contemporânea vemos a *transferência de certas funções da cidade real ao ciberespaço, e vice-versa, em um novo hibridismo*

entre o espaço físico e o eletrônico” (LEMOS; LÉVY, 2014, p. 123, ênfases dos autores). Nesse sentido, Maffesoli assinala que

[...] essa *coisa velha* que é a tribo e essas antigas formas de solidariedade que são aquelas vividas no cotidiano, exercidas o mais perto possível, nascem, expressam-se, confortam-se graças às várias redes eletrônicas. Daí a definição que eu sugeri da pós-modernidade: *sinergia entre o arcaico e o desenvolvimento tecnológico*. (MAFFESOLI, 2010, p. 39, grifos do autor).

Assim sendo, para Lemos (2015), pode-se favorecer a instauração de um “pensamento sensível” maffesoliano que interaja com a vida cotidiana, tal como um “pensamento-vida” ligado ao que as coisas são, induzindo à socialidade maffesoliana, a fim de que a “forma de estar-junto” que conduz a vida social nas redes sociais possa ser vista nas comunidades das redes sociais digitais. O desenvolvimento tecnológico que separa, aliena e esgota formas de solidariedades sociais poderá promover, também, religação, cooperação mútua e solidariedades múltiplas. Para tanto, é preciso admitir a complexidade da vida social, abolir os metarrelatos e sistemas explicativos, bem como a impossibilidade de articular os aspectos aparentemente antagônicos, a linearidade, a causalidade linear, o determinismo e a dialógica dialética. Nessa perspectiva, Lemos (2015, p. 82), propõe: “A cibernsocialidade é a sinergia entre a socialidade contemporânea e as novas tecnologias do ciberespaço”.

Nesse hibridismo de tendências e de espaços que mescla o novo e o antigo, termos como “debate pós-moderno”, “era pós-moderna”, “condição pós-moderna” ou “pós-modernismo” expressam a dificuldade de nomear o período histórico que tem início na segunda metade do século XX e chega aos dias atuais. Não sendo a pretensão desta pesquisa fazê-lo por não objetivar isso, assume-se a expressão “pós-modernidade” para aludir ao período mencionado pelo mesmo motivo que aponta Gonçalves (2011), quando afirma que o pensamento pós-moderno a usa mesmo mantendo suas críticas à noção de era pós-moderna, qual seja, para facilitar a referência à temática abordada. Esta pesquisa interdisciplinar, então, numa abordagem sócio-histórica, a fim de apresentar uma proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para as ciberfamílias, delimita historicamente o período referido nomeando-o “pós-modernidade” para analisar a relação entre as mídias

digitais e as gerações pós-modernas, bem como a relação entre as referidas tecnologias e as famílias em seus modos de se constituir e de se comunicar.

1.2 As tecnologias digitais e as gerações pós-modernas

As novas tecnologias da informação e comunicação são pós-modernas, uma vez que nascem com a internet; nascem, assim, com elas as redes sociais digitais. Segundo Lemos (2015), cibercultura nasce com a informática e a cibernética nos anos 50, ganha expressão com os microcomputadores nos anos 70 e se estabelece com as redes telemáticas e a internet nos anos 80 e 90. As novas mídias digitais são a grande novidade do século XX, mas sua aventura teve seu *boom* no século XIX, pois já no uso do telégrafo, do rádio, do telefone e do cinema se pode ver que o homem amplia o desejo de agir a distância da ubiquidade; assim, a utopia brechtiana do potencial social, reliante e comunitário do rádio se torna topia do ciberespaço. “O que chamamos de novas tecnologias de comunicação e informação surge a partir de 1975, com a fusão das telecomunicações analógicas com a informática, possibilitando a veiculação, sob um mesmo suporte – o computador – de diversas formatações de mensagens” (LEMOS, 2015, p. 69).

Lemos (2015) refere-se ao ambiente comunicacional contemporâneo, afirmando que as mencionadas tecnologias podem ser consideradas “instrumentos de simulação”, ou seja, formas técnicas de modificar o tempo e o espaço. “Essa revolução digital implica, progressivamente, a passagem do *mass media* (cujos símbolos são a TV, o rádio, a imprensa, o cinema) para formas individualizadas de produção, difusão e estoque de informação” (LEMOS, 2015, p. 69). Diferentemente da difusão centralizada da informação massiva, a comunicação pelas novas mídias é bidirecional entre grupos e indivíduos. Baseando-se em Balle (1984), Lemos (2015) acrescenta que a circulação de informações no ciberespaço obedece à multiplicidade do rizoma (todos-todos) e não à hierarquia da árvore (um-todos). Segundo Lemos (2015), Pool considera as mídias digitais “tecnologias da liberdade”, por multiplicarem o polo da emissão não centralizada, questionarem hierarquias e fomentarem as agregações sociais. Para Lemos (2015), a tecnologia digital promove dupla ruptura quanto à informação, que passa a ser produzida por processos microeletrônicos e difundida no modelo todos-todos. A tecnologia moderna, um

instrumento de racionalização e separação, parece se transformar em ferramenta convivial e comunitária na pós-modernidade.

Consoante Lemos (2015), o multimídia, seja em sua versão *off-line*, como o CD-ROM, seja em sua versão *on-line*, como a internet, exemplificam simultaneidade e convergência. Em ambos os casos, a interatividade digital permite ver e interagir com a obra, manipular à vontade e de modo independente cada forma midiática como atores, exploradores ou navegadores, como “*ciber-flâneurs*”, em ações que não obedecem mais a percursos definidos de antemão, pois podem se dar por desvios, conexões ou adições em um passeio pelo ciberespaço. A dinâmica social atual do ciberespaço se expressa no “desejo de conexão” que se realiza de modo planetário. “Ele é a transformação do PC (*Personal Computer*), o computador individual, desconectado, austero, feito para um indivíduo racional e objetivo, em um CC (Computador Coletivo), os computadores em rede” (LEMOS, 2015, p. 72). A conjunção de uma tecnologia retribalizante com a socialidade contemporânea vai produzir a cibercultura. Com a conectividade e retribalização da sociedade em escala planetária, várias “aldeias globais” idiossincráticas surgem em função da implosão do Ocidente pelo efeito das tecnologias microeletrônicas. Segundo Lemos (2015), a “sociedade digital” de Scardigli (1992) contesta a visão linear do impacto tecnológico e a sua negação, ao realçar o caráter não mais mecânico das leis que regem as tecnologias de expressiva inserção no cotidiano, uma vez que os suportes convertem todas as informações em dados binários. “Podemos dizer que o termo ‘multimídia interativa’ expressa bem o espírito tecnológico da época, caracterizando-se por uma hibridização de diversos dispositivos infiltrados de *chips* e memórias eletrônicas” (LEMOS, 2015, p. 80, grifos do autor).

Souza (2003) afirma que a internet caracteriza-se como “uma nova tecnologia midiática”, a potente “ferramenta hipermídia”, uma rede de computadores interligados entre si por meio de servidores, que possibilita o desenvolvimento de relações virtuais que transcendem o espaço físico, alcançam usuários em todo o mundo e em diversas culturas, sem preconceito. A internet, então, além de ser a maior rede de computadores do mundo, é um “agente de mudanças comportamentais”, que dissemina a informação, expande a comunicação, favorece o desenvolvimento social e modifica substancialmente o comportamento e o modo de relacionamento das pessoas num alcance ainda não dimensionado. O autor destaca que as novas mídias digitais referem-se, assim, àquelas que surgem com o advento

da internet e que não prescindem dela para sua utilização, considerando que, historicamente, se observa a coexistência de todas as mídias no cenário sociocultural e não uma completa substituição das mídias e das mídias digitais pelas novas mídias digitais. Dentre as mídias, podem ser citados o livro, o jornal, o rádio, a televisão e o telefone; as mídias digitais são aquelas advindas da criação e utilização dos computadores, tais como os celulares e *notebooks* não conectados à internet; as novas mídias digitais, por sua vez, são as mídias digitais conectadas à internet, como *tablets* e *smartphones*. Tais afirmações parecem coadunar-se com os dados estatísticos – excetuando-se o que expressa a ausência do rádio – apresentados pelo Teleco (2018), no site www.teleco.com.br, considerando os resultados da PNAD realizada anualmente pelo IBGE, relativos às tecnologias da informação e comunicação, em 70.382 domicílios brasileiros, no ano de 2017: a televisão está presente em 96,7% dos domicílios; o telefone (fixo ou celular), em 94,4% deles; o microcomputador, em 43,4%; o microcomputador com acesso à internet, em 38,8%; o rádio, em 0% desses domicílios.

Nessa senda, Lemos (2015, p. 10) postula que “[...] a cibercultura é uma sinergia entre a vida social e os dispositivos eletrônicos e suas redes telemáticas. Os dispositivos mudam as associações entre humanos e não humanos, que formam esse social, também”. As “tecnologias do virtual”, situadas numa nova “ambiência social”, apresentam-se como “vetores de novas formas de agregação social”, de tal modo que a socialidade contemporânea e as novas tecnologias de base microeletrônica convergem resultando na cibercultura. Os termos que apresentam “ciber”, como ciberespaço, cibersexo, *cyberpunk* em suas especificidades, constituem conjuntamente a cibercultura naquilo que têm de semelhante e diferente, na medida em que atestam uma atitude, uma apropriação das tecnologias que se mostra vitalista, hedonista, tribal e presenteísta. “A forma ‘ciber’, ligada à dimensão das tecnologias microeletrônicas (digitais), vai manter uma relação complexa com os conteúdos da vida social” (LEMOS, 2015, p. 18, grifo do autor). Contrariamente à noção de determinismo social, Lemos (2015, p. 15) propõe que “[...] a forma técnica da cultura contemporânea é produto de uma sinergia entre o tecnológico e o social”. Nessa “sociedade de comunicação”, os ideais modernos se saturam e a microeletrônica favorece a manifestação de novas formas de sociabilidade, estabelecendo-se, assim, a cibercultura: um novo modo de relação entre a técnica e

a vida social em virtude da associação entre a cultura contemporânea e as novas mídias digitais.

De fato, graças à Internet, instala-se uma nova ordem da comunicação. Que favorece os encontros, o fenômeno dos *flashmobs* são testemunhas disso; em que, em relação a coisas fúteis, sérias ou políticas, mobilizações formam-se e se desfazem no espaço urbano e virtual. O mesmo acontece com o *streetbooming*, que permite que, nas grandes megalópoles contemporâneas, nessas selvas de concreto que favorecem o isolamento, ao se conectar à Internet as pessoas se encontrem, conversem, conheçam-se, criando assim uma nova maneira de estar junto, fundada na experiência comum da criatividade.

Tais redes sociais *on-line*, bem como os fenômenos de encontros que elas induzem, deveriam chamar nossa atenção para uma socialidade específica onde o prazer lúdico substitui a mera funcionalidade. (MAFFESOLI, 2010, p. 40-41, grifos do autor).

Nesse contexto, Lemos (2015) chama cibernsocialidade a sinergia entre as novas tecnologias ciberespaciais e a socialidade maffesoliana, que permite compreender os fenômenos recentes da cultura eletrônica global, pois a sociologia maffesoliana, enquanto fenomenologia do social, propõe-se a olhar aquilo que é dado, aquilo que é, e não aquilo que deve ser uma sociedade, descrevendo o social tal como ele se dá. A socialidade trata-se de um conjunto de práticas cotidianas que escapa ao controle social e constitui o substrato da vida social, assim, a socialidade faz sociedade, desde as primitivas às altamente midiáticas. As novas tecnologias vão potencializar as situações lúdicas, comunitárias e imaginárias da vida social, enfim, a socialidade. Enquanto, na sociedade pós-moderna, sobressai a socialidade não institucional, tribal, na modernidade, sobressaía a sociabilidade, a forma institucionalizada das relações sociais, mostrando que em certo momento histórico de uma sociedade uma forma se destaca, exprimindo melhor a cultura vigente. O formismo de Simmel (1990), prossegue Lemos (2015), postula que as formas institucionais, simbólicas e técnicas enquadram, regulam e controlam a vida, no entanto, a vida se impõe contra os limites da forma, pois, embora ela necessite da forma para “ex-istir”, busca expandir-se para além das formas. A forma dá o suporte enquanto aprisiona a vida. A forma seria, assim, formante, pois se trata de uma matriz, ambiente de nascimento e morte de diversos elementos da vida social. Nesse embate entre formas e conteúdos, enraíza-se o trágico da sociedade: a cultura se realiza na tragédia, no processo de objetivação do sujeito, em que a forma

“forma” o conteúdo, e no processo de subjetivação dos objetos, em que o conteúdo se impõe à forma. A fecundidade da vida obriga as formas a se reconstituir continuamente, noção que embasa o vitalismo social maffesoliano.

A religação social se potencializa tecnologicamente. Interpretando Heidegger, Maffesoli (2001) assinala que, estando-se desligado, livre das instituições, pode-se entrar em correspondência, religar-se à natureza e ao mundo. Para o autor, a correspondência do encontro do “acaso objetivo” com aquela induzida pelo avanço tecnológico contemporâneo, como a internet, promove uma correspondência mística, assim como os encontros das férias, do trabalho, dos grupos religiosos. O errante, então, pode ser solitário sem ser isolado, pois participa de uma comunidade vasta e informal, de modo real, imaginário ou virtual, uma comunidade que ultrapassa os indivíduos particulares e une a “essência de um ser-conjunto”, e que não é menos sólida por não ser obrigatoriamente de longa duração. Para Lemos (2015), a tendência comunitária, a ênfase no presente e o paradigma estético potencializam e são potencializados pelo desenvolvimento tecnológico, fazendo do ciberespaço uma rede social mais que tecnológica, complexa, em que se veem a socialidade e a sociabilidade nas ligações efêmeras, orgânicas e simbólicas de suas comunidades. Por exemplo, os trabalhos acadêmicos, empresariais, comerciais e governamentais que se dão virtualmente são caracterizados também por relações contratuais, formais e institucionais. Desse modo, a cibercultura abriga em seu âmago a contradição e o paradoxo entre uma hiper-racionalidade instrumental e uma transcendente apropriação social da tecnologia.

Para Lemos (2015), o “fenômeno técnico-científico contemporâneo” se insere em um “novo paradigma sociocultural” – expressão de Gille (1978) – e esculpe o “berço da cibercultura”, numa conjuntura em que a manipulação genética, a Aids e a dependência química propõem desafios em âmbito global, em que as grandes ideologias e metadiscursos iluministas decaem, os sistemas políticos fracassam, os benefícios do progresso tecnológico e científico caem em desconfiança, o individualismo da modernidade não subsiste ante o tribalismo emergente, o ceticismo quanto ao futuro se apresenta, as formas de comunicação gregárias no espaço virtual se inovam e a geração X e Y mostram indiferença social e irônica. Já as gerações Y e Z, segundo McCrindle (2014), são conscientes ambiental e politicamente; os jovens contemporâneos cresceram em um meio marcado pela

tecnologia, *marketing* de massa, política e cultura *pop* que lhes garantiram uma diferença significativa em relação às culturas jovens que os precederam.

McCrindle (2014) delinea assim os “traços” dos integrantes da geração X: seus valores incluem equilíbrio entre trabalho e vida, independência, família antes do trabalho. Em suas atitudes, consideram que nada é permanente nem absoluto; não confiam em ninguém, principalmente no governo e no empregador; procuram a verdade; têm disposição para o trabalho árduo, com a devida recompensa e sem prejudicar as relações familiares. Seu estilo de vida prevê casamento entre 20 e 30 anos, com duas rendas e, em média, dois filhos, lutam com estresse hipotecário e dívidas consideráveis por viver acima de suas posses, são ativos na educação dos filhos, o trabalho não retira tempo da família. Quanto à personalidade, são reativos, pessimistas, inovadores, céticos, investigativos, adaptáveis, bem fundamentados. A geração Y, por sua vez, tem por valores a alegria e a diversão, tolerância e diversidade social, consciência, amizades. Em suas atitudes, seus componentes focam resultados em vez de processos, aproveitam o agora, organizam a vida em torno do trabalho e não o contrário, questionam a busca pela excelência, consideram que o respeito é adquirido e não se baseia em idade e posição, valorizam a diversidade quanto à moral. Eis seu estilo de vida: curto prazo, prazer antes do compromisso, a dívida é lugar comum, ainda moram na casa dos pais, levam trabalho e vida social num malabarismo agitado, têm nos amigos a nova família. Quanto à personalidade, mostram-se confiantes, cínicos, assertivos, exigentes, sociáveis, otimista, dirigido por seus valores.

Aqueles que compõem a geração Z, McCrindle (2014) caracteriza desse modo: estão crescendo em tempos de rápidas mudanças; são moldados pela incerteza econômica da crise financeira global, estão internacionalmente conectados e engajados por meio de marcas e tecnologias globais; são conhecidos como “integradores digitais” por integrarem a tecnologia em quase todas as áreas de suas vidas; a primeira geração verdadeiramente global em relação a músicas, filmes, comida, entretenimento, moda, tendências sociais, comunicação, além de vídeos e memes do YouTube; na era de sobrecarga de informação, mensagens que se tornam imagens e signos, logos e marcas atravessam barreiras linguísticas com cores e figuras em vez de palavras e frases; são educacionalmente reformados, a educação não é um maior estágio de vida, mas uma realidade ao longo da vida; são socialmente definidos, no sentido de serem altamente conectados aos seus pares e

por eles moldados. A geração Z e a “*generation Alpha*” se encontram em um ponto. Suas experiências incluem um *smartphone* em uma mão e um *tablet* na mochila escolar. A geração alfa, conforme McCrindle (2014), nasceu no mesmo ano em que a primeira geração de *iPad* foi lançada e será a maior geração que o mundo já viu, a mais consciente tecnologicamente, a mais conectada globalmente e a mais influente. Como trabalhadores, sua demanda será sem precedentes e será a geração mais inconstante com uma média de 6 carreiras em sua vida. Em entrevista a Hansen (2013), McCrindle destaca que a ubiquidade tecnológica não será uma questão preocupante para os “bebês alfa”, na medida em que a tecnologia está amplamente integrada à sua vida; talvez eles venham a usar dispositivos inseridos no próprio corpo. O uso das mídias digitais acontece de modo intuitivo, deslizando o dedo na *touch screen*. Trata-se de uma tecnologia intuitiva inteligente que prescinde da conexão às redes sociais digitais por nomes de usuários e que transpõe barreiras linguísticas.

As gerações X, Y, Z e alfa são gerações pós-modernas, pois nasceram depois da segunda metade do século XX. Segundo Novelli, Leite e Sitta (2010), baseando-se em autores como Loiola (2009) e Soares (2009), a Geração dos veteranos ou tradicionais nasceu até o ano de 1945, a Geração dos *baby boomers*, os “bebês do *boom* do pós-guerra”, nasceu entre 1946 e 1969, a Geração X compõe-se dos nascidos entre 1970 e 1980, a Geração Y constitui-se daqueles que nasceram entre 1981 e 1990 e a Geração Z dos nascidos a partir de 1991. Outros pesquisadores estabelecem diferentes delimitações de lapso temporal para demarcar essas gerações, tais como o canadense Tapscott e o australiano McCrindle. Segundo Sousa e Gobbi (2014), Tapscott (1999, 2010) considera que a Geração X se compõe de “comunicadores agressivos” nascidos de 1965 a 1976, momento que se caracteriza pelo fortalecimento das mídias digitais que se estabelecem como realidade; a Geração Y, a Geração Millenium ou Geração Digital, compõe-se daqueles nascidos de 1977 a 1997, que cresceram com as tecnologias e as assimilam rapidamente, mudando os padrões de comportamento e criando culturas digitais; a Geração Z ou Geração Next, por sua vez, altamente tecnológica, compõe-se dos que nasceram a partir de 1998 e se caracteriza por sua elevada capacidade de assimilação, interação e convivência digital. No entanto, computar em torno de 20 anos para o estabelecimento de uma geração pode ser considerado muito extenso para alguns estudiosos.

Nessa perspectiva, McCrindle (2014) questiona a concepção biológica que, conforme o *site* dictionary.reference.com, tradicionalmente, define geração, estabelecendo um período geracional de 20 a 25 anos, como “o intervalo médio de tempo entre o nascimento dos pais e o nascimento de seus filhos” e adota uma definição sociológica que concebe a geração como “[...] um grupo de pessoas nascidas na mesma era, moldadas pelo mesmo tempo e influenciadas pelos mesmos marcadores sociais – em outras palavras, um grupo unido pela idade e estágio de vida, condições e tecnologia, eventos e experiências” (McCRINDLE, 2014, p. 2-3), estabelecendo um período geracional de 15 anos. O autor considera 2 décadas um período geracional muito amplo para as rápidas mudanças em relação às novas tecnologias, carreira e opções de estudo, bem como de valores sociais; além disso, o tempo entre o nascimento dos pais e seus filhos tem se estendido de 2 para 3 décadas, a infância tem se reduzido e as responsabilidades de adulto estão sendo assumidas mais tardiamente. Desse modo, a geração X é composta por aqueles nascidos de 1965 a 1979; a geração Y compõe-se dos nascidos de 1980 a 1994; os nascidos em 1995 a 2009 compõem a geração Z; e a geração alfa compõe-se dos nascidos a partir de 2010 até 2024.

McCrindle (2014) postula que as gerações contemporâneas atravessam fronteiras culturais e socioeconômicas, acessam os mesmos *sites*, assistem aos mesmos filmes, baixam as mesmas músicas e são influenciadas pelas mesmas marcas.

Devido à globalização, amplamente foi possível, por meio das várias tecnologias de hoje, os jovens na Austrália, nos Estados Unidos, no Reino Unido, Alemanha e Japão serem moldados pelos mesmos eventos, tendências e desenvolvimentos: eles são ávidos usuários das mídias sociais e tecnologias online, estão testemunhando um envelhecimento sem precedentes em suas populações e mais dotados financeiramente e formalmente educados do que qualquer geração que os precedeu. (McCRINDLE, 2014, p. 2).

Segundo Boechat (2017), a “era da informação” de Castells (2011) intensifica o uso das mídias digitais, que ganha expressão planetária, e o avanço tecnológico incrementa seu próprio desenvolvimento em ritmo acelerado. A autora se baseia em Barabási (2009) para aludir ao crescimento da *web* sem sinais de decréscimo, pois todos os dias pessoas adicionam aí documentos atualizando seus gostos; linhas de produtos e serviços são ampliadas por empresas; cidadãos são informados pelo

governo; atividades docentes são compartilhadas por professores; serviços das organizações sem fim lucrativo dirigem-se a pretensos novos associados; companhias tentam aliciar o consumidor. Para Boechat (2017), as famílias desta geração são intimadas a se atualizar. Os professores e estudantes, clientes e fornecedores, empresários e funcionários, políticos e cidadãos, profissionais ativos e inativos de diversas áreas, industriais e operários, donas de casa e prestadores de serviços, são as crianças, os adolescentes, os jovens, os adultos e os idosos que compõem as famílias, as comunidades e a sociedade. Essas mesmas pessoas são, em nível de subsistema familiar, os pais e filhos, os irmãos, os avós e netos, os tios e primos, os cônjuges que constituem núcleos familiares e que precisam se esforçar para atender aos padrões de comportamento e interação propostos pela sociedade contemporânea altamente midiaticizada, que exige adaptação, adequação e atualização de seus cidadãos, impondo-lhes sempre novas demandas, às quais eles precisam tentar corresponder em tempo hábil para acompanhar as transformações socioculturais, políticas e econômicas que seguem incrementadas pela evolução tecnológica. O cidadão precisa, então, ser um cidadão dromoapto, um(a) filho(a), um(a) pai/mãe ou um(a) avô/avó dromoapto(a), um(a) profissional dromoapto(a), se não quiser ser alienado(a) do processo de evolução histórica, que tem exigido a dromoaptidão para se manter no mercado de trabalho e no grupo de amigos e familiares, nos setores, enfim, que compõem a sociedade.

O conceito de dromoaptidão de Trivinho (2020) é descrito assim pelo autor na conferência de abertura do IX Coninter, evento que se realizou remotamente devido à pandemia do coronavírus: *“A dromoaptidão, como capacidade de traduzir velocidade mental/subjetiva, corporal/procedimental, prática em tudo, vincula-se a todos os redutos locais de acesso, recepção, transmissão, irradiação”*, de modo que não se pode escapar dela, pois se trata da incorporação da velocidade como imperativo de época, portanto, da incorporação como violência simbólica da época. Trivinho (2020) afirma que todos atuam a dromoaptidão, a capacidade de ser veloz no trato com os elementos típicos da comunicação tecnológica em tempo real no seu braço cibercultural – digital e interativo. A conexão exige capital cognitivo e agilidade no procedimento prático com os elementos típicos da realidade glocal. A época exige a “dromoaptidão glocal” requerida pela época nas ações, interações e vivência em rede, é capital social e, assim, decide a inclusão total ou rarefeita e a exclusão, a segregação das pessoas. A “realidade glocalizada”, uma “realidade

hibridizada”, não permite saber se a pessoa vai até o outro ou se o traz para a sua tela, pois de cada ponto de acesso se está no imaginário da rede mesmo confinado fisicamente em algum local. Glocal é, portanto, um neologismo que expressa uma hibridação entre duas dimensões – o local, em que o corpo está e a consciência atua imediatamente, e o global representativo da rede. Assim, a “realidade glocalizada”, como uma síntese de terceira grandeza, não é uma realidade absoluta e pura separada do local e do global nem um *a priori* em relação a ambos; como realidade híbrida, não se reduz ao local nem ao global.

É o que se coloca justamente agora: cada qual em sua residência ou em seu ponto de acesso, onde estiverem conectam o seu corpo, sua consciência, seu modo de recepção ao global da rede que coincide com o tempo real, tempo instantâneo, tempo da luz. [...] A realidade glocal, que é esta que nos articula nesse momento, independentemente, do fuso horário, na expectativa de que haja participantes fora do país, a realidade glocal, articulada em tempo real, provendo um modelo de existência em tempo real, exige aquele outro conceito a que me referi: dromoaptidão. (TRIVINHO, 2020).

A pandemia de Covid-19, na opinião do autor, aprofundou e alargou esse imperativo. Conforme o *site* <https://portal.fiocruz.br>, em fevereiro de 2020, a OMS nomeou oficialmente a doença causada pelo novo coronavírus de Covid-19, em que “COVID” significa *CO*rona *V*irus *D*isease (doença do coronavírus) e “19” refere-se a 2019, ano da divulgação dos primeiros casos identificados em Wuhan, na China, pelo governo chinês no fim de dezembro. Segundo Sant’Anna, Manhães e Norberg (2020), em 31 de dezembro de 2019, a Comissão de Saúde da província de Hubei, na China, fez um comunicado sobre a identificação de um surto com 27 casos de uma pneumonia grave de origem desconhecida. Em 10 de janeiro de 2020, a OMS emitiu alerta e recomendações aos viajantes, mencionando a incerteza relativa ao potencial infectivo e os mecanismos de transmissão do novo vírus. Em 11 de março de 2020, ante os relatos de mais 118.000 casos distribuídos em 114 países, com 4.291 mortes, a OMS reconheceu a Covid-19 como uma pandemia; o novo coronavírus, de origem zoonótica, teria evoluído de um coronavírus originado de morcegos e foi adquirido pelo homem, sendo denominado SARS-CoV-2.

Sant’Anna, Manhães e Norberg (2020) pontuam que o controle da doença somente se pode dar cortando-se a rota de transmissão pelo distanciamento social, uma vez que a propagação desse vírus de alto potencial de transmissão ocorre,

prioritariamente, por gotículas liberadas pelas vias oral e nasal, devendo-se considerar a possibilidade de contágio ocular, tendo sido detectado na lágrima e em secreções conjuntivais de pacientes com Covid-19, adotando-se, também, a proteção facial, com o uso de máscaras, a fim de reduzir o risco de contágio. Baseando-se em Stefana *et al.* (2020), segundo Matos, Matos e Coelho (2020), os governos de quase todos os países, observando que medidas mais brandas não controlaram a propagação da Covid-19, optaram pelo isolamento social e pela quarentena. Os autores consideram tais medidas importantes devido à transmissão assintomática e veloz da doença e, fundamentando-se em Brooks *et al.* (2020), diferenciam quarentena – separação e restrição do movimento de indivíduos que foram potencialmente expostos a uma doença contagiosa para reduzir o risco de infectar outros – de isolamento – a separação das pessoas que foram diagnosticadas com uma doença contagiosa das pessoas que não estão doentes.

Para Trivinho (2020), portanto, a referida pandemia arrastou a todos ainda mais para a necessidade de se proteger e proteger o outro, de atuar em condições glocais, de manter relações glocalizadas, em especial, no braço mais sofisticado da realidade multimidiática, aquele digital e interativo, aprofundando e multiplicando essa realidade glocal, de modo idiossincrático: a exigência de dromoaptidão glocal faz-se em espaços privatizados por empreendimentos e modos de negócio bilionário. Nos espaços digitais interativos, verifica-se a vigilância algorítmica com base em inteligência artificial e robótica de rede de modo aleatório, do ponto de vista social-histórico, para que se habite, povoe, colonize sempre mais o *status quo* multimidiático glocal avançado, espaços de ameaça constante à privacidade, numa lógica de terror sutil e linguagem chantagista. É preciso entregar os dados, caso se queira participar e, vice-versa, a fim de participar, pertencer, partilhar – na terminologia da época – há que se render. Esses espaços trazem uma violência invisível em suas engrenagens silenciosas, pois são de alta condutibilidade para o ódio político orientado para a criação de desigualdades de todos os tipos e para a morte. Trata-se do tecnofascismo e da necropolítica, já que as práticas glocais dromoaptas colocam brasileiros e outros povos miseráveis, pobres e encarcerados racialmente sob o espectro da morte física e simbólica.

Para Trivinho (2020), o neofascismo disfarça-se de aspectos amenos, mantém o forte componente populista e liga-se a políticas neoliberais de destruição progressiva de direitos sociais, políticos, civis, trabalhistas e previdenciários, na

medida em que um Estado (ou um modelo de Estado) está divorciado das necessidades dos mais pobres e investe maciçamente em privatizações, então, num movimento sorrateiro, de forma velada e lenta, elimina mais gente pelo crivo de uma contabilidade tecnoburocrática, assustadoramente, indiferente. Esse neofascismo, que corresponde a uma necropolítica típica, faz isso, por exemplo, quando combate meios de comunicação, noticiários, reportagens e artigos de imprensa ou produções culturais que defendem valores democráticos e/ou que se posicionam criticamente em relação ao governo federal; quando, no caso do Brasil, asfixia órgãos oficiais de pesquisa e produção de indicadores estatísticos sobre o real estado da arte em vários setores sociais ou concede apoio enfático em praça aberta a milícias paraestatais e grupos de extermínio. Segundo o autor, a necropolítica, termo de Mbembe, de modo amplo, refere-se ao conjunto socialmente articulado e descentralizado de técnicas de administração do Estado e da sociedade, no qual e pelo qual a contabilidade da morte – em especial, para os mais pobres, sobretudo, negros, índios e membros da comunidade LGBT – constitui, explicitamente ou não, uma das vigas matriciais do exercício do poder. A necropolítica achaca impostos aos estratos mais desfavorecidos, enquanto isenta ou subtributa as grandes fortunas e as heranças transmitidas nos estratos mais abastados; majora preço de bens básicos à suficiência da vida coletiva e à formação satisfatória da cidadania, tais como alimentos, remédios, escola, creches, bens culturais, esporte; faz crescer, como algo “natural”, a miséria nômade nas cidades e a pobreza sedentária em zonas periféricas; força o ingresso precoce de crianças e adolescentes no mercado de trabalho; modula as trajetórias sociais, grupais e individuais de acesso à moradia qualitativa, aos hospitais equipados, à mobilidade urbana, ao saneamento básico, à educação superior, aos centros tecnológicos de lazer e, no caso brasileiro, ataca o sistema previdenciário ou deprecia o seu valor socioestrutural.

Trivinho (2020) assevera que o chamado “novo normal” se compõe do tecnofascismo do capitalismo de plataforma – braço digital interativo que arruína a privacidade e negocia a participação e o pertencimento – e do neofascismo – que corresponde à necropolítica. Em sua terminologia, esse “novo normal” advoga procedimentos relativos à higiene, uma vez que se nutre dos componentes enredados mais sinistros, que passam, justamente, por onde o corpo das pessoas está, pelas fronteiras eletrônicas, pelos contextos glocais articulados pelo tempo real, sob o que a época exige para que se cumpra a dromoaptidão glocalizada.

Tristan Harris, *ex-designer* ético do *Google*, a “voz da consciência” do Vale do Silício, segundo o documentário *O dilema das redes*, de Orłowski (2019), chama de “capitalismo da vigilância” esse capitalismo que obtém lucro pelo rastreamento infinito do que as pessoas fazem *on-line*, monitoradas por empresas de tecnologia que têm como modelo de negócio a garantia de que os anunciantes terão o máximo de sucesso. Os vídeos a que assistem, as curtidas, tudo o que acessam conforma um modelo a partir do qual se pode prever um padrão de comportamento. Essas empresas têm três objetivos principais que são alcançados por meio de algoritmos que descobrem o que mostrar aos usuários para manter os números aumentando: engajamento, para aumentar o seu uso e mantê-los navegando; crescimento, para que sempre convidem amigos e os levem a convidar outros; publicidade, para garantir o maior lucro possível com anúncios. O *Google* não é apenas uma ferramenta de busca e o *Facebook* não é somente onde se vê os amigos, o que fazem e suas fotos. Se o usuário não paga pelo produto, ele é o produto. Essas ferramentas competem pela sua atenção, programando-os de modo imperceptível.

No laboratório de tecnologia persuasiva de Stanford, Harris estudava a possibilidade de usar o que se sabe sobre psicologia para persuadir as pessoas e transformar a tecnologia. A tecnologia persuasiva aplicada ao extremo muda o comportamento das pessoas, levando-as a fazer algo e a fazê-lo com o dedo. Uma técnica de *design* usa a mesma estratégia dos caça-níqueis, já que a pessoa não sabe quando nem se vai conseguir algo novo: sempre que vê o celular, ela sabe que se der uma olhada vai ter algo para ela, então, ela olha para ver o que ganha. O *Facebook* intensificou a marcação de fotos quando descobriu o seu potencial de fazer crescer a atividade, pois as pessoas vão se marcar em fotos o tempo todo. Não apenas psicólogos e supercomputadores trabalham pela modificação psicológica do usuário para gerar crescimento. No campo de estudo *growth hacking*, engenheiros também o fazem, de modo que agora mesmo a inteligência artificial já domina o mundo. Portanto, as mídias sociais não são apenas uma ferramenta que espera pelo uso, mas têm os próprios objetivos e formas específicas de alcançá-los, usando a psicologia do usuário contra ele próprio. A tecnologia deixou de ter o papel de ferramenta para impor exigências e sedução ao usuário, tornando-se um vício e um meio de manipulação. Ela controla a forma como passa o tempo e sua influência assume o controle da autoestima e do senso de identidade. O ser humano evoluiu para se importar com o que outras pessoas da tribo pensam sobre ele porque isso é

importante, mas não parece que ele evoluiu para saber o que 10 mil pessoas pensam dele, para receber uma dose de aprovação social a cada cinco minutos.

Historicamente, consoante Lemos (2015), observa-se que uma tecnologia não se impõe unilateralmente e que seus usuários apropriam-se dela de formas inimagináveis. “Não podemos esperar repercussões positivas das novas tecnologias, que a condição que destas sejam assumidas a partir de práticas criativas individuais e coletivas” (GUATTARI, 1991 apud LEMOS, 2015, p. 138). Por exemplo, muitos casais começam a namorar usando ferramentas midiáticas não especificamente desenvolvidas para encontros amorosos, como aponta Souza (2016). O aplicativo Tinder foi criado, em 2012, com o propósito de possibilitar que as pessoas se localizem e marquem encontros, por isso, pode ser usado como um cupido. Baseando-se em Tagiaroli (2014), Souza (2016, p. 188, grifos do autor) menciona o ponto de vista de Justin Mateen, seu cofundador:

Essencialmente, promovemos uma apresentação entre duas pessoas [...]. Pode ser para um relacionamento amoroso, amizade ou para fazer negócios. Quando você vai a uma festa ou a um café, ninguém chega para você e diz: “Estou aqui para achar uma mulher” ou “estou aqui apenas para fazer amigos”. São os usuários que definem como usar a ferramenta.

Harris, por seu turno, inclui-se entre aqueles da indústria da tecnologia que criaram ferramentas que desestabilizam e destroem o equilíbrio da sociedade, em todos os países de uma vez. Ele se refere à manipulação de eleições, que não cuidava de saber a preferência do eleitor, mas de incitar o caos total e dividir a sociedade, criando dois lados que não se escutam, que não querem mais dialogar e não confiam um no outro. Harris alude, também, a grupos de teoria da conspiração, ao ataque à democracia, a um mundo onde ninguém acredita em nada, às *fake news*, já que esse modelo de negócio lucra com a desinformação, permitindo que informações não verificadas alcancem qualquer pessoa ao melhor preço. Assim, quando se usa o celular, rolando, clicando, navegando, não se percebe a ameaça existencial de um supercomputador que aponta para o cérebro, fazendo assistir a mais vídeos. A tecnologia em si não é uma ameaça existencial, senão sua capacidade de fazer emergir o pior da sociedade, criando caos em massa, indignação, incivilidade, falta de confiança mútua, solidão, alienação, mais polarização, mais manipulação eleitoral, mais populismo, mais distração e

incapacidade de focar nos problemas reais, afetando a todos, inclusive, quem não a usa, como *Frankensteins* digitais que alcançam a saúde mental de crianças ou a política com seus discursos. As plataformas precisam ser responsabilizadas. Se admitem propaganda política, precisam proteger as eleições; se expõem a saúde mental de crianças, precisam protegê-las. A corrida pela atenção das pessoas vai crescer, a tecnologia vai se integrar ainda mais à vida dos usuários e os algoritmos ficarão melhores em deduzir o que os mantém na tela e em fazer recomendações. As pessoas estão aprisionadas em um modelo de negócio, em uma motivação econômica e uma pressão de acionistas, de tal forma que parece quase impossível fazer algo diferente, no entanto, é justamente aí que está a saúde da sociedade: sair desse modelo de negócio corrosivo, de um sistema que não vai mudar sem muita pressão popular.

Fazer isso, para Heidegger (2012a), é perfeitamente razoável, na medida em que a essência da técnica não é nada de técnico. O homem nunca fará a experiência de seu relacionamento com a essência da técnica enquanto conceber e lidar com o que é técnico, enquanto a ele se moldar ou dele se afastar. Afirmar a técnica ou negá-la, apaixonadamente, mantém-no preso, sem liberdade, e considerá-la neutra, teimosamente, torna-o inteiramente cego para a essência da técnica. “A técnica não é perigosa. Não há uma demonia da técnica. O que há é o mistério de sua essência. Sendo um envio de desencobrimento, a essência da técnica é o perigo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 30). A essência da técnica moderna se mostra no que o autor chama “composição”, que não é nada de técnico nem de maquinal, mas o modo em que o real se desencobre como disponibilidade, que visa à exploração, que extrai, transforma, estoca, distribui, reprocessa, tendo no controle e na segurança as marcas do desencobrimento explorador. Assim como na essência da técnica está o perigo, lá também está a força salvadora.

A ameaça, que pesa sobre o homem não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural. (HEIDEGGER, 2012a, p. 30-31).

A composição heideggeriana é um modo destinado de desencobrimento da exploração e do desafio; outro modo destinado de desencobrimento é o da produção. Segundo Heidegger (2012a), o “propor produtivo” e o “dispor explorador”, embora sejam fundamentalmente diferentes, em essência são modos de desencobrimento, são modos de *aletheia*. O descobrimento é o destino que se parte ora em um “des-encobrir-se pro-dutor” ora em um “des-encobrir-se explorador” e assim se reparte ao homem. A composição é o perigo extremo, pois ameaça trancar o homem na disposição como único modo de desencobrimento, tentando levá-lo para o perigo de abandonar sua essência de homem livre. O homem realiza a exploração que desencobre o real como disponibilidade, modo em que vige e vigora tudo o que o desencobrimento explorador atingiu. Entretanto, o desencobrimento da disposição apenas acontece à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza. Desafiado e disposto, o homem corre o risco de pertencer à disponibilidade mais originariamente do que a natureza.

Portanto, o homem pode, em liberdade, na atitude de serenidade, submeter-se à tecnologia ou submetê-la a si. Nesse sentido, Lemos (2015, p. 35-36, grifos do autor) apresenta um discurso de Heidegger veiculado pela televisão francesa ARTE, em 1994:

Nós podemos utilizar as coisas técnicas, nos servir normalmente mas, ao mesmo tempo, nos liberar delas de forma que, a todo momento, possamos conservar uma distância em relação a elas. Nós podemos usar os objetos técnicos como se deve. Mas podemos, ao mesmo tempo, deixá-los a eles mesmos, como algo que não nos atinge naquilo que nós temos de mais íntimo e próprio. Nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e plausível. Nós admitimos os objetos técnicos no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo nós os deixamos de fora. Isso significa que nós os deixamos repousar sobre eles mesmos como coisas que não têm nada de absoluto, mas que dependem de algo maior do que eles. Uma velha palavra se oferece a nós para designar esta atitude de sim e de não ditos em conjunto ao mundo técnico: é a palavra “gelassenheit”, “serenidade”, “igualdade da alma”.

Pode o homem, ainda, dizendo sim à tecnologia, fazer, cotidianamente, a “boa disputa”, como propõe Trivinho (2020): estar nos espaços digitais e interativos de disputa de narrativas, de disputa discursiva, de disputa de poder, espaços, considerando o tecnofascismo, onde correm as forças inimigas, pois a deserção desses espaços mostra-se pior alternativa. Exatamente isso orientam vários

especialistas em tecnologia e profissionais da área, segundo o documentário *O dilema das redes*, de Orłowski (2019). Para Justin Rosenstein, ao expressar a opinião nessas mesmas tecnologias, é possível começar a mudar as coisas. A tecnologia não funciona com base nas leis da física, mas a partir de escolhas que seres humanos fazem, então, eles mesmos podem mudá-las. No mundo atual, uma árvore e uma baleia têm mais valor financeiro mortas; ainda assim o homem continua minando a natureza e extraindo petróleo, apesar de estar destruindo o planeta e deixando um mundo pior para as gerações futuras. O que assusta, mas que talvez desperte, é que agora as pessoas são a árvore e a baleia, pois sua atenção pode ser obtida e são lucrativas para uma empresa que usa uma poderosa inteligência artificial para superar o usuário e descobrir como atrair sua atenção para o que quer que ele veja. Rosenstein acredita que, com seu trabalho, estava chegando a uma distopia e que só um milagre – a força de vontade coletiva – será a salvação, assim sendo, sugere observar os cliques, a arma do usuário, pois dependendo daquilo em que se clica, gera-se um incentivo financeiro que perpetua o sistema. Ele desinstalou vários aplicativos de mídias sociais e de notícias do celular que só lhe tomavam tempo, desligou notificações e tudo o que vibrava no seu bolso com informações que não eram imediatamente importantes. Nesse sentido, no mesmo documentário, orientam Sandy Parakilas, Aza Raskin e Tristan Harris, pela redução ou desligamento do número de notificações. Guillaume Chaslot diz não mais usar o *Google*, mas o *Qwant*, já que não armazena o histórico de busca, acrescentando que há várias extensões do *Chrome* que removem as recomendações. Renée Diresta orienta o cruzamento de informações, verificação de outras fontes e pesquisa antes do compartilhamento, atentando àquilo que pareça algo criado para promover desestabilização emocional, pois, provavelmente, o é. Alex Roetter e Tim Kendall se preocupam e não deixam os filhos usarem as mídias sociais. Cathy O’Neil orienta pela obtenção de diferentes informações por conta própria, por exemplo, seguindo pessoas no *Twitter* das quais discorda, para ser exposta a diferentes pontos de vista.

Segundo Harris, se eles criaram isso, é de sua responsabilidade mudar. Os seres humanos não devem ser tratados a partir de um “modelo de extração de atenção”. É possível exigir a produção humanizada desses produtos, a fim de que não sejam tratados como uma “fonte de extração”, tendo por motivação o questionamento de como se pode tornar o mundo melhor. Em nível institucional,

dizendo-se viciado em *e-mail*, Harris afirma que passou a questionar por que a equipe do *Gmail* não trabalhava para que a ferramenta se tornasse menos viciante e solicitou que a indústria tecnológica incorporasse o “*design ético*” aos produtos. Frustrado com a indústria da tecnologia e sentindo que perderam a mão, planejou mudá-la a partir dela própria, fazendo uma espécie de apresentação-manifesto, em que mencionava as decisões sem precedente na história de 50 *designers*, entre 20 e 35 anos de idade, homens californianos brancos que impactaram dois bilhões de pessoas, levando-as a ter pensamentos que não teriam se um *designer* do *Google* não tivesse estabelecido como as notificações deveriam aparecer na tela que olham ao acordar, e alertava para a responsabilidade moral, como *Google*, em resolver tal questão. Harris enviou a apresentação para cerca de 20 de seus colegas próximos do *Google*, mesmo preocupado quanto à reação deles. Contudo, no dia seguinte, a apresentação estava aberta na maioria dos *notebooks* da empresa e teve 400 visualizações simultâneas. Ele recebeu *e-mails* de todos os departamentos, concordando totalmente e admitindo que percebiam isso afetando seus filhos e as pessoas à volta, afirmando que requeria uma atitude, mas nada aconteceu.

No referido documentário, Jaron Lanier, autor de *Dez argumentos para você deletar agora suas redes sociais*, afirma que, embora possa parecer estranho, seu mundo é sua comunidade, então, não se trata de desejar mal ao *Google* ou ao *Facebook*, mas apenas de reformá-los, a fim de que não destruam o mundo. Ele sugere que o usuário escolha o vídeo a que quer assistir e nunca clique em um vídeo recomendado no *YouTube*. Tenta convencer pessoas a excluir contas nas mídias sociais, para que estejam livres da manipulação e dispostas a falar sobre assuntos desconectados desse sistema manipulador, que considera uma idiotice. Lanier considera simplista pensar que o usuário é o produto com sua atenção vendida aos anunciantes. O produto é a gradativa, leve e imperceptível mudança de comportamento e percepção, quando conseguem mudar o que a pessoa faz, como pensa e quem ela é. Num mundo em que é fundamental estar conectado virtualmente, em especial, para as gerações mais jovens, quando duas pessoas se conectam, geram lucro por meio de um terceiro que paga para manipulá-las. Cria-se, assim, uma geração global que cresce dentro de um contexto em que o significado de comunicação e o significado de cultura estão atrelados a uma manipulação sorrateira. No Vale do Silício, há uma teoria da criação de um supercérebro global, que rebaixa as pessoas a mero elemento da computação, a dados programados

com manipulação comportamental para servi-lo. Segundo Sandy Parakilas, *Google* e *Facebook*, por exemplo, aplicaram aos usuários pequenos experimentos constantemente, a fim de descobrir a forma mais otimizada de convencer os usuários a fazer o que eles querem, manipulando-os sem beneficiá-los, tratando-os como zumbis. Para Roger McNamee, embora cada pessoa tenha sua própria realidade, seus próprios fatos, o *Facebook* comanda a linha do tempo do usuário de tal modo que ele tem a sensação de que todos concordam com ele, porque todos publicam o mesmo, tornando-se facilmente manipulável, tal como sob a influência de um ilusionista, pois quando faz um truque com as cartas e pede para uma pessoa escolher uma delas, já armou tudo para que ela pegasse a carta que ele queria. As escolhas que o *Facebook* faculta, quanto a amigos e assuntos, são ilusão. Conforme Cynthia Wong, o *Facebook*, por exemplo, permitiu que militares e outros agentes manipulassem a opinião pública, incitando a violência contra os muçulmanos Rohingya, incluindo assassinatos e estupros em massa, incêndios em vilarejos inteiros e vários outros sérios crimes contra a humanidade que levaram 700 mil deles a fugir do país. Justin Rosenstein descreve outra forma de manipulação: quando se pesquisa no *Google* “aquecimento global”, a depender da localização e do interesse do usuário já identificado pelo *site*, a sugestão será que se trata de uma mentira ou de um fator de destruição da natureza.

Nessa perspectiva, Lemos (2015) afirma que a manipulação direta da informação passa a ser indireta, quando delegada a esses “agentes inteligentes”: máquinas de buscas cruzam informações e programas particulares fazem pesquisas, operando de modo autônomo e automático, aprendendo processos e realizando tarefas, agindo como filtros, ajudantes, guias ou monitores críticos, em busca de informação personalizada, transformando o ciberespaço em um imenso ecossistema. Os próprios “instrumentos de teleação aberta no mundo” podem ser a prisão do usuário, pois descartam o acaso e o inesperado com sua certeza utilitária. Nesse espaço sem dimensões, a navegação pelas informações se dá de modo instantâneo e reversível, sendo, portanto, um espaço mágico que se caracteriza pela ubiquidade, pelo tempo real e pelo espaço não físico, elementos que caracterizam a magia como manipulação do mundo, que tem a mesma dinâmica da manipulação de dados no ciberespaço, quando, por exemplo, manipulam-se, magicamente, os ícones gráficos das interfaces, por meio de *mouses* e barras de menus, popularizadas pelo *Apple Macintosh*, que apresentou ao público um sistema

facilmente manuseável, fazendo analogias com objetos do cotidiano, tais como pastas, arquivos e lixeiras. Imagens, totens e ícones são mais que representação do mundo, eles são simulação do mundo, pois funcionam tal como a “coisa real”. O ciberespaço desmaterializa o espaço, enquanto torna o tempo instantâneo, encarnando, tecnologicamente, o antigo sonho de um mundo paralelo, de uma memória coletiva, do imaginário, dos mitos e símbolos que perseguem o homem desde os tempos ancestrais. Assim, a racionalidade tecnológica pós-moderna caminha com o simbólico, o mítico e o religioso, fazendo do ciberespaço uma “casa da imaginação”, que abriga a racionalidade tecnológica, o vitalismo social e o pensamento mágico.

Baseando-se em Davis (1993), Lemos (2015) traça um paralelo entre o ciberespaço e a arte hermética da memória, a cosmologia gnóstica e a criptografia demoníaca. O hermetismo, como técnica mágica que armazena e trata informações, tem o pensamento mágico imerso em um mundo de informações – nomes rituais, códigos secretos, imagens, correspondências astrológicas, entre outros – que são manipuladas para que haja sucesso em sua busca, de modo que o conhecimento hermético vai organizar esse saber por meio de uma técnica – a arte da memória, de Yates – usada para percorrer um espaço imaginário. Sendo o ciberespaço um espaço da memória, hermético e povoado de imagens, ali também há a manipulação mágica das informações no hermetismo e no gnosticismo. A gnose, por sua vez, alia transcendência mística e busca afinada de informação para elucidar conhecimentos revelados a poucos, sendo uma técnica mágica, uma manipulação prática de informações, tais como nomes secretos e códigos, que se atualiza na cibercultura com os *ravers* (*neo-hippies*) e os *zippies* (herdeiros dos *travellers* ou *neo-hippies* nômades), que buscam restabelecer a tecnologia como parte da cultura por meio de formas ritualísticas pagãs e contemporâneas vistas em suas práticas relativas a festas, sexo e drogas, implantando um ciberpsicodelismo que realça o uso comunitário e espiritual das novas mídias; os tecnopagãos apreciam ficção científica, realidade virtual e os MUDs – jogos em rede que constroem universos ficcionais por meio de palavras escritas, criando um ambiente lúdico-imaginário com múltiplos usuários que atuam por meio de avatares e exploram à vontade a flutuação por formas identitárias – e atualizam o movimento da contracultura em uma rede eclética que mistura tecnologia, ciência, espiritualidade, teosofia, hermetismo e medicina natural. Por seu turno, a criptografia antiga e a mística da cabala, que se vinculavam

ao poder como conhecimento hermético acessível aos iniciados – um código secreto, cuja quebra garante poder máximo, já que o hermetismo funda-se nas técnicas de numerologia que desvendam mensagens esotéricas – atualizam-se na cibercultura com os *cypherpunks*, tecnoanarquistas que lutam pela privacidade no ciberespaço por meio da difusão de programas de criptografia de massa, tornando-o um espaço de circulação de códigos secretos e de anjos/demônios digitais.

Desse modo, para Lemos (2015), o ciberespaço potencializa as dimensões lúdicas, eróticas, hedonistas e espirituais, colocando a cultura contemporânea diante da “info-gnose” – um rito de passagem do controle, manipulação e organização do espaço físico da sociedade industrial para a desmaterialização da sociedade pós-industrial. Assim, a conexão com o ciberespaço corresponde simbolicamente à passagem da modernidade, em que o espaço e o tempo eram entidades concretas transformadas pela industrialização, para a pós-modernidade, em que o espaço é comprimido pelo tempo real. Logo, o ciberespaço pode ser considerado um rito de passagem, na medida em que ritos são eventos que marcam a mudança de um estado biológico ou social para outro, como parte de um processo de iniciação, como se dá nos nascimentos, casamentos e morte, por exemplo, que visa a certa continuidade espaçotemporal e simbólica do corpo social, a fim de que o indivíduo ou o grupo se (re)integre à globalidade da vida social. O ciberespaço impõe uma interface entre o profano e o sagrado, uma fronteira entre a existência banal cotidiana e o espaço eletrônico de circulação de informação, portanto, uma interface entre a estrutura de máquinas de comunicação e a massa de informações numéricas da consciência planetária. Baseando-se em Eliade (1965, 1977), Lemos (2015) caracteriza o novo espaço sagrado contemporâneo como um lugar de hierofanias, já que se conectar ao ciberespaço é aderir a outra realidade e circular em um espaço distinto do habitual, é experimentar a revelação de outro mundo, a irrupção do sagrado no cotidiano, o que não guarda relação com algo sobrenatural ou esotérico, mas com a comprovação da experiência estética da vida. Essa experiência instaura no dia a dia uma dimensão mágica, quando aquilo que se tecla surge numa tela iluminada e pode ser visto por alguém do outro lado do mundo, pelo acesso instantâneo do tempo real, tal qual o mover de uma “varinha de condão”, similar ao tempo sagrado do mito, um tempo repetitivo que fixa certa memória coletiva e reversível que permite buscar no passado o saber para se preparar o presente e o futuro, que atualiza o tempo primordial, origem de tudo aquilo que veio

à existência. “O tempo sagrado do mito, assim como o tempo real do ciberespaço, não é o tempo linear e progressivo da história, mas o tempo de conexões, aqui e agora, um tempo presenteísta, correspondente ao presenteísmo social contemporâneo” (LEMOS, 2015, p. 134).

Conforme Lemos (2015), o escritor *cyberpunk* Gibson chama de “alucinação consensual” a Matrix, que nomeia, em 1984, “ciberespaço”, para definir um espaço não físico/territorial formado de redes de computadores pelas quais circulam todas as informações; esse espaço povoado de tribos, no qual o cibernauta vai penetrar, vai gerar a civilização pós-industrial. Lemos (2015) alude aos debates nos anos 90 para asseverar que um mundo virtual à parte tal como a Matrix nunca existiu. “Insistíamos na relação próxima entre vida cotidiana e cibercultura, práticas urbanas e espaço digital. Nunca houve um ciberespaço descolado da vida real” (LEMOS, 2015, p. 11), uma vez que se trata uma entidade real, parte vital da cibercultura, conectado à realidade como um “complexificador do real”. O ciberespaço é um espaço transnacional, em que o corpo é suspenso pelo espaço que foi abolido e pelas personas que jogam nos meios de sociabilização. No ciberespaço, lugar em que se está quando se entra em um ambiente simulado na internet, interage-se por mundos virtuais em três dimensões. Baseando-se em Couchot (1993), o autor destaca que o jogo da técnica digital rompe radicalmente com as construções e percepções humanas das imagens, pois elas passam a ser tratadas matematicamente com a digitalização, com a criação de imagens sintéticas pela infografia, de modo que “[...] a representação do objeto torna-se mais importante que o objeto, seu simulacro é mais operativo que o objeto real” (LEMOS, 2015, p. 159).

Segundo Lemos (2015), na digitalização de uma tela pintada a óleo, por exemplo, a imagem é sintetizada por abstrações matemáticas, determinada ponto a ponto por *pixels*. Os objetos retratados na tela sintética são constituídos a partir de virtualizações digitais dos objetos da tela original, retirando-se dela toda a materialidade ao ser transposta para uma memória eletrônica em forma de dados binários, o que permite sua estocagem, duplicação e transmissão; permite, ainda, driblar o tempo e copiar infinitamente a imagem digitalizada. Enquanto, em relação à tela original, a cópia será sempre uma réplica, em relação à tela digital, a última cópia será também o original. Quando a tela original é transformada em realidade virtual, penetra-se o ambiente tridimensional e pode-se observá-lo por diferentes ângulos, ouvir os sons, tocar ou mesmo usar os objetos simulados em tempo real,

experienciando, em cada gesto, uma reação dinâmica produzida pelo sistema computacional, experimentando sensações corporais – resistências, pesos, texturas – estabelecidas entre o corpo e o ambiente simulado. A realidade virtual é um ambiente simulado em que os usuários recebem estímulos corporais por meio de próteses, como capacete com óculos e sons estereoscópicos, luvas ou roupas de dados, que colocam o corpo em interface com o computador e vão levá-lo a mover-se, escutar e tocar um mundo simulado em imagens e interações digitais, que se atualizam em tempo real por computadores. Como último passo para a imersão total, faz o diálogo homem-computador evoluir para um modo quase orgânico, conferindo fronteiras sempre menos nítidas à interatividade.

Conforme Lemos (2015), a interatividade digital liga-se às novas mídias digitais para estabelecer a “interação tecnossocial”, que privilegia a interação social em detrimento paulatino da interatividade técnica, em direção à interatividade zero da realidade virtual. Nessa perspectiva, o autor propõe a evolução da interação técnica: no nível 0, está a televisão, que se limita ao liga/desliga e ao controle de volume, brilho e contraste; no nível 1, está o controle remoto que permite ao telespectador zapear com certa autonomia; no nível 2, estão o vídeo, as câmeras e os consoles de jogos eletrônicos que permitem ao usuário a apropriação da televisão e da emissão numa temporalidade própria; no nível 3, estão telefone, fax ou *e-mail* facultando-lhe a interferência no conteúdo das emissões; no nível 4, está a televisão interativa que lhe possibilita participar do conteúdo informativo das emissões em tempo real. A “revolução digital” viabiliza, assim, uma interatividade em três níveis não excludentes, quais sejam, mecânico-analógico, eletrônico-digital e social, na medida em que “[...] um equipamento ou um programa é dito interativo quando seu utilizador pode modificar o comportamento ou o desenrolar” (NORA, 1995 apud LEMOS, 2015, p. 113), superando barreiras físicas entre os agentes e promovendo uma interação sempre maior do usuário com a informação, com o conteúdo, em vez de com objetos.

Nessa senda, fundamentando-se em Guattari e Deleuze (1980), Lemos (2015) descreve a estrutura rizomática descentralizada do ciberespaço, que se diferencia das ramificações arborescentes, uma vez que não tem controle centralizado, conecta pontos ordinários e cria sucessivas territorialização e desterritorialização, multiplicando-se de forma anárquica e extensa, desordenadamente, a partir de conexões múltiplas e diferenciadas, permitindo

agregações ordinárias, ponto a ponto, formando comunidades ordinárias. Diferentemente de um sistema hierarquicamente fechado, esse “organismo-rede” cria um sistema complexo pelas comunicações multidirecionais e pela circulação dos espectros virtuais, em que o desenvolvimento do jogo comunicativo lhe pertence e não mais a uma entidade central. O ciberespaço é, assim, para Lemos (2015), um organismo complexo, interativo e auto-organizante, é uma entidade quase biológica, um “*cybionte*” de De Rosnay (1995): um organismo híbrido que emerge de uma simbiose entre máquinas cibernéticas e o orgânico, um “organismo planetário único”, um “cérebro planetário” altamente avançado, que está se constituindo pelo conjunto de cérebros humanos e redes conectadas por computadores.

O sexo experienciado no ciberespaço exemplifica o acima exposto. O cibersexo, segundo Lemos (2015), permite que o usuário experimente papéis sexuais diferentes, incrementados pelas simulações de sensações corporais da realidade virtual, e pratique sexo a distância em tempo real por dispositivos teledildônicos, aqueles que transmitem e convertem impulsos elétricos em sensações corporais por meio de capacetes com telas de cristal líquido 3D, fones de ouvido, luvas sensoriais e roupas de dados com sensores nas zonas erógenas. Paulatinamente, o corpo funde-se com as mídias digitais, hibridizando-se na sociedade *cyborg*, pondo em questão o lugar do artificial (*tekhné*) e do natural (*phusis*). Baseando-se em Gray, Lemos (2015) menciona os *cyborgs* de Weber: o protético e o interpretativo. O primeiro refere-se à simbiose entre as nanotecnologias ciberelétrônicas e o corpo, como a cadeira de rodas motorizada e a voz maquínica indiferenciada gerada por um circuito digital do físico Stephen Hawking; o segundo constitui-se pela influência das mídias massivas com sua subjetividade dominada e controlada pela programação tecnológica da “sociedade do espetáculo” debordiana, que representou o mundo pela cultura de massa midiática, retratando-o em jornal, televisão, rádio, cinema, shows, entre outros.

Assim, para Lemos (2015), na pós-modernidade, os humanos se transformam em *cyborgs* pela hibridização entre cibernética e organismo, na medida em que são misturas de carne e máquinas cibernéticas surgidas dos novos paradigmas tecnocientíficos, o eletrônico-digital e a biogenética, de modo que a sociedade da informação e o corpo simulacro fazem os *cyborgs* migrarem da ficção científica para a vida cotidiana. “Haraway pensa o mundo do *cyborg* como aquele em que as realidades social e corporal são vividas por uma sociedade que não tem medo de se

juntar à máquina inorgânica, de perder permanentemente suas identidades, de experimentar a complexidade e a contradição” (LEMOS, 2015, p. 173, grifo do autor). O *cyborg* abala, então, as fronteiras entre animais e seres humanos, como se observa na produção de animais em laboratório e nos movimentos em defesa dos animais; entre o orgânico e o inorgânico, já que o *cyborg* aparece fenomenologicamente falando, colapsando a fronteira entre cultura e natureza; entre o físico e o não físico, com a desmaterialização numérica do mundo. Lemos (2015) chama *netcyborgs* os *cyborgs* interpretativos das redes, que usufruem novas potencialidades libertadoras quando emancipados pela estrutura de uma conectividade generalizada, descentralizada e não totalitária do ciberespaço. Segundo o autor, Kroker (1994) assinala que o corpo do *netcyborg* é um grande hipertexto em simbiose com o ambiente digital das redes telemáticas.

O corpo pós-moderno de Lemos (2015) é um “corpo hipertexto”, no qual se escrevem vários textos, tais como o texto ideológico, que inscreve o corpo no fluxo das modas; o texto epistemológico, do corpo cínico e travestido; o texto semiótico, do corpo como signo flutuante; o texto tecnológico, com as mídias, as redes telemáticas e as nanopróteses; o econômico, do corpo consumista; o texto político, do corpo nas massas. Lemos (2015), baseando-se em Maffesoli, afirma que o *netcyborg* não está mais preso a uma identidade fechada, mas está livre para exercer multipersonalidades, desenvolvendo uma socialidade eletrônica barroca, em comunhão com *personas* de muitas máscaras na rede de convivialidade das mídias digitais, que criam uma obra de arte coletiva, uma ética da estética. O *cyborg* permite reconhecer sua humanidade na cultura artificial, pois é fruto de um processo simbiótico ancestral que forma o homem, a técnica e a cultura, evidenciando a reformulação de fronteiras e dicotomias bem estabelecidas na pós-modernidade, uma vez que a tecnologia não é mera mediadora entre homem e mundo. Insistir na dicotomia entre o homem e seus artefatos é apoiar-se no dualismo cartesiano que impede a compreensão da verdadeira relação entre *phusis* e *tekhné* para separar homem e tecnologia, mitologizando a relação entre o homem, ligado ao divino, e a técnica, ligada ao profano.

Lemos (2015) considera que as diversas formas de agregação do ciberespaço expressa o que Giddens (1990) nomeia “desencaixe”, para aludir a uma situação sociocultural na qual os indivíduos sentem-se deslocados do eixo da individualidade, uma vez que os constrangimentos de espaço não coagem mais

suas interações, pois podem estar em qualquer lugar do planeta e interagir com a cultura planetária, já na modernidade. Nessa “agregação eletrônica”, as formações comunitárias (*reliance*) são indiferentes ao sistema (*deliance*). Lemos (2015) menciona que Mair (1994) toma por uma “última revolução” o fato de as comunas não se contraporem ao sistema, mas ignorá-lo. A coesão das comunidades virtuais, agregações sociais por redes telemáticas, para Godwin (1994), prossegue Lemos (2015), obedece aos seguintes princípios: discussão em grupo por meio de *software*, troca ilimitada de mensagens, acessibilidade indiscriminada, negociação de eventuais problemas pelos usuários, promoção da memória da comunidade, promoção da continuidade, boa recepção dos novos usuários, promoção de áreas para o público infantil, confrontação dos usuários nas crises das comunidades. Lemos (2015) assinala que, para Rheingold (1991), as comunidades eletrônicas são organizações sociais alimentadas por discussões públicas por usuários imbuídos de sentimento humano para tecer aí teias de relações pessoais; assim, a comunidade virtual e a vida do usuário habitam-se reciprocamente. Nesse sentido, Lemos (2015) menciona a fórmula de Naisbitt (1999), que apregoa “*high-tech, high-touch*”, pontuando que as novas redes telemáticas promovem menos isolamento e homogeneização social e mais tatilidade e proximidade gregária. Nesse espaço relacional, as novas tecnologias são máquinas de comunhão, de compartilhamento de ideias e sentimentos, de formação comunitária, embora possam também promover alienação e desagregação.

Boechat (2017) aplica essa noção ao contexto interacional familiar, em relação à comunicação e à constituição de famílias pela internet. As novas tecnologias digitais ganham evidência e, em alguns momentos, assumem o lugar de vilã das relações familiares, como aconteceu, no passado, com a televisão, que, para alguns, ameaçava homogeneizar socioculturalmente a sociedade e padronizar comportamentos no âmbito das famílias. Entretanto, o que parece haver de homogeneidade deve-se à imprescindibilidade das novas mídias digitais, que mais parecem potencializar a diversidade, incrementar a “inteligência coletiva” e a democracia nas redes sociais digitais para os atores sociais que são os membros das famílias, lançando-os tanto à vulnerabilidade pelos muitos riscos a que estão expostos, quanto às muitas oportunidades que se apresentam às famílias também nas redes sociais.

1.3 As mídias digitais e as famílias pós-modernas

As famílias pós-modernas comunicam-se e/ou constituem-se nas redes sociais e nas redes sociais digitais e se (re)inventam na (ciber)cultura influenciadas pelas mídias digitais, as quais também influenciam, usufruindo desse cenário de transformação social propiciado pela expansão tecnocientífica, de modo que essa complexa temática deve ser considerada de forma mais abrangente por meio do estudo interdisciplinar entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação. Portanto, esta tese aborda a referida interdisciplinaridade, em especial, a partir das pesquisas desenvolvidas por Boechat (2017), Boechat e Souza (2018a, 2018b, 2019), Boechat *et al.* (2016, 2017, 2018) e Boechat, Cabral e Souza (2016).

As redes sociais são definidas por Castells (2011) como um conjunto de nós interconectados, como estruturas abertas capazes de se ampliar de modo ilimitado pela integração de novos nós, sob a condição de compartilharem os mesmos códigos comunicacionais. Boechat (2017) aplica essa definição às redes sociais digitais, uma vez que Castells (2011), ao propor a rede como a nova morfologia da sociedade contemporânea, apresenta exemplos que incluem ambas, tais como a rede de fluxos financeiros globais com o mercado de bolsas de valores e suas centrais de serviços auxiliares; a rede política que rege a União Europeia por meio dos conselhos nacionais de ministros e comissários europeus; a rede de tráfico de drogas que alcança economias, sociedades e estados com suas plantações de coca e papoula, laboratórios clandestinos e pistas de aterrissagem secretas, gangues de rua e instituições financeiras que lavam dinheiro; a rede da nova mídia na era da informação com seus sistemas de televisão, estúdios de entretenimento, meios de computação gráfica, equipes para cobertura jornalística e equipamentos móveis que geram, transmitem e recebem sinais nessa rede global no âmago da expressão cultural e da opinião pública.

Consoante Boechat (2017), convive-se em uma sociedade que se torna, cada vez mais, tecnológica; em nível macrossocial, profissionais ativos e inativos de diversas áreas, estudantes, industriais e operários, donas de casa e prestadores de serviços, cidadãos, enfim, são convocados ao uso das novas mídias digitais; em nível microssocial, no subsistema familiar, essas mesmas pessoas são os pais e

filhos, os irmãos, os avós e netos, tios e primos, cônjuges que constituem as famílias nucleares, de origem e extensivas e que se expõem também no ciberespaço.

Experiências vividas no ambiente não virtual agora estão também presentes no ambiente on-line. As famílias que lidavam com o *bullying* e a invasão de privacidade no mundo não virtual, atualmente lidam também com o *cyberbullying* e com a invasão de privacidade também na esfera digital; elas consultam livros impressos e *e-books*, transitam pelas comunidades físicas e pelas comunidades virtuais, usam moeda digital e moeda impressa/cunhada. (BOECHAT, 2017, p. 186, grifos da autora).

O impacto midiático sobre a comunicação – entendida como comportamento, portanto, como relacionamento e interação – no contexto interacional das famílias tem sido contemplado pelos estudos interdisciplinares desenvolvidos por Boechat (2017), que considera a família subsistema da sociedade. Nessa perspectiva, tanto a família como a sociedade são coprodutoras do que as produz, de modo que, historicamente, a inter-retroação de vetores políticos, sociais, econômicos, culturais, tecnológicos no contexto sociocultural mais amplo produzem expressivas transformações no contexto interacional das famílias relativas às identidades de seus membros/atores sociais, aos seus padrões de comunicação, às gerações familiares, às constantes reconfigurações que experimentam as famílias, além de riscos e oportunidades oferecidos aos membros dessas famílias que transitam nas redes sociais e nas redes sociais digitais.

Difícilmente se encontrará uma família em que, pelo menos, algum de seus familiares não se utiliza das mídias digitais para se comunicar com outro membro da família ou com seu pretense cônjuge. As famílias, antigamente, constituíam-se nas redes sociais; atualmente, recebendo a influência das mídias digitais, constituem-se nas redes sociais digitais também. Nesse sentido, Boechat e Souza (2018b) postulam que a comunicação via novas mídias digitais está relacionada à constituição de famílias, na medida em que a comunicação *on-line* entre casais leva-os a compor famílias a partir de relacionamentos que se iniciam e se sustentam no ciberespaço, registrando, ainda, que os casais não apenas se conectam nas redes sociais digitais, mas também nas redes sociais utilizando-se para isso das tecnologias da comunicação e informação não digitais. Conforme Boechat e Souza (2019), os ávidos cibercasais pós-modernos enamoram-se e casam-se usando as mídias digitais, compondo as mais diferentes configurações de família e preparando

um caminho sempre mais tecnológico para as gerações do século XXI, literalmente, em alguns casos, desde o berço.

Esse fenômeno complexo, muitas vezes, ganha visibilidade sugerindo que as novas tecnologias digitais são bem-vindas extramuros familiares, mas nem sempre quando adentram os lares e passam a modificar o comportamento dos membros das famílias em sua comunicação e em seu modo de se constituir. No primeiro caso, ameaçam pelo desconforto de seu uso considerado excessivo e pelos riscos que oferecem; no segundo caso, impactam pela estranheza expressa por sua não aceitação no meio social. Sobre tais aspectos, Boechat e Souza (2018a) apontam o estranhamento demonstrado diante de relacionamentos que se constituem e se mantêm por meio das novas mídias digitais, em uma pesquisa realizada com 21 dos 23 alunos do 7º período do Curso de Psicologia do Centro Universitário São José de Itaperuna (UniFSJ). A metodologia utilizada inclui a aplicação do Formulário *Google Forms* aos referidos graduandos – turma escolhida pelo método aleatório, não probabilístico –, o consequente tratamento estatístico dos dados e a pesquisa bibliográfica. A finalidade de uso das novas mídias digitais pelos graduandos obedece à sua preferência segundo a sequência: principalmente, para fins de pesquisa/estudo, relacionamentos de amizade e trabalho, por fim, relacionamentos amorosos e para atividades comerciais. Os dados revelam que os participantes da pesquisa não se mostram muito adeptos aos relacionamentos amorosos no ambiente *on-line* e consideram que há certa estranheza quanto a esse modo de constituir família, apresentando motivos que fundamentam sua opinião: dificuldade de manter uma família e uma boa relação; preferência pelo contato não midiaticado; dificuldade de entender por ser incomum; muito impessoal; não é o modelo tradicional; muito novo; um tema pouco discutido e fora do cotidiano; arriscado, mais fácil ser enganado; família requer proximidade física (toque e abraço no dia a dia); casos ainda desconhecidos no Brasil e raros; por ser algo percebido recentemente. Em sua maioria, os alunos não consideram possível que uma família se constitua, exclusivamente, por meio do uso das mídias digitais. Aqueles que se casariam com alguém que tivessem conhecido pela internet estabelecem como condições para tal possibilidade um “convívio não virtual” e um “relacionamento estável”.

Entretanto, conforme Lemos (2015), numa abordagem quase biológica da tecnicidade humana, Simondon (1954) propõe que a inimizade e o estranhamento entre homem e tecnologia surgem como uma reação à máquina da civilização

industrial. A tecnologia moderna com suas máquinas e sistemas correspondentes afastam o homem da manipulação de instrumentos e ferramentas, retirando o fenômeno técnico das áreas nobres da cultura, dando-lhe a impressão de que a tecnologia não faz parte de sua cultura, quando, ao contrário, a tecnologia deve participar da cultura por ser constitutiva do homem. Logo, refutar a técnica é refutar a humanidade que “é” por uma humanidade que “deveria ser”. Nesse descompasso, a técnica moderna seria a cultura contra a técnica, enquanto a *tekhné* grega era a técnica na cultura, gerando um desequilíbrio na cultura moderna, quando se reconhece o objeto estético – a arte – no mundo das significações e, ao mesmo tempo, rejeitam-se e apartam-se os objetos técnicos como um sistema autônomo fechado não dotado de estruturas ou significações. Nesse contexto, não é a máquina a promotora de alienação. O desconhecimento da natureza e da essência da máquina, o fato de ela não se fazer presente no mundo das significações nem vir elencada entre os valores e conceitos culturais é que causam a alienação no mundo.

Os cuidados apontados pelos graduandos supracitados podem remeter à espectralidade de Guillaume (1982), que Lemos (2015) retoma para aludir à “comunicação espectral”, que faculta aos participantes escapar ao constrangimento da identidade, ficando eventual, parcial e provisoriamente sem nome e sem identidade definida. O sujeito moderno individualista já havia se tornado um espectro, quando desapareceu para vagar em uma ordem simbólica que se tornou transparente. A espectralidade se torna um fenômeno de massa com o cinema, o rádio e a televisão e, mais recentemente, se torna virótica com a microinformática e as redes telemáticas. A sensação de subverter, pelo anonimato, a funcionalidade racional e a homogeneidade de comportamentos caracteriza o indivíduo espectral pós-moderno em sua busca por identificações sucessivas. Além disso, para Lemos (2015), no ciberespaço – uma rede de pontes que liga potencialmente a todos, enquanto também pode separar do mundo –, o cibernauta isolado em seu quarto com a porta fechada, individualiza-se e socializa-se, fazendo pontes e fechando portas com o outro e com o mundo. O autor, assim, aplica ao ciberespaço a metáfora da ponte e da porta que Simmel (1988) usa para descrever a dinâmica social, na qual a ponte representa o desejo de agregação próprio à vida em sociedade, enquanto a porta representa o fechamento do indivíduo em si mesmo na evitação do outro, da socialização, separando-o, mantendo-o em sua

individualidade. Maffesoli (2001) destaca, na imagem da porta simmeliana, a dupla necessidade de religar-se e desligar-se.

A separação e a ligação constituem um mesmo ato estruturante, fazendo com que, simultaneamente, aspire-se à estabilidade das coisas, à permanência das relações, à continuidade das instituições, e que ao mesmo tempo se deseje o movimento, se busque a novidade do sentimento, se solape o que parece muito estabelecido. (MAFFESOLI, 2001, p. 78).

Para o autor, qualquer ordem estabelecida somente perdura se algo ou alguém lhe propõe desestabilização, sinalizando que o disfuncionamento, o pecado e a infelicidade também integram a proposição do mundo. A tensão entre um lugar e um não-lugar está na base de toda estruturação social, para Maffesoli (2001, p. 87, grifos do autor): “Se é verdade que o ‘território é o *topos* do mito’ (G. Durand [1956]), não é menos verdade que toda sociedade tem necessidade de um não-lugar (*u-topos*), utopia que, curiosamente, lhe serve de fundamento”. Essa dialética sem conciliação aponta para o “enraizamento dinâmico”, em que uma bipolaridade nomadismo-sedentarismo especifica o antagonismo paradoxal da existência. “Todo mundo é de um lugar, e crê, a partir desse lugar, ter ligações, mas para que esse lugar e essas ligações assumam todo o seu significado, é preciso que sejam, realmente ou fantasiosamente, negados, superados, transgredidos” (MAFFESOLI, 2001, p. 79).

Nessa perspectiva, Boechat e Souza (2018b) exploram o contexto relacional familiar midiaticado e colocam o “enamoramento virtual” nos moldes do enamoramento nas redes sociais postulados por Alberoni (1988) como um “movimento coletivo a dois”, na medida em que também se encontra no plano do extraordinário e se constitui em contraposição aos costumes e interesses das instituições ao desafiar seus valores fundamentais, por ser um movimento portador de projetos e criador de instituições. Os autores relatam histórias de casais que haviam se relacionado no passado nas redes sociais e reencontraram-se “entre *links* e *likes*” nas redes sociais digitais, retomando o relacionamento amoroso. Boechat e Souza (2018b), então, nomeiam “modo não midiaticado de constituir família” a composição de famílias sem a interferência das mídias não digitais e/ou das novas mídias digitais e chamam “modo midiaticado de constituir família” a composição de famílias mediada, de algum modo, pelas tecnologias não digitais e/ou pelas novas

tecnologias digitais. A primeira modalidade, os autores exemplificam com a família Chagas Bélanger, apresentada por Salomone (2015), que se formou quando o taxista brasileiro Adriano Chagas conheceu a canadense Eve Bélanger na Quadra da Mangueira. Eles se casaram, em 2010, e dois anos depois nasceu sua filha Yanes. A segunda modalidade vem exemplificada pela história de Jânio Barsanulfo, de Jataí (GO), e Francisca Araújo, de Crato (CE), veiculada no *site* g1.globo.com. O casal se conheceu por meio de cartas nos classificados de uma revista de horóscopo e, em 2012, já estavam casados há 15 anos, com 3 filhos, planejando ter mais um filho. Eles trocaram correspondências por dois anos, então, iniciaram o namoro que durou mais um ano: “Até então, a gente só se via por foto, se comunicava por telefone e cartas”, afirma Jânio, que ainda guarda as recordações da época do namoro, como a carta gigante, que mede 50 metros, escrita por Francisca. Na comemoração do 13º Dia dos Namorados do casal, ele declara: “Se fosse preciso, eu faria tudo de novo. Se eu fosse casar novamente, eu a escolheria de novo e iria até ao Japão, se fosse necessário”. Outro exemplo os autores buscaram na matéria de Raimundi (2017), que relata a história de um casal que se conheceu no *Tinder*. Ele acabava de sair de um casamento longo e queria aproveitar a vida de solteiro sem se envolver seriamente com alguém; ela estava solteira e à procura de um homem que quisesse se casar. Embora seus propósitos iniciais fossem completamente distintos, eles se casaram e já são pais de um menino.

Para Lemos (2015), o ciberespaço, um não-lugar, uma utopia, convida a repensar a significação sensorial de uma civilização que se baseia em informações digitais, coletivas e imediatas, sendo a conexão com ele correspondente simbolicamente à passagem da modernidade para a pós-modernidade. Mudanças, por exemplo, quanto à mobilidade e o espaço privado da casa são promovidas pelos “agentes inteligentes”, redefinindo a prática do espaço e do tempo, implantando um novo nomadismo tecnológico, publicizando o espaço privado e privatizando o espaço público. “Essas modificações são esboçadas em todos os lugares: no teletrabalho (ou a casa-escritório), no tele-ensino (ou a casa-escola), nas redes telemáticas (ou a casa-enciclopédia), nos diversos dispositivos de telecompras (ou a casa-shopping) etc” (LEMOS, 2015, p. 120). Apesar das paredes, portas e janelas, que supostamente limitava a casa moderna, ela já contava com uma porosidade subterrânea. Seu sistema de distribuição de energia elétrica, água e esgoto, as

correspondências, o telefone, o rádio e a televisão compunham uma rede que levava o fluxo material e informacional do mundo para dentro de casa ainda pela manhã.

No entanto, o hardware-casa não faz um lar, não funda o meu lugar. O meu lugar não é um hardware, mas tudo aquilo que me faz reconhecer esse lugar como meu. O lar é assim um software da casa, um conjunto de códigos e programas que nos faz ter a sensação de estar no *chez moi*. O lar é produtor de sensações particulares e simbólicas, um espaço de memória, subjetividade e intimidade. O lar é o não espaço da casa. Ritualizado e mítico, o lar é a alma da casa e o paraíso de nossa individualidade privada. (LEMOS, 2015, p. 120, grifos do autor).

No lar, prossegue Lemos (2015), pode-se ser si mesmo, diferenciar-se dos outros e tentar evitar as interferências do espaço público; o tempo linear e positivo dá lugar ao tempo circular do cotidiano que deixa fluir o próprio tempo. Com a internet, o “lar-casa” aglutina informações captando não apenas matéria, energia e informação, mas também palavras, imagens e sons, tornando-se um ponto de disseminação de espectros e fantasmas pelo ciberespaço. Conforme Oliveira (2019), na edição 2019 da *Consumer Electronics Show* (CES 2019), em Las Vegas (EUA), a Samsung anuncia o refrigerador *Family Hub* que controla alimentos, lista de compras, receitas, previsão do tempo, acesso a aplicativos (Uber e *Spotify*) e conecta os membros da família por reconhecimento de voz de cada um de seus integrantes, além do robô *Bot Care* que emite um relatório diário com os seus dados de pressão arterial. A LG apresentou a CLOi, uma assistente para tarefas cotidianas. O mundo conectado altera a comunicação em casa, conforme menciona Kati Dias, da LG: “O desenvolvimento da IA [Inteligência Artificial] é tamanho que não temos mais aquele comando básico: ‘Ligar TV’. É uma conversa: ‘Ligue a TV, por favor.’ Com reconhecimento de diferentes sotaques” (OLIVEIRA, 2019, p. 43). Participa dessa inovação tecnológica, ainda, o Ori, um móvel que aceita comandos de voz do tipo “guardar a cama” e funciona como um origami, servindo de *rack*, mesa, cama e guarda-roupa, projetado pela Fuseproject em parceria com o MIT Media Lab. Portanto, para Oliveira (2019), a “casa do futuro” chegou. A “casa inteligente”, um “ambiente supertecnológico”, que combina o aconchego esperado no lar com eletrodomésticos e móveis conectados entre si, já pode ser experimentada pelos norte-americanos que se utilizam de uma “assistente virtual” acionada por comando de voz para trancar as portas, ligar o ar-condicionado e informar as notícias do dia.

Os lares brasileiros se beneficiam, em especial, de sistemas de iluminação, segurança e automação controlados pelo *smartphone* oferecidos pela IA.

Para Boechat (2017), a virtualidade conjuga em si um hibridismo, uma vez que habita a cultura e a cibercultura, pois as famílias a experimentam tanto nas redes sociais quanto nas redes sociais digitais. Quanto à virtualidade experienciada nas redes sociais, a autora cita Lévy (2013) que considera que a virtualidade seja experimentada por meio do mundo da significação que começa com a linguagem, sendo, portanto, real o virtual, uma vez que o que confere o caráter de realidade a uma vivência virtual é a informação semântica, a significação; alude a Goffman (1988), que aborda a atribuição de expectativas a outrem a partir de expectativas normativas nas relações sociais, distinguindo “identidade social real”, as categorias e atributos que uma pessoa prova possuir, de “identidade social virtual”, caráter imputado a essa pessoa; menciona Andrew Salmon que se refere, no documentário *Filha do Amor* de Veatch *et al.* (2014), à espiritualidade como forte aspecto cultural que propicia a um xamã entrar em um mundo virtual com uma missão virtual, tal como um usuário navega na internet para ter experiências virtuais incomuns; ainda, faz alusão a Lemos e Lévy (2014), para quem habitar um espaço de memória e de promessa, como fez a linhagem judia, renova cotidianamente o sentido.

Boechat (2017), baseando-se em autores como Souza (2003), Castells (2010) e Lemos e Lévy (2014), considera que, nas redes sociais digitais, a virtualidade é vivenciada na comunicação mediada pelas tecnologias digitais, que a impõem como uma dimensão essencial da realidade, estabelecendo uma nova cultura, desde que as redes digitalizadas de comunicação multimodal agregam todas as expressões culturais e pessoais. Conforme Castells (2010), essa “cultura de virtualidade real” se constrói por um sistema de mídia onipresente, interligado e altamente diversificado, e pela transformação das bases materiais da vida (o tempo e o espaço), quando se cria um “espaço de fluxos” e um “tempo intemporal”, implantando, assim, a simultaneidade e a intemporalidade. Nessa perspectiva, para Lemos e Lévy (2014), somam-se ao “tempo real massivo”, o “tempo diferido do ciberespaço”, o tempo da escolha interativa, da reflexão, da memória ampliada e planetária do ciberespaço, atualizada por qualquer pessoa, a qualquer momento, produzindo “a grande mutação das mídias”, estabelecendo sistemas baseados em reputação e em escolha dos produtores de informação.

Esse hibridismo alcança a subcultura familiar de muitas formas. O comportamento familiar e as mídias digitais parecem se modificar juntos em cooperação enquanto se influenciam reciprocamente. Utilizando-se de ferramentas digitais, a médica veterinária brasileira P.C.J., e o empresário libanês M.R.J. encontram-se nas redes sociais digitais. Segundo Boechat, Cabral e Souza (2017), ambos se cadastraram no *Viber*, em junho de 2014, ela com o “objetivo de aperfeiçoar o inglês” e ele de “aprender português”, porque trabalhava em Angola. O aplicativo *Viber* cruzou os dados e os colocou em contato para conversação em inglês pelo serviço *Hello Talk*. Depois de um mês, eles passaram a conversar pelo *WhatsApp* e, em junho de 2015, se casaram no Brasil. As novas mídias digitais continuaram sendo fundamentais nessa história. Nas celebrações do casamento, P.C.J. e sua família de origem participaram, no Brasil, das tradicionais celebrações libanesas via *Skype*. A família de origem de M.R.J. – que não conseguiu chegar ao Brasil para a cerimônia, por não ter obtido o visto em tempo hábil – também por *Skype* participou do casamento no Egito (onde mora sua irmã), na Síria (onde reside sua outra irmã) e no Líbano (onde moram seus pais e a irmã caçula). Vidas, histórias, etnias, culturas se encontram e estabelecem uma subcultura própria e identitária, quando escolhem se aproximar e tecer relacionamentos amorosos também na virtualidade do ciberespaço, seguindo a tendência da sociedade contemporânea que atua a cultura digital, inovando nas manifestações culturais em âmbito familiar relativas ao namoro e aos rituais de enlace matrimonial. P.C.J. e M.R.J. não se encontraram em um *site* de relacionamento, mas, com “o objetivo de aprendizado”, envolveram-se afetivamente, começaram a namorar no ciberespaço e optaram por formar uma família tradicional nas redes sociais.

O uso das tecnologias pós-modernas pelas famílias em seu modo de se compor e de se comunicar influenciados pela cibercultura contribui, assim, para fazer emergir as ciberfamílias na pós-modernidade. Segundo Boechat *et al.* (2018), Reynaldo e Silvia Helena se encontraram nas redes sociais digitais, vivenciaram a mobilidade das famílias, exploraram a mobilidade facultada pelas mídias digitais, emprestando sua história para auxiliar a compreensão da mobilidade científica favorecida pela interdisciplinaridade. Conforme os autores, Morin (2015) faz alusão à “migração de conceitos” que orchestra a história das ciências, assinalando que o conceito antropossociológico de trabalho passa a ser um conceito físico, assim como o conceito de informação migra da telefonia para a física e, posteriormente, para a

biologia; então, se os conceitos viajam, que o façam cômicos disso e de modo não clandestino. Assim sendo, considerando com Lemos (2015) que os termos que apresentam “ciber”, resguardando-se as suas especificidades, constituem conjuntamente a cibercultura, na medida em que atestam uma atitude, uma apropriação das tecnologias, e que a “forma ‘ciber’” mantém uma relação complexa com os conteúdos da vida social quando associada à dimensão das mídias digitais, esta pesquisa nomeia ciberfamílias as famílias pós-modernas, como Boechat e Souza (2019) caracterizam as gerações dos anos vindouros como cibergerações também baseando-se em Lemos (2015). Como previa Roudinesco (2003), no futuro, as famílias estariam sendo mais uma vez reinventadas.

As gerações têm se reinventado midiaticamente. Boechat e Souza (2019) consideram que está reservada para as cibergerações uma integração tal com as novas mídias digitais, que, talvez, nem sejam mais percebidas, quando analisam a aliança entre aperfeiçoamento e desenvolvimento tecnológico, a partir da contribuição que vários estudiosos apresentam para caracterizar as gerações dos próximos 20 anos: a música vinda de todos os lados com a imersão pelo sistema 4D ou tocando diretamente no cérebro e a produção de *hits* por inteligência artificial, assinaladas por Lichote (2018); a tendência crescente do vídeo sob demanda, aludida por Giannini (2018); o esporte digital em arenas frequentadas por *players*, apresentado por Nóbrega (2018); o sexo virtual intermediado, por exemplo, por *teledildonics* (que transmitem sensações táteis) ou por jogos sexuais multiplayer (que customizam o próprio avatar na interação com outras pessoas), potencializando as relações sexuais, mencionado por Blower (2018), que menciona a ampliação da comunicação midiaticizada, já que a interação pelas tecnologias digitais cria possibilidades e permite perceber o que se sente como real, porque mexem com os sentimentos e emocionam, como a participação de pais no parto do filho a distância, a relação afetiva com robôs que desempenham tarefas domésticas e a eternização da presença de uma pessoa falecida pela clonagem de mentes; os *softwares* de *machine learning* e computação visual usados no controle das vendas nas lojas, bem como a ascensão da “internet das coisas” (Internet of Things - IoT) que contribui para aumentar a velocidade do dinheiro por intensificar as transações financeiras entre objetos conectados, apontados por Setti (2018); o avanço das telecomunicações reduzindo a necessidade de deslocamento, ampliando a comunicação pelas mídias e diminuindo a interação social não mediada pelas mídias

digitais, observado por Galdo (2018); o comportamento dos idosos, que interagem, informam-se e resolvem suas questões nas ferramentas e aplicativos virtuais, assinalado por Scrivano (2018).

A veterana Iêda Boechat Aquino Tinoco, no Brasil, segundo Ribeiro, Cabral e Souza (2018), comunica-se com a neta e seu esposo – geração Y – na Bélgica e acompanha diariamente o desenvolvimento dos bisnetos – geração alfa – por chamadas de vídeo no *FaceTime*. Para essa bisavó, as redes sociais digitais, embora não substituam as “relações pessoais” e o “calor humano”, possibilitam aproximação com a família, diminuindo a tristeza por não poder se fazer “presente fisicamente” no cotidiano dos seus queridos. Conforme Boechat e Souza (2019), as gerações X, Y e Z assimilaram as novas mídias digitais, alcançando interação e convivência digital que as habilitam não apenas a se comunicar, mas a namorar e a constituir família nas redes sociais digitais, e a preparar um ambiente familiar altamente tecnológico para as gerações do século XXI. Para Boechat (2017), na sociedade contemporânea, as famílias organizam-se, utilizando-se das mídias digitais em suas (re)composições. A família tradicional moderna deixa de ser a configuração de família para ser uma das configurações familiares presente no cenário sociocultural contemporâneo ao lado da família anaparental, da família recasada ou recomposta, da família homoafetiva, da família coparental, da família uniparental, da *e-family* e da família poliafetiva que se comunicam e, por vezes, compõem-se midiaticamente. Pode-se observar nesses estudos que, nos lares midiáticos pós-modernos, nascem as primeiras gerações do século XXI. A família coparental, que se constituiu a partir da internet e por meio de inseminação artificial, tem em casa um bebê alfa. A família recasada Torres e Prodan, que reúne “os seus, os meus e os nossos filhos”, tem os filhos do primeiro casamento de Fabiana Torres e do primeiro casamento de Gian Prodan compondo a geração Z e os filhos gerados pelo novo casal compondo a geração alfa. Esses pais usam o grupo da família no *WhatsApp* para coordenar as tarefas domésticas compartilhadas por todos e os cuidados com os filhos dessa “confusa” e “grande família”.

A diversidade de configurações de família a que a pós-modernidade assiste expressa o vitalismo social maffesoliano. Seguin, Araújo e Cordeiro Neto (2016) apontam, ainda, a família multiespécie, uma família que considera seu *pet* um filho, pois ele deixa de ser um objeto de estimação com valor mercantil e integrante de um patrimônio para ser sujeito de direitos, o que não significa dar ao animal os mesmos

direitos dos humanos, mas cuidar dele e de suas necessidades, respeitando-o, uma vez que é considerado ser senciente, aquele que é capaz de sentir. Para os autores, o laço social que se estabelece nessa relação respeita a condição de não humanos dos animais quanto ao cuidado e ao carinho de que eles necessitam e aos quais sabem retribuir. Assim, essa nova configuração de família, que une a espécie humana e a espécie animal, é formada essencialmente pelo vínculo afetivo.

Algumas escolhas em relação à constituição de famílias neste século parecem colocar em xeque o crescimento das cibergerações, quando propõem ao cenário sociocultural pós-moderno duas configurações de família: a família DINC e a família que se pode chamar de interdimensional. Considerada sob o viés demográfico, ganha notoriedade a família DINC. Alves, Cavenaghi e Barros (2010) pautam-se em dados da PNAD (2006) para fazer menção à família que se nomeia pelo acrônimo DINC – “Duplo Ingresso, Nenhuma Criança”, em português; “*Double Income, No Children*” ou “*Dual Income, No Kids*” (DINK), em inglês. Segundo os autores, o casal DINC é um arranjo familiar que tipifica uma sociedade pós-industrial e pós-moderna – maior igualdade entre os cônjuges e desincentivo econômico à procriação de filhos pelo novo balanço custo/benefício – e confronta pilares da instituição família: a procriação e a separação entre produção e reprodução. Ambos os cônjuges inseridos no mercado de trabalho ou com alguma fonte de renda possuem maior autonomia, situação que permite negociação que reduza desigualdades de poder e assimetria na divisão do trabalho doméstico; trata-se de um casal com menores desigualdades, melhores níveis de bem-estar econômico e proteção social. A família interdimensional, por seu turno, pode ser assim chamada a partir dos enlaces contemporâneos “inusitados” de integrantes da geração Y apresentados por Boechat e Souza (2019), quando se referem aos “casamentos ‘interdimensionais’” retratados por AFP (2018) no *site* www.em.com.br, como o casamento de Akihiko Kondo com a cantora de realidade virtual Hatsune Miku. Kondo se insere entre os *otakus*, fãs de animação e uma minoria sexual que decide não se relacionar nem se casar com uma mulher humana. A cerimônia, em Tóquio, formalizou a união entre Kondo e a versão em pelúcia de Miku, que passa a usar aliança na mão esquerda, contando 40 convidados, dentre os quais não estavam os familiares do noivo, por sua mãe não considerar que o evento se tratasse de “algo digno de celebração”. A esposa-holograma, a quem Kondo dedica paixão e fidelidade, acorda-o pela manhã, despede-se quando ele sai para o trabalho, acende

as luzes à noite ao seu aviso de retorno e lembra-lhe de que é hora de dormir. Esse casamento não reconhecido juridicamente sela a união “além das dimensões” entre um humano e um personagem virtual por meio de uma “certidão de matrimônio” expedida pela Gatebox, empresa que fabrica o dispositivo do holograma de Miku, que já emitiu milhares de certificados de “casamentos ‘interdimensionais’”.

Diferentemente de Kondo, nem sempre há disposição para a fidelidade conjugal, e a infidelidade entre cônjuges pode também se dar no ciberespaço. As mídias digitais podem servir para aproximar ou para afastar os cônjuges que delas se utilizam em seu cotidiano, para Boechat *et al.* (2017), que analisam o modo pelo qual a infidelidade conjugal experienciada na virtualidade do ciberespaço impacta as relações entre os cônjuges à luz do Direito das Famílias e da concepção sistêmica de família. Conforme essa última, a infidelidade conjugal pode ser compreendida como uma crise que expressa a forma que o casal encontrou de buscar uma saída para a inércia do casamento, o que não desresponsabiliza o cônjuge infiel, mas identifica sua parcela de responsabilidade e admite que no sistema familiar todos são corresponsáveis pela qualidade relacional dada aos vínculos e pelo rumo que traçam para sua história familiar. Outro aspecto a ser considerado é a comunicação, pois os familiares pouco podem saber uns sobre os outros, por exemplo, por considerar tabu certos assuntos, por inferir expectativas sem compartilhá-las, por reproduzir inadvertidamente os padrões de comunicação de suas famílias de origem ou acatar tacitamente aquilo que é culturalmente valorizado em sua sociedade. Por isso, pode ser importante estabelecer claramente as cláusulas do “contrato matrimonial”. “Como afirma Sager (1980), ‘os contratos matrimoniais não escritos contêm cláusulas que abarcam quase tudo que se refere a sentimentos, necessidades, atividades e relacionamentos; sendo algumas conhecidas pelo casal, outras não’” (GROISMAN; LOBO; CAVOUR, 2013, p. 166).

Outros aspectos podem ser contemplados no “contrato matrimonial”, conforme Boechat *et al.* (2017): moral (vestimentas, lugares a frequentar, linguajar e comportamento), econômico (orçamento doméstico), emocional (amor, admiração e respeito recíprocos), social (companhia, cumplicidade, interação e pertencimento), religioso/espiritual (mesma fé e prática), político (quem pode mais, quem pode o quê na relação). A infidelidade conjugal, então, equivaleria à quebra ou descumprimento das cláusulas que regem o “contrato matrimonial” escrito ou não e pode gerar a “morte da família”. À luz do Direito, se um envolvimento emocional extraconjugal –

visitas a *sites* pornográficos, um breve e inocente jogo de sedução no *Facebook* ou *WhatsApp*, um namoro virtual – for considerado uma ofensa moral, emocional ou de qualquer outra natureza a um dos cônjuges, pode adquirir *status* de infidelidade conjugal virtual pelo respeito, afeto ou admiração que deixa de existir, podendo representar uma ameaça ao núcleo familiar e trazer danosas consequências para os cônjuges e para seus filhos. A dissolução da sociedade conjugal pode se dar pela quebra da confiança, pelo descumprimento dos demais deveres conjugais, como os de fidelidade, lealdade e monogamia.

A infidelidade conjugal no ciberespaço, assim como outras experiências sexuais, pode ser facultada pelo cibersexo. Fundamentando-se em Aubron, Lemos (2015) apresenta a noção de cibersexo para a editora-chefe da revista *Future Sex*, Lisa Palac, que implica a intermediação de uma máquina entre o usuário e uma experiência erótica. O cibersexo ou sexo eletrônico, para Lemos (2015), promove uma apropriação diária das tecnologias digitais, vetores de socialidade reforçados pelo erotismo, que catalisa o surgimento de uma nova tecnologia, como se pode observar nas *hot-lines* telefônicas, nas revistas eletrônicas, em *sites* pornográficos. Nos vídeos e fotos das páginas da *Web*, o cibersexo é experimentado de modo solitário e conservador pela tela do monitor que faculta o voyeurismo a distância. Nos *chats* ou na Usenet, as pessoas se excitam mutuamente não apenas por meio de palavras digitadas, mas também por imagens de *webcams* e voz, em geral, usando pseudônimos e sem mostrar o rosto. No quarto, estando só sem estar isolado, a relação erótica faz do outro imaginário presente um pretexto para se realizar fantasias, independentemente de quem ele seja. “Como as antigas histórias literárias, o sexo em rede é um mundo imaginário construído pelas fantasias e desejos escondidos dos internautas que se revelam, escondendo-se” (LEMOS, 2015, p. 164); de semelhante modo, a pornografia da cultura de massa transpõe-se para o ciberespaço repetindo os mesmos chavões dos *mass media*.

Portanto, a fim de tornar claro para os cônjuges se cibersexo com terceiros implica ou não infidelidade conjugal, Boechat *et al.* (2017) orientam quanto às cláusulas do “contrato matrimonial” no âmbito interacional do casal, contrato que pode ser tão interessante para os cônjuges quanto a certidão de casamento pode lhes ser no âmbito jurídico. O “contrato matrimonial” vai delinear, desde o início do matrimônio, o que o casal considera aceitável ou não em seu relacionamento conjugal, apontando o que define, também, como infidelidade conjugal no

ciberespaço. Assim, pode acontecer de, ante um episódio que muitos viessem a tomar por infidelidade, a relação conjugal não se romper, não se fortalecer nem subsistir para manter aparências, mas simplesmente em nada se abalar, por não se mostrar uma ameaça ao relacionamento conjugal, se os cônjuges não considerarem que relacionamentos extraconjugais *on-line* caracterizam infidelidade conjugal.

Nessa perspectiva, Waldegrave (2003) assevera que o pensamento pós-moderno e, em especial, o pensamento pós-moderno crítico desafiam a objetividade do cientificismo no mundo europeu no tocante ao significado dos eventos que é atribuído pelas pessoas, pois a mudança de significado para significado preferível não se deve a uma descoberta científica, mas resulta de um movimento político que cria novas percepções sobre a significação de eventos. O autor exemplifica, afirmando, que ao colocar a mão no ombro de sua amiga maori, povos diferentes darão significados diferentes a essa atitude, que pode ser considerada amigável, paternalista, racista, de camaradagem intercultural, violenta, invasiva com conotação sexual. Essa visão se torna problemática se sugerir que todas as explicações têm valor igual, o que não ocorre, por exemplo, com os significados que judeus e nazistas dão ao Holocausto. Baseando-se em autores como Giroux (1983) e Hindmarsh (1993), o autor aponta que o pós-modernismo crítico aborda, então, os “significados preferíveis”, aqueles que emergem dos valores, cabendo, portanto, uma boa avaliação desses significados, já que os significados cederam lugar a explicações dos significados, principalmente, quando se atua junto a indivíduos e famílias. Havendo, assim, diversas explicações culturais e descrições dos eventos, o pós-modernismo contribui evidenciando que todas as construções da realidade são apenas construções.

Nessa construção da realidade na pós-modernidade, outros fenômenos que as famílias experienciavam nas redes sociais, agora também acontecem *on-line*, impactando as ciberfamílias, que se reinventam no uso das mídias pós-modernas, das quais se apropriam sempre mais cotidianamente na intimidade de seu lar, como, por exemplo, a pedofilia, o estupro, a exposição sexual, bem como a visita aos túmulos de seus entes queridos. Os arquivos de fotografias, lembranças dos mortos, não se restringem aos álbuns de fotos impressas. Conforme Amaral *et al.* (2018), na sociedade altamente midiaticizada do século XXI, túmulos de concreto e túmulos virtuais coexistem. Assim como acontece com aquelas famílias que cumprem o ritual de visitar os túmulos de seus mortos nos cemitérios, os familiares podem manter

ativos os perfis de seus queridos falecidos, a fim de revisitar as fotos, os depoimentos, os vídeos, enfim, as memórias que permanecem armazenadas digitalmente e ficam disponíveis para confortá-los sempre que o quiserem, experienciando o luto de modo inovador facultado pela era digital. Citando Sousa e Amorim (2017, p. 1), que consideram túmulos virtuais o fenômeno da preservação de perfis de pessoas falecidas no ciberespaço e os definem “[...] como uma materialidade cibernética de corpos à deriva, zumbis personificados em algoritmos, memórias digitais vagando em rotas difusas e imprecisas”, os autores consideram que a nova forma de experienciar a morte e de vivenciar o luto viabiliza uma permanência *post mortem* por meio dos dados do ambiente digital, que continua a contar histórias da pessoa amada que se foi, recriando os modos de relacionamento com a lembrança dela.

Recria-se também o uso das mídias digitais no combate à pedofilia *on-line*. Segundo Cabral, Boechat e Istoe (2017), em 2017, graças à ajuda de um equipamento que identificou, em tempo real, computadores que estavam sendo usados para a prática do crime de pedofilia – crime na forma prevista no artigo 240 e seguintes, do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e no Código Penal Brasileiro (CPB) –, a Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro por meio da Delegacia de Repressão a Crimes de Informática (DRCI) cumpriu mandados de busca e apreensão, bem como de prisão em flagrante de suspeitos que estariam baixando e compartilhando fotos e vídeos de pornografia infantil. Em cooperação internacional entre os estados brasileiro e estadunidense, os policiais civis do Estado do Rio de Janeiro e os agentes da Polícia Federal foram treinados pela Polícia Federal norte-americana para combater a prática de crimes que se utilizavam das mídias digitais. O instrumento investigativo que localiza os computadores dos criminosos e que reprime e previne o crime de pedofilia não foi divulgado por medida de segurança e para preservar a integridade dessa nova ferramenta de combate ao crime. Assim, as imprescindíveis mídias digitais do século XXI, que podem ser utilizadas de qualquer lugar e a qualquer momento pela própria criança, pela família, vizinhos, colegas, professores, entre outros, efetivam a política de proteção quando permitem denunciar, investigar e punir os autores desse crime hediondo.

Outra forma de violência é apresentada por Boechat (2017), baseando-se em Guzzi (2014), quando menciona o *sexting* como uma prática recorrente nas redes sociais digitais. O *sexting*, o compartilhamento de fotos ou vídeos de si próprio em

momentos íntimos por celular, transformou-se em *cyberbullying* e culminou no suicídio de duas adolescentes brasileiras, em 2012, por não terem suportado a exposição de suas fotos íntimas veiculadas por meio das mídias digitais sem o seu consentimento. Segundo Boechat, Freitas e Souza (2018), outra experiência virtual pode oferecer risco de morte. Os autores se baseiam em Raimundi (2018), no *site* g1.globo.com, para caracterizar o estupro virtual como uma ameaça do agressor em divulgar fotos íntimas da vítima nas redes sociais digitais em troca de outras fotos ou vídeos seus em situações humilhantes e em cenas sexualizadas, mantendo-a, então, como refém unicamente de modo virtual. Essa forma de violência configura crime na esfera jurídica e leva a adoecimentos existenciais. A jornalista relata que uma adolescente capixaba teve que se mudar de cidade após o estupro virtual, além de ter causado em sua mãe sentimentos de culpa por não ter percebido o que estava acontecendo, embora tivesse notado mudança nos hábitos noturnos da filha. Outra adolescente, do Distrito Federal, sentiu-se coagida pelas chantagens de um homem com perfil falso no *Facebook* dia após dia sem demonstrar remorso ou culpa, e dirigiu-se à delegacia sozinha para mostrar à polícia as imagens e as conversas; o agressor foi preso, então, mas isso não livrou a adolescente dos pensamentos suicidas e comportamentos de automutilação.

O que os adolescentes experienciam nas mídias digitais os tem levado a procurar procedimentos estéticos. Conforme o documentário *O dilema das redes*, de Orłowski (2019), os cirurgiões plásticos chamam de síndrome de dismorfia do *Snapchat* a necessidade que leva adolescentes a procurar cirurgia para ficar mais parecidos com suas fotos com filtro recomendadas pelos algoritmos. No documentário, Harris diz não acreditar que algum pai ou mãe diria que quer ver seus filhos crescendo manipulados por *designers* da tecnologia, que lhes roubam a atenção a ponto de não fazerem as lições e de se compararem com padrões de beleza inatingíveis. As restrições que existiam quando as crianças assistiam aos desenhos animados não existem mais. O *YouTube* para crianças consome a atenção delas, deixando-as expostas. Não há mais regras e proteções. Uma geração inteira está sendo treinada e condicionada a usar “chupetas digitais” para se acalmar, quando sentem desconforto, solidão ou medo, tendo atrofiada sua habilidade para lidar com as coisas.

Nesse sentido, Jonathan Haidt, autor de *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*, no mesmo documentário, alude ao aumento

vertiginoso na depressão e na ansiedade em adolescentes americanos entre 2011 e 2013. Mais de 100 mil garotas são internadas por ano por ter se cortado ou tentado se machucar, número que se mantinha estável em 2010 e 2011; a incidência sofreu aumento de 62% em adolescentes mais velhas (15-19 anos) e 189% em pré-adolescentes (10-14 anos). O suicídio segue o mesmo padrão: entre as adolescentes mais velhas, o aumento foi de 70% comparado à primeira década do século, tendo aumentado 171% entre as pré-adolescentes. Para cada internação hospitalar, há uma família traumatizada e chocada. Esse padrão aponta para as mídias sociais, que contribuem para que uma geração inteira seja mais ansiosa, frágil e deprimida. As crianças nascidas em torno de 1996, que compõem a geração Z, começaram a usar as mídias sociais durante a pré-adolescência, gerando uma mudança real em toda uma geração. Elas voltam da escola e ficam em seus dispositivos, sentem-se pouco confortáveis para se arriscar. O número de jovens que tiram carteira de habilitação diminuiu, assim como o daqueles que já tiveram uma interação romântica. Baseando-se em pesquisas, Haidt contribui com três regras simples para facilitar a vida das famílias: 1ª) nenhum dispositivo pode ficar no quarto a partir de determinado horário da noite, devendo ser retirado do quarto 30 minutos antes de dormir; 2ª) permitir mídias sociais apenas na adolescência, em torno de 16 anos; 3ª) decidir com o filho uma boa quantia de horas por dia para passar no seu dispositivo, em uma conversa que o leve a essa avaliação, o que se mostra interessante, pois os filhos costumam dizer um bom número.

No referido documentário, Anna Lembke afirma brigar com seus filhos por causa do tempo que passam no celular ou computador, lembrando-lhes todos os dias do equilíbrio entre dor e prazer, alertando-os quanto ao déficit de dopamina e o risco do vício. Quando pergunta ao filho quantas horas por dia ele acha que passa no celular, ele responde que fica no máximo meia hora, no entanto, observando o diálogo entre seus filhos adolescentes, James Lembke e Mary Lembke, ela percebe que eles não têm essa noção.

James: *“Eu diria que é cerca de 1 hora, 1 hora e meia no máximo”.*

Mary: *“Vi o relatório há uma semana atrás e deu 3 horas e 45 minutos”.*

James: *“Acho que não... em média por dia?”.*

Mary: *“Sim”.*

James: *“Posso pegar agora?”*

Mary: *“Hora da verdade: 2 horas e 50 minutos por dia. Vamos ver”.*

James: “Usei bastante hoje. É por isso”.

Mary: “Últimos sete dias. Instagram, 6 horas e 13 minutos. Meu Instagram é pior”. (ORLOWSKI, 2019).

Para Dra Anna, as mídias sociais são uma droga. A necessidade biológica básica de conexão com outras pessoas afeta diretamente a liberação de dopamina como recompensa. Milhões de anos de evolução estão implicados no sistema que leva o homem a reunir-se e viver em comunidades, encontrar parceiros e propagar a espécie, não restando dúvidas, portanto, de que esse sistema midiático seja potencialmente viciante, por otimizar a conexão entre as pessoas, o que a deixa preocupada com seus filhos e com os filhos desta geração.

O uso das mídias, que vinha sendo imperioso, tem se acentuado em virtude da pandemia de Covid-19, inclusive para ajudar as famílias. Conforme Matos, Matos e Coelho (2020), a imposição de restrições – quarentena e isolamento social – à população, visando impedir a disseminação do coronavírus, isolou em casa crianças, jovens, adultos e idosos, afetando seus modos de trabalhar, de comprar, de estudar, de praticar sua fé e suas atividades físicas, de alimentar-se, divertir-se e de reunir-se com a família e amigos, impactando-as psicologicamente, gerando sensação de insegurança, de imprevisibilidade, de falta controle e de liberdade, de modo que elas podem experimentar depressão, irritabilidade, entre outros. Os autores baseiam-se em Lai *et al.* (2020) para afirmar que as pessoas em quarentena ou em isolamento social que cuidam ou estejam próximas a indivíduos com a Covid-19 podem apresentar medo, nervosismo, tristeza, culpa, confusão, medo, raiva e insônia induzida por ansiedade, enquanto os pacientes confirmados e suspeitos de infecção pelo vírus podem desenvolver, ainda, sintomas obsessivo-compulsivos vistos nas repetidas verificações de temperatura e esterilização exagerada. Então, nesse contexto, as chamadas telefônicas, as vídeo-chamadas e outros recursos midiáticos podem se apresentar como forma de promover a “socialização ‘passiva’”, que implica ouvir os outros, promovendo a conexão social e reduzindo o isolamento social.

Na modernidade, o uso das mídias era em boa medida facultativo para alguns, mas para as famílias pós-modernas o uso das mídias digitais é imperioso em muitos casos. Segundo Ribeiro e Souza (2020), com a implementação dos sistemas eletrônicos de processamento, as relações jurídico-processuais somente se estabelecem pela via eletrônica, então, a condição *si ne qua non* para que o cidadão

usufrua o acesso direto e gratuito à Justiça, em igualdade de oportunidades, conforme garantido pela Constituição Cidadã de 1988, é que ele se aproprie dos meios tecnológicos (equipamentos e acesso à internet) e que lhe seja promovida a inclusão digital no âmbito do Judiciário. O imperativo tecnológico se intensifica ainda mais para as ciberfamílias com a atual pandemia. Outro exemplo está na esfera educacional e envolve pais e alunos, profissionais da educação, famílias, enfim. De acordo com Goedert e Arndt (2020), no convívio social e nos processos educacionais e laborais, as tecnologias digitais se tornaram essenciais, devido ao isolamento e ao distanciamento social adotados para evitar o contágio do coronavírus. Autorizadas pelo Ministério da Educação (MEC), as instituições brasileiras de ensino superior, públicas e privadas substituíram as aulas presenciais por aulas a distância. As tecnologias digitais e as metodologias características da Educação a Distância (EaD) regulamentada por normativa para o ensino superior passaram a ser aplicadas pelas redes de ensino, de modo que a educação básica não oferece EaD, mas usa estratégias e metodologias próprias dessa modalidade. O ensino remoto, *on-line* ou híbrido passou a vigorar em muitos municípios, pela oferta de aulas via plataformas digitais, pela realização de videoconferência e videoaula, por meio de *lives*, pelos canais no *Youtube* ou *blogs*, por grupos de *Whatsapp* e/ou pela impressão de material escolar entregue às famílias que não têm acesso à internet; esse acesso não democratizado reforça e potencializa a exclusão que já antes existia.

Essa questão também em certa medida parece estar presente na imunização contra o coronavírus, uma vez que o cadastramento para a vacinação é feito, preferencialmente, *on-line*, embora seja viabilizado também, em alguns municípios, por meio de mídias não digitais; além disso, muitos idosos (geração dos veteranos ou dos *baby boomers*), em especial, precisam do auxílio de filhos e netos (geração X, Y, Z ou alfa) para fazê-lo. Isso pode se mostrar dificultoso para algumas famílias. Conforme Vieira (2021), entre o fim de janeiro e o início de fevereiro do corrente ano, várias capitais brasileiras iniciaram a imunização de grupos prioritários, dentre os quais estão idosos, indígenas e profissionais da saúde. As capitais disponibilizam cadastros para vacinação contra a Covid-19 em *sítes*, visando agilizar esse processo e permitir que as pessoas não saíssem de casa nem se arriscassem ao contágio para fazer o cadastro presencialmente. Por exemplo, em Maceió (AL), o cadastro era feito por telefone ou *e-mail*; em Macapá (AP), o pré-cadastro era feito no *site* da

Prefeitura. Em tempos de pandemia, outra dificuldade assola as famílias: as *fake news*. No documentário *O dilema das redes*, de Orłowski (2019), Roger McNamee afirma que o que se presencia com a Covid-19 é uma versão extrema do que acontece no ecossistema de informações contemporâneo, pois fofocas e boatos são amplificados nas mídias sociais de modo tal que as pessoas não conseguem saber o que é verdade, independentemente do assunto; isso, com a pandemia, é questão de vida ou morte. Cathy O’Neil explica que a própria inteligência artificial não distingue a verdade, portanto, não vai resolver o problema das *fake news*. O *Google* não pode apontar o que é conspiração ou verdade, porque simplesmente não tem um padrão do que seja verdade, pois se baseia nos cliques.

“Creio que faria bem para o mundo concluir que as notícias falsas são falsos inimigos e que a verdade que governa as escolhas das mulheres e dos homens desta terra nova é sensível, emocional, impalpável, intangível, pessoal, subjetiva e temporária” (GENESINI, 2018, p. 58), pois somente para quem pensa que antes havia um mundo em que a verdade existia e era objetiva, mundo que nunca existiu, pode sustentar que as notícias falsas são responsáveis por este mundo pós-verdadeiro, já que a verdade é subjetiva e não conhecível, na maior parte das vezes. Segundo Genesini (2018), pós-verdade e *fake news* são dois termos que se destacaram no fim de 2016, dando sentido à decisão do Reino Unido de sair da União Europeia e à eleição de Donald Trump para presidente dos Estados Unidos. O *Dicionário Oxford* escolheu, então, “pós-verdade” como a palavra do ano, já que seu uso havia crescido muito e se associava, principalmente, a tais acontecimentos, definindo-a assim, conforme Genesini (2018, p. 47): “um adjetivo relacionado ou evidenciado por circunstâncias em que fatos objetivos têm menos poder de influência na formação da opinião pública do que apelos por emoções ou crenças pessoais”. A disseminação de notícias falsas, que levou eleitores e opinião pública a decisões equivocadas fundadas na emoção e em crenças pessoais e não pautadas em fatos objetivos, não parece não ter sido causada por um processo artificial e intencional como as *fake news*. A tentativa de falsificação política pela distorção de fatos e informações sempre existiu, historicamente. A novidade está na era midiática potencializada pela internet e pelas redes sociais digitais, como o *Google*, o *Twitter* e o *Facebook*, sendo a última plataforma a mais crítica, pois as viralizam em efeito exponencial. Os culpados – *fake news*, redes sociais e sistemas de busca – foram perseguidos ao longo de 2017, como vilões que põem em risco a

democracia dos países ocidentais. Não se mostra simples identificar *fake news* ou mensagens de ódio nem para a inteligência artificial Mark, que não está certa de que o serviço possa se dar sem ajuda humana. Para o autor, a maior parte das *fake news* não pode ser classificada simplesmente como falsa ou verdadeira, e combatê-las implica veicular ainda mais notícias de diversas fontes nas próprias mídias com fatos e análises bem fundamentadas. Jornais, revistas, TV, *sites*, *blogs* dão uma representação do que as pessoas são e do que querem ser e, muitas vezes, apresentam boas e confiáveis informações de modo abundante.

Nesse sentido, Boechat (2017) assinala que máquinas, dispositivos, aplicativos, fluxos de energia não têm poder de decisão; a autonomia dos computadores é de outra natureza. As pessoas, no uso de sua liberdade e responsabilidade, decidirão se utilizarão a internet a seu favor, a favor de sua família e da sociedade ou se a usarão contra si, contra a sua família e a sociedade. A qualidade da comunicação no ambiente familiar está pautada, também, em sua própria dinâmica relacional e não guarda, necessariamente, apenas relação com a utilização da internet. De modo autônomo e no uso responsável de sua liberdade, os cidadãos/membros das famílias, podem se posicionar quanto à finalidade da internet, ao fluxo veloz da “alterabilidade” da identidade, ao estabelecimento de (novas) relações e da constituição de famílias, ou seja, podem decidir se querem a internet para alguma coisa ou para coisa alguma, se realmente querem essa alterabilidade toda e se a querem, também, para alguma coisa ou para coisa alguma; ainda, podem escolher se querem relacionamentos e famílias para alguma coisa ou para coisa alguma.

Para tanto, Boechat (2017) sugere que os “princípios expressivos da cibercultura” de Lemos e Lévy (2014) – liberação da palavra; conexão e conversação mundial; reconfiguração social, cultural e política – sejam aplicados às relações familiares para favorecer o pensar de modo colaborativo, plural e aberto por meio do incremento da argumentação e da contra-argumentação na comunicação familiar, a fim de habilitar os familiares a monitorar o próprio ato de pensar e a administrar deliberadamente seu raciocínio e interação e a se expressar de modo crítico e autônomo. Então, por meio da (meta)cognição e da (meta)comunicação, os familiares podem se tornar mais aptos para discutir e se posicionar em relação aos direitos de navegar na internet, à ascensão social que ela parece proporcionar, à questão da publicidade direcionada a públicos-alvo, à complementaridade midiática,

ao grau de exposição nos perfis das ferramentas digitais, à dromoaptidão, às implicações das identificações e dos plágios, entre outros. A “aprendizagem coletiva” do ambiente *on-line* pode ser, assim, aplicada ao convívio familiar, caso a família tenha a intenção de se colocar como capital social na vida de seus membros e se pretende habilitá-los para a “computação social”, para os relacionamentos na cultura e na cibercultura, no ambiente intra e extrafamiliar.

Esta parte abordou a apropriação das mídias pós-modernas pelas gerações pós-modernas e, por conseguinte, pelas ciberfamílias, às quais esta pesquisa pretende apresentar uma proposta de terapia familiar a partir da interdisciplinaridade entre o campo da terapia familiar sistêmica e a filosofia heideggeriana, conforme segue.

2 A TERAPIA FAMILIAR SISTÊMICA E A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA

Esta parte apresenta os postulados da teoria sistêmica, discorrendo sobre a concepção sistêmica de família, a atuação dos terapeutas familiares sistêmicos numa perspectiva histórica, bem como sobre os métodos e técnicas de que se utilizam, considerando as escolas e modelos mais expressivos do campo da terapia familiar sistêmica apontados por Calil (1987) e Nichols e Schwartz (2007). Disserta, ainda, sobre a ontologia heideggeriana, entendida como a hermenêutica da presença, abordando a compreensão da existência e a questão da essência da técnica, a fim de discorrer sobre a compreensão do ser homem heideggeriano, descrever o modo de ser e estar do terapeuta em terapia, fazendo menção ao seu método e técnica, com base nos títulos *A caminho da linguagem* (2019), *Ensaios e conferências* (2012a), *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)* (2013), *Seminários de Zollikon* (2009) e *Ser e tempo* (2012b) da obra de Martin Heidegger.

2.1 O campo da terapia familiar sistêmica

A terapia familiar nasce nos anos finais da Idade Moderna, na década de 50, e suas acepções estiveram fortemente influenciadas pelos valores e princípios da modernidade, modificando-se paulatinamente ao logo da pós-modernidade. A família é considerada um sistema aberto e seu membro que a leva a procurar por terapia, recebe a denominação de paciente referido, paciente designado ou paciente identificado, conforme a abordagem. Para Nichols e Schwartz (2007), a modernidade influenciou os “pioneiros da terapia familiar” a conceber as famílias como sistemas cibernéticos a serem decodificados e reprogramados, pois a ciência postulava, no início do século XX, que era bastante observar e mensurar objetivamente as coisas para que a sua verdade fosse descoberta; uma vez verificadas as “leis de operação” do universo, o meio ambiente poderia ser controlado.

Segundo Calil (1987), a abordagem sistêmica adota o modelo sistêmico, que tem esses princípios por fundamentais: 1) a família é considerada um sistema aberto, segundo a Teoria Geral dos Sistemas de Von Bertalanffy, devido ao movimento de seus membros dentro e fora de uma interação uns com os outros e com os sistemas extrafamiliares, tendendo a funcionar como um sistema total, em

que as ações e os comportamentos de um dos membros influenciam e simultaneamente são influenciados pelos de todos os outros; 2) o “doente” ou membro sintomático é apenas um representante circunstancial de alguma disfunção no sistema familiar, de modo que o distúrbio mental é a expressão de padrões inadequados de interação no interior da família. Três abordagens se destacam nas escolas de terapia sistêmica. A Escola Estratégica Breve, cujo expoente é Paul Watzlawick, enfatiza os padrões de comunicação (de interação) e como eles definem relacionamentos humanos em família; a Escola Estrutural, representada por Salvador Minuchin, enfatiza a qualidade das fronteiras que delimitam as famílias e seus subsistemas, de forma que as fronteiras difusas, fracas e de fácil travessia de uma “família aglutinada” leva a uma pobre diferenciação dos membros, dificultando a individuação, enquanto as rígidas fronteiras de uma “família desengajada” dificulta fortes conexões entre eles, que pouco se relacionam; o Grupo de Milão, que tem por expoente Mara Selvini Palazzoli, enfatiza o paradoxo que existe nas famílias, que dependem de relacionamentos íntimos entre seus membros e de padrões estáveis de interação, para obter *feedback* sobre comportamentos e percepções de si próprios e dos outros, enquanto esses relacionamentos se modificam devido ao desenvolvimento biológico de cada um deles e às influências externas exercidas sobre as famílias.

Calil (1987) apresenta, ainda, mais duas abordagens. A abordagem psicanalítica, segundo Calil (1987), baseia-se em conceitos de identificação-projetiva, continência e contratransferência, conceitos clínicos e teóricos desenvolvidos por Sally Box e colaboradores, bem como na experiência clínica da autora com famílias, que envolve duas unidades sociais primárias – família de origem e família nuclear – e considera as fases freudianas – oral (0 a 1 ano), anal (1 a 3 anos) e fálica (3 a 6 anos). Calil (1987) chama abordagens psicodinâmicas aquelas que associam princípios psicanalíticos aos conceitos sistêmicos e se estabelecem pelo trabalho de terapeutas familiares intergeracionais, psicanalistas que se distanciaram da psicanálise tradicional em sua prática centrada no sujeito. Por exemplo, Nathan Ackermann, psicanalista e psiquiatra infantil, sugere que a terapia familiar deve ser uma verdadeira experiência social onde se correlacionam os conhecimentos intrapsíquicos e os interpessoais, a organização da experiência consciente e inconsciente, o real e o irreal, a transferência e a realidade, o passado e o presente, o indivíduo e o grupo; Murray Bowen postula os conceitos de escala de

diferenciação do eu, triangulação e sistema emocional da família nuclear; Carl Whitaker propõe a terapia familiar experiencial, enfatizando que o terapeuta é a pessoa envolvida emocionalmente no processo de terapia e investe, aí, em seu próprio crescimento emocional e, com as famílias, redefine o sintoma como um esforço para alcançar o crescimento, desafiando-o por meio de um exagero jocoso ou de um confronto direto; Ivan Boszormenyi-Nagy propõe a terapia familiar contextual, integrando noções psicanalíticas, existenciais, fenomenológicas e sistêmicas, considerando a principal causa de disfunção familiar a exploração dos membros da família caracterizada por um equilíbrio injusto entre o dar e o receber, em que a lealdade da criança à sua família pode ser usada pelos pais como uma compensação pelo que não receberam de sua família de origem; James Framo considera que o indivíduo mesmo adulto deve retornar ao passado com sua família de origem para lidar com o presente, com o cônjuge e com os filhos de modo mais apropriado, incluindo-a no processo terapêutico.

Nesse cenário internacional, as diversas abordagens de terapia familiar vão-se estabelecendo com sua concepção de família e suas propostas de atuação terapêutica, que se sustentam em técnicas e métodos distintos. No Brasil, conforme o *site* www.nucleopesquisas.com.br, o único modelo originalmente brasileiro de terapia familiar baseia-se em conceitos e integra técnicas das escolas e modelos mencionados. A Núcleo Pesquisas foi fundada em 1985 e é também dirigida por Moises Groisman, o criador do modelo sistêmico-vivencial de terapia familiar breve, bem como do teatro familiar, composto de exercícios sistêmico-vivenciais e sistêmicos racionais.

2.1.1 A família na perspectiva sistêmica

A concepção sistêmica de família considera o grupo família um sistema familiar, enfatizando a interdependência e a reciprocidade nas relações intra e extrafamiliares: “Entre os seres humanos, unir-se para ‘coexistir’ significa normalmente uma sorte de grupo familiar” (MINUCHIN; FISHMAN, 2007, p. 21, grifo dos autores), grupo que desenvolve padrões de interação ao longo do tempo, os quais constituem a estrutura familiar que governa o funcionamento dos membros da família, delineando-lhe os comportamentos e facilitando-lhe a interação. “Uma forma viável de estrutura familiar é necessária para desempenhar suas tarefas essenciais

e dar apoio para a individuação, ao mesmo tempo que provê um sentido de pertinência” (MINUCHIN; FISHMAN, 2007, p. 21). Desse modo, conforme Minuchin (1996), a família é o laboratório em que o sentido de pertencimento e o sentido de ser separado se misturam e se administram, dando, assim, aos seus membros o cunho da identidade, nas diversas culturas. Segundo Minuchin, Nichols e Lee (2009), as famílias, organismos sociais estruturados em subsistemas separados por fronteiras, se desenvolvem e passam por períodos de transição à medida que mudam. Os seus membros têm suas funções definidas pelos subsistemas dentro de uma organização familiar, que implica estrutura, fronteiras, alianças e coalizões, triangulação e ciclo de vida familiar.

Nessa perspectiva sistêmica, Satir (2002) considera que cada parte da família tem relação com as demais, então, uma mudança em uma de suas partes provoca mudança nas outras, assim, todos e tudo – indivíduo, acontecimento e objeto – que a compõem tem efeito mútuo e recebe influências mútuas. Os sistemas familiares abertos ou fechados se prestam à direção e proteção de seus membros, nos quais se observam diversos graus de abertura e fechamento. Nos sistemas abertos, as respostas e interações recebem influências das mudanças de contexto ou novas informações, havendo liberdade para tomar decisões e flexibilidade, pois se pode reconhecer um contexto que se altera e mudar a partir disso, além da permissão para absoluta expressão sincera sem medo da rejeição ou humilhação, bem como para a aceitação de esperanças, temores, amores, iras, frustrações e erros. As novidades não são uma ameaça, os problemas devem ser enfrentados. Esses sistemas são dirigidos com amor e compreensão, os recursos são possibilidades intermináveis. Seus membros vivem em plena humanidade, em confiança, humor, realidade, flexibilidade, experimentam autoestima positiva, sentimento de poder sobre seu destino e solicitam ajuda se necessário. Nos sistemas fechados, em contrapartida, a troca de informação com o exterior é muito limitada, com respostas produzidas de modo circular e automático sem considerar as mudanças de contexto. As mudanças não devem acontecer, pois perturbam seu equilíbrio, já que a segurança do conhecido ameaça menos que o risco do desconhecido. Suas regras rígidas e fixas devem ser obedecidas mesmo que antiquadas e sem adequação às necessidades de seus membros. Assim, seus membros permanecem dependentes, conformados, ignorantes, limitados e dirigidos pelo temor, castigo, culpa e submissão, duvidam de sua autoestima e precisam de reforço externo para se

sentirem bem. Com recursos limitados e finitos, vivem em um mundo hostil, em que o amor se conta em dinheiro, condições, poder e *status*.

Sob o mesmo ponto de vista sistêmico, Madanes (1984) contempla a família em termos de ajuda benévola e cuidado, considerando o filho um iniciador ativo de sequências de interações protetoras, e postula que a conduta perturbada ou um sintoma de um filho leva seus pais a se envolver para tentar ajudá-lo e para mudar seu comportamento, deixando seus próprios problemas por um tempo, a fim de assistir a ele ou controlá-lo, de modo que a conduta do filho beneficia os pais, aliviando-os de suas tribulações e dando-lhes uma razão para vencer suas dificuldades. O filho cumpre, assim, o papel de benfeitor ou protetor solícito dos demais. Os pais estão situados hierarquicamente em uma posição superior aos filhos. A conduta perturbada do filho protege os pais, enquanto lhe outorga poder pela possibilidade de ajudá-los, havendo uma hierarquia incongruente nessa organização familiar, pois o filho passa a ocupar uma posição superior à dos pais. Se seu comportamento fosse normal, ele não teria esse poder, pois não estaria ajudando-os. A conduta problemática dos filhos ajuda os pais de modos bem específicos, por exemplo, se seu problema (dores de cabeça, piromania, enurese) obriga sua mãe a ficar em casa, desobriga-a de procurar emprego e distrai seu pai das situações desagradáveis que enfrentou no dia de trabalho. Essa conduta do filho é função do sistema de interação familiar.

“A família é um sistema na medida em que a mudança de uma parte do sistema vem seguida de uma mudança compensatória em outras partes desse sistema. Prefiro pensar na família como uma variedade de sistemas e subsistemas” (BOWEN, 2010, p. 29), portanto, observar todos os familiares juntos permite advirem as múltiplas facetas do fenômeno humano que ficam obscuras numa entrevista individual. Assim, a psicoterapia individual de Bowen (2010) foi cedendo lugar à psicoterapia familiar, pois com o passar das inúmeras horas de sessão com família, era-lhe mais difícil ver um indivíduo sem “ver” os demais sentados junto a ele “como fantasmas”. Para o autor, em seu aspecto teórico-terapêutico, a família é uma combinação de sistemas emocionais – força que motiva o sistema – e relacionais – modo em que se expressa. Essa noção tem alcançado resultados mais alentadores do que aquela que toma os sintomas emocionais como fenômenos intrapsíquicos. Conforme Bowen (2010), as forças que regulam o funcionamento emocional do homem estão ordenadas do mesmo modo que as forças que regulam os demais

sistemas da natureza, portanto, se há dificuldade para compreender o sistema, essa vem do modo de raciocinar do homem que nega sua existência, e não tanto da complexidade do sistema.

Para Bowen (2010), os níveis de eficácia dos sistemas vão de um nível ótimo ao mau funcionamento ou falha total. O funcionamento do sistema depende do funcionamento dos sistemas mais amplos dos quais participa e de seus subsistemas. Na investigação de famílias com um membro esquizofrênico, por exemplo, o autor assinala que a disfunção familiar consiste no superfuncionamento equivalente de outra parte do sistema, tendo na superfunção-disfunção um mecanismo recíproco, em que a disfunção ou o superfuncionamento são fixos e não há flexibilidade nos estados crônicos. O aumento da tensão pode levar o incapaz a um colapso paralisante. Havendo uma diminuição da superfunção ou da disfunção, pode haver melhora. Entretanto, esse mesmo mecanismo recíproco, em que a disfunção ou o superfuncionamento variam e são flexíveis, se vê quando um membro da família, automaticamente, funciona mais para compensar temporariamente o mau funcionamento daquele que está enfermo, por exemplo. Logo, os sintomas – emocionais, físicos, conflitivos ou sociais – que surgem na família comprovam a disfunção.

O conceito fundamental da teoria familiar boweniana é a “massa indiferenciada do eu da família”, uma identidade emocional aglutinada que existe em níveis diferentes de intensidade, de modo que se evidencia em algumas famílias, enquanto é praticamente imperceptível em outras. Segundo Bowen (2010), um processo emocional circula dentro da “massa do eu da família nuclear” (pai, mãe e filhos) com modos precisos de resposta emocional, de forma que o nível de compromisso de cada membro depende do grau de compromisso básico na “massa do eu familiar”. Em período de tensão, o processo pode implicar desde a família nuclear a instituições sociais; em períodos de calma, pode restringir-se a uma parte da família, como na relação simbiótica mãe e filho, em que o pai está isolado dessa intensa unidade de dois. Os exemplos clínicos são a relação simbiótica ou o fenômeno da *folie à deux*, em que a proximidade emocional intensa faz com que os familiares conheçam reciprocamente os sentimentos, pensamentos, fantasias e sonhos uns dos outros. As relações cíclicas se alternam de uma fase de intimidade, que provoca ansiedade e mal-estar com a incorporação do si-mesmo de um ao si-mesmo do outro, levando à fase do rechaço distante e hostil. Os períodos variam de

curtos a longos, podendo se manter fixos e o rechaço atingir anos ou mesmo a vida toda.

De acordo com Bowen (2010), no sistema emocional da família, as tensões emocionais se deslocam dentro de uma série ordenada de alianças e rejeições. O triângulo é a base de todo sistema emocional. Em períodos de calma, dois componentes de um triângulo formam uma aliança emocional agradável, enquanto o terceiro, na incômoda posição de estranho, buscará conquistar o favor de um deles, à base ou não de uma rejeição programada para tal. Em situações de tensão, enquanto o estranho está numa posição favorável, os outros dois, com forte compromisso emocional, tentarão incluí-lo no conflito. Se as tensões aumentam mais, outros membros serão envolvidos, uma vez que os circuitos emocionais se fixam em uma série de triângulos emocionais interdependentes. Além do sistema relacional na massa do eu da família nuclear, mais dois conceitos fundamentais são desenvolvidos por Bowen: a escala de diferenciação do si-mesmo e o processo de transmissão multigeracional.

A escala de diferenciação do si-mesmo de Bowen (2010) classifica todos os níveis de funcionamento humano em um único *continuum* que vai desde a fusão egoica (relação simbiótica e *folie à deux*) até a autodiferenciação (completa maturidade). No primeiro nível (0 a 25 – nível mais baixo do não “si-mesmo”, grau mais alto de “não diferenciação”, nível profundo de “fusão do eu”), as pessoas vivem em um mundo de sentimentos e são dependentes dos sentimentos que os demais nutrem a seu respeito; despendem tanta energia para manter o sistema de relações (amarem e serem amados) ou para reagirem à sensação de ter fracassado em seu modo de receber amor ou para tentarem melhorar, que não sobra energia para mais nada; não diferenciam o sistema afetivo do intelectual; tomam decisões baseadas no que sentem que é justo ou procurando sentir-se melhor; veem-se como vítimas das situações que descrevem; crescem como apêndices da massa do “eu familiar” e ao longo de suas vidas buscam outros vínculos de dependência que lhes emprestem a força suficiente para funcionarem; usam o termo “eu” como um narcisista que exige seus direitos; são pessoas pouco adaptáveis e caem com facilidade em desequilíbrios emocionais. O esquizofrênico grave estaria no nível 10 ou abaixo e seus pais acima de 20. A esquizofrenia seria um processo que necessitaria de três ou mais gerações para se desenvolver. No segundo nível (25 a 50 – fusão do eu menos intensa e um si-mesmo pouco definido), estão as pessoas “sensitivas”,

aquelas que respondem emocionalmente à harmonia ou discrepância que os rodeiam, exaltam-se ante o elogio e consenso ou aniquilam-se ante a crítica; buscam receber amor e aprovação, mais que alcançar objetivos precisos; suas decisões baseiam-se no que sentem como justo; seu êxito profissional depende mais do consenso dos superiores e do sistema de relações do que do valor intrínseco do trabalho; têm conhecimento de opiniões e crenças provenientes do sistema intelectual, mas seu si-mesmo embrionário está muito fusionado com a sensibilidade que se expressa por autoritarismo dogmático, complacência de discípulo ou oposição rebelde; suas convicções fundem-se com sensação e convertem-se numa “causa”; adaptam-se à ideologia predominante; apoiam-se nos valores culturais, religião, filosofia, lei, ciência, médico. Sob tensão, as que estão no segmento 25-40, desenvolvem episódios transitórios psicóticos, problemas relativos a delitos (delinquência) e outros problemas de igual intensidade e as que estão no segmento 40-50 desenvolvem problemas neuróticos, com maior capacidade de diferenciação.

No terceiro nível (50 a 75 – maior grau de diferenciação e nível muito mais baixo de fusão do eu), prossegue Bowen (2010), as pessoas têm opiniões bem definidas a respeito de temas fundamentais, mas sob tensão ou pressão chegam a um acordo de princípios para não desagradar aos demais; permanecem em silêncio e evitam fazer afirmações que ameacem seu equilíbrio emocional; despendem mais energia para ações que perseguem objetivos, do que para conservarem em equilíbrio seu sistema emocional; sob tensão, desenvolvem problemas neuróticos, podem desenvolver sintomas físicos, emocionais e sociais, mas são intermitentes e de mais rápida solução, episódio psicótico transitório é ainda possível, mas sob incomum grau de estresse. No quarto nível (75 a 100 – diferenciação total do “si-mesmo”, maturidade emocional completa), as pessoas, entre 85-95 são “diferenciadas”; seguem seus princípios e alcançam os objetivos que fixaram; diferenciam-se dos pais desde a infância; são seguras de suas opiniões e convicções, sem serem rígidas ou dogmáticas; apreciam pontos de vista diferentes e liberam-se de velhas crenças para abraçar novas; sentem-se seguras e não se deixam abalar por críticas nem se inflam com elogios; respeitam o modo de viver dos outros, seu si-mesmo e sua identidade; movem-se em qualquer sistema de relações sem dominar o mais fraco ou prejudicar seu funcionamento; não levam o outro a se sentir “usado”; casam-se com pessoas de igual nível de diferenciação; não têm

dúvidas quanto à identidade sexual; mantêm ao mesmo tempo um si-mesmo bem definido e uma intensa relação emocional; assumem total responsabilidade sobre si e suas ações ante a família e a sociedade; compartilham “os si-mesmos” na relação sexual e emotiva sem reservas, com plena certeza de poder desligar-se desse tipo de fusão emocional.

Considerando ambos os conceitos apresentados, Bowen (2010) afirma que os cônjuges com baixo nível de diferenciação podem funcionar bem desde que se mantenham em relações intermitentes ou distantes, pois são vulneráveis à intensidade de uma profunda relação emocional. Assim, ambos se fundem numa “nova massa do eu familiar”, anulando os limites do eu e incorporando ao “pseudo si-mesmos” e mantêm a distância emocional por meio de mecanismos utilizados em suas famílias de origem (pais e irmãos). Assim, eles empregam três mecanismos para controlar a intensidade da fusão do eu: o conflito marital, uma disfunção de um dos cônjuges e/ou a transmissão do problema a um ou mais filhos. O processo de transmissão multigeracional de Bowen (2010) refere-se à interdependência multigeracional dos campos emocionais – entendidos como o processo em curso em cada área considerada em um momento concreto – e a transmissão de diferentes graus de maturidade e imaturidade dos pais aos filhos através de várias gerações. Na maioria das famílias, os pais transmitem parte de sua imaturidade a um ou mais filhos. Em cada geração há um filho que cresce relativamente alheio às pressões e requerimentos emocionais da massa do eu familiar e alcança nível alto de diferenciação, enquanto outro(s) pode(m) não fazê-lo. Se, por exemplo, os pais estão no nível 50 da escala de diferenciação, um filho pode alcançar o nível 35, outro o nível 50 e outro o nível 60. Em uma família com o máximo de projeção, o casamento cuidará de se ocupar com a saúde, o bem-estar e os êxitos do filho mais comprometido, que pode alcançar o nível 20, estando vulnerável a toda escala de problemas humanos. Pode ser um bom aluno quando criança, mas ter um choque emocional na juventude, requerendo muita ajuda para concluir os estudos. Ele se casará com uma mulher que tenha a sua mesma necessidade de ter alguém e, nesse nível de fusão, os problemas conjugais, sociais ou de saúde tenderão a ser infinitos. Um de seus filhos pode ter nível 10, outro 15 – e chegar a uma total destruição funcional em situações como a esquizofrenia ou conduta criminosa – e outro 30, aquele que cresceu fora da massa familiar.

Além de todos esses aspectos mencionados, segundo Nichols e Schwartz (2007), Bowen considera que o conhecimento das características gerais associado ao conhecimento específico de uma determinada família ajuda a revelar o papel que um filho desempenhará no processo emocional dessa família, acatando, assim, a noção de Toman (1969) de que os filhos desenvolvem características de personalidade com base em sua posição na família, embora reconhecendo a complexidade de se fazer uma predição, na medida em que muitas variáveis estão aí envolvidas. Nessa perspectiva, Andolfi (2019) aborda a “intimidação intergeracional” de Willianson (1982, 1991) que impede o processo de aquisição da “autoridade pessoal” necessária para o alcance da maturidade psicológica, uma vez que os eventos da vida e a construção de mitos familiares obstaculizam uma superação mais igualitária dos limites hierárquicos na relação entre pais e filhos, condicionando o processo de crescimento emocional dos indivíduos. Nesse contexto interacional familiar, segundo Andolfi (2019) ao se basear em Andolfi *et al.* (2007), cresce o “filho crônico”, um adulto que se mantém preso em uma posição infantil de dependência emocional dos pais, cônjuges ou irmão mais velho por não ter conseguido assumir um papel maduro em sua família, embora possa se tornar um profissional competente e valorizado socialmente.

Andolfi *et al.* (1989) tomam, pois, a família num processo dual, em que ela se desenvolve como unidade, enquanto tem assegurada a diferenciação de seus membros, funcionando como “[...] um *sistema ativo em constante transformação*, ou seja, um organismo complexo que se altera com o passar do tempo para assegurar a continuidade e o crescimento psicossocial de seus membros componentes” (ANDOLFI ET AL., 1989, p. 18, grifos dos autores). Duas necessidades se fundem aí: a de diferenciação e a de coesão, pois é preciso ser membro garantido na família e poder se separar desse sistema original e instituir um novo sistema por si mesmo com funções diferentes. A diferenciação – autoexpressão, espaço pessoal, própria identidade, identidade específica – é atingida na troca com os outros. “A capacidade de mudar, de deslocar-se de um lugar para o outro, de participar, de separar-se, de pertencer a diversos subsistemas permite a possibilidade de exercer funções únicas, de trocar e adquirir outras, e de expressar, desse modo outros aspectos mais diferenciados de si” (ANDOLFI ET AL., 1989, p. 19). No processo de separação-indivuaçãoção, se a família pode suportar a diferenciação de seus membros, vai experimentar fases de desorganização, de instabilidade, na passagem para um novo

equilíbrio funcional. Assim, a mudança nas funções de um membro do sistema promove mudança nas funções complementares dos demais, caracterizando o processo de crescimento dos familiares e a reorganização contínua desse sistema através do seu ciclo de vida. Contudo, se as regras que governam o sistema impedirem-lhes a autonomia, de modo que eles não possam alterar funções, eles coexistem forçados a viver apenas como uma função dos outros e a ser sempre o que o sistema impõe.

Assim sendo, para Andolfi *et al.* (1989), as expectativas específicas sobre o papel ou função de cada familiar podem gerar uma progressiva alienação numa função determinada e tornar o seu comportamento uma “recitação vazia”, o que se agrava mediante exigências contraditórias. Portanto, se a função for atribuída de modo rígido e irreversível, contradizendo funções biológicas, como no caso do(a) filho(a) parental, num processo rígido, irreversível e indiferenciado, a alienação progressiva resulta em uma situação patológica. Os comportamentos mais recorrentes são a distância segura ou a relação de fusão, em que o espaço pessoal é confundido com espaço interativo, restando apenas a possibilidade de intrusão no espaço do outro com a perda de seu próprio espaço pessoal na coexistência em família. “A princípio, proteção, indiferença, recusa, vitimização e mesmo loucura tornam-se atributos individuais, que se tornam papéis estereotípicos em um ‘script’ inalterável. Quanto mais essa forma de relação se torna *a principal ou única forma possível, mais rígido se torna o sistema*” (ANDOLFI ET AL, 1989, p. 20-21, grifos dos autores). Numa família assim, a autodiferenciação é uma ideia ambiciosa e secundária ao medo de que alguém possa fazê-lo antes. Desse modo, para os autores, a “família saudável” se abre a mudanças, avaliando constantemente o equilíbrio entre unidade familiar e crescimento individual, para permitir a diferenciação de seus membros, enquanto grupo coeso; a “família em risco” suporta certa flexibilidade que lhe permite experimentar funções alternativas por meio da reversibilidade de suas relações normais-patológicas, assim, a designação de “paciente” pode variar de uma pessoa para outra dentro da família; a “família rígida” se mostra fechada à experimentação e novas aprendizagens, então, uma “patologia-função”, sempre irreversível em um membro da família, encontra sua contraparte “saúde-função”, comparavelmente irreversível nos outros. Numa perspectiva psicanalítica, Calil (1987) considera que as famílias podem dividir seu interior em uma parte sadia e outra doente, quando se estruturam em torno de conflitos não

resolvidos (provenientes da fase anal e fálica) vividos pelos cônjuges em sua infância e adolescência no relacionamento com suas famílias de origem, na medida em que um sistema de defesa rígido e arcaico impulsiona um de seus membros a descompensações psicossomáticas, psíquicas ou comportamentais.

A busca de diferenciação é contemplada por Wynne e cols. (1980), quando afirmam que a tendência a se relacionar com outros seres humanos constitui uma necessidade fundamental da existência humana e a tendência de todo ser humano, consciente e inconscientemente, de desenvolver permanentemente um sentido de identidade pessoal confere-lhe continuidade e coerência à experiência, em que pesem os constantes estímulos internos e externos. Essa necessidade universal de resolver os problemas de relação e os de identidade conduz a três principais “soluções”: a mutualidade (espontaneidade para decidir e se posicionar), a não mutualidade (confere espontaneidade à conduta ao evitar a necessidade de tomar decisões acerca da maioria dos atos que realiza) e a pseudomutualidade (dispensa a pessoa de ter que tomar decisões, custando-lhe o bloqueio da espontaneidade). As relações de genuína mutualidade conferem à pessoa um sentido de sua própria identidade significativa e positivamente valorada e, a partir da experiência ou participação conjunta, desenvolve-se o reconhecimento mútuo da identidade e um reconhecimento crescente das potencialidades e capacidades do outro. Já nas relações não mutuais, não há um esforço por manter a relação nem interesse por explorar os significados que cada pessoa pode oferecer à outra; se a relação se diferencia disso, aos poucos se encaminha para pseudomutualidade ou mutualidade.

Diferentemente, segundo Wynne e cols. (1980), a pseudomutualidade mostra-se um fenômeno relacional que pode produzir danosas consequências no contexto familiar, devido ao esforço de adequação realizado à custa da diferenciação da identidade das pessoas que participam da relação, implicando um dilema característico: a divergência é percebida como uma ameaça, como algo a ser evitado, já que descompõe e enfraquece a relação, comprometendo o seu crescimento. Os limites instáveis que circundam o sistema familiar por completo, tal como um “cerco de goma”, expandem-se para incluir o que lhe parece complementar e se contraem para excluir o que não reconhece como complementar. Os autores enumeram, então, as características da pseudomutualidade familiar: a) invariabilidade da estrutura de padrões, apesar de alterações físicas e em situações

nas circunstâncias de vida de seus membros e das mudanças na família; b) insistência no conveniente e adequado dessa estrutura de padrões, a despeito de sua eficácia/eficiência; c) intensa preocupação com respeito a qualquer divergência ou independência relativa a essa estrutura; d) ausência de espontaneidade, novidade, humor e entusiasmo na participação conjunta. Logo, a pessoa, sem espaço para escolhas pessoais e decisões próprias, sente sua vida estéril e sem sentido; percebendo-se socialmente inábil, prefere o isolamento.

Portanto, nas relações familiares, pode configurar-se uma situação em que a pessoa, conforme Bateson e cols. (1997), por mais que se esforce, não obtém êxito, pois “faça o que fizer, não pode ganhar”. Pela análise da comunicação verbal, os autores desenvolvem a “teoria do duplo vínculo”, na qual apontam mensagens conflitivas dentro de uma única afirmação, cujas características gerais necessariamente coexistentes são: o envolvimento da pessoa em uma relação intensa, que sente que tem vital importância discriminar com exatidão a mensagem que está sendo comunicada, a fim de lhe responder adequadamente; a pessoa se encontra em uma situação em que a outra pessoa da relação expressa duas ordens de mensagem, e uma delas nega a outra; a pessoa não pode comentar as mensagens expressas para corrigir sua discriminação da ordem da mensagem a que deve responder, ou seja, não pode fazer uma observação metacomunicativa. Em situações mais severas, pode gerar-lhe a incapacidade de discriminar entre tipos lógicos, confundindo o literal e o metafórico em suas próprias manifestações. Assim sendo, a pessoa está impedida de comentar a posição contraditória em que foi colocada, pois se o faz, a outra pessoa toma como uma acusação e insiste em que sua percepção está deformada, impedindo-a de falar da situação, logo, de usar o plano metacomunicativo para corrigir a sua percepção da conduta comunicativa. Como a capacidade para comunicar sobre o comunicado é essencial para as relações exitosas, se uma pessoa não pode fazê-lo, vê-se incapacitada para discriminar o que querem dizer as pessoas, de fato, e para expressar o que quer dizer ela, de fato. A situação de duplo vínculo em sua especificidade tem por “ingredientes necessários”: duas ou mais pessoas, sendo uma delas definida como a “vítima”; experiências tão repetidas que a estrutura do duplo vínculo chega a ser uma expectativa habitual; uma ordem negativa primária; uma ordem secundária que se choca com a primeira em um plano mais abstrato e posto em vigor com castigos ou sinais que põem em perigo a sobrevivência; uma ordem terciária negativa que

proíbe que a vítima escape da situação, especialmente se isto se dá na infância; qualquer parte de uma sequência pode ser suficiente para precipitar o pânico ou a cólera. Para os autores, o conjunto desses “ingredientes” já não é necessário quando a vítima aprendeu a perceber seu universo pautado no duplo vínculo.

Segundo Napier e Whitaker (1982), o conceito de duplo vínculo advém da observação da conduta esquizofrênica, em que a comunicação entre mãe e filho se pautava em padrões de comunicação perturbados entre mãe e filho, tornando essa relação culpável da enfermidade mental, noção que se amplia para considerar também as perturbações na relação pai-filho, já que os pais distantes de seus filhos favoreciam o excessivo envolvimento deles com a mãe. Com o avanço dos estudos, notou-se que havia graves dificuldades conjugais entre os pais e os episódios psicóticos estavam, então, relacionados com os ciclos de conflitos conjugais. Se o casal iniciava uma batalha, com a internação do filho, eles faziam trégua e voltavam a ser os pais de um filho doente. A enfermidade do filho ajudava o casal a processar seu conflito ao oferecer-lhes uma maneira de iludi-lo, dando à família uma forma de adaptar-se e manter sua estabilidade. A família, assim, funciona como uma totalidade com estrutura própria, regras e objetivos, como um sistema, uma entidade cujas partes se conduzem entre si previsivelmente, criando um padrão que mantém seu equilíbrio estável e introduz mudanças nela. A família é um sistema mais complexo que o triângulo pai-mãe-filho, pois outros sistemas estão implicados em seu funcionamento e a pressionam. O conceito de sistema proporciona um método para conceituar constelações complexas. Os sistemas estão organizados hierarquicamente. O indivíduo é parte de uma cadeia de influências – físicas e sociais – enormemente complexa. A economia mundial inflacionária é o que talvez maior impacto tenha sobre ela, além dos grupos de adolescentes, da família extensa, da família nuclear com seus subsistemas, tais como o conjugal e o parental, bem como os conflitos sociais, como ideologias relacionadas ao papel masculino e feminino, o grau de dependência adolescente e a censura. Somam-se a isso, ainda, a influência do clima, da alimentação, da herança genética, orientações aprendidas.

Nessa cadeia de influências recíprocas de que participa o grupo familiar, a comunicação em família pode trazer outras implicações. Para Satir (1976), a dificuldade na comunicação liga-se intimamente ao autoconceito: a autoimagem e a autoestima. Para formar sua autoimagem, a criança precisa integrar, separadamente

e em conjunto, as mensagens que vêm do seu pai e de sua mãe, que lhe informam o que fazer com aspectos da vida – dependência, autoridade, sexualidade, cognição. Se as atitudes de seus pais são incertas ou discordantes, essas mensagens serão confusas e ela tentará integrar dados insuficientes e inconsistentes, o que não pode se dar. Então, ela pode formar uma figura incompleta de si e adquirir reduzida autoestima, que também fica afetada se seus pais não reconhecem suas etapas de crescimento ou se as reconhece com mensagens reprovação, embaraço e indiferença. Isso leva à comunicação disfuncional. Os acordos ante um conflito de interesses se baseiam na “síndrome de guerra”, por exemplo, em quem está certo ou quem é mais amado; a diferença parece insulto ou malquerer, pois a autoimagem e os sentimentos de valia dependem do outro, que pode remeter ao abandono, gerando temor e desconfiança; a comunicação se torna velada quando se finge que a diferença não existe. Assim sendo, o comportamento disfuncional é uma defesa contra a percepção dos sentimentos de reduzida autoestima. As defesas permitem um comportamento sem sintomas, mas se ameaçadas por um fato que tenha significado de sobrevivência, como a percepção de que não se tem importância na família, elas dão lugar aos sintomas, que denunciam um problema e são um pedido de ajuda.

Satir (1976) considera que o conceito de maturação seja o mais importante dentro da terapia, na medida em que uma pessoa madura, ao atingir a maioridade, é capaz de escolher e decidir a partir de acuradas percepções de si mesma, dos outros, do contexto em que se encontra e se caracteriza pelos “padrões funcionais de comportamento”: manifesta-se claramente; atenta aos sinais de seu *self*, conhece o que sente e o que pensa; diferencia de si aquilo que vê e que ouve; comporta-se com relação a outra pessoa como alguém separada dela; a diferença não lhe parece ameaçadora nem conflitiva, mas uma oportunidade de aprendizagem e exploração; lida com as coisas como elas são em vez de querer que sejam como gostaria que fossem; aceita a responsabilidade pelo que sente e pensa, pelo que ouve e vê, sem negar ou atribuir a outrem; negocia abertamente o dar, o receber e o apreender o significado entre ela e os outros. Um indivíduo disfuncional, por sua vez, não conseguiu aprender a se comunicar de modo adequado e emite mensagens conflitantes por meio de diferentes níveis de comunicação; mostra-se incapaz de adaptar suas interpretações ao contexto presente; não verifica se suas percepções

são coerentes com a situação como ela é ou com o significado que outra pessoa tenha dado – a mais importante função de uma comunicação.

Satir (2002) dirige, portanto, sua atenção para algumas características do sistema familiar: a autoestima, as regras familiares e os padrões de comunicação. A autoestima refere-se ao valor que cada indivíduo dá a si mesmo, o valor e respeito que tem por si e que independe do modo como é percebido pelos outros. A autoestima positiva é fundamental para a saúde mental do indivíduo e da família, uma vez que, nutrindo-se respeito por todos os aspectos da vida, pode-se usar a energia de modo construtivo para si e para os demais. A autora considera que a maior parte dos problemas que surgem em terapia está relacionada com baixa autoestima, que tende a ser contagiosa dentro da família. Um indivíduo com baixa autoestima tende a se casar com outro assim, e a relação se baseará em falta de atenção aos próprios sentimentos e as situações de estresse diminuirão ainda mais sua autoestima. Seus filhos tenderão a ter baixa autoestima também e estarão mais vulneráveis a problemas familiares como drogadicção, maus-tratos conjugais ou delinquência.

Para Satir (2002), as regras familiares abarcam todas as condutas que os membros de certo sistema familiar consideram que devem ou não se manifestar em determinadas condições. As regras podem ser abertas, como horário de dormir e o dever de casa, ou encobertas e tácitas, aquelas que todos conhecem e nunca mencionam. As regras nem sempre são atualizadas e relevantes em uma situação de mudança. Pode ser que se espere que o filho de 15 anos cumpra as mesmas regras que o irmão de 9 anos. Uma família saudável aceita a mudança como um aspecto inevitável da vida e faz adaptações contínuas que respeitam o ciclo de vida de seus membros ou as vicissitudes existenciais, mas a família disfuncional tem na mudança uma ameaça e busca manter o *status quo* ou a condição atual das coisas. As regras que regem as diferenças também variam, pois há famílias que valorizam as diferenças, enquanto outras as consideram inaceitáveis ou fonte de problema, o que gera problemas cada vez maiores, uma vez que os filhos crescem; não aceitar as diferenças leva a formas de resolvê-las, como fingir que não existem ou expressar com liberdade as objeções de um para com as diferenças de outro, gerando graves alterações na harmonia familiar. Quanto às regras em torno da informação, em algumas famílias, somente os pais podem compartilhar informação relevante; em outras, a informação é compartilhada de modo incompleto, distorcido

ou mal interpretado, ocasionando muitos problemas aos seus membros; há, também, os segredos que não podem ser compartilhados, pois protegem certos membros do grupo da realidade que os rodeia. Quanto à expressão de sentimentos, pensamentos e emoções, algumas famílias permitem sua expressão desde que adequada à idade e sexo, por exemplo. Há famílias que não permitem a expressão de emoções negativas por temer a rejeição, o ridículo ou a mágoa. As regras familiares regem, ainda, as manifestações de afeto e ira. Há famílias que expressam abertamente sua afetividade, enquanto há frieza ou indiferença em outras. A expressão da ira, em algumas delas, é rechaçada por ser considerada perigosa.

Quanto aos padrões de comunicação, Satir (2002) considera que eles informam como os familiares experimentam suas relações interpessoais e trocam informação, informam sua capacidade de expressar intimidade e usar as palavras de forma adequada e informam, ainda, que significados eles dão à sua comunicação. Uma comunicação é funcional quando o interlocutor declara ou solicita algo de forma clara e direta, esclarecendo e qualificando o que dizem e quando a retroalimentação é possível. Em uma família disfuncional, a comunicação é indireta, pouco clara e quase nunca esclarecida, os comentários são fragmentados, distorcidos ou generalizados. Eles podem usar palavras estáticas para os aspectos ativos de uma experiência substituindo, por exemplo, “estou confuso” por “experimentar confusão”, ou equiparar uma parte da conduta de outro com uma comunicação total e a caracteriza como sua própria experiência interior, como acontece quando uma pessoa desvia o olhar e a outra supõe que ela não lhe dá atenção e se magoa.

Para Haley (1979), a comunicação implica sequência e hierarquia. A capacidade de aprender compele as criaturas – homens e animais – a se organizar: elas seguem um padrão, comportam-se de modo redundante e existem numa hierarquia. As mensagens que trocam entre si definem posições numa hierarquia organizacional. Aceitar a existência de hierarquia não significa aceitar certa estrutura particular, aceitar o *status quo*, como uma hierarquia injusta em que uma criança esteja sendo oprimida pela família, por exemplo. Não cabe ao terapeuta confundir tal hierarquia com a estratégia para mudá-la, acumpliciando com a criança para salvá-la, pois o objetivo da terapia não é justificá-lo moralmente. A hierarquia é mantida por todos os membros da família e as regras estabelecem quem é primário ou secundário em relação ao *status* e ao poder. As três gerações – avós, pais, crianças – são simplificadas em três níveis de poder ou *status*, significando geração uma

ordem diferente na hierarquia do poder. Na família tradicional, o poder maior é dos avós; na família nuclear, o poder é dos pais. Os terapeutas tendem a reconsiderar o papel dos avós como de autoridades. Para o autor, um sintoma denota que há uma ambiguidade ou uma confusão: no primeiro caso, a pessoa não sabe quem é seu igual ou quem é seu superior; no segundo caso, forma-se uma coalizão (secreta ou não) ao longo dos vários níveis dessa hierarquia, violando as regras básicas da organização. O problema fica mais sério quando a coalizão é negada ou escondida. Quando sequências assim se tornam organizadas, de modo a se repetir, a organização se complica e os membros da família vão experienciar tensões subjetivas. O autor entende por coalizão um processo de ação conjunta de duas pessoas contra uma terceira pessoa, diferindo da aliança, em que duas pessoas compartilham um mesmo interesse do qual a terceira não compartilha.

Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015) estudam a complexa comunicação humana e afirmam que todo comportamento é uma forma de comunicação, portanto, é impossível não comunicar. Assim sendo, os autores propõem os “axiomas metacomunicacionais da pragmática da comunicação”: não se pode não comunicar; toda comunicação tem um aspecto de conteúdo, relativo à transmissão de informação, e um aspecto de comunicação, que se refere ao tipo de mensagem e como ela deve ser considerada, em última instância, alude às relações entre os comunicantes, de modo que o segundo classifica o primeiro, sendo uma metacomunicação (o que é comunicado para além do que se comunicou); a natureza de uma relação está na contingência da pontuação das sequências comunicacionais entre os comunicantes; todas as permutas comunicacionais são simétricas ou complementares, segundo se baseiam na igualdade ou na diferença. Nessa perspectiva, os autores assinalam que

Os seres humanos comunicam tanto digital como analogicamente. A linguagem digital conta com uma sintaxe lógica sumamente complexa e poderosa, mas carece de uma semântica adequada no campo da relação. Ao contrário, a linguagem analógica possui a semântica, mas não uma sintaxe adequada para a definição inequívoca da natureza das relações. (WATZLAWICK; BAVELAS; JACKSON, 2015, p. 68).

Conforme Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015), as palavras são sinais arbitrários que se manipulam de acordo com a sintaxe lógica da linguagem, de modo

que a relação entre o nome que se dá a algo e aquilo que se pretende nomear é arbitrariamente estabelecida por uma convenção semântica da linguagem, enquanto a linguagem analógica, a comunicação não verbal não possui uma sintaxe adequada para a definição não ambígua da natureza das relações, abrangendo posturas e gestos, expressão facial e inflexão de voz, sequência, ritmo e cadência das palavras, bem como pistas comunicacionais presentes em qualquer contexto em que uma interação ocorra. Assim sendo, precisa-se considerar todo o contexto interacional, pois a importância pragmática, interpessoal, dos modos digital e analógico não está no seu pressuposto isomorfismo com o conteúdo e a relação, mas na inevitável e significativa ambiguidade que emissor e receptor experimentam quando tentam traduzir um modo para outro. Então, uma pessoa pode tentar negar que está se comunicando e depois querer negar que sua negativa seja uma comunicação ou essa pessoa pode querer comunicar sem aceitar o compromisso inerente à comunicação. A tentativa de não comunicar existe em qualquer contexto em que se procure evitar o compromisso inerente a toda comunicação, no entanto, não há essa possibilidade. Portanto, a pragmática de um contexto comunicacional fica reduzida à rejeição, confirmação ou desconfirmação. Assim, numa interação, havendo desacordo sobre o valor de verdade de uma declaração no nível comunicacional (de conteúdo) ou no nível metacomunicacional (de relação), cria-se um problema de relacionamento ao se passar do aspecto da informação para o aspecto interpessoal, quando as pessoas passam a falar sobre elas próprias e suas relações, envolvendo-se numa disputa que pretende apontar, por exemplo, quem está certo e quem está errado, quem de fato teria o direito de deliberar sobre algo, quem é o inteligente ou o esperto, o inculto ou o inconsequente. Então, em seu aspecto pragmático, a comunicação afeta o comportamento, define interações e altera relacionamentos.

Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015) explicam que as pessoas, no nível de relação, não comunicam sobre fatos alheios às suas relações, mas oferecem-se mutuamente definições dessa relação e de si próprias, ou seja, no contexto comunicacional, elas apresentam uma à outra uma “definição de eu”, elas se dizem reciprocamente como se concebem. Logo, elas terão sua “definição de eu” confirmada/aceita, o que assegura o seu desenvolvimento e estabilidade mentais, levando a comunicação humana para além das trocas indispensáveis à proteção e à sobrevivência, reportando-a a um mundo onde há beleza, poesia, jogo e humor. Entretanto, elas podem ter a “definição de eu” frontalmente rejeitada, sob a

mensagem “você está errada”, o que ainda pressupõe o reconhecimento limitado do que está sendo rejeitado, não lhes negando completamente a realidade do autoconceito. Ou ainda, algo mais grave pode ocorrer. Uma pessoa pode ter invalidada sua comunicação, sua “definição de eu”, sendo desconfirmada ao ser ignorada; debaixo de uma “punição diabólica”, uma pessoa é levada à “perda do eu”, à alienação, ao lhe ser negada a realidade de seu autoconceito, sob a mensagem “você não existe”. O poder da comunicação se mostra, assim, em sua capacidade de confirmar a pessoa, a ponto de favorecer sua estabilidade mental, de rejeitar a pessoa, a ponto de promover-lhe sentimento de inadequação, ou de desconfirmá-la e provocar sua alienação. Isso acontece no ambiente familiar entre pais e filhos, entre cônjuges, entre irmãos, entre avós e netos, e também no ambiente extrafamiliar. Mas o que incomoda é que, muitas vezes, as pessoas têm essa percepção, mas podem não ter o alcance dos prejuízos que seu comportamento pode causar na vida uns dos outros. Assim, relações espontâneas e “saudáveis” privilegiam o aspecto de conteúdo da comunicação, deixando em segundo plano o seu aspecto relacional, enquanto as relações mais adoecidas, disputando a natureza das relações, enfatizam o aspecto de relação da comunicação e o aspecto de conteúdo ganha menos realce.

Segundo Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015), padrões de comunicação são estabelecidos por sequências comunicacionais. A pessoa que observa externamente uma série de comunicações pode vê-la apenas como uma sequência ininterrupta de trocas de mensagens. No entanto, quem participa da interação introduz agrupamentos dessa sequência de eventos, que Bateson e Jackson denominaram de “pontuação da sequência de eventos”. As sequências são extensas e se caracterizam pela simultaneidade de estímulo, resposta e reforço, seus itens. Ao pontuarem as sequências, eventos comportamentais se organizam, pois as pessoas, ao manifestarem quem tem a iniciativa, a dependência, o controle, estabelecem entre si os “padrões de conduta” – as regras de contingência regulatórias do reforço. Culturalmente, consoante Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015), são compartilhadas convenções de pontuações que organizam sequências de interação na subcultura familiar, por exemplo, nos padrões de interação entre cônjuges, quando um esposo pode alegar que se retrai para se defender das críticas de sua mulher, enquanto ela diz que o critica por causa de sua irritante passividade. Ambos podem permanecer eternamente nessa interação de natureza oscilatória

sim-não-sim-não-sim pela incapacidade de comunicar sobre seus padrões de interação, o que pode se agravar quando passam a se acusar de maus ou loucos. Há, então, na concepção de Jackson (1968), três modalidades básicas de comunicação, segundo Calil (1987): a complementar, alimentada por uma ação autogeradora caracterizada pela maximização da diferença, como ocorre no ciclo de dominância-submissão ou ajuda-dependência; a simétrica, cujos comportamentos são caracterizados por igualdade e minimização da diferença, como ocorre nos casos de rivalidade e competição, resultando, por vezes, em rejeições mútuas constantes; a recíproca, uma mistura equilibrada das relações simétrica e complementar.

Assim sendo, há muitos aspectos a serem considerados quando se tematiza família e todos os mencionados e aqueles que se seguirão se dão ao longo do ciclo de vida das famílias em histórias que se registram num livro do qual não se pode conhecer a primeira página nem a última. Nesse encadeamento de gerações, a busca pela identidade própria não se dá apenas em nível individual, mas em nível conjugal/familiar também. “Na sucessão dos ‘ciclos de vida familiar’, linhagens e tradições, padrões de comunicação e traços genéticos, segredos e promessas do passado se tecem no presente esboçando futuros. Uma família é a viva expressão do encontro de famílias ao longo das gerações” (BOECHAT, 2017, p. 131, grifo da autora). Na concepção de Carter e McGoldrick (2007), quando duas pessoas se casam, colocam em interação dois sistemas inteiros para formar um novo sistema, na medida em que elas decidem se empenhar para formar um núcleo familiar com identidade própria, passando de casal à família com o nascimento do primeiro filho. Esses cônjuges, que eram e continuarão sendo membros de sistemas que já possuíam idiosincrasias e expectativas baseadas em suas crenças e tradições, suas leis e regras familiares, aliam tais expectativas familiares às suas pessoais em relação a muitos aspectos, inclusive à sua descendência. Segundo as autoras, como um sistema movendo-se através do tempo, a família experimenta seu ciclo vital em 6 estágios ao longo de sua existência, sendo o primeiro antes do casamento. São eles: “jovem solteiro”, “o novo casal”, “famílias com filhos pequenos”, “famílias com adolescentes”, “lançando os filhos e seguindo em frente”, “famílias no estágio tardio da vida”. Importa, assim, que os familiares se sintam pertencendo ao sistema familiar e tenham liberdade para agir, pensar e se comportar de modo distinto do que prevê, na expressão das autoras, o “programa emocional familiar”.

Muito há que se observar quanto à constituição de família, como, por exemplo, quem define o que é família numa certa família; o que é considerado família para uma dada família. Isso pode se mostrar algo trabalhoso, uma vez que cada cônjuge já tem estabelecido para si – de modo refletido ou irrefletido – sua concepção de família, ou seja, como pretende experienciar suas relações familiares e qual a tonalidade emocional que devem ter tais relacionamentos. Considerada desde a perspectiva sistêmica, cada família tem suas regras de convívio e suas leis de funcionamento. Cada uma delas tem, ainda, suas crenças e seus valores, seus mitos e seus rituais, seus legados e sua etnia, sua língua e sua linhagem, sua condição socioeconômica, suas convicções políticas e religiosas, suas próprias concepções acerca de muitos outros aspectos do relacionamento familiar, inclusive sobre a constituição de novas famílias a partir de si própria. Algumas famílias, a partir das expectativas em relação ao futuro de seus filhos quanto à constituição de suas próprias famílias, chegam a eleger quesitos para validar e reconhecer o grupo social constituído por seus filhos como sendo um núcleo familiar, como, por exemplo, se eles deveriam se casar ou não, se deveriam ter filhos ou não, onde deveriam morar, como devem ser seus futuros cônjuges – quem são, a que família pertencem, qual sua idade e profissão etc. – e os netos que virão – quantos e quando devem vir, como devem ser educados etc. Desse modo, a família dota os seus membros de um quadro de referências que norteia sua forma de se relacionar no presente e no futuro. Esses parâmetros não se restringem ao tema casamento, mas a tudo que o filho vai aprendendo no contexto interacional familiar.

O indivíduo, partindo dessa interação contínua, vai construindo o que denominamos de *matriz familiar*, uma estrutura que vai sendo organizada desde o nascimento como um caleidoscópio que combina vários pigmentos de cor e que, ao chegar à adolescência, estará definida numa determinada combinação de formas e cores.

Sendo assim, a matriz representa o que foi impresso, carimbado no corpo e na mente, enfim, no *self*, e que funcionará, enquanto uma estrutura, como uma resposta interacional em todas as relações presentes e futuras, como um negativo de uma fotografia onde as silhuetas, construídas através da vivência com membros de nossa família de origem se delinearão de forma clara ou escura de acordo com a carga emocional dessas experiências. (GROISMAN; LOBO; CAVOUR, 2013, p. 46, grifos dos autores).

Conforme Groisman, Lobo e Cavour (2013), uma pessoa recebe de seus avós uma missão a cumprir e de seus pais uma função a desempenhar em seu núcleo

familiar. Essas construções relacionais que acontecem no seio das famílias são vivenciadas e nem sempre comentadas, discutidas ou contestadas. De qualquer modo, sua “matriz familiar” lhe dará referências para a convivência familiar, dirigindo suas relações de modo não claramente consciente, se ela não se dispuser a refletir e se (re)posicionar a respeito de tais referências.

Assim, o conceito de missão está associado à história vertical da família (família extensiva) no cruzamento com a história horizontal (família nuclear) e se insere em cada um dos membros da família. Ela acompanha o ser humano por toda a sua existência, inscrita na matriz familiar de uma forma inconsciente, comandando a sua vida. (GROISMAN; LOBO; CAVOUR, 2013, p. 37).

A missão, relacionada à história geracional da família e dada a um de seus membros, guarda relação com a função, e pode ser identificada de diversas formas. Groisman, Lobo e Cavour (2013) relatam a história de Natan, cujo nome foi escolhido pelos pais por significar “enviado de Deus” ou “presente de Deus”, recebendo a função de regulamentar a sua união e consagrar sua relação. Natan nasce com a missão dada pelos avós paternos de tornar seus pais responsáveis e ajuizados, educando-os e salvando-os da irresponsabilidade de pensarem apenas no prazer.

A missão se exterioriza através de algumas faces: a função que o indivíduo desempenha na família, o nome que recebe (Quem o escolheu? É um nome composto do pai e da mãe ou dos avós e uma homenagem a quem? Dentro ou fora da família? Qual o significado etimológico do nome recebido?) e seu desempenho social, amoroso e profissional. (GROISMAN; LOBO; CAVOUR, 2013, p. 37).

Adjetivos como esperta, lento, intelectual, ditador ou pacificadora, e codinomes como Mulher Maravilha, Einstein, sanguessuga que são emprestados aos membros da família também são indicativos da função atribuída a eles nesse núcleo. Um filho parental, outro filho agregador, a mãe provedora, o pai ausente podem compor certo núcleo familiar. A função organiza as relações entre pais e filhos, orientando o desempenho de cada membro da família em relação aos demais, aos compromissos e tarefas do cotidiano familiar. A missão, por sua vez, atribuída pelas gerações anteriores, vincula pelos laços da “lealdade familiar” tanto quem a atribui quanto a pessoa a quem ela está sendo atribuída. Um neto pode

receber a missão de atuar profissionalmente em uma área que seu avô sempre almejou atuar e esperava que seu filho o fizesse, mas não o fez. Ele pode receber, ainda, a missão de perpetuar a profissão valorizada pela família. Isso pode se dar em relação à prática esportiva, ao local de residência e à escolha do cônjuge, por exemplo.

O conceito de missão está ligado aos conceitos de legado, desenvolvido por Stierlin (1981), e de lealdade, desenvolvido por Nagy e Spark (1983). Como diz Stierlin, associando os dois conceitos: “O elemento nuclear do legado é o vínculo de lealdade que une o ‘delegante’ com o ‘delegado’”. Este vínculo funciona nos dois sentidos, já que circularmente o “delegado” representa também vários fragmentos recebidos – e incorporados – através dos pais, dos avós paternos e maternos. Os pais esperam lealdade dos filhos e estes, como representantes dos avós, cobram lealdades não resolvidas entre os pais e seus pais. (GROISMAN; LOBO; CAVOUR, 2013, p. 36, grifos dos autores).

De acordo com Calil (1987), Boszormenyi-Nagy considera que a lealdade da criança à sua família pode ser usada pelos pais como uma compensação pelo que não receberam de sua família de origem, o que denomina deslocamento do contexto relacional, desenvolvendo um processo de parentificação, no qual o envolvimento da criança pode se dar por meio de intensa lealdade aos pais e à custa do sacrifício de seu próprio eu. Outras vezes, a criança é colocada numa situação em que o exigido por cada um de seus pais torna incompatível a lealdade a ambos. Conforme Palazzoli *et al.* (1991), Boszormenyi-Nagy e Spark definem parentificação como uma distorção subjetiva da relação verificada em um desejo fantástico ou em um comportamento dependente, que toma o parceiro e até o(s) filho(s) por um progenitor. Esse fenômeno pode ser vantajoso para o filho se acontecer dentro de um contexto de relações flexíveis, em circunstâncias reais, como em uma necessidade transitória pelo adoecimento de um dos pais; mas será disfuncional se compuser uma etapa forçada de um jogo interacional compartilhado, rígido e relutante à evolução, alijado da realidade concreta.

Assim, de acordo com Boszormenyi-Nagy e Spark (1983), as famílias prendem os seus membros às teias das “lealdades invisíveis” através das gerações. O grupo familiar tem suas próprias leis, nem sempre verbalizadas, muito menos escritas, traduzidas em expectativas compartilhadas. Estando-lhes isso claro ou não, os pais cobram dos filhos observância às regras do sistema familiar, às quais eles

devem obedecer, unindo todos com “fibras invisíveis”, compromissos de lealdade que vão sendo internalizados. Então, o membro leal da família tem o seu sentido de pertencimento condicionado ao cumprimento dos mandatos transgeracionais e recebe forças psicológicas estruturais que podem exercer coerção sobre ele e reconhecimento consciente de seu interesse por pertencer àquela família, enquanto aquele que não age da forma estabelecida pela família segue buscando aceitação, amor e reconhecimento dos detentores da lei. A “lealdade familiar” se estrutura pela história, mitos e justiça de ordem humana, sendo determinado emocionalmente o que cada membro da família entende como sendo sua obrigação e a forma de cumpri-la. Além disso, cada geração transmite às novas gerações as expectativas que não conseguiram cumprir em relação às gerações anteriores e que esperam que elas cumpram, submetendo seus membros a uma “contabilização de méritos” em uma cadeia geracional, que vincula fortemente os membros da família pela posse ou manipulação por parte dos que detêm a lei. Logo, por toda a sua vida um filho nunca estará liberto da dívida existencial para com os seus pais e a família, pois deve-lhes muito se é muito digno da confiança deles ou essa dívida acumulada cresce se não precisa retribuir os benefícios recebidos.

A lealdade pode enredar os familiares e levá-los ao adoecimento. Por exemplo, uma mãe poderia mergulhar fundo na depressão pela necessidade de dizer ao filho morto injustamente pela Covid-19 que o tamanho de sua dor tem de ser proporcional ao seu amor por ele. Sobre uma lealdade relacionada à exclusão injusta de um membro da família e que pode gerar doença nos familiares, Hellinger e Ten Höver (2010), baseando-se nos postulados de Bert Hellinger, asseveram que lealdade é amor, que lealdade significa a disposição de compartilhar o destino da família. Uma “criança ilegítima”, por exemplo, pode ter também no futuro um “filho ilegítimo” numa espécie de acordo com a mãe, uma espécie de amor e lealdade para com ela. A submissão a algo muito difícil indica envolvimento num emaranhamento sistêmico. Se um membro do grupo foi tratado injustamente, existirá nesse grupo uma necessidade irresistível de compensação, então, a ordem somente será restaurada se a injustiça cometida em gerações anteriores for representada e sofrida posteriormente por alguém da família, num tipo de compulsão sistêmica de repetição.

Segundo Hellinger e Ten Höver (2010), aqueles que devem assumir o destino de um membro excluído da família e repetir esse destino desconhecido são, embora

inocentes, escolhidos e tratados injustamente pela “consciência de clã”, que só conhece justiça para os ascendentes, jamais para os descendentes, devido à ordem básica dos sistemas familiares, que atende à lei de que aquele que pertenceu uma vez ao sistema tem o mesmo direito de pertinência que todos os outros, diferentemente, do que foi condenado ou expulso, que tem menos direito de pertencer ao sistema do que os que nele permaneceram, uma injustiça expiada pelo emaranhamento sem que as pessoas afetadas o saibam. Conforme Hausner (2010), as constelações sistêmicas levam a um conceito ampliado de família, que inclui todos os que são abarcados pela “consciência de clã”: todos os filhos (irmãos e meios-irmãos, sejam natimortos, sejam os que foram dados, ocultados ou abortados); os pais e seus irmãos, os avós (algumas vezes seus irmãos, se tiveram um destino especial); os bisavós; todos aqueles que de algum modo sofreram uma perda por intermédio da família ou cujo destino proporcionou a ela um ganho (os parceiros anteriores dos pais ou dos avós, que tiveram de ceder ou liberar o seu lugar); aqueles que foram vítimas de violência por parte de membros da família ou que perpetraram violência à família (vítimas e perpetradores). Todos esses constituem a família como uma comunidade que participa de um destino comum.

Para Hellinger, segundo Hellinger e Ten Höver (2010), é possível curar uma doença quando as forças positivas são colocadas em ação, mas o objetivo primordial encontra-se no âmbito da alma e da família. Por exemplo, uma criança pode querer repetir o destino de uma irmã ou pai falecido, dizendo-se, inconscientemente, em seu íntimo que irá com a pessoa que morreu. Nessa situação, ela pode tentar o suicídio, ter um câncer ou outra doença. Existem apenas três dinâmicas básicas: acompanhar o falecido na morte, na doença ou no destino; preferir a própria morte à do falecido; expiar uma culpa pessoal. Uma família provoca doença porque é má. Todas as possibilidades e limitações do indivíduo provêm da família, que o coloca num determinado povo, numa determinada região, vinculando-o a determinados destinos com os quais tem que arcar, destinos compartilhados por todos, que concernem, tocam e influenciam todos, de modo que os eventos familiares graves fazem com que exista uma necessidade de compensação ao longo de gerações, daí a família provocar doenças. Não existe nada mais forte do que a família. Os sistemas familiares são plenamente dignos de confiança devido à sua grande força, aos vínculos profundos e ao fato de ser muito comvente para todos os seus membros. São ordens de uma família: 1) direito de

pertinência (ordem básica): aqueles que pertencem a um sistema têm o direito de pertencer a esse sistema e têm o mesmo direito que todos os outros; 2) o direito de cumprir o próprio destino; 3) a precedência – dos pais ante os filhos e do relacionamento do casal como casal ante a paternidade/maternidade – determina que certos atos têm consequências irreversíveis, sendo preciso confiar na coragem de aceitar as consequências de seus atos.

Assim sendo, uma família pode esperar que os filhos compartilhem destinos já traçados, pode esperar que os filhos mudem esses destinos ou pode não exigir uma coisa nem outra. Consoante Boechat, Souza e Zaganelli (2017), o que traz dificuldades para os relacionamentos familiares não é, necessariamente, o fato de os cônjuges advirem de famílias de origem com características bastante distintas em relação às crenças religiosas e expectativas, aos padrões de comunicação e interação, ao nível sociocultural ou educacional, mas de cada cônjuge da família nuclear recém-constituída adotar uma postura de supervalorizar a cultura da sua família de origem. Caso haja desvalorização da cultura familiar do outro cônjuge, por meio de cobrança de lealdade de seus filhos em relação ao cumprimento aos legados de sua família de origem, que, algumas vezes, se eternizam em rituais, caso alimentem mitos que endossam “verdades incontestáveis” reprimindo a divergência por temer que ela descomponha a relação ou dificultem o processo de diferenciação dos seus filhos, podem semear e cultivar, de modo irrefletido, o conflito e a disputa em suas relações familiares, ensinando a seus filhos, com suas atitudes e comportamentos, habilidades relacionais que os adestram para a discórdia.

Inadvertidamente ou não, algumas práticas familiares podem se tornar legados que, por seu turno, podem se tornar uma tradição familiar. Uma ação praticada por um pai a seu próprio pai, observada por seu filho, pode se tornar uma tradição nos rincões deste país, por ter sido interpretada como um cuidado para com a próxima geração, conforme fazem refletir Teddy Vieira e Palmeira na letra da música *Couro de boi* no site www.vagalume.com.br.

Conheço um velho ditado, que é do tempo dos agáis
 Diz que um pai trata dez filhos, dez filhos não trata um pai
 Sentindo o peso dos anos sem poder mais trabalhar
 o velho, peão estradeiro, com seu filho foi morar

O rapaz era casado e a mulher deu de implicar
 "Você manda o velho embora, se não quiser que eu vá"

E o rapaz, de coração duro, com o velhinho foi falar
Para o senhor se mudar, meu pai eu vim lhe pedir

Hoje aqui da minha casa o senhor tem que sair
Leve este couro de boi que eu acabei de curtir
Pra lhe servir de coberta aonde o senhor dormir
O pobre velho, calado, pegou o couro e saiu

Seu neto de oito anos que aquela cena assistiu
Correu atrás do avô, seu paletó sacudiu
Metade daquele couro, chorando ele pediu
O velhinho, comovido, pra não ver o neto chorando

Partiu o couro no meio e pro netinho foi dando
O menino chegou em casa, seu pai foi lhe perguntando
Pra quê você quer este couro que seu avô ia levando
Disse o menino ao pai: um dia vou me casar

O senhor vai ficar velho e comigo vem morar
Pode ser que aconteça de nós não se combinar
Essa metade do couro vai dar pro senhor levar

Contudo, nenhuma tradição que tenta traçar destinos familiares pode ser aprisionadora em si mesma e, ainda que o seja, tem nas cerimônias familiares uma oportunidade ímpar para reverter uma dificuldade relacional em família. Carter e McGoldrick (2007) afirmam que um evento familiar não é apenas um evento, pois o potencial para mudança próximo aos eventos nodais costuma ser grande. Assim, as autoras orientam clérigos de diferentes crenças religiosas a facilitar o envolvimento significativo dos membros das famílias nas cerimônias dos ciclos de vida familiar, a fim de que permitam fluir os “processos curativos naturais”. Se os familiares acertarem as coisas antes da cerimônia, tais processos assumirão o controle e farão parte do trabalho para eles durante a celebração.

Uma crença religiosa pode motivar experiências libertadoras em uma criança para resolver uma estratégia criada por sua família nuclear. Na capital italiana, uma artimanha familiar é registrada nas memórias de Marina Colasanti, na Roma pós-guerra. Segundo a escritora, sua família, enfim, viria morar no Brasil, uma expectativa há muito nutrida nos escassos anos da guerra. Seu pai veio primeiro e, por carta – lida por sua avó e ratificada por sua mãe –, determinou que ela não viria, pois não havia profissional especializado em odontologia capaz de dar prosseguimento ao seu tratamento em curso. Isso se deu justo numa família que tinha o “estranho destino” de nada deixar para trás. “A todos minha permanência parecia perfeitamente aceitável, manobra familiar corriqueira em que eu seria

desenganchada como um vagão de trem que passa para outro trilho. Mas eu não era um vagão de trem, e decidi lutar” (COLASANTI, 2010, p. 277), escrevendo para o pai e apelando para a religiosidade da avó paterna, com quem estava destinada a permanecer em Roma. “Pedi que me levasse à igreja onde havia uma imagem de Nossa Senhora de Lourdes – havia aparecido a uma menina, talvez atendesse a outra” (COLASANTI, 2010, p. 278). Empenhou-se no sacrifício de suprimir a sobremesa até conseguir mudar-se para o Brasil. Após alguns meses, seu pai a comunica, agora, por telegrama, que um profissional fora encontrado.

Só soube a verdade muitos anos mais tarde, quando ele mesmo me contou, alegremente, sem se dar conta do peso que me entregava. Nunca houve falta de dentistas, fora uma justificativa inventada por ele para me deixar definitivamente com minha avó, que me amava e de quem eu era a única neta. Seria uma espécie de presente, eu lhe faria companhia quando o resto da família tivesse ido embora. A ideia fora reconsiderada devido às notícias da minha tristeza, ou da minha determinação. Manfredo não me disse se minha mãe estava a par da manobra. E eu não perguntei, porque havia escolhido acreditar que não. (COLASANTI, 2010, p. 278-279).

Além das tão presentes crenças religiosas, há as crenças familiares que podem não se perpetuar como mencionado ou podem firmar-se na convivência entre os membros da família como convicções que se tornam mitos. Calil (1987) relata o mito que a família Silva estabeleceu com o nascimento do primeiro filho, visando encobrir e negar um drama familiar que envolve agressão, prostituição e vícios: “Apesar de sermos provenientes de famílias destrutivas, de possuímos um interior estragado e destrutivo e, apesar de José não ser mulher, ele será um líder, um engenheiro” (CALIL, 1987, p. 96). Segundo a autora, o pai projeta no filho o seu modelo internalizado de mãe/mulher ideal, induzindo-o a atuar o papel de homossexual, o que aciona em sua mãe o modelo internalizado de mãe/mulher ameaçadora e destrutiva que o ameaça de morte. Os mitos familiares são definidos por Ferreira (1963 apud FERREIRA, 1980) como um conjunto de crenças sistematizadas e compartilhadas pelos membros da família em relação aos papéis recíprocos que desempenham e à natureza da sua relação. As crenças familiares, aquelas verdades absolutas que não se estabelecem abertamente, mas ficam camufladas na trivialidade dos lugares-comuns e na rotina do ambiente familiar, integram-se ao cotidiano e se deixam ver apenas por inferências e quando se

traduzem em mitos familiares. Com base nesses mitos, a família cria, conserva e justifica padrões de interação regulares e consistentes que a caracterizam; funcionando implicitamente como “programa de ação”, os mitos desbancam qualquer tipo de conjectura que pudesse seguir-se a eles. Consoante Ferreira (1980), ao se tornarem operativos, os mitos funcionam como “defesa grupal”, promovendo homeostase e estabilidade das relações familiares. Questionados sobre o que teriam os mitos familiares de real ou racional, os membros da família defendem que são imprescindíveis emocionalmente por comporem integralmente sua realidade. Se, no futuro, essas verdades forem contestadas ou desafiadas, podem permanecer inalteradas, pois estão todos convencidos de que tais concepções devem ser mesmo assim consideradas, unificando e identificando as “questões de fato” e as “questões de opinião” em uma e a mesma coisa.

Nessa senda, Andolfi e Angelo (1988, p. 77) afirmam: “O mito parece colocar-se numa área intermediária onde a realidade e a estória se mesclam à fantasia para criar novas situações em que os elementos originais são utilizados e conectados arbitrariamente entre si”. Ferreira (1980) considera que o mito sobre um membro da família define a conduta dos outros membros e estabelece determinadas regras da relação familiar, atribuindo papéis e contrapapéis a cada um, como se pode verificar em uma família que evita receber amigos, porque teme que o pai surja bêbado repentinamente. Colocar o pai no papel de alcoólatra, automaticamente, coloca a mãe no contrapapel da esposa não alcoólica, que é a provedora e a que regula as visitas para evitar que suponham que o esposo é “quase um alcoólatra”. Nesse caso, escolher mencionar que o pai é alcoólatra ou que a mãe é esposa de um alcoólatra é apenas uma questão de gosto ou de tradição, uma vez que ambas as afirmações são equivalentes e se reafirmam, já que o esposo necessitará eternamente dos cuidados dessa esposa. Mitos, para Kerr e Bowen (1988), misturam-se a fatos na maioria dos segredos familiares criados nos processos emocionais das famílias, como, por exemplo, a prisão em penitenciária ou a internação de um familiar em instituição de saúde mental. Caso um membro da família consiga separar fatos de mitos, pode ser bastante construtivo para toda a família, mas revelá-los ou mantê-los pode ser igualmente destrutivo, caso não se reconheça a intensidade do processo emocional familiar que cria os segredos. Portanto, há de se observar que o objetivo de se revelar um segredo é abordar os processos de relacionamento que os criam e perpetuam, na medida em que sua

revelação imprudente pode provocar forte reatividade emocional sem alcançar tais processos. Esses processos relacionais são mais importantes do que o conteúdo dos segredos que levam à sua criação, pois a maior parte dos segredos familiares não se mostra interessante nem avassaladora.

Associados aos mitos estão os ritos. Os ritos organizam os grupos em seu ambiente relacional mais próximo e mais distante, para a raposa de Saint-Exupéry (2005, p. 70): “Os meus caçadores, por exemplo, adotam um ritual. Dançam na quinta-feira com as moças da aldeia. A quinta-feira é então o dia maravilhoso! Vou passear até à vinha. Se os caçadores dançassem em qualquer dia, os dias seriam todos iguais, e eu nunca teria férias!”. Para Ferreira (1980), o fato de os mitos serem compartilhados sem discussão por todos os membros de uma família faz com que surjam os rituais e se estabeleçam pontos pacíficos de acordo automático entre eles.

Os “ritos” são uma série de atos e de comportamentos estritamente codificados na família, que se repetem no tempo e dos quais participam todos ou uma parte dos familiares. Parecem ter a tarefa de transmitir aos participantes valores ou atitudes peculiares ou modalidades comportamentais concernentes a situações específicas ou a vivências emotivas a elas relacionadas. Porém, ao mesmo tempo, servem como suporte ao significado que cada membro da família se atribui, enriquecendo-se no tempo de novas valências e propiciando uma estrutura (como os “registros de contexto”) pelas sucessivas transformações do mito familiar. (ANDOLFI; ANGELO, 1989, p. 90, grifos dos autores).

Os mitos que pairam nos relacionamentos conjugais são explorados por Aratangy (2002) ao considerar que os “mitos tradicionais” sustentam as normas que definem os relacionamentos nos casamentos tradicionais e os “mitos ‘modernos’” governam o funcionamento dos vínculos nos contratos estabelecidos pelos “casais considerados modernos e liberados”. Dentre os “mitos tradicionais”, a autora enumera os que seguem. O “mito do amor único” sustenta a crença de que se ama uma única vez aquele que seria o “verdadeiro amor”; os relacionamentos que o precedessem servir-lhe-iam apenas como preparação e os que, porventura, viessem a se dar depois dele por uma fatalidade – morte ou inevitável distanciamento – servir-lhe-iam apenas um “arremedo”. O “mito do amor eterno” alimenta a crença na imortalidade do amor verdadeiro, um amor que suporta as provações e transpõe qualquer intempérie, avaliado em sua importância e autenticidade pela permanência. O “mito da completude” nutre a perspectiva de que o parceiro ideal é a “cara-

metade” que completa e equilibra o todo, que compensa e corrige a imperfeição humana, remontando ao hermafrodita da mitologia grega condenado a perambular em busca da metade que lhe restituíam a completude após ter sido partido ao meio. Dentre os “mitos ‘modernos’”, a autora elenca os seguintes. O “mito da transparência” refere-se ao pacto de comunicar ao parceiro todos os sentimentos e desejos, bem como os eventuais envolvimento paralelos, substituindo o voto de fidelidade, com o objetivo de aumentar a cumplicidade e evitar a humilhação advinda do sentimento da exclusão da intimidade do outro ante informações advindas de terceiros. O “mito da liberdade” sela o pacto de respeitar integralmente as liberdades individuais. O “mito do anel de vidro” sustenta a crença de que o relacionamento amoroso é como uma peça de cristal, que não pode ser reparada se sofrer algum dano, então, uma imperfeição do parceiro ou do vínculo levaria, irremediavelmente, ao fim do relacionamento. O “mito da paixão fugaz” alimenta-se pela crença de que é preferível viver paixões curtas, descartáveis e sequenciais a viver um relacionamento duradouro, alcançado quando a “loucura febril” da paixão se consolida em amor maduro e tranquilo a partir do qual se pode confiar para elaborar um projeto de vida, que se transforma, por fim, em amizade fraterna com as agruras da vida.

Quanto a mitos pós-modernos, talvez possam ser apontados na história do casal P.C.J. e M.R.J. relatada Boechat, Cabral e Souza (2017), como sendo o mito de que a proximidade no ciberespaço afasta ou impede a proximidade física e o mito de que relacionamentos *on-line* são banais e efêmeros. Conforme os autores, o casal não buscou um *site* de relacionamento na internet e nunca tinha aspirado a tal possibilidade, mas “com o objetivo de aprendizado” caminharam de uma relação totalmente despreziosa em relação a envolvimento afetivo para o namoro *on-line* e, em seguida, para o casamento tradicional, desconstruindo, assim, duas ideias e afirmando a terceira: relacionamentos virtuais são sempre banais e efêmeros; a proximidade virtual afasta ou impede a proximidade física; um relacionamento amoroso estabelecido no ciberespaço pode adquirir permanência a ponto de se tornar casamento. Some-se a esses, o mito de que relacionamentos *on-line* não são reais, com base nas pesquisas de Boechat *et al.* (2016). Segundo os autores, desconsiderar que um relacionamento virtual é também real equivaleria a desconsiderar que a espiritualidade seja também real, que a infidelidade virtual não seja exatamente infidelidade ou que a pedofilia praticada no ciberespaço não

devaste de modo real a vida das crianças por ela vitimizadas. Resistir à constituição de famílias no ambiente *on-line* equivaleria a resistir ao comércio *on-line* e ao *e-book*, por exemplo, uma vez que essa possibilidade facultada pela cibercultura trata-se de um fenômeno social que existe de fato neste tempo histórico. Essa proposição poderia ser endossada por Heidegger (2012b), para quem o ser homem é “de fato” e só é “propriamente” real na existência. Sua realidade é aquilo que ele experiencia na existência fática.

Segundo Andolfi e Angelo (1988), os ritos têm uma função de aprendizagem, de coesão e de proteção do grupo familiar na criação dos mitos familiares. Embora os ritos tenham por principal função transmitir e perpetuar os mitos familiares, eles podem se tornar ambíguos ao evidenciar em sua repetição alguns aspectos burlescos que ridicularizam o conteúdo mítico e contribuem para sua mudança, o que pode favorecer a (re)construção de novos mitos. Os ritos seriam aqueles elementos a partir dos quais os mitos são criados e têm a função de mantê-los ou mudá-los potencialmente. Carter e McGoldrick (2007) assinalam que os ritos de passagem, tais como casamentos, funerais e batismos, associam-se a momentos emocionalmente críticos da vida e têm papel central no processo familiar, de tal modo que seria mais adequado dizer que a família está fazendo a transição para um novo estágio de vida do que colocar um “membro identificado” em evidência na ocasião. Os meses anteriores e posteriores aos ritos de passagem funcionam como “dobradiças do tempo”, destrancando os sistemas de relacionamento familiar, permitindo que portas sejam abertas e fechadas entre os familiares com menos esforço. Essa visão de processo familiar dos ritos de passagem pode ser inibida por três mitos. O mito de que a família está entrando em colapso, quando o maior colapso é o das defesas familiares contra a distância, que não abala o potencial terapêutico desses eventos; o mito de que a cultura determina o processo familiar, quando as famílias aderem mais aos valores que coincidem com seu estilo de vida, na medida em que o processo familiar desenvolve sua arte por meio da cultura; o mito de que a cerimônia é o próprio rito como se os familiares em foco fossem os únicos a fazer a passagem, quando tais ritos indicam um movimento significativo num sistema familiar que envolve mais familiares do que os diretamente relacionados ao evento.

Há famílias que, em seus relacionamentos diários ou nos encontros ocasionais, tais como nascimentos e casamentos, reuniões aos fins de semana,

funerais e celebrações natalinas, preferem evitar certos temas por trazer-lhes desconforto. O principal tema tabu, para Bowen (2010), é a morte, sendo o conceito de “sistema relacional aberto e fechado” a forma mais eficaz de descrevê-la como um fenômeno no seio da família. No “sistema relacional aberto”, os indivíduos são livres para comunicar boa parte de seus pensamentos, sentimentos e fantasias uns aos outros; considerando que ninguém tem uma relação totalmente aberta, ter certo grau de abertura alude a uma condição sã. Alguns filhos experimentam-no com um dos pais, dentro de certos limites. Entre adultos, no noivado isso acontece mais; depois do casamento, na mútua dependência emocional que cria a convivência, um cônjuge se torna sensível a certos temas que podem perturbar o outro e, evitando-os, a relação se circunscreve em um sistema mais fechado. O “sistema de comunicação fechado” é um reflexo emocional automático que protege o si-mesmo da ansiedade de outra pessoa, mesmo que se diga que a evitação de um tema tabu vise não incomodar o outro, pois caso se atue mais por conhecimento intelectual com maior controle da reatividade ante a ansiedade, fala-se livremente sobre tais temas e a relação pode ter uma abertura mais sã. Considerando a morte tema tabu, muitas pessoas morrem sós, prisioneiras de seus pensamentos que não conseguem comunicar aos outros, ativando, além do sistema fechado, outro processo, o intrapsíquico, que implica certa negação da morte. Três “sistemas fechados” giram em torno de uma pessoa com uma doença incurável: o paciente, que sabe de sua morte iminente e não comunica isso a ninguém; a família, que recebe as informações do médico, recolhe outras e lhes dá uma interpretação familiar para comunicar ao paciente, cuidando para evitar uma reação ansiosa; os profissionais da saúde, que têm de lidar com a própria reatividade emocional, com a da família e a da equipe. Os problemas surgem quando esses sistemas fechados tropeçam e a ameaça da enfermidade mortal aumenta a ansiedade. No entanto, pessoas gravemente enfermas sentem-se fortalecidas quando têm a oportunidade de falar da morte, contrariando a crença de demasiada fragilidade do eu nesse momento.

Nessa perspectiva, Carter e McGoldrick (2007) consideram que os preparativos e cerimônia do funeral podem ser uma experiência esclarecedora, pois apesar da dor e ansiedade, esse evento oferece mais oportunidade de mudança, tais como a assunção ou mudança quanto a responsabilidades e o contato com outros familiares distantes ou que moram distante, conhecer melhor a história familiar, aprender a lidar com as forças ansiosas que moldaram a vida emocional,

mudar a energia dos triângulos familiares e reduzir os efeitos debilitantes da tristeza, que podem envolver os efeitos provocados depois da morte pelo que a pessoa fez na família, sendo a tristeza o resíduo do que não se elaborou em um relacionamento. No entanto, para Bowen (2010), mesmo sendo fática, a morte abala emocionalmente os membros de uma família. “A morte é um fato biológico que põe fim a uma vida. Nenhum outro acontecimento vital suscita no indivíduo pensamentos tão impregnados de emotividade e, naqueles que vivem junto a ele, reações mais puramente emocionais” (BOWEN, 2010, p. 157). Segundo o autor, pensar na morte e buscar escapar-lhe é um tema recorrente que ocupa a mente do homem, que segue o esquema previsível de seu nascimento à sua morte. Ele elabora, então, filosofias e crenças sobre o significado da vida e da morte que tentam negar seu lugar no esquema prefixado pela natureza, quando deveria definir seu próprio espaço nesse esquema total e aceitar o fato de que será substituído pelas gerações futuras após sua morte.

Bowen (2010) assevera que a morte e o nascimento podem alterar o equilíbrio funcional da unidade familiar que mantém seus membros funcionando com razoável grau de eficácia em períodos tranquilos, caso provoquem uma reação emocional, cuja intensidade dependerá da importância funcional daquele que chega e daquele que se vai. Em fins dos anos 50, Bowen (2010) se depara com a “onda de choque emocional”, que se dá entre a aparição da enfermidade e a morte (ou ameaça de morte) de um membro significativo da família e que se caracteriza por uma série de acontecimentos de vital importância que se manifestam em vários membros da família extensa – toda a rede de parentes, ainda que a acepção corrente se refira a um sistema de três gerações que inclui avós, filhos e netos. Os sintomas que acometem os familiares incluem enfermidades físicas crônicas, agudas, clínicas ou cirúrgicas, manifestações emocionais ou disfunções sociais. Assim, em vez de se limitar a ver os fatos isolados, pode-se ver o nexos que os liga. Por exemplo, quando uma senhora, em torno de seus 60 anos, submete-se a uma mastectomia total devido a um câncer, seu filho passa a beber, sua nora sofre grave depressão, seu genro se arruína financeiramente e alguns de seus netos sofrem acidentes automobilísticos e manifestam comportamentos criminosos. Outro exemplo mais comum é a manifestação de sintomas em filhos e netos após a morte de um avô importante; frequentemente, sintomas aparecem em um neto com pouca ligação afetiva com os avós. Algumas mortes na família podem dar origem a essa

onda de choques, mas outras são mais neutras seguidas de reação de dor e duelo; outras, ainda, são um alívio para a família seguidas de um período de melhor funcionamento do sistema familiar.

Ondas de choques, verdadeiras guerras emocionais, permeiam também as relações conjugais cotidianamente. Segundo Whitaker (1995), o casamento é um modelo adulto de intimidade, uma espécie de união e separação que faz parte desse modelo, um quadro de intimidade com um sistema preciso de normas. O autor alude às mudanças no casamento, considerando sua dimensão temporal, em que muitas coisas acontecem, e aponta funções do casamento. O estável contrato legal vinculado à pressão e movimento do envolvimento conjugal leva a uma vida tão intensa que desencadeia tensão e aumenta a ansiedade com seus efeitos positivos e negativos – uma das grandes funções do casamento. O casamento aliena em relação ao passado, como uma experiência existencial obrigatória, arrasta os cônjuges para longe do passado, desgrudando-os da dependência dos pais e da infância. O casamento é, também, catalisador da criatividade, perturbando a homeostase e destruindo a solidez e o sossego da organização individual, provocando, ainda, mudanças físicas e na imagem corpórea, bem como no autoconceito, manifestando, por último, um aumento da homeostase e da estabilidade. O casamento precipita e questiona a integração, transformando vontade em desenvolvimento. Tudo isso acontece devido a uma qualidade paradoxal e dialética: quanto mais juntos, mais separados; se não conseguem se separar, não aumentam a intimidade; se não conseguem aumentar a individualidade, não aumentam o ficar juntos; quanto mais se é livre para ficar com o cônjuge, mais sente-se livre; quanto mais estiver consigo, mas estará com o outro; o casamento transita da distância à proximidade, que abrange amor e ódio; a intimidade e a vulnerabilidade incrementam amor e ódio.

Andolfi (2019) considera que o relacionamento conjugal seja a área mais vulnerável de toda a estrutura familiar, devido às responsabilidades, colisões intergeracionais e separações das famílias de origem com seus modelos culturais e educacionais distintos e suas formas de planejar e organizar a vida, além de uma reciprocidade que implica funções e papéis desempenhados quando filhos e agora como pais, uma rede que se estrutura no eixo vertical de distintos níveis hierárquicos geracionais – avós, pais e filhos – e um eixo horizontal das relações paritárias no mesmo nível hierárquico entre cônjuges, irmãos e amigos. A qualidade dos laços

intergeracionais influencia a formação e a evolução do casal e determina o modo como encara o papel genitorial. Considerando o nível de autonomia e individualização emocional de cada cônjuge, têm-se diferentes configurações de casal como segue. O “casal harmônico” compartilha experiências de vida e se respeita numa relação estável e íntima, equilibrando pertencimento e separação emancipado de suas famílias de origem, portanto, tem nas expectativas, mitos, tradições e valores uma espécie de dote afetivo. O “casal em conflito” tem seu vínculo influenciado por questões não resolvidas em suas famílias de origem, em que um dos cônjuges sofreu um corte emocional e alimenta raiva e o outro, mantém intensa relação de dependência. O “casal instável” compõe de cônjuges inseguros e solitários atraídos pela condição comum de privação afetiva devido à negligência ou desapego vivido em suas famílias de origem e esperam que o outro lhe seja pai/mãe que lhe atenda à necessidade de cuidado e afeto. O “casal ‘sanduíche’” esmagado entre duas gerações, a geração dos idosos e a geração dos filhos.

Segundo Satir (1995), as sementes das experiências de casal estão naquelas primeiras experiências de aprendizagem. As pessoas se comportam como resultado do que aprenderam. Muitas são ensinadas a obedecer e a se submeter às normas externas, ameaçadas, implicitamente, de abandono ou rejeição; assim, não desenvolvem autoestima nem podem estabelecer uma relação íntima, experimentando profunda solidão interna. Raramente, uma pessoa é criada com autoestima; muitos sentem desprezo por si. Foram ensinados a conquistar, competir e superar, mas não a se amar. As pessoas se esforçam para fazer a vida funcionar, mas a sintonia com a ideia de saúde implica conquistar um senso de igualdade em relação aos outros, distinguir papel de identidade, libertando o eu da prisão do papel. A luta das mulheres por legitimar seu lugar na sociedade, o planejamento familiar, o divórcio, maiores oportunidades no mercado de trabalho e direito ao voto abalam o modelo dominação/submissão, trazendo mais liberdade, inclusive, para o homem, que pode ser terno e afetivo, ser afetuoso com os filhos e não depender da mulher para gratificação emocional. A guerra que parecia inata era aprendida, então, não se precisa mais disputar acerca de quem está certo ou errado, de quem será gratificado ou punido. A relação sadia acolhe a unicidade um do outro e sua comunhão, e pode permanecer vital e viva, e pode permitir que sempre novas possibilidades surjam.

Segundo Satir (1995), o modo de pensar o casal composto somente por dois indivíduos e de tratar o casal em separado com base na única abordagem que

conhecia – a psicodinâmica – modificou-se para pensá-lo como unidade de tratamento, a partir do pensamento sistêmico, pois o casal deve ser observado em suas três partes: os dois indivíduos (eu e você) e a relação (nós); cada uma delas possui um significado na vida do casal. Casais saudáveis são unidade e diversidade, pois são ambos diferentes com aspectos em comum, então, a inevitável diferença precisa ser acolhida como um dom e não como um chamado à guerra. Conforme o conceito sistêmico, muito útil para a compreensão do funcionamento do casal, qualquer coisa que um dos dois faça, exige uma resposta do outro, que modela seu próprio eu, numa sequência que se repete, originando um modelo, que se traduz em normas para a relação, limitando e expandindo a vida de cada um deles. Essa abordagem terapêutica que se baseava na patologia e na eliminação dos sintomas, nos últimos 50 anos, tornou-se aplicável às pessoas saudáveis, buscando acrescentar ao casal o que eles precisam para viver bem, formulada numa linguagem não terapêutica e mais pedagógica. Um casal saudável está atento aos papéis e expectativas, ao efeito das relações com os pais sobre os parceiros adultos, aos problemas de autoestima, e isso pode ser ensinado, pois é possível ajudá-los a aprender e a se usarem num contexto de crescimento. Observá-los juntos permitiu vê-los desempenhando papéis de pai e mãe e utilizando projeções recíprocas, ameaçando e atacando o outro, afastando-se da relação para conseguir manter um senso de autoestima. Nos problemas de casal, um cônjuge está pedindo ao outro para preencher suas próprias necessidades não atendidas pelos pais, numa relação de pai/mãe e criança, constituindo um processo que pode ser remetido à separação incompleta de seus pais. Alguns escolhem o parceiro pensando ser ele diferente do pai/mãe, mas os problemas persistem nele, pois eles se atraem por uma adesão emocional e psicológica que ignoram.

Nessa perspectiva, Whitaker (1995) considera o fenômeno da transferência, em que o esposo, por exemplo, se casa com uma mulher que lhe provoca os sentimentos que ele tinha por sua própria mãe ou por seus pais, ou a combinação de seus pais e os pais dela, resultando muitos componentes. Então, ele precisa de aspectos da mãe e procura nessa mulher, porque precisa deles, mas ela pode ter características do pai ou do avô que o atraíam. Assim sendo, a escolha do parceiro se dá num processo de inconsciente para inconsciente, com uma precisão maior do que um computador respondendo a uma pergunta, que, às vezes, erra. O período de lua de mel termina com o fim do sonho transferencial na crise dos 7 anos, a

síndrome dos 10 anos, em que ambos percebem que um não pode reconstruir o outro, que ele não se tornará quem ela gostaria que ele fosse e vice-versa. Após esse período de 7 a 10 anos, o relacionamento fica morto, pois se chega a um impasse sempre pelo mesmo problema que o gera; então, resolvem fazer algo escondido e um deles elege um(a) amante para aumentar a temperatura do casamento, uma pessoa certa, de forma que o outro não se sinta traído ou se apavore se descobrir. A temperatura sobe, superam o impasse, tornam-se íntimos e a relação mais significativa. Isso mostra que o casamento é uma supra-organização que ultrapassa os cônjuges e que o que nela ocorre é efeito do encontro. Se o impasse for superado, segue-se um novo período de uns 10 anos de instabilidade e crescimento até à crise dos 20 anos, época em que os filhos estão deixando o lar.

Outro aspecto que pode afetar muito a relação de casal é apontado, numa visão sistêmica, por Bernart e Giommi (1995), referindo-se à sexualidade. Os autores, baseando-se em Kaplan (1976), afirmam que as disfunções sexuais apresentadas pelos casais nem sempre se tratam de perturbações emocionais ou mentais, pois podem estar relacionadas a previsões ou pretensões de desempenho e medo de rejeição ou humilhação. Assim, o terapeuta sexual vai responder a uma demanda sexológica, adotando uma visão psicossomática e multicausal do sintoma sexual, que é considerado nos níveis biológico, intrapsíquico, relacional de casal, relacional de clã e social – os círculos de Pasini (1975). Considerando a dificuldade do enfoque trigeracional e sem renunciar ao exame dos relacionamentos com a família extensa, os autores prescindem de sua participação nas sessões, exceto quando os vínculos aí existentes impedem o relacionamento conjugal sem que os cônjuges o percebam conscientemente, deixando ao casal a decisão de tocar ou não em assuntos da esfera sexual nas referidas sessões.

Esta pesquisa registra muitas dentre as inumeráveis contribuições oferecidas ao contexto interacional familiar pelos terapeutas familiares a partir da concepção sistêmica de família e, por mais distintas que sejam suas propostas, o olhar sistêmico chancela todas elas.

Focar a família como o contexto para compreender a forma pela qual seus membros desenvolvem e modificam sua concepção de si mesmos e dos outros e observar o poder que a família tem para influenciar a experiência e o comportamento de seus membros permanece sendo o núcleo da terapia familiar sistêmica. (MINUCHIN; NICHOLS; LEE, 2009, p. 24).

O campo da terapia familiar sistêmica possui um robusto e respeitável arcabouço teórico com o qual a atuação dos terapeutas familiares guarda conformidade no atendimento às famílias.

2.1.2 O terapeuta familiar sistêmico

Historicamente, o terapeuta familiar era “o perito”, no contexto fortemente influenciado pelas concepções modernistas de cientificidade. “Esquemas estruturais e estratégicos eram usados para descobrir defeitos que precisavam ser consertados, independentemente de a família ver as coisas do mesmo jeito” (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007, p. 284). A família era-lhe uma “poderosa adversária”, dada a homeostase e resistência que a caracteriza. Em sua ansiedade em mudar as pessoas e lentidão para compreendê-las, ele estava decididamente disposto a salvar os “bodes expiatórios” da família, vencendo as mães opositoras e ignorando os pais marginais, quando redirecionava o foco do indivíduo para a família.

Os terapeutas familiares nos ensinaram a olhar além das personalidades individuais, para os padrões que as transformam em uma família – uma organização de vidas interligadas, governada por regras estritas, mas não-expressas. Só que, nesse processo, eles criaram uma entidade mecanicista – o sistema familiar – e começaram a batalhar com ela. (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007, p. 312).

Segundo Andolfi (2019), a psicologia relacional nasce na cultura norte-americana na década de 50, buscando superar a fragmentação das pesquisas e intervenções isoladas ao introduzir uma abordagem interdisciplinar que considera os problemas das pessoas de modo multidimensional. Assim, a teoria sistêmica influencia o desenvolvimento das ciências e conecta muitos campos do conhecimento, ao apontar a interdependência e uma inter-relação entre os fenômenos observados. “A teoria geral dos sistemas, introduzida pelo biólogo Ludwing Von Bertalaffy, foi sistematizada definitivamente em 1968. O interesse do observador não está mais focado em fenômenos isolados, mas em ‘complexidades organizadas’” (ANDOLFI, 2019, p. 24). Apoiados nessa perspectiva, Watzlawick e colaboradores introduziram uma abordagem sistêmico-cibernética nos estudos sobre

família e aproveitaram as relevantes contribuições da teoria do duplo vínculo de Bateson e colaboradores, que fornecia fundamento para a compreensão e tratamento de comunicações disfuncionais nas relações diádicas, modelo que tentava explicar patologias psiquiátricas, como a esquizofrenia, baseado na causalidade circular e na interação entre os membros das famílias, entretanto, manteve-se atrelado ao mecanicismo de causalidade linear, tendo sido mais tarde considerado uma falha total quando aplicado à prática clínica. Assim sendo, os pesquisadores de Palo Alto na Califórnia, como Paul Watzlawick, Don Jackson e Jay Haley, não conseguiram se desvencilhar da perspectiva que pretendiam mudar – a etiopatogenética do modelo médico –, na medida em que mantinham a comunicação disfuncional ligada a uma manifestação patológica. Contudo, suas proposições acerca da linguagem não verbal, as diferenças entre conteúdo e contexto, bem como os axiomas da comunicação humana continuam como diretrizes para o trabalho com pacientes.

Calil (1987) menciona que os referidos terapeutas estratégicos entendiam que a subênfase ou superênfase nas dificuldades cotidianas cria as situações disfuncionais, então, os terapeutas, focando mais o comportamento mantenedor do problema do que o sistema familiar, buscavam identificar o problema, como ele estaria se mantendo e como poderia ser alterado, para fazê-lo por meios aparentemente ilógicos ao se concentrarem na comunicação verbal e não verbal. Eles trabalhavam em equipe terapêutica, mas podiam fazê-lo individualmente, estimulando o padrão de comportamento que mantinha o problema e a intervenção que iria alterá-lo, atuando por meio de sugestões ou propostas e não por ordens diretas, numa postura de aparente ignorância ou confusão, já que os conselhos são aceitos mais depressa quando o terapeuta não se mostra forte e seguro. As mudanças ocorreriam em casa por meio da tarefa designada com instruções paradoxais, cuja forma mais usual é a “prescrição do sintoma”. Para Haley (1979), o objetivo principal da terapia familiar era levar as pessoas a se comportar de forma diferente para que tivessem experiências subjetivas diferentes, portanto, considerava essencial que o terapeuta soubesse dar as diretivas de modo que fossem cumpridas, pois elas visam à mudança da sequência na família, ou seja, a forma como lidam uns com os outros por meio da introdução da ação. O autor definiu “mudança terapêutica” como uma mudança nos atos repetitivos de um sistema que se autorregula, uma vez que uma patologia se define por uma

sequência rígida, repetitiva e de amplitude estreita. O terapeuta devia mudar a hierarquia na família, impedindo coalizões ao longo das linhas de geração. Assim como ninguém pode não comunicar mesmo quando tenta evitar a comunicação, também não se pode não lidar com a questão da posição hierárquica em relação a outra pessoa. “O que revolucionou o campo da psicoterapia é a constatação de que o seu objetivo é mudar as sequências que ocorram entre as pessoas num grupo organizado. Quando esta sequência muda, os indivíduos também mudam” (HALEY, 1979, p. 104). Essa abordagem direta feita com autoridade persuadia os membros da família a cumprir uma tarefa, que devia ser adequada às famílias, motivá-las e convencê-las do ganho em cumpri-las. As famílias não podiam ser desculpadas facilmente se cumprissem parcialmente a tarefa prescrita e tinham que assumir que falharam se não a realizassem. Além de fazer acontecer as mudanças, as diretivas apresentam outras finalidades, tais como intensificar o relacionamento com o terapeuta; obter informação sobre as pessoas e sobre como elas vão responder às mudanças pretendidas, já que devem discutir entre si como irão realizar essas tarefas; envolver todos com atribuição para cada um, enfatizando a unidade familiar.

Conforme Calil (1987), os estruturalistas, por sua vez, enfatizavam a qualidade das fronteiras que delimitam as famílias e seus subsistemas, bem como a interação entre eles nos seus diferentes níveis de desenvolvimento. O terapeuta familiar era um *expert* que utilizava o seu *self* para atuar, individualmente, em diferentes níveis de proximidade como se fosse ator e diretor, simultaneamente, criando uma crise terapêutica que leva a mudanças no contexto terapêutico – constituído pela família e pelo terapeuta –, uma vez que a família não consegue lidar com novas circunstâncias por não ser capaz de reorganizar seus padrões de interação. Assim, ele se unia ao sistema, aliando-se alternadamente a cada parte sua, buscando reequilibrá-lo e reesquematizar a organização da família pela modificação das características das fronteiras do sistema ou pela modificação do relacionamento hierárquico de seus membros. Para tanto, explorava as diferenças entre eles a partir das interações que propiciava e concentrava-se na comunicação concreta, metafórica e não verbal. As mudanças deveriam ocorrer tanto na sessão quanto em casa por meio de designação de tarefas. Já os terapeutas do Grupo de Milão, atuavam em equipe numa postura neutra e uniam-se ao sistema total atentos aos demais grupos em interação com a família, fornecendo um subsistema terapêutico que visava à objetividade e ao consenso quanto às hipóteses e

intervenções ou diagnóstico sistêmico. Procuravam identificar como a família mantinha situações disfuncionais que a impediam de prosseguir o seu ciclo vital, a fim de alterá-las por meio de intervenções externas mínimas que envolviam “conotação positiva”, concentrando-se na comunicação verbal. As mudanças deveriam se dar em casa onde se implementaria o diagnóstico sistêmico. Nichols e Schwartz (2007) acrescentam que a neutralidade dos terapeutas, entendida por Palazzoli como a aceitação equilibrada de membros da família, levava-os a não aplicar objetivos preconcebidos ou modelos normativos às famílias a que atendiam, pois confiavam que a família se reorganizaria sozinha ao fazerem perguntas que a ajudavam a examinar-se e que expunham jogos de poder ocultos.

Segundo Calil (1987), Whitaker formulou a terapia familiar experiencial, enfatizando que o terapeuta é pessoa emocionalmente envolvida no processo de terapia e investe, aí, em seu próprio crescimento emocional. Em suas intervenções, ele redefinia o sintoma como um esforço para alcançar o crescimento, desafiando-o por meio de um confronto direto ou de um exagero jocoso, por exemplo, ao dizer a uma esposa que acusava o marido de infidelidade que os cônjuges encobertamente concordaram em buscar ajuda fora de casa para aquecer a relação e, por estarem prontos para mudar, estão ali, corajosamente, passando pela dor de expor suas dificuldades conjugais. De acordo com Nichols e Schwartz (2007), os experientialistas apoiavam-se no humanismo rogeriano. Para Rogers (2001), a pessoa em terapia deveria conduzir o processo terapêutico e o terapeuta deveria ser apenas um facilitador para auxiliá-lo a se libertar para o crescimento e a se tornar uma pessoa independente e autodirigida, deslocando, então, o foco do problema para o cliente, por conceber o homem como um organismo digno de confiança dada a sua “tendência de realização”. Em 1940, Rogers (2001) inverteu, inadvertidamente, a política das profissões de ajuda com sua abordagem centrada-no-cliente, “[...] significando que uma pessoa que procurou ajuda não era tratada como um paciente dependente, mas como um cliente responsável” (ROGERS, 2001, p. 5). Assim, as atitudes que potencializam o desenvolvimento do indivíduo, na opinião de Rogers (2001) são: 1) a congruência ou autenticidade, pela qual o terapeuta age com naturalidade, despindo-se da máscara de detentor do saber para se colocar com transparência diante o cliente, sem buscar controlar suas respostas quanto ao seu modo de ser e, assim, ele tende a descobrir a mesma liberdade; 2) a consideração incondicional positiva, que se refere à aceitação, atenção ou apreciação da parte do

terapeuta para com o cliente, prezando-o de modo total e não condicionalmente, sendo aceitos, assim, quaisquer sentimentos apresentados ao longo do processo terapêutico, que deixa nas mãos do cliente o poder sobre sua própria vida; 3) a compreensão empática, na qual o terapeuta sente os significados pessoais e os sentimentos que o cliente traz para a terapia, pois quanto mais o compreende tanto mais poderá esclarecer todos os significados conscientes (já conhecidos) e os que estão logo abaixo do nível da consciência (consciência vaga), promovendo, assim, maior autocompreensão.

Os experientialistas, conforme Nichols e Schwartz (2007), eram muito ativos e usavam-se a si mesmos como catalisadores de mudanças, focalizando os indivíduos e sua experiência mais do que a organização familiar, mais a experiência emocional do que a dinâmica da interação. Whitaker era provocativo por entender que o estresse era necessário para a mudança, empenhava-se em despertar os membros da família para seus anseios internos com uma abordagem intuitiva, livre e improvisada, pois considerava que as pessoas psicologicamente perturbadas estavam alienadas dos sentimentos e congeladas em rotinas desvitalizadas e deveriam ser ajudadas a entrar em contato com a sua experiência de maneira mais profunda, mais pessoal, sendo um dos primeiros a romper com a tradição psiquiátrica para experimentar o tratamento familiar. Na década de 70, suas intervenções impulsivas tornaram-se mais suaves. Seu trabalho espontâneo ou mesmo excêntrico não usava estratégias e técnicas previsíveis, pois preferia deixar que o seu inconsciente dirigisse a terapia, que visava flexibilidade. Considerando que a autorrealização depende da coesão familiar, desafiava as famílias e as persuadia a reduzir a defensividade e a se abrir para se tornar mais plenamente elas mesmas e mais verdadeiramente unidas, sob a premissa de que a maneira de promover o crescimento individual e a coesão familiar consiste em liberar afetos e impulsos, logo, não as empurrava para a mudança em uma dada direção.

Segundo Nichols e Schwartz (2007), também experientialista, Satir considerava a família como o lugar para compartilhar experiências, e acreditava que o interesse e a aceitação são o segredo para ajudar uma pessoa a se abrir à experiência e aos outros. Assim sendo, nutrir um experienciar aberto, natural e espontâneo importa mais do que a habilidade de solução de problemas e a estrutura familiar específica. Destacava a importância da boa comunicação entre os membros da família, mas estava na autoexpressão individual seu maior compromisso. Para

ela, a baixa autoestima subjacente aos padrões de comunicação inautêntica leva a quatro maneiras desonestas de comunicação, quais sejam, culpar, aplacar, ser impertinente e ser muito razoável, por ser difícil para uma pessoa falar a verdade sobre os próprios sentimentos e por ser ameaçador deixar que os outros lhe digam honestamente o que sentem. O caminho para a saúde emocional da família estaria em descobrir níveis mais profundos de experiência, operando mudanças no sistema: 1ª) cada membro da família deve relatar de modo congruente, completo e honesto aquilo que vê, escuta, sente e pensa sobre si mesmo e os outros, na presença de outros; 2ª) cada pessoa deve ser tratada e considerada em termos de sua singularidade, de modo que a exploração e a negociação conduzam as decisões e não o poder; 3ª) a diferença entre as pessoas deve ser abertamente reconhecida e utilizada para o crescimento. Calorosa e apoiadora, ela se importava mais em ajudar os membros da família a se conectar do que com as forças psicológicas e sistêmicas que os separavam.

Para Satir (1976), o terapeuta deveria se ver como uma pessoa que pode ajudar, porque ele pode ver as coisas a partir da posição de cada membro da família e atuar como seus representantes, no qual podem confiar como um “observador oficial”, além de se ver como um modelo de comunicação, cuidando para não ajustar a realidade a si por seus preconceitos e suposições ao introduzir a família em novas técnicas de comunicação, ensinando-a a fazer uso dela, enfatizando a necessidade da verificação do significado transmitido com o significado recebido, de tomar consciência das mensagens incongruentes, confusas ou veladas e de verificar suposições que não são válidas, mas que permanecem sendo usadas como fatos por falta de coragem – medo agredir, ser agredido ou abandonado – de seus membros de se questionarem mutuamente. Nas muitas possibilidades de interação em uma sessão, o terapeuta usa a palavra estabelecendo uma conexão entre as versões dos familiares validando a interação, na medida em que sua presença acrescentará tantas díades quantos forem os participantes. A rotulação de uma doença deveria ser abordada com especial atenção, pois um membro da família rotulado pela nomenclatura psiquiátrica como tendo distúrbio de ordem emocional, física ou social, é classificado como tendo um comportamento desviante em relação ao próprio caráter, à expectativa social ou ao seu contexto. O terapeuta não pode basear seu prognóstico nas ideias que possa ter sobre um rótulo que se aplica a um momento, um lugar e um contexto, para não negligenciar a visão de um ser humano

total e não restringir a possibilidade de obter distintas interpretações por meio do estudo de diferentes evidências.

Dhul, Kantor e Duhl (1983) consideravam que cabe ao terapeuta ensinar, influenciando as mentes daqueles de que tratavam, oportunizando a captação de novas informações ou a reorganização da estrutura pela qual a informação é percebida e armazenada ao estimular o desenvolvimento de uma nova lógica e de novos métodos na resolução de problemas. Logo, o terapeuta não cura. Os terapeutas-professores, facilitadores da aprendizagem precisam começar a entender como os indivíduos aprendem, o que inclui seu processo interno e os processos dos sistemas nos quais eles vivem e aprendem, sendo o primeiro a família, seguido mais tarde dos sistemas escolares, comunitários e laborais. Dizer que o sistema é complexo significa dizer que muita coisa acontece ao mesmo tempo. Para delinear suas tarefas, o terapeuta deve expressar seus valores que vão delimitar seu ensino terapêutico. Os valores dos autores incluíam o respeito à singularidade e generalidade do indivíduo, que deve ter um controle ótimo de seu destino e espaço pessoal e ser aberto para que influencie enquanto é influenciado; a noção de que os sistemas e indivíduos estão em constante desenvolvimento e tendem à diferenciação, complexidade e integração, pois apenas os seres humanos são hábeis para dar significado à experiência; a ideia de que o indivíduo pode mudar se puder transcender o sistema que é seu contexto e só poderá fazer isso se souber como o sistema funciona.

Boszormenyi-Nagy é descrito por Nichols e Schwartz (2007) como um psicanalista que migrou para a terapia familiar, apesar de manter ainda em seu trabalho uma influência analítica (assim como Bowen), elencando-o entre os psicodinâmicos. Ele se considerava um terapeuta familiar que lutava contra as forças da patologia em um campo aberto de batalha e já não mais um analista que valorizava o segredo e o sigilo. Sua contribuição mais relevante foi acrescentar responsabilidade ética aos objetivos e às técnicas terapêuticas. Para ele, os membros da família devem basear seus relacionamentos na confiança e na lealdade, e devem equilibrar a contabilidade dos direitos e deveres. Importa pensar acerca das dimensões éticas do comportamento das famílias, observando se há obrigações de lealdade entre os membros da família; se seu comportamento é determinado por lealdades invisíveis e, se sim, se são justas e imparciais; a natureza do comprometimento do casal um para com o outro e se esses compromissos são

claros e equilibrados; quais obrigações os membros da família sentem em relação à fidelidade e honestidade e se essas obrigações são cumpridas. Com sua terapia contextual propôs a ética relacional como uma força fundamental que mantém unidas as famílias e comunidades. Para os casais, o critério de saúde é um equilíbrio entre direitos e responsabilidades, em que se pode desenvolver um dar e receber fidedignos, conforme sua integridade e a complementaridade de suas necessidades, e fazer necessárias negociação e concessões mútuas, quando as necessidades conflitarem. O objetivo da terapia contextual era, então, um equilíbrio imparcial entre os encargos e os benefícios da vida adulta, cabendo ao terapeuta atuar, visando ao bem-estar do indivíduo que é visto como incluir o dar e o receber, ajudando os membros da família a superar a culpa irracional e improdutiva e a reivindicar seus direitos – mérito acumulado por se comportar com os outros de forma ética – em busca da autorrealização, afirmando seus direitos e cumprindo suas obrigações. Enfrentar a culpa realista, aquela que inflige danos reais a outrem ainda que involuntariamente, expande a responsabilidade na família. Logo, o terapeuta deveria estimular o *insight* e o entendimento, para que os membros da família se conscientizem de suas motivações e se responsabilizem por seu comportamento. O terapeuta os ajudaria, assim, a enfrentar as expectativas asfixiantes relativas a lealdades invisíveis e a encontrar maneiras mais positivas de acertarem as contas no livro-caixa da família, ou seja, a criar um equilíbrio de justiça.

O modelo sistêmico de família ampliada de Bowen é a teoria mais abrangente na terapia familiar, na concepção de Nichols e Schwartz (2007). Enquanto muitos estudiosos limitaram-se à família nuclear, Bowen ampliou a rede dos relacionamentos familiares para responder às suas inquietações, e apontou que todos precisam de companhia e de certo grau de independência e se relacionam impulsionados por duas forças de vida, duas polaridades da natureza humana, que se equilibram: individualidade e proximidade. A tendência a ser polarizado por essas necessidades torna a vida interessante e, ao mesmo tempo, frustrante, pois um parceiro pode requer maior conexão e o outro pode se sentir acuado e afastar-se, numa perseguição/afastamento que leva o casal a ciclos de proximidade e distância. Conciliar essas forças estará na medida da aprendizagem de cada pessoa para lidar com suas emoções, na medida da sua diferenciação de *self*. Assim, os terapeutas bowenianos viam a terapia como uma oportunidade de os membros da família aprenderem mais sobre si mesmos e seus relacionamentos, assumir a

responsabilidade pelos próprios problemas e ir além da culpa e da acusação, a fim de enfrentar e explorar o papel de cada um nos problemas familiares, para os quais traçam um padrão, ou seja, prestam atenção ao processo (padrões de reatividade emocional) e à estrutura (à rede interligada de triângulos), a fim de modificarem profunda e permanentemente, o sistema familiar pelo processo de destriangulação, que visa aumentar a capacidade dos pais de manejar a própria ansiedade para conseguir lidar melhor com o comportamento dos filhos e fortalecer o nível de funcionamento emocional do casal, maximizando sua capacidade de agir com menos ansiedade em suas famílias de origem.

Adotando uma ampla visão sistêmica no auxílio aos casais, Bernart e Giommi (1995), ante uma demanda sexológica, abordam o sintoma sexual numa perspectiva psicossomática e multicausal considerado nos níveis biológico, intrapsíquico, relacional de casal, relacional de clã e social – os círculos de Pasini (1975). No primeiro, o terapeuta explora causas orgânicas, gerais ou específicas pelo encaminhamento a médicos. No segundo, o terapeuta investiga a história afetiva, o nível de autoaceitação e ansiedade, conflitos, estresse, medos e agressividade. No terceiro e quarto níveis, são pesquisados projetos, insatisfações, expectativas, decepções, modelos que estabelecem regras, divisão de tarefas e definição de complementaridades na esfera do casal, além da família extensa, se relacionada a áreas de choque ou divergência sobre o passado, presente e futuro. No último nível, o terapeuta colhe informações sobre as relações de amizade e de trabalho, filiações ideológicas e culturais, conflitos com o poder em geral. Em seguida, a pesquisa avança para a anamnese sexual, que investiga a disfunção no “aqui e agora” e no passado. O casal pode resistir a se empenhar em um comportamento sexual excitante pela dificuldade de perder o controle e entregar-se à experiência erótica, além de apresentar defesas de natureza cognitiva, intelectual ou ideológica. O terapeuta privilegia o atendimento ao casal, renunciando a participação da família extensa devido à dificuldade do enfoque trigeracional sem deixar de examinar os relacionamentos com ela.

Andolfi (2019), por seu turno, não prescinde do encontro de gerações. As crianças e os adolescentes, apresentando ou não comportamentos sintomáticos, participam como pontes relacionais significativas desempenhando papel ativo no confronto entre gerações, sendo esse o aspecto mais original de seu modelo de terapia multigeracional. “A partir de seus sintomas, iniciaremos uma busca pelos

significados relacionais e pelas conexões emocionais que nos permitem fazer uma viagem de volta às gerações de pais e avós para retornar ao presente com uma visão nova e positiva da família” (ANDOLFI, 2019, p. 21), que vai, então, passar de uma postura passiva, em que delega a ele seus problemas como no modelo médico, para ser protagonista de seu destino. O terapeuta deve construir um relacionamento aberto e autêntico com a família, entrar em seus eventos sem julgamento ou classificação, fazendo perguntas relacionais com um repertório criativo e ouvir adultos e crianças, compreender os sinais verbais e não verbais, apreciar pausas e silêncios com seus significados relacionais, estabelecendo contato físico com membro(s) da família, oportunizando novas conexões e recompondo feridas emocionais do passado em sintonia com sua dor e desespero, bem como com sua vitalidade e esperanças para torná-las elementos de força e mudança.

Para tanto, Andolfi (2019) considera que as competências relacionais do terapeuta devem incluir habilidade para jogar e brincar com palavras e objetos, usar o humor e a risada na terapia, bem como rituais e dramatização. O terapeuta deve desenvolver uma escuta ativa e a autorreflexividade, um aspecto que, no pensamento sistêmico-relacional refere-se a uma capacidade de ouvir-se enquanto se fala. O terapeuta deve ter habilidade para se juntar aos membros da família, para se aproximar ou se afastar de alguém, de fazer perguntas e de observar como eles escolhem um lugar e interagem entre si, enfim, fazer *joining* ou coparticipação, um conceito descrito por Minuchin em 1974 e reafirmado em 2013, quando enfatiza que não se trata de uma técnica, mas de um estado respeitoso, empático, curioso e comprometido da mente com a terapia do início ao fim. O terapeuta deve, também, ser direto sem ser diretivo ao atuar uma provocação terapêutica, afirmando claramente suas opiniões e seguindo sua intuição ao entrar em contato com os conflitos dos clientes sem hesitação ou preconceito, o que nada tem a ver com ser diretivo, pois nada tem de autoritarismo ou imposição.

Nichols e Schwartz (2007) pontuam que, na década de 1980, os terapeutas familiares demonstraram renovado interesse pela psicologia do indivíduo. A própria terapia familiar se mostrava insatisfeita com os elementos mecanicistas do modelo cibernético. Em resposta a uma concepção puramente mecanicista que conduzia a atuação do “especialista” em famílias, a pós-modernidade o destituiu:

Durante as duas últimas décadas [do século XX], o movimento da terapia familiar sofreu uma série de críticas duras – de feministas, pós-modernistas, construcionistas sociais, multiculturalistas e profissionais que trabalham com pessoas abusadas, pobres, gays e lésbicas e pessoas cronicamente doentes. Os terapeutas foram desafiados a tornarem-se mais colaborativos; sensíveis a diferenças de etnicidade, raça, classe, gênero e orientação sexual, e interessados em crenças e valores, não apenas em ações e interações. (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007, p. 311).

Segundo Nichols e Schwartz (2007), um “conversador compassivo” é reclamado no âmbito da terapia familiar, expressando um amadurecimento do campo, que rejeita o mecanicismo e redireciona o comportamento para a cognição e o desafio para a colaboração. Assim, muitos terapeutas reviram seus postulados e formas de atuação. Os terapeutas psicanalíticos, por exemplo, tomaram a sua insatisfação com o mecanicismo das teorias sistêmicas e aliaram-na ao caminhar da psicanálise do individualismo da teoria freudiana para as teorias mais orientadas para o relacionamento, passando a ver seus clientes como produto de suas interações, em conexões, sim, mas uma conexão que deve considerar que a natureza de suas interações é parcialmente ditada por uma organização psíquica de profundidade e complexidade insuspeitadas.

Nesse sentido, conforme Calil (1987), os terapeutas do modelo psicanalítico que se orientavam pela teoria das relações objetais foram influenciados por Melanie Klein. Essa teoria se centrava na necessidade do sujeito de se relacionar com o objeto, capaz de enriquecer relacionamentos, diferindo da teoria instintiva freudiana, centrada na necessidade do sujeito de reduzir a tensão instintiva, em que o objeto é importante por fornecer prazer. Os terapeutas consideravam que os cônjuges e os demais membros da família partilham um mundo interno permeado de fantasias inconscientes comuns a todos, então, em relação às comunicações que enviam, os terapeutas tentavam entender qual era a transferência comum, considerando cada um deles como parte de um todo, engajado com eles numa interação inconsciente, trabalhando, assim, o inconsciente grupal e não os aspectos psicológicos de cada familiar, bem como as ansiedades geradas por essas fantasias, que as encobertam, usando mecanismos de defesa complementares entre si. A contratransferência – sentimentos e reações inconscientes experimentadas pelo terapeuta, e coterapeuta se houver, em relação aos membros da família – era usada para iluminar a natureza da interação entre os cônjuges e os familiares. Desse modo, o(s) terapeuta(s)

deveria(m) conseguir tolerar as frustrações da família, bem como as suas que surgirem, a fim de ajudá-la a “modificar-se” em vez de abandonar a terapia. O trabalho com casais baseava-se em dois princípios: 1) a motivação que impulsiona os indivíduos a se casar relaciona-se a fatores inconscientes, pois a atração entre eles, além da percepção consciente de seus aspectos “bons”, implica uma escolha feita inconscientemente, que busca uma complementaridade das personalidades dos cônjuges; 2) os cônjuges escolhem, inconscientemente, um parceiro que o ajudará a resolver conflitos antigos, as partes indesejáveis/intoleráveis de seu eu, sendo o casamento uma nova tentativa, ainda que fracassada, de lidar com o passado e continuar a crescer e a se desenvolver, implicando a noção de criatividade e destrutividade no casamento.

Já os terapeutas do comportamento, a partir da teoria da aprendizagem, de acordo com Nichols e Schwartz (2007), treinavam pais em modificação comportamental e ensinavam habilidades de comunicação a casais, usando esquemas de reforço para controlar o comportamento mantido por suas consequências reforçadoras que aceleram comportamentos e consequências punitivas que os desaceleram. Ancorados na psicologia individual, sua atuação era efetiva para problemas comportamentais distintos e indivíduos motivados, contudo, eles não percebiam como os procedimentos inadequados e a má comunicação estavam inseridos no sistema familiar. Paulatinamente, passaram a integrar contribuições dos cognitivistas e, nas décadas de 70 e 80, dos terapeutas familiares sistêmicos, considerando que o comportamento de um membro da família desencadeia comportamentos, cognições e emoções em outros membros, que, por sua vez, eliciam cognições, comportamentos e emoções reativas no membro original, num processo que deixa a família vulnerável a espirais negativas de conflito. No final da década de 1980 e início da década de 1990, a abordagem cognitivo-comportamental foi aplicada mais amplamente à terapia familiar. A partir de então, o reconhecimento de que as pessoas não somente agem, mas também pensam e sentem, levou-os a considerar que a interpretação do comportamento das outras pessoas afeta a maneira de responder a elas. Os pensamentos automáticos baseados em conclusões distorcidas, criadas pelos esquemas ou crenças centrais da pessoa sobre o mundo e sobre como ele funciona, influem de forma tendenciosa por não serem conscientes.

Assim sendo, Nichols e Schwartz (2007) assinalam uma crescente sofisticação em relação à dinâmica familiar com a incorporação de princípios cognitivos norteando os rumos dos, agora, terapeutas familiares cognitivo-comportamentais, para quem o comportamento é apenas parte da condição humana e a pessoa-problema é apenas parte da família. Para eles, os esquemas que flagelam os relacionamentos são aprendidos no processo de crescimento e embasam os “deveria”, as profecias autocumpridoras, adivinhação de pensamentos, ciúmes e má-fé que distorcem as respostas dos membros da família. Assim, crenças conscientes e inconscientes transmitidas pela família de origem contribuem com as crenças mantidas em conjunto, conformando os esquemas familiares que são transmitidos e aplicados na criação dos filhos. Os terapeutas deveriam, então, empenhar-se para modificar padrões específicos de comportamento, buscando extinguir comportamentos indesejados e reforçar alternativas positivas, a fim de aliviar o problema apresentado, bem como ajudar as famílias a reexaminar crenças distorcidas para resolver queixas específicas, descobrir distorções e tratar concepções errôneas, além de ensinar à família a usar estratégias cognitivas para resolver problemas no futuro. O foco no comportamento e não na organização da família ou na saúde de seus relacionamentos conferiu-lhes uma qualidade mais técnica do que aquelas da maioria das terapias familiares sistêmicas. Em suas sessões, o terapeuta deveria alternar seu foco entre cognições e comportamento, incluindo todos os elementos habituais na terapia comportamental: treinamento em reciprocidade de reforço, comunicação, solução de problemas, acordos sobre mudanças comportamentais, tarefas de tema de casa e habilidades parentais.

Segundo Nichols e Schwartz (2007), o construtivismo foi trazido, na década de 80, ao campo da terapia familiar por Paul Watzlawick, Paul Dell e Lynn Hoffman, que apontaram a importância da cognição na vida familiar. “O construtivismo foi a alavanca que conseguiu afastar a terapia familiar da sua crença na objetividade – a suposição de que aquilo que vemos nas famílias é o que existe nelas” (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007, p. 286). Os terapeutas familiares fizeram do significado o principal alvo e passaram a auxiliar as pessoas a explorar e reavaliar suas perspectivas em relação aos problemas relatados. Assim, nos anos 80 e 90, a versão pós-modernista dos terapeutas colaborativos, como Harlene Anderson e Harry Goolishian, privilegiava o cuidar face ao curar, deslocando o terapeuta de perito para uma parceria mais igualitária com os clientes, democratizando a terapia.

Tom Andersen, por exemplo, criou um ambiente aberto, em que nada escondia de seus clientes. Ele e sua “equipe reflexiva” deixaram o espelho unidirecional para discutir abertamente suas reações ao que a família descrevia, método que passou a ser usado na terapia por consenso do modelo colaborativo. Eles estavam convictos de que, se os clientes não estavam sendo ouvidos, devia-se ao fato de que os terapeutas estavam fazendo terapia “para” eles, e não “com” eles. A posição não autoritária de “não saber” seguiu a tradição de uma exegese hermenêutica, em que aquilo que o terapeuta sabe é organizado, construído e montado pelo terapeuta junto com a família para solucionar o problema apresentado por ela. George Kelly, reenquadrava os comportamentos para modificar a reação da família a eles, já que uma pessoa compreende o mundo, criando os próprios construtos do ambiente pela interpretação e organização dos acontecimentos e pelas previsões que orientam as ações com base nesses construtos; então, os pais de uma criança “hiperativa” passam de “disciplinadores ineficientes” a pais de uma criança “mal-comportada”, um “filho opositor”, que lhes exige uma estratégia. Com foco no significado, o objetivo da terapia deixou de ser a interrupção de padrões problemáticos de comportamento para ser uma ajuda aos clientes na descoberta de novas perspectivas em sua vida por meio do processo libertador do diálogo. As implicações construtivistas de Paul Watzlawick e colaboradores, com o modelo do *Mental Research Institute* (MRI) de Palo Alto, levaram os terapeutas familiares a valorizar o poder das histórias que as pessoas contam a si mesmas.

Conforme Nichols e Schwartz (2007), o construtivismo foi expandido pelo construcionismo social. Enquanto, para o construtivismo, o indivíduo percebe o mundo e se relaciona com ele baseado em suas interpretações, enfatizando a mente subjetiva do indivíduo, para o construcionismo social, essas interpretações são moldadas pelo contexto social em que ele vive, enfatizando a interpretação social e a influência intersubjetiva da linguagem e da cultura; em ambos, a interpretação da experiência é mediadora do comportamento. Embora o construtivismo realçasse o modo pelo qual os indivíduos criam sua realidade, a terapia familiar permanece reconhecendo o poder da interação, e a psicologia pós-moderna passa a influenciar os terapeutas de família: “A ponte da terapia familiar para o século XXI foi o construcionismo social” (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007, p. 312). O psicólogo social Kenneth Gergen destaca o poder da interação social na criação de significado para as pessoas, que não são indivíduos autônomos com crenças independentes, pois

suas crenças são fluidas e flutuam de acordo com mudanças no seu contexto social. Os terapeutas de família pós-modernos, então, abraçam as implicações de tal postulado: 1) as verdades são construções sociais; logo, os terapeutas devem ajudar os clientes na compreensão das origens de todas as suas crenças; 2) a terapia é um exercício linguístico; assim, se os terapeutas conduzem seus clientes na reconstrução de seus problemas, esses podem ser clarificados e se tornar acessíveis; 3) a terapia deve ser colaborativa; então, se o terapeuta e o cliente não possuem a verdade, novas realidades surgem nas conversas em que ambos opinam e se respeitam em seus pontos de vista.

A terapia familiar estrutural, conforme Minuchin, Nichols e Lee (2009), também segue a nova tendência. Em seus primórdios, o estruturalismo oferecia um modelo simples e abrangente para a compreensão da dinâmica dos intercâmbios entre duas pessoas baseada em conceitos como o duplo vínculo e da organização da família inteira pela descrição dos subsistemas, alianças e coalizões, funções diferenciadas por fronteiras e o modo de comportamento conforme o subsistema. Proporcionava, assim, ordem e sentido para tais transações das famílias com organização aglutinada ou distanciada. Visando acessar a família, o terapeuta deveria descobrir em sua organização o que favorecia certos tipos de experiência e comportamento para que pudesse intervir. Por exemplo, entendida a dinâmica das famílias psicossomáticas, ou seja, as relações familiares que encorajavam somatizações, desenvolviam-se técnicas para desafiar a riqueza patológica e encorajar novas formas de relação e de funcionamento. Considerando essas famílias aglutinadas, com evitação de conflitos e superprotetoras, o terapeuta precisava deslocar os conflitos parentais por meio da triangulação do paciente identificado; então, sua intervenção deveria acessar a dinâmica familiar entrincheirada e desafiar o padrão de comportamento em questão. A anorexia, por exemplo, seria desafiada em uma sessão-almoço, eliciando o conflito entre os pais e o paciente identificado, provocando o deslocamento do conflito conjugal via paciente identificado. Nessa empresa, a terapia familiar estrutural se equivocava ao ignorar a dinâmica individual, quando rejeitava a influência da história pessoal na construção da experiência familiar e negligenciava o sentido em favor do processo, além de buscar, como outras abordagens, entender as famílias para criar-lhes estratégias que as transformassem.

O terapeuta familiar pós-moderno tende a caminhar da diretividade para se tornar mais colaborativo. Cabe-lhe, consoante Minuchin, Nichols e Lee (2009), a arte de acessar as famílias, a descoberta do que as impede de alcançar seus objetivos e a união a elas para conceber uma visão de como passar de onde elas estão para onde querem chegar. Esse processo objetiva descobrir com as famílias uma forma nova e útil de compreender seus dilemas e explorar seus próprios recursos de cura. Segundo os autores, Minuchin redirecionou seu estilo a partir de seu desenvolvimento pessoal e profissional, considerando a época, em relação à entrevista: de desafiador ativo, que, contundentemente, desafiava, direcionava e controlava, para um estilo suave com humor, aceitação, apoio, sugestão e sedução para alcançar os mesmos objetivos, um estilo mais complexo e diferenciado.

Evoluí do ponto de ser diretivo para ser mais colaborativo, sem abandonar meu papel de especialista; de ver famílias e casais incrustados em seus contextos sociais, para observar sistemas familiares e suas psiques individuais, sem perder a consciência de suas múltiplas influências, e de focar exclusivamente no presente para explorar a influência do passado, ainda que sempre com o objetivo de facilitar as mudanças no presente. (MINUCHIN; NICHOLS; LEE, 2009, p. 21).

Nichols e Schwartz (2007) pontuam que, a partir dos anos 80, Palazzoli deixou de usar intervenções paradoxais, manteve o modelo estratégico e o viés antagonista, experimentando junto com Guiliana Prata um ritual específico – a prescrição invariante – em que os pais do paciente eram orientados a sair juntos, de forma misteriosa e sorrateira. Para Palazzoli, as famílias de pacientes mentalmente doentes são rigidamente homeostáticas e prendem os pacientes psicóticos e anoréxicos em um “jogo sujo”, uma luta de poder entre os pais, para a qual são atraídos, usando os próprios sintomas para tentar derrotar um dos pais para o bem do outro. No ritual, os pais deveriam dizer aos filhos que têm um segredo. Eles deveriam sair juntos por variados períodos de tempo e fazer isso de modo misterioso, sem avisar aos outros membros da família. A terapia se mantinha assim até os sintomas do paciente desaparecerem. Na década de 1990, Palazzoli substituiu a terapia estratégica de curto prazo (prescrição invariante) pela terapia de longo prazo com pacientes e suas famílias, fazendo um círculo completo, que começava com a abordagem psicodinâmica, depois focalizava os padrões familiares e, finalmente, retornava a uma terapia de longo prazo que enfatizava o *insight* e

focalizava novamente o indivíduo. Essa nova terapia girava em torno de entender a negação dos segredos e sofrimentos da família através das gerações. Dessa maneira, ela se liga conceitualmente, se não tecnicamente, a modelos anteriores.

No campo da terapia familiar sistêmica, Nichols e Schwartz (2007) destacam, ainda, a terapia narrativa, a terapia focada na solução, a terapia familiar psicoeducacional e a terapia familiar médica. Conforme os autores, a mudança de foco da ação para a cognição embasou, na década de 90, a terapia narrativa, que segue Kenneth Gergen ao conceber o *self* como um fenômeno socialmente construído. O movimento narrativo de Michael White e colaboradores, por exemplo, propunha ajuda aos clientes na construção de novas e mais produtivas histórias sobre suas experiências. Aos terapeutas narrativos interessava examinar como a experiência gera expectativas e como as expectativas moldam a experiência pela criação de histórias organizadoras, buscando estabelecer os pontos de vista proveitosos que levam a resultados preferíveis para os problemas das pessoas, que não estão nelas (postulado psicanalítico) nem nos relacionamentos (postulado sistêmico), mas inseridos em pontos de vista relativos aos indivíduos e suas situações. Para Nichols e Schwartz (2007), nessa abordagem, há o risco de se desconsiderar os constructos teóricos sobre o modo pelo qual a dinâmica familiar molda as vidas dos membros da família. A terapia focada na solução ganhou expressão nos anos 90, quando Steve de Shazer e colaboradores aplicaram pragmatismo às concepções construtivistas. As famílias “empacam” nos problemas por ignorar as soluções que estão à sua frente; destarte, se os clientes focassem as soluções, os problemas se eliminariam. Para tanto, eles deveriam passar da “fala sobre os problemas” (compreensão) à “fala sobre as soluções” (focalizar o que está funcionando) de modo mais rápido possível. Na década de 90, surgiram abordagens de terapia familiar com base na noção de que as famílias não causam problemas, pois esses lhes acontecem tal como um desastre natural. A terapia familiar psicoeducacional surgiu do trabalho com pacientes esquizofrênicos e suas famílias, enquanto a terapia familiar médica desenvolveu-se a partir do trabalho com famílias que enfrentavam doenças crônicas como câncer, diabetes e cardiopatia. Para a primeira, um ambiente familiar com elevada “emoção expressa” (EE) desencadeia a recaída do paciente esquizofrênico, então, os psicoeducadores buscam reduzir o estresse nesse ambiente, apoiando e capacitando os membros da família, informando-os sobre a natureza e o curso da esquizofrenia. Na segunda, o sistema

inclui a pessoa doente e sua família, os médicos e enfermeiros, com o objetivo de estimular a comunicação e o apoio a todos, visando combater o desamparo e a confusão, fortalecer a comunicação e um senso de ação.

Mais recentemente, Andolfi (2019) expõe a atualização da atuação do terapeuta na sua terapia familiar multigeracional. No passado, ele tornava-se alvo temporário das projeções raivosas e frustradas da família sobre o paciente, considerado o bode expiatório, a quem devia substituir nas interações familiares rígidas, mas deixou de ser o “terceiro vértice do triângulo primário” para se tornar um elo relacional que ativa os mais diversos arranjos em família ao longo de gerações ao criar uma sólida meta-aliança com a família como grupo. A relação terapêutica estabelecida nessas bases cria um movimento dinâmico entre a singularidade de cada membro da família e a família como um todo, entre o passado e o presente, possibilitando construir uma nova história com a família, quando se compreende a verdade/realidade de cada familiar e se sabe da impossibilidade de transformar sua história pregressa. Diferentemente da neutralidade proposta pela terapia familiar narrativa nascida dos pressupostos do construtivismo social, o modelo de Andolfi (2019), considera que tanto os membros da família quanto o terapeuta têm parte ativa no sistema terapêutico, utilizando-se a si mesmos de modo criativo e livre, num encontro baseado na influência e no investimento emocional recíproco. Segundo o autor, Minuchin critica o pressuposto político do construtivismo social que coloca o indivíduo e o meio social como principais interlocutores, fazendo desaparecer a família que medeia ambos.

Quanto à terapia de casal, Nichols e Schwartz (2007) afirmam que os bowenianos de segunda geração atentam para a família nuclear e seu trabalho com a família de origem busca apenas reforçar ganhos e melhorar o funcionamento individual e familiar. A terapia de casal visa melhorar o foco no *self*, diminuir a reatividade emocional e modificar padrões disfuncionais, a fim de que os cônjuges se tornem melhores parceiros, amantes e amigos, aprendendo a perceber não apenas o que são contra no que acreditam, a apreciar suas idiossincrasias e as do parceiro, sendo, assim, mais capazes de aceitar as forças e limitações tanto de um como do outro. Monica McGoldrick, por exemplo, adotando um olhar feminista, considera ser insuficiente aproximar os casais com neutralidade, já que o terapeuta consciencioso precisa reconhecer a desigualdade e corrigi-la ativamente, quando tais relacionamentos baseiam-se em desequilíbrios que lhe são inerentes: os

homens encontram dificuldades com a intimidade e as mulheres com o manejo do dinheiro, da raiva e participação efetiva no mundo do trabalho remunerado e do sucesso. Beth Carter, por sua vez, defende as questões de gênero, alegando que a terapia conjugal não pode ignorar o sexismo. Ambas consideram que, em cada estágio do ciclo vital familiar, os terapeutas precisam observar aspectos distintos.

De acordo com Carter e McGoldrick (2007), a cada novo estágio do ciclo de vida familiar, um processo emocional de transição e mudanças no *status* familiar que precisam ser acolhidas, a fim de que todos possam prosseguir em seu desenvolvimento. Os familiares precisam, então, reorganizar-se para se adaptar ao novo momento, cabendo ao terapeuta familiar ajudá-los a realinhar os relacionamentos. No primeiro estágio, “jovem solteiro”, diferencia-se o eu, em relação à família de origem, estabelecendo-se quanto ao trabalho e independência financeira, e desenvolvem-se relacionamentos com outros adultos; no segundo estágio, “o novo casal”, com a formação do sistema marital, inclui-se o cônjuge, realinhando-se os relacionamentos com as famílias ampliadas e os amigos; no terceiro estágio, “família com filhos pequenos”, o sistema conjugal se ajusta para acolher os filhos e cuidar das tarefas de sua educação, bem como das finanças e afazeres domésticos; no quarto estágio, “famílias com adolescentes”, o relacionamento pais-filhos se modifica para permitir ao adolescente se movimentar para dentro e para fora do sistema, e o relacionamento conjugal tem novo foco nas suas questões e nas profissionais, atentando também para cuidar da geração mais velha; no quinto estágio, “lançando os filhos e seguindo em frente”, o sistema conjugal como díade requer renegociação, o relacionamento com os filhos agora é de adulto para adulto, os relacionamentos são realinhados para incluir parentes por afinidade e netos, lida-se com a incapacidade dos próprios pais; no sexto estágio, “famílias no estágio tardio da vida”, ante o declínio fisiológico do casal, o funcionamento e os interesses pessoais e conjugais devem ser mantidos, a geração do meio deve assumir um papel mais central sem superfuncionar pela geração mais velha, mas abrindo espaço no sistema para a sua sabedoria e experiência, enquanto se lida com a perda do cônjuge, familiares e amigos, e prepara-se para a própria morte, fazendo uma revisão e integração da vida.

Carter e McGoldrick (2007) apresentam as variações maiores no ciclo vital familiar: o divórcio e o recasamento. As autoras concebem o divórcio como uma interrupção ou deslocamento do tradicional ciclo de vida da família, que produz um

desequilíbrio associado a mudanças, ganhos e perdas na família. Cabe, nesse caso, ao terapeuta ajudar as famílias quanto às modificações no *status* relacional e tarefas emocionais que precisam ser completadas pelos seus membros durante e após o divórcio. O processo emocional da família no divórcio e no pós-divórcio apresenta os seguintes pontos de transição (Figura 1): o momento da decisão pela separação/divórcio; anúncio da decisão à família e aos amigos; a discussão acerca dos arranjos financeiros e de custódia/visitação; a separação de corpos; o divórcio legal; o contato dos ex-cônjuges para conversar sobre finanças e sobre os filhos; adoecimento, formatura e casamento dos filhos e a chegada dos netos; novo casamento, adoecimento, mudanças ou morte do ex-cônjuge.

	Fase	Processo Emocional de Transição Atitude Essencial	Questões Desenvolvimentais
<i>Divórcio</i>			
1.	A decisão de divorciar-se	Aceitação da incapacidade de solucionar as tensões conjugais o suficiente para manter o relacionamento	Aceitação da própria participação no fracasso do casamento
2.	Planejando a separação do sistema	Apoiar arranjos viáveis para todas as partes do sistema	a. Resolver cooperativamente os problemas da custódia b. Manejar a família ampliada com relação ao divórcio
3.	Separação	a. Disposição para continuar um relacionamento co-parental cooperativo e o sustento financeiro conjunto dos filhos b. Ênfase à resolução de se dedicar à esposa	a. Luto pela perda da família intacta b. Reestruturação dos relacionamentos conjugal e progenitor-filhos, e das finanças; adaptação a viver separado c. Realinhamento do parentesco com a família ampliada: reforço da associação com a ampliação da família da esposa
4.	O divórcio	Mais elaboração do divórcio emocional: superar mágoa, raiva, culpa, etc.	a. Luto pela perda da família intacta: abandonar fantasias de reunião b. Recuperação de esperanças, sonhos, expectativas daquele casamento com as famílias ampliadas c. Permanecer conectado
<i>Família pós-divórcio</i>			
1.	Progenitor solteiro (lar com custódia ou residência principal)	Disposição para manter as responsabilidades financeiras, continuar o contato com o ex-cônjuge e apoiar o contato dos filhos com o ex-cônjuge e sua família	a. Fazer arranjos de visita flexíveis com o ex-cônjuge e sua família b. Reconstruir os próprios recursos financeiros c. Reconstruir a própria rede social
2.	Progenitor solteiro (sem custódia)	Disposição para manter o contato paterno com o ex-cônjuge e apoiar o relacionamento dos filhos com o progenitor que tem a custódia	a. Descobrir maneiras de manter uma paternidade efetiva b. Manter as responsabilidades financeiras com o ex-cônjuge e os filhos c. Reconstruir a própria rede social

Figura 1: Deslocamentos do ciclo de vida familiar no processo emocional da família no divórcio e no pós-divórcio

Fonte: Carter e McGoldrick (2007)

Segundo Carter e McGoldrick (2007), muitos medos relativos a um novo matrimônio e à constituição de uma nova família permeiam o processo emocional familiar na transição para o recasamento, tais como medo em relação a si mesmo, ao novo parceiro e a seus filhos; hostilidade ou perturbação dos filhos, das famílias ampliadas e do ex-cônjuge; ambigüidade da nova estrutura, papéis e relacionamentos familiares; culpa em relação ao bem-estar dos filhos; apego positivo/negativo ao ex-cônjuge. Assim, o terapeuta vai auxiliar a família nesse processo (Figura 2).

Etapas	Atitude Essencial	Questões Desenvolvimentais
1. Iniciando o novo relacionamento	Recuperação em relação à perda do primeiro casamento ("divórcio emocional" adequado)	Recomprometimento com o casamento e com a formação de uma família, com disposição para lidar com a complexidade e a ambigüidade.
2. Conceitualizando e planejando o novo casamento e a nova família	<p>Aceitar os próprios medos e os do novo cônjuge e dos filhos em relação ao recasamento e à formação de uma família por segundo casamento</p> <p>Aceitar a necessidade de tempo e paciência para o ajustamento à complexidade e ambigüidade de:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Múltiplos papéis novos 2. Fronteiras: espaço, tempo, condição de fazer parte da família, autoridade 3. Questões Afetivas: culpa, conflitos de lealdade, desejo de mutualidade, mágoas passadas não-resolvidas 	<ol style="list-style-type: none"> a. Trabalhar a honestidade nos novos relacionamentos para evitar a pseudomutualidade. b. Planejar a manutenção de relacionamentos financeiros e de co-paternidade cooperativos com os êx-cônjuges. c. Planejar como ajudar os filhos a lidarem com seus medos, conflitos de lealdade, e condição de fazer parte de dois sistemas. d. Realinhamento dos relacionamentos com a família ampliada para incluir o novo cônjuge e filhos. e. Planejar a manutenção das conexões das crianças com a família do(s) êx-conjuge(s).
3. Recasamento e reconstituição da família	<p>Resolução final do apego ao cônjuge anterior e ao ideal da família "intacta";</p> <p>Aceitação de um modelo diferente de família com fronteiras permeáveis</p>	<ol style="list-style-type: none"> a. Reestruturação das fronteiras familiares para permitir a inclusão do novo cônjuge-padrasto ou madrasta. b. Realinhamento dos relacionamentos e arranjos financeiros em todos os subsistemas para permitir o entrelaçamento de vários sistemas. c. Criar espaço para os relacionamentos de todos os filhos com os pais biológicos (sem custódia), avós e o restante da família ampliada. d. Compartilhar lembranças e histórias para aumentar a integração da família por segundo casamento.

* Variação de um esquema desenvolvimental apresentado por Ransom e colaboradores (1979).

Figura 2: O sumário desenvolvimental de formação da família recasada
Fonte: Carter e McGoldrick (2007)

Para McGoldrick, Gerson e Petry (2012), funcionamento físico, social e emocional dos seus membros é interdependente e se uma parte do sistema muda, alteram-se outras partes suas. Os sintomas refletem uma adaptação do sistema familiar ao seu contexto total em determinado momento. As interações e relações familiares altamente recíprocas, padronizadas e repetitivas geram padrões que permitem fazer prognósticos provisórios – que não são fatos, mas guiam os terapeutas na complexidade da vida das famílias – a partir do genograma. Baseando-se em Walsh (2006), os autores afirmam que o reconhecimento dos padrões familiares transmitidos ao longo de gerações, que ocorrem no funcionamento, na estrutura e nas relações familiares, ajuda a família a evitar a repetição e sua transmissão. Os terapeutas, então, rastreiam esses padrões no tempo e no espaço, procurando identificar eventos críticos e mudanças traumáticas, bem como os recursos da família e seus pontos vulneráveis para colocá-los em um contexto social, econômico e político mais amplo, a fim de promover a resiliência que terá por base as fontes passadas de força para que modifique estratégias adaptativas disfuncionais.

Consoante Hellinger e Ten Hövel (2010), Hellinger considera que, no sistema familiar ampliado, algum membro da família está emaranhado nos destinos de membros anteriores dessa família, retomando e revivendo, inconscientemente, o destino de um familiar que viveu antes dele, e isso pode levar a adoecimentos. As pessoas ficam doentes porque reprimem a ação em vez de lidar com a situação apropriadamente para chegar a uma solução e não porque reprimem a raiva. O terapeuta vai, então, atuar de modo a trazer isso à luz pelas constelações familiares, nas quais se podem ver os relacionamentos entre os membros da família, de forma que a pessoa consegue se libertar mais facilmente dos emaranhamentos. Os familiares são, assim, ajudados na resolução de conflitos. O terapeuta os coloca em contato com o poder de cura de sua família num trabalho a serviço da reconciliação, em que é um “assistente de almas”. Para os autores, o termo terapeuta não significa muito para quem se sente um professor, pois está ligado à ideia de “fazer algo”, de tratar algo e ter isso sob controle, quando o destino e as forças em ação são muito poderosos para que se possa considerar-se capaz de intervir e fazer realmente alguma coisa a respeito. Se o terapeuta interferir, considerando-se superior, perturba a ordem do sistema familiar. Todo o sistema familiar é levado pela consciência de clã à busca do equilíbrio e da compensação, promovendo, por exemplo, a

reintegração dos excluídos, a assunção de responsabilidade pelas próprias ações por cada membro da família ou a não transferência das consequências de uma culpa dos pais para os filhos e desses para os netos. “Se eu apreender e incluir essa força, posso usá-la para restaurar a ordem no sistema, uma ordem que o liberte de um destino nefasto ou, pelo menos, atenuar os seus efeitos. Então todos podem respirar aliviados” (HELLINGER; TEN HÖVEL, 2010, p. 47).

Para Hellinger e Ten Hövel (2010), com a restauração da ordem descoberta por meio das constelações familiares e não imposta, as forças positivas retornam, exercendo um efeito liberador; os vínculos familiares podem ser reconhecidos, eliminando sobrecargas e afetação por fatos passados. A reverência aos pais, o respeito àquilo que significam, independentemente de como eles são, deve ser observada, pois os tomando sem reservas, tomam tudo o que eles têm de bom e não são afetados pelas suas fraquezas ou pelo seu destino adverso; quem ousa desprezar seus pais repete em sua própria vida o que despreza tornando-se igual a eles. Segundo Hausner (2010), a arte do terapeuta consiste, por um lado, em conscientizar o paciente das imagens interiores, atitudes e afirmações de crenças que o fazem adoecer ou o levam a persistir nas doenças e nos sintomas existentes; por outro lado, por meio do processo terapêutico, ela também consiste em fazer com que o paciente entre em contato com realidades que o levem a mudar de atitude, ajudando-o, talvez, a obter o alívio ou mesmo a cura dos sintomas. Enquanto solução significa tornar-se livre para um primeiro passo, mudança significa mobilidade. Isso vale também para o terapeuta. “Ele precisa evitar que as experiências acumuladas se transformem em teorias; do contrário, perde-se o que há de saudável nessas experiências. Pois a experiência atua de modo salutar por intermédio da essência do terapeuta, não por meio do seu saber” (HAUSNER, 2010, p. 124).

Para Hausner (2010), as constelações sistêmicas mostram que muitos problemas, inclusive relacionados à saúde, podem se associar à exclusão de uma ou de várias pessoas, bem como a acontecimentos importantes na história da família, devido a uma sobrecarga emocional advinda de uma experiência traumática ou uma decepção dolorosa, que leva, posteriormente, a julgamentos negativos, recriminações e cobranças, e que atua nos relacionamentos, separando ou ligando. A exclusão que se mostra, inicialmente, um mecanismo para a preservação da vida, passa a constituir um padrão condicionado e persiste sob a forma de projeções

inconscientes sobre outras pessoas. A luta contra o que se passou mantém as amarras. “Contrariamente aos efeitos das exclusões que amarram, enredam e limitam a vida, a sintonia, a aceitação e o reconhecimento são vividos como liberadores e salutareos. Somente quem se harmoniza com o seu passado fica livre para o futuro” (HAUSNER, 2010, p. 31).

Jacob Levy Moreno influenciou a atuação de muitos terapeutas de família, em especial, com o psicodrama. Embora seu trabalho, inicialmente, não tenha se dirigido à terapia familiar, merece ser aqui apresentado pela relevante contribuição ao campo. Segundo Kawazoe e Lemos (2010), Moreno atuava junto a crianças e prostitutas nas ruas de Viena, de 1910 a 1914. Em 1921, ele fundou o teatro da espontaneidade e criou o psicodrama, nome pelo qual ficou conhecida internacionalmente sua teoria socionômica que definiu “[...] como a ciência que explora a ‘verdade’ por meio de métodos dramáticos e lida com relações interpessoais e com mundos privados” (MORENO apud KAWAZOE; LEMOS, 2010, p. 19, grifo dos autores). A socionomia, estudo das leis que regem um grupo, inclui três vertentes: a sociodinâmica, que estuda a dinâmica dos relacionamentos interpessoais e, por meio do método *role-playing* ou jogo de papéis, as pessoas representam personagens, visando ao seu desempenho espontâneo-criativo; a sociometria, que estuda as leis que regem as relações em um grupo, por meio do teste psicométrico, método que mede as relações, partindo de três modos relacionais, quais sejam, atração (proximidade), rejeição (distância) e neutralidade; a sociatria, que trata da cura das relações sociais no e do grupo, por meio dos métodos psicoterapia de grupo, sociodrama e psicodrama.

Dentre as teorias de Moreno, podem-se destacar a teoria dos papéis e a teoria do desenvolvimento. Conforme Kawazoe e Lemos (2010), na teoria dos papéis, ganha relevância da inter-relação, uma vez que toda relação ocorre por intermédio dos papéis, nos quais se fundem aspectos sociais e culturais e dos quais o indivíduo pode vislumbrar sua parte mais subjetiva e privada. Sua personalidade se compõe da fusão de elementos coletivos e privados, sendo o conjunto de características e papéis que emergem a partir das relações – implicam papéis e contrapapéis – com familiares (matriz da identidade) e demais pessoas com as quais ele se relaciona. Uma pessoa tem diversos papéis sociais, os quais carregam características pessoais particulares que representam a pessoa privada; quando um deles está ativo, os outros estão “adormecidos”. A teoria do desenvolvimento de

Moreno foi sintetizada em três fases: na fase do duplo, a criança e o mundo são uma só coisa, então, ela precisa de egos-auxiliares para sobreviver; na fase do espelho, ela se olha no espelho e se estranha; na fase de inversão, ela desempenha o papel do outro e permite que o outro exerça o seu.

Considerando as muitas contribuições dos terapeutas familiares, algumas reflexões parecem ser imprescindíveis quando se trata da sua atuação junto a famílias. McGoldrick (2003) chama à atenção a definição hegemônica de família – a família nuclear autossuficiente –, que permeia tanto a ideologia social dominante quanto a própria terapia familiar, que passa a distinguir autônomos de dependentes, como se todas as famílias e os grupos sociais mais abastados também não dependessem de outros sistemas para sobreviver, numa ilusão de autonomia, já que governo e instituições sociais trabalham para a proteção e o benefício dos grupos dominantes, e aqueles que formulam regras e leis não conseguem enxergar os próprios privilégios e a dependência que têm daqueles que lhes prestam serviço. Todos acabam não enxergando a conexão com eles nem a exploração, o racismo, a discriminação sexual, o classismo que praticam, uma vez que aquilo que se apoia abertamente mistifica os fatos ocultos da exclusão. Os terapeutas de família, aliados às outras instituições, precisam rever suas teorias para acolher o aspecto mistificado do que se fala, dos segredos não revelados que deram suporte às hierarquias tendenciosas da cultura, raça, classe e gênero, as bases da sociedade. Eles precisam começar a pensar a família em termos das comunidades em que vivem e estimular seus clientes a dar mais atenção aos relacionamentos com a família ampliada e com os amigos, a considerar o papel daqueles que lhes servem e com os quais convivem diariamente.

Cabe, aqui, outra reflexão: “[...] que conceitos a terapia familiar oferece para nos ajudar a compreender e a lidar com as múltiplas formas de família do século XXI?” (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007, p. 313).

Os dois grandes valores do ceticismo pós-moderno são a diversidade e a democracia. Respeitar perspectivas múltiplas certamente é uma coisa boa. Duas expressões muito positivas desse valor são o surgimento de modelos integrativos e um renovado respeito por formas diversas de organização familiar. (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007, p. 312).

Nesse espírito, conforme o *site* www.nucleopesquisas.com.br nasce, no Brasil, a Núcleo Pesquisas, a instituição de terapia familiar mais antiga em atividade neste país fundada e dirigida pelo médico psiquiatra, psicanalista e terapeuta de família, Moises Groisman, desde 1985. Ele é o criador do modelo sistêmico-vivencial de terapia familiar breve, único modelo originalmente brasileiro de terapia familiar, e do teatro familiar, composto de exercícios sistêmico-vivenciais e sistêmicos racionais realizados pelos alunos no curso de formação e nos cursos de atualização que coordena e em que ministra aulas. Groisman, na introdução da 1ª edição de *Histórias dramáticas*, afirma: “Apesar de ser uma tarefa extremamente difícil, desafiar a *igreja familiar* através da terapia sistêmica é o melhor caminho para penetrar no labirinto familiar, desvendar os mistérios das patologias mentais e encaminhar soluções” (GROISMAN; LOBO; CAVOUR, 2013, p. 8, grifos dos autores).

Groisman, Lobo e Cavour (2013) consideram que, nesta “era psicoterápica pluralista”, faz-se necessário observar as diversas contribuições das muitas escolas terapêuticas diante do desafio da patologia mental e da necessidade de valorizar não apenas a linguagem verbal, mas também a metafórica, a gestual e a postural. Assim, buscando alargar o pensamento científico e aumentar as possibilidades terapêuticas, a Núcleo Pesquisas integra conceitos e técnicas, adotando uma ideologia sincrética influenciada, em especial, por Minuchin, Haley, Andolfi, Bowen, Whitaker, Satir, Carter e McGoldrick. Os autores elencam missão familiar, matriz familiar, tempo terapêutico e foco sistêmico como principais componentes que abrem possibilidades de intervenção a esse modelo instrumentado pela integração de técnicas e pela equipe terapêutica. Cabe, assim, aos terapeutas identificar a missão conferida ao filho em relação à sua família em função de sua inserção no *script* familiar, considerando o momento do ciclo vital familiar, além de identificar o padrão de relação que os membros da família estabelecem entre si determinado pela matriz familiar. Quando a família busca terapia, o sistema familiar está paralisado e tudo gira em torno do paciente referido, permanecendo condensado nele: ele é o dono do tempo da família e a família dona do tempo dele; desse modo, o sistema evita a dor da reorganização e da quebra do equilíbrio constituído. O paciente referido é a via de acesso para o descongelamento do tempo para que, circulando pelos diferentes tempos da vida, a família resgate o passado para atualizar o presente e preparar o futuro, retomando evolutivamente o seu ciclo vital.

Portanto, para os terapeutas do modelo sistêmico-vivencial, a crise familiar expressa na sintomatologia de um de seus membros não é a real, senão o reflexo da crise familiar que tem um foco familiar que alimenta essa crise – o foco sistêmico – que precisa ser iluminado pelos terapeutas, a fim de que sejam descobertos os fios do emaranhado relacional, aqueles rígidos padrões afetivo-relacionais que o congelam e os papéis e funções estereotipados que não favorecem a individualização. Enfatizando o fazer, a equipe terapêutica – terapeutas extracampo, terapeutas de campo, supervisor e coordenador – utiliza a sessão como um laboratório, em que a família vive novos papéis por meio de exercícios dramáticos que abrem a possibilidade de mudança em sua organização.

As teorias sistêmicas inovaram, na opinião de Andolfi (2019). As relações terapêuticas diádicas que se davam no diálogo entre o terapeuta e o paciente e que buscavam a causa de uma doença ou um transtorno psicológico para que se pudesse intervir, apoiava-se na causalidade linear. Esse modelo médico baseado na etiologia da doença é refutado e substituído pela causalidade circular, em que perguntas e respostas buscam informações baseadas nas diferenças implícitas no pensamento dos familiares. Portanto, o encontro terapêutico se baseia no modelo teórico de referência e no contexto em que se realiza, de forma que toda intervenção deve seguir um método que seja compreensível e aceito pela comunidade científica em um contexto claramente definido. Assim sendo, conforme Minuchin e Fishman (2007), embora sendo consenso entre os terapeutas de família a necessidade de desafiar os aspectos disfuncionais da homeostase familiar, o grau desse desafio, os métodos e metas estarão em função da concepção teórica do terapeuta, pois sua conceitualização das dinâmicas familiares e do processo de mudança vai direcionar o caminho para a mudança: a técnica.

Tendo descrito como muitos terapeutas familiares sistêmicos atuam com base em seus pressupostos teóricos, esta pesquisa apresenta, a seguir, considerando a amplitude do campo, algumas técnicas e métodos usados por eles.

2.1.3 Métodos e técnicas

As técnicas de Whitaker, segundo Minuchin e Fishman (2007), desafiavam cada familiar ao minar sua lealdade ao modo de a família apreender a vida, levando-o a experimentar o absurdo de aceitar a visão de mundo idiossincrática da família,

pois, sendo ela um sistema, cada membro deve ser mudado individualmente para que o todo mude. Whitaker aceitava e rastreava a comunicação de cada membro da família e raramente desafiava o conteúdo de uma comunicação, mas não o aceitava, fragmentando todo enunciado apresentado como completo, a fim de destruir as formas cristalizadas em um diálogo. Estabelecia uma associação com sua própria vida, uma anedota sobre seu irmão ou alguma observação apenas diferente feita por outro membro da família. Ainda que parecessem caóticas, todas as suas intervenções eram dirigidas para desafiar o significado que as pessoas davam aos eventos, visando ao surgimento de processos criativos nos indivíduos e na família como um todo. Whitaker estendia o conteúdo das comunicações dos membros da família, casualmente, até alcançar áreas universalmente humanas que trazem desconforto, como raiva, assassinato, sedução, incesto. Ele articulava os membros da família, enquanto destruía suas conexões, como se estivesse esculpindo uma estátua de cera com instrumento levemente aquecido. Sua terapia era desconcertante por suas desafiadoras intervenções, em que usava o humor, a abordagem indireta, a sedução, a indignação, o tédio e até o adormecer, tocando todos com sua magia transtornante, que os levava a se sentir desafiados, incompreendidos, aceitos, rejeitados ou insultados, mas também a se expor ao contato com uma parte menos familiar de si mesmos. Nessa formulação existencial, o terapeuta não é responsável por monitorar o desenvolvimento de novas estruturas nem por fazê-las aparecer.

A técnica de Haley (1979), por sua vez, visava mudar a sequência na família, modificar os atos repetitivos de um sistema que se autorregula, a fim de mudar sua hierarquia, traçando uma linha de geração e impedindo coalizões ao longo dessas linhas. Uma sequência típica que envolve três gerações é a da situação clássica que se constitui pela avó dominadora, a mãe irresponsável e a criança com problema: a avó cuida do neto, protestando e acusando a mãe de ser irresponsável e não dar atenção ao filho, fazendo uma coalizão com a criança contra sua mãe; a mãe se retrai e deixa o filho aos cuidados da avó; a criança apresenta comportamentos inadequados ou sintomas; a avó protesta, dizendo que não deveria ter de cuidar do neto, pois já educou os filhos; a mãe passa a cuidar do filho; a avó protesta, acusando a mãe de não saber cuidar do filho e retoma os cuidados; a mãe se afasta; a criança apresenta comportamentos inadequados ou sintomas. Uma sequência semelhante é a da criança parental, aquela criança mais velha que

funciona como um dos pais para as crianças mais novas; embora ela não pertença à geração adulta, funciona como um adulto, assumindo uma posição bastante difícil, pois ela está entre as crianças que se comportam de modo inadequado e a mãe que lhe delega responsabilidade sem lhe outorgar o poder. Quando ocorre um problema, a mãe se posiciona do lado das crianças contra a criança parental, mas a mantém na condução das questões sem lhe conferir autonomia.

Para Haley (1979), uma sequência não muda quando os membros da família se tornam “conscientes” dela nem quando apenas expressam suas emoções ou têm *insights*. O que produz a mudança é o fato de o terapeuta se juntar ao sistema e mudá-lo pelo modo como participa desse sistema, colocando-se, temporariamente, em diferentes coalizões. Por exemplo, se um esposo enrubescia de raiva ante as críticas da esposa, em vez de o terapeuta perguntar como ele se sentia, a fim de evitar que ele simulasse a emoção em palavras, deveria provocá-lo a ter mais raiva, sendo empático com ele, a fim de que ele mudasse a forma pela qual se comunicava. Então, o terapeuta deveria usar tarefas metafóricas. Pretendendo que uma família se comportasse de certa forma, ele deveria usar analogias para levá-la a se comportar de outra maneira, a fim de que, espontaneamente, ela se comportasse como ele havia pretendido. Por exemplo, se o terapeuta percebia que os cônjuges tinham dificuldade de falar sobre sexo e queria que eles se envolvessem mais em seus relacionamentos sexuais, atuava liberando-os de fazer uma conexão conscientemente e propunha conversas sobre outras situações que eles pudessem realizar em conjunto e que se assemelhassem à atividade sexual, como seu comportamento no tempo de namoro.

Assim, segundo Haley (1979), as tarefas paradoxais se aplicam às famílias, pois elas buscam ajuda, mas resistem à mudança, uma situação frustrante para ambos, então, o terapeuta vai levá-las a fazer o que ele diz para não ser feito. Os membros da família vão resistir a ele e assim mudarão, pois o enfoque paradoxal apresenta dois níveis: uma mensagem que diz para mudarem e, dentro do referencial da mensagem, para não mudarem. Quando a mudança ocorrer, a família deve se sentir superior ao terapeuta, provando que ele estava errado, quando ele vai aproveitar para dizer-lhes que a mudança parece temporária e que eles vão ter uma recaída. A intervenção paradoxal tem oito fases: 1) estabelecer um relacionamento definido para que a mudança ocorra; 2) definir o problema; 3) estabelecer claramente os objetivos; 4) apresentar um plano, uma explicação racional que torne

a diretiva razoável; 5) desqualificar a autoridade atual sobre o problema, pois quem está tentando ajudar não está agindo corretamente; 6) prescrever a diretiva paradoxal; 7) observar a resposta ao tratamento e encorajar o comportamento usual; 8) evitar dar crédito a uma mudança contínua. Assim, a melhor prescrição é a que faz do problema apresentado uma alavanca para a indução da mudança. Nesse contexto de produzir mudança, um aspecto que merece atenção é a redefinição de uma “doença mental” como um “problema”, já que o paciente precisa assumir a responsabilidade por suas ações e deixar de se apoiar na ideia de uma doença a respeito da qual nada pode fazer.

Palazzoli *et al.* (1991) consideravam a “conotação positiva” um princípio terapêutico que permitia chegar a uma intervenção terapêutica paradoxal, qual seja, a prescrição do sintoma ao paciente designado. É possível correlacionar os comportamentos da família com o sintoma e considerá-los sintomáticos com relação a certa patologia dos pais, tendo o cuidado de não fazê-lo segundo umnexo causal. Assim, o terapeuta acessava o modelo sistêmico, conotando positivamente tanto o sintoma do paciente designado, quanto o comportamento sintomático dos demais membros do sistema familiar, afirmando que o comportamento de todos aponta para o desejo de manter coesa e unida a família, evitando alianças e divisões que alimentam a disfunção familiar. Conotava-se positivamente, então, não as pessoas, mas a tendência homeostática do sistema, uma vez que a família em crise pede ajuda porque teme que sua estabilidade e equilíbrio estejam em perigo. Desse modo, os terapeutas se definiam como aliados da tendência homeostática e a prescreviam. A regra das regras de uma família com interação esquizofrênica é a proibição de definir a relação. Ela metacomunica aos terapeutas que seus membros somente podem continuar juntos se não definirem nunca a relação, ao que o paciente designado obedece com seu comportamento incompreensível e bizarro, tentando alcançar isso. Entretanto, o sintoma alude a uma definição de relação, pois, em alto nível de abstração, uma relação definida como indefinível é definida como insustentável. Logo, ele ameaça violar a regra das regras. Baseando-se em Haley, a autora afirma que os membros das referidas famílias desqualificam os componentes (autor, receptor, conteúdo, contexto) da mensagem, não estão dispostos a liderar a família nem a aceitar a crítica, a responsabilidade do que não vai bem.

Segundo Palazzoli *et al.* (1991), os teóricos de sistemas chamam “ponto nodal” o ponto de máxima resistência à mudança do sistema sobre o qual converge

o maior número de funções essenciais que o mantém; desse modo, caso se consiga mudá-lo, consegue-se a máxima mudança no sistema com menor dispêndio de energia. Os autores baseiam-se em Rabkin para afirmar que a orientação mecanicista pressupõe um enorme esforço na realização de um trabalho árduo, em vez de se conseguir que as coisas aconteçam por transformação, mudanças que devem ser provocadas de improviso. Assim sendo, os terapeutas podem ignorar o aspecto ameaçador do sintoma e confirmar o aspecto homeostático do sistema, definindo a relação sem ser desqualificados e sendo eles próprios uma definição do contexto terapêutico, as duas funções terapêuticas da conotação positiva. Palazzoli et al. (1991), então, definiam a relação entre os membros da família, colocando-os todos em posição de complementaridade e tornando vã a tensão simétrica aí encoberta, além de definirem a relação entre a família e os terapeutas, também, como complementar ao declararem sua liderança por meio de uma metacomunicação que tem o caráter de uma confirmação. Quanto à intervenção terapêutica, a equipe usava a prescrição do sintoma, pois considera que metacomunicar sobre comportamentos gera apenas estupor, negação e desqualificação.

A fim de derrubar um mito que se construiu e evoluiu transgeracionalmente, Palazzoli *et al.* (1991) e sua equipe prescreveram um ritual – o próprio mito – a uma família camponesa italiana, a família Casanti. O pai, “o chefe”, um trabalhador “mão de ferro”, apoiava sua autoridade em um código de regras patriarcais; a mãe, trabalhadora indefesa, consentia que cabia à mulher servir, dar à luz e cuidar dos filhos, não discutir a superioridade e os direitos masculinos; os filhos, cinco homens, aprenderam a ler e escrever numa aldeia próxima, dedicavam-se ao trabalho braçal no campo, e deviam se casar jovens e por ordem de idade; as noras deveriam ser aprovadas e estar dispostas ao trabalho, a viver com a grande família e a submeter-se à ordem dos que as precedessem no clã; os netos deveriam ser filhos de todos e tratados igualmente sem fazer comparações ou expressar julgamentos. O filho caçula, Siro, regressou da guerra deprimido e foi tratado por “esgotamento”; tão logo retomou o trabalho, “o chefe” pôs-se a dizer-lhe que estava na hora de casar-se, pois duas de suas noras estavam grávidas e faltava uma mulher para o trabalho na cozinha e no estábulo. Embora a candidata fosse filha de camponeses, Siro procurou por Pía, uma costureira da cidade, quem havia conhecido durante o serviço no quartel. Abandonada pelo noivo, Pía aceitou a proposta mesmo contra a opinião

dos pais e amigas. O clã, apesar das desconfianças, aceitou a moça séria, que sabia trabalhar e não abria a boca. As noras suportavam as críticas do “chefe”, a proteção da sogra aos filhos, o direito dos maridos de irem à vila de motocicleta aos domingos, enquanto elas ordenhavam vacas e limpavam os estábulos, tendo suas queixas desqualificadas por eles, que ratificavam uma coalizão silenciosa com seus pais. Tudo isso debaixo de um mito familiar: na grande família Casanti, todos se querem e jamais discutem ou estão em desavença, não havendo pelas redondezas outra mais em acordo que ela. Pía, uma santa aos olhos da sogra, mãe imparcial, prudente e serviçal, vem reforçar o mito, que sobreviveu à morte dos sogros e ao abandono do rancho. A segunda geração organizou uma sociedade de provisão e transporte de materiais de construção e mudou-se para a cidade, onde as solicitações sociais, culturais, econômicas, laborais e políticas eram tantas que o mito tinha de ser ainda mais rígido para manter a homeostase do grupo. O clã foi morar no mesmo edifício, cada um em seu apartamento que se mantinha aberto para as visitas não anunciadas. A terceira geração chegou; intensificaram-se as solicitações e mudaram-se as expectativas. O mito tornou-se extremamente rígido e era compartilhado pelos primos, que jamais falavam ou percebiam qualquer gesto ou comunicação do outro que parecesse inveja, rancor ou competição.

Segundo Palazzoli *et al.* (1991), a família de Siro (50) e Pía (43), Leda (22) e Nora (15) procurou ajuda terapêutica devido ao emagrecimento drástico de Nora (1,75 m e 33 kg), que havia abandonado a escola, internado-se três vezes e tentado psicoterapia individual sem sucesso; estava bulímica, adotando uma conduta psicótica, alheia à sessão, gemendo e repetindo frases estereotipadas. A família aceitou o contrato de 20 sessões, sendo uma a cada três semanas ou mais a critério da equipe terapêutica. Na quarta sessão, Nora apresentou melhora do sintoma e, na sexta, estava em ótimas condições físicas. A equipe decidiu parar o tratamento, já que o objetivo havia sido alcançado, e fixou uma data para que a família desse notícias. O pai, então, ligou na data prevista e disse que Nora estava bem fisicamente, mas tinha deixado o trabalho e queria ficar em casa, e perguntou se seria o caso de fazerem mais uma sessão, o que a equipe deixou a critério da família. Um mês depois, o pai ligou dizendo que a filha havia tentado suicídio, ingerindo álcool e barbitúricos, e estava internada. Após a alta de Nora, a família retomou as sessões deixando escapar informações relevantes. O pai confessou que à época do telefonema, o clã se mostrou hostil quanto ao prosseguimento da terapia

já que Nora estava bem. Leda mencionou que a tia Emma e a prima Luciana tinham um papel importante no drama da irmã. Nora relatou que tinha a impressão de que Luciana, a prima à qual era muito chegada, a perseguia, que tinha medo de estar com ela, que se sentia angustiada e destruída sem saber por quê. Leda desqualificou a fala de Nora e seus pais defenderam a prima e a tia, dizendo que elas estavam afetadas pelas negativas de Nora quanto a seus convites.

Conforme Palazzoli *et al.* (1991), a equipe reconheceu que, por ainda não terem formulado o princípio da conotação positiva, cometeu um erro ao insistir em perguntar pela relação entre a família nuclear e o clã, abordando o mito ironicamente e incitando a mudança para fazer frente a um mito tão rígido, o que só fez reforçá-lo: Nora havia abandonado o sintoma para defender o sistema que não havia mudado; ela mesma duvidava de suas percepções sobre a prima. Assim, os terapeutas se retiraram da sessão e deliberaram pela prescrição de um ritual, uma vez que, prescrevendo-lhes a fidelidade ao mito, estariam reassegurando a família, enquanto a colocavam em uma situação paradoxal. Agora, como aliados da tendência homeostática da família e ressaltando a preocupação de que todos ficassem bem, a equipe retorna à sessão com a prescrição da “patologia”: nas duas semanas que antecederem a próxima sessão, depois do jantar, a família teria que trancar a porta todas as noites dos dias ímpares e sentar-se em torno da mesa, tendo apenas um despertador em seu centro. Cada um dos quatro, por ordem de idade, teriam quinze minutos para expressar seus sentimentos, impressões e observações acerca dos membros do clã. Se alguém não quisesse falar, o tempo em silêncio devia ser respeitado por todos. Ninguém podia interromper ou fazer comentário, gestos, mímicas enquanto alguém estivesse falando, assim como não podiam retomar o tema fora daquele horário estabelecido. Todos tinham que se limitar àquela reunião ritualmente estruturada. O ritual tinha por objetivos delimitar a família nuclear como unidade distinta do clã; substituir a proibição pela obrigação de comunicar plenamente sobre o tema tabu, mas impondo o segredo familiar; devolver a Nora seu direito de membro de sua família nuclear; estimular a aliança intergeracional entre as irmãs; endossar o direito de perceber por si mesmos sem ser desqualificados; expor o membro reticente à ansiedade do silêncio; impedir que permanecessem coalizões secretas. Na sessão seguinte, Nora relatou ter entendido que as manobras de Luciana não eram provocações ativas, mas a ostentação de sua cultura e o não lhe conceder iniciativa com mensagens sutis faziam com que ela

se sentisse culpada por qualquer êxito, como se um êxito seu fosse para ela uma ofensa. Pía apontou, então, a rivalidade, inveja e ambições de Emma. O pai tentou conciliar, dizendo que não se tratava de maldade, mas de ignorância. Nora afirmou sentir-se mal por falar tais coisas sobre a prima. Ela permitiu-se, assim, metacomunicar sobre a regra – quem fala mal dos parentes é mau – quebrada. Segundo Palazzoli et al. (1991), a prescrição do ritual evita o comentário verbal sobre as normas que perpetuam o jogo em ação, sendo o ritual uma prescrição ritualizada de um jogo que substitui tacitamente as normas antigas pelas novas. O ritual está mais próximo do código analógico do que do digital, uma vez que se propõe em nível de ação. Para os autores, o mito da família Casanti explica o comportamento dos familiares, mas oculta os motivos, conforme postula Ferreira.

Madanes (1984) expõe a diferença da “prescrição do sintoma” de Palazzoli para seu enfoque paradoxal que implica “simulação do sintoma”, pois a suposição de que a pessoa seja capaz de simular o sintoma, mostra que ela não pode tê-lo realmente, além disso, com essa diretiva espera-se que o paciente coopere, em vez de pressupor que ele resista. Quando se solicita a simulação de ter o sintoma, a família participa criticando para que a simulação seja realista; quanto mais eles interferem para melhorar a simulação, mais fica claro que o sintoma não é algo natural. Outro aspecto que a autora destaca é que o problema do filho é considerado uma metáfora do problema do progenitor, logo, a simulação do problema é uma metáfora da metáfora, deixando, assim, de expressar o que denotava. Se eles podem fingir ou imaginar, o problema não é real. Assim sendo, diferentemente dos enfoques que abordam a família para ver seus conflitos, coalizões ou adversários, considerando o filho um partícipe passivo nos conflitos dos pais ou intergeracionais, sua perspectiva a contempla em termos de ajuda benévola e cuidado, considerando o filho um iniciador ativo de sequências de interações protetoras. Se os terapeutas encontram em uma família aquilo que buscam e se as posturas teóricas podem converter-se em profecias que provocam seu próprio cumprimento, então, melhor buscar a ajuda benevolente e o cuidado solícito do que o conflito e a desavença.

Conforme Madanes (1984), o terapeuta deve fazer com que o filho renuncie à conduta que embasa seu poder de forma indireta, enfrentando o dilema de que quanto mais os pais se empenham por mudar o filho, mais se mantém a função do sintoma. O terapeuta deve reinstaurar a organização hierárquica única, na qual os pais ocupem uma posição superior à do filho, protegendo-o e ajudando-o em vez de

serem protegidos por ele. Para conseguir isso, o terapeuta planeja uma estratégia que leve os próprios pais a resolver o problema do filho. O terapeuta define com clareza o problema, estabelece objetivos específicos com vistas a resolvê-lo e conceitualiza-o para si mesmo: o filho protege um familiar por meio do sintoma. O sintoma é, assim, a expressão analógica ou metafórica de um problema e é também uma solução, mesmo que insatisfatória, então, o terapeuta começa por determinar quem é o foco da preocupação do filho, a quem ele protege e de que modo, sem se preocupar que os membros da família tenham consciência da forma como se comunicam, pois um problema pode se resolver sem que a família saiba como e por que, e isso basta. A autora propõe três estratégias paradoxais para que os pais resolvam o problema do filho: 1) o progenitor pede ao filho que tenha o sintoma, pois se o sintoma do filho expressa o problema do progenitor, e o progenitor o estimula a ter o sintoma, o sintoma deixa de ajudar os progenitores e é abandonado; 2) o progenitor pede ao filho que simule ou imagine ter o sintoma, convertendo a situação em um jogo de imaginação ou fingimento em que as respostas são menos estruturadas e mais criativas e espontâneas; 3) o progenitor pede ao filho para simular ajudar o progenitor, assim, a conduta sintomática que ajuda encobertamente os pais se torna explícita e a proteção pode se tornar manifesta, deixando de ser necessário o sintoma. As técnicas terapêuticas, então, caracterizam-se pelo uso de modalidades de comunicação apropriadas aos filhos, tais como dramatizações, simulações e jogos de imaginação. A terapia é planejada em etapas, considerando as relações idiossincráticas das relações familiares, já que famílias distintas requerem planos terapêuticos diferentes. A primeira etapa da terapia visa solucionar o sintoma, enquanto a segunda etapa consiste em intervir na organização hierárquica da família.

Madanes (1984) apresenta uma intervenção no sentido de conseguir, por exemplo, que os pais assumam o controle em casos de problemas da adolescência, em que jovens gravemente perturbados dependem econômica e emocionalmente dos pais. O terapeuta intervém, buscando mudar essas sequências: os pais dizem aos filhos o que devem fazer, mas eles não o fazem; os pais não dizem aos filhos o que fazer, mas se queixam do que eles fazem; os filhos dizem aos pais o que eles devem fazer e eles o fazem. A sequência deve ser substituída por outras em que os pais dizem o que os filhos devem fazer e eles obedecem, pois com sua repetição, define-se uma hierarquia que coloca os pais em posição superior à dos filhos

adolescentes. Os pais devem fixar, no conteúdo das sequências comunicacionais, as suas expectativas e as regras rigorosas a ser cumpridas, bem como as consequências severas de seu descumprimento, a fim de lhes incrementar o poder perante os filhos, que mudam sua conduta quando perdem o poder. A estratégia que o terapeuta emprega é a manipulação do poder, redistribuindo-o entre os membros da família, gerando sequências comunicacionais que definem uma hierarquia apropriada, neutralizando as manobras comunicacionais que as desqualificam.

Segundo Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015), a técnica de prescrever o sintoma data de 1925, tendo sido introduzida na literatura por Dunlap, que descreve sucintamente seu método de dizer a um paciente para não fazer algo com o propósito de motivá-lo a fazê-lo. A comunicação paradoxal pragmática interessa aos terapeutas de família devido às suas consequências na conduta e vai interferir em sua forma de intervenção. Para Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015), o duplo vínculo de Bateson e cols. é a expressão de uma comunicação paradoxal pragmática do tipo instrução paradoxal: uma relação complementar forte, em que se dá a instrução de que se deve obedecer, mas também desobedecer para obedecer, de modo tal que a pessoa que está na posição inferior não pode sair da estrutura dessa relação para resolver o paradoxo por meio da metacomunicação, o que implicaria uma insubordinação. Segundo os autores, tal situação envolve o que Weakland e Jackson chamaram “ilusão de alternativas”, já que não há alternativas, pois as que existem não levam a uma decisão acertada, então, o paciente “perde” se fizer ou se não fizer o que está sendo comunicado pela instrução recebida, devido à natureza da situação comunicacional. Dessa forma, não se pode gerar nenhuma mudança de dentro desse padrão de interação. Para que alguma mudança aconteça, para que se resolva o dilema que esse padrão produz, é preciso sair dele por meio de uma intervenção externa. As duas pessoas presas no duplo vínculo podem pedir a uma terceira pessoa com a qual ambas usam seu modo normal de comunicação e permitir que essa terceira pessoa finalize o dilema.

Essa opção, na opinião de Watzlawick, Bavelas e Jackson (2015), constitui um paradigma da intervenção psicoterapêutica, na medida em que o terapeuta pode prover, como alguém de fora, aquilo que o sistema é incapaz de gerar: a mudança de suas próprias regras. Para influir sobre a conduta do paciente, não adianta pedir que ele a mude, porque ele não exerce controle deliberado sobre seu comportamento sintomático, então, pode-se levá-lo a se comportar como já o faz,

por meio de uma instrução paradoxal do tipo “seja espontâneo”. Ao se submeter à instrução do terapeuta para realizar seu sintoma, o paciente sai do marco de seu jogo sintomático, por meio de novas regras (fazer o que o terapeuta pede) que modificam as anteriores (não podia evitar o sintoma). Assim, o terapeuta usa um “duplo vínculo terapêutico” para eliminar o sintoma. A prescrição do sintoma é uma técnica que, do ponto de vista estrutural, é uma imagem em espelho da patologia: pressupõe uma relação intensa de alto valor de sobrevivência e expectativa para o paciente, e uma instrução que, como veículo da mudança, reforça a sua conduta a ser modificada e cria um paradoxo, pois se ele a obedece já não está certo de que não pode evitar o sintoma e se resiste a ela não apresenta o sintoma, então, o paciente “muda se o faz ou muda se não o faz”.

Bowen, por sua vez, buscava reverter uma situação repetitiva e ritualizada, inventando novas técnicas e estratégias, como optar por trabalhar com o cônjuge mais “são” em vez de fazê-lo com o “enfermo”, conforme Andolfi e Nichilo, na introdução de *De la familia al individuo*, de Bowen (2010). A técnica consistia em individualizar a realidade profunda que embasa o mal-estar nos transtornos emocionais, na medida em que aquilo que parece ser real, frequentemente, é uma falsa realidade. A mudança que se busca dependerá da capacidade de colocar o casal diante de si mesmo e frente ao terapeuta, seu fiador, e abrir o jogo, pondo as cartas sobre a mesa. Por exemplo, quando cônjuges experimentam conflitos por acreditar que se comunicam melhor em sua acostumada reação em cadeia, em vez de conseguir explicar um ao outro como quer fazê-lo, intensificam-se a hostilidade e a distância. Nesse caso, o real é o desejo de comunicar-se calma e construtivamente, e irreal a comunicação raivosa. Bowen (2010) considera que a melhor forma de abordar um problema familiar, como um conflito conjugal ou a disfunção de um cônjuge ou de um filho, é começar com o marido e a mulher juntos e seguir com o casal, pedindo-lhe que deixe o filho em casa para se concentrar em seus problemas pessoais, pois a premissa é a de que todo o sistema mudará se a relação conjugal mudar. O método “psicoterapia familiar” consiste em ajudá-los a alcançar a diferenciação do si-mesmo e a avançar até onde permitirem a situação e sua motivação, com a rapidez que lhes for possível, participando da terapia uma vez por semana durante 4 anos, perfazendo um total de 200 horas. Em poucas semanas ou meses, os sintomas dos filhos desapareciam e mudanças eram experimentadas na família nuclear e na família extensa. Em termos de intervenção terapêutica, a

família se constitui pelos membros da família com maiores responsabilidades, no caso, os cônjuges, e pelo terapeuta como terceiro membro de um triângulo potencial. O conceito de triângulo não apenas conceitualiza família, mas a modifica, colocando-se em contato o casal (parte do sistema emocional da família) e o terapeuta, que conhece e compreende o funcionamento do triângulo, mas não está implicado nos movimentos emocionais da díade, e que consegue não se deixar envolver; assim sendo, o funcionamento do casal se modificará automaticamente.

Segundo Bowen (2010), o método “psicoterapia familiar com um só membro da família” se utiliza do funcionamento do triângulo, se um deles estiver disposto a mudar, ensinando-lhe as características previsíveis dos triângulos e dos sistemas emocionais e supervisionando seus esforços para observar e aprender mais de seus familiares. Adquirindo maior capacidade de controlar suas respostas emocionais ao sistema familiar e alcançando maior diferenciação do si-mesmo, ele pode levar os familiares a mudar também. Assim sendo, um método que reunia toda a família para tratar do problema passa a trabalhar com os dois membros da família mais responsáveis ou apenas com o membro mais motivado. No atendimento ao casal, o terapeuta aplica o método, definindo e clarificando a relação entre os cônjuges, mantendo seu si-mesmo destriangulado do sistema emocional da família, ensinando o funcionamento dos sistemas emocionais e demonstrando o conceito de diferenciação ao assumir uma “posição eu” na prática. Cada cônjuge reage ao outro, respondendo emocionalmente ao que há de, também, emocional no outro, de modo intenso e sem se conhecer realmente, presos que estão ao mundo dos afetos.

Nas primeiras fases da terapia com o casal, as perguntas de Bowen (2010) propõem-se a trazer à luz os processos de pensamento em forma de reflexões, opiniões e ideias, com registros de novas questões ocasionais a serem retomadas em momentos mais calmos. Enfim, pela primeira vez, eles escutam e conhecem o outro. Define-se o sistema de reatividade emocional que atua inconsciente e automaticamente, uma vez que um estímulo emocional desencadeia respostas emocionais intensas no outro. Os cônjuges vão se tornando capazes de definir tais mecanismos com detalhes, enquanto aumenta sua capacidade de observação recíproca e, desse modo, passam a controlá-lo. O terapeuta mantém-se relativamente fora do sistema emocional da família com a qual trabalha, esforçando-se para observar também a diferenciação de seu si-mesmo do sistema emocional de sua própria família. Ele deve estar atento aos processos e não ao conteúdo do que

se diz, ao cuidado de não se deixar triangular para não se enredar em reações de raiva ou se deixar seduzir, mantendo-se nem muito próximo nem muito distante, numa posição justa, aquela que está entre a serenidade e o humor e que lhe permite dar respostas sérias ou bem-humoradas para facilitar o processo da família, dizendo ou fazendo o que for mais adequado, levando-a a rir e diminuir a tensão. Um princípio fundamental prevê que o problema emocional entre duas pessoas se resolve automaticamente quando elas se mantêm em contato com uma terceira pessoa que consegue não se envolver emocionalmente, mas, ao mesmo, tempo, entra ativamente na relação com cada um deles.

Conforme Bowen (2010), ensinar o funcionamento de um sistema familiar requer observação da tensão familiar, pois se muito alta, o terapeuta vai cuidar mais em não se triangular do que ensinar noções fundamentais sobre o funcionamento desse sistema. Sempre se expressando de modo neutro para não parecer autoritário, as instruções são dadas pelo terapeuta desde a “posição eu”, um modo ativo de estabelecer uma relação com a família. Quando a ansiedade diminui, o terapeuta lhes instrui acerca dos sistemas emocionais, utilizando-se de parábolas a partir de exemplos de outras famílias e, quando o grau de ansiedade se torna mínimo, pode passar a ensinar-lhes didaticamente, esperando que seus membros também assumam a “posição eu”. Assumir a “posição eu” significa que o membro da família pode afirmar com calma suas convicções e crenças e torná-las adequadas sem se envolver em conflitos emocionais e sem fazer crítica às opiniões dos outros familiares, que passam, então, ao mesmo processo, alcançando maior segurança e em si e aceitação dos demais. A terapia chega ao fim quando os cônjuges alcançam um bom nível de diferenciação de seu si-mesmo em relação ao outro e à família de origem, quando adquirem um conhecimento do funcionamento do sistema que lhe permita enfrentar crises e quando estão motivados para prosseguir com sua diferenciação.

Outro método de terapia de Bowen (2010) é a “terapia familiar múltipla”, que foi aplicado, inicialmente, a um grupo relativamente homogêneo, composto de três famílias, que não haviam participado de uma terapia e que estavam aptas a fazê-lo, todas com problemas neuróticos de intensidade semelhante, e psicóticos. As famílias foram dispostas em semicírculo diante do terapeuta na presença de observadores sentados por detrás. As normas operativas visavam centrar a atenção na interdependência emocional dos cônjuges, assegurar o isolamento emocional de

cada família, impedindo-as de se fundirem em uma ampla massa indiferenciada do eu familiar, garantir que não haviam se conhecido anteriormente e que não manteriam contato fora das sessões. Durante as entrevistas, os cônjuges estavam próximos um do outro e um pouco afastados dos demais casais. As sessões semanais tinham duração semanal de uma hora e meia, um tempo que passou a ser dividido em partes iguais entre as famílias. O grupo ampliado permitiu usar o tempo para a aprendizagem com um progresso bem mais rápido, pois pareceu mais fácil perceber e compreender problemas pessoais quando se os observa em outros. As famílias aprendem umas com as outras: se uma delas aprende a encontrar uma solução para certo problema, logo em seguida outros cônjuges usarão uma versão dessa solução de modo adequado às exigências de seu próprio sistema familiar.

Nessa perspectiva, Kerr e Bowen (2010) assinalam que a avaliação e o tratamento de uma família pode se dar, para um terapeuta que se baseia na teoria sistêmica, com apenas um membro da família, com um casal, com uma família nuclear ou mesmo com uma combinação de membros da família nuclear e da família extensa, as chamadas terapias de grupo, pois o componente que define a psicoterapia familiar não é o número de pessoas que participa das sessões, mas o interjogo entre as forças vitais de individualidade e vinculação. A abordagem mais produtiva é com uma pessoa motivada para fazer uma ponte no corte emocional com sua família de origem, uma vez que, funcionando com maior diferenciação na família de origem, ela pode alcançar maior diferenciação na família nuclear, bem como nos sistemas laborais e comunitários. Isso vai requerer que ela aumente o contato com sua família de origem, a fim de que seus vínculos originais sejam reativados e de que aprenda mais com ela, alcançando, assim, a capacidade de abandonar a atitude de querer consertar ou mudar a família de origem, concentrando-se em mudar-se a si mesma.

Segundo Kerr e Bowen (2010), a avaliação de uma família sintomática começa no primeiro contato com um membro da família que, de modo automático, tenta incorporar o terapeuta aos seus problemas, buscando aliar-se a ele ou temendo que se alie a outros. Cada um procura a seu modo formas verbais e não verbais de triangulá-lo. Quanto mais alto o nível de diferenciação do terapeuta, maior será sua capacidade de objetividade emocional. Caso ele se torne reativo a eles e, reagindo à ansiedade da família, disser o que eles devem fazer, retira-lhes os próprios recursos, mas se ele se mantém diferenciado, preservando sua autonomia

emocional, apenas ajuda a família a definir a natureza do problema que enfrenta e seus recursos emergirão. Ele deve fazer perguntas que estimulem seu pensamento sobre os seus intensos processos emocionais e que os levem não apenas a pensar, mas também a sentir. Se a negação for muito forte, as perguntas terão pouco impacto, a não ser que consigam superar a negação sendo mais diferenciados.

Kerr e Bowen (2010) afirmam que as perguntas básicas de uma entrevista familiar devem apontar: a pessoa que iniciou a terapia; o sintoma e o membro/relacionamento sintomático; o sistema de relacionamento imediato da pessoa sintomática; os padrões de funcionamento da família nuclear; a influência da intensidade deve-se a uma sobrecarga dos eventos estressantes e/ou ao baixo nível de adaptação; a natureza (estabilidade e disponibilidade) da família extensa; o grau de corte emocional em relação às famílias extensas; o prognóstico; as diretivas para a terapia. O diagrama familiar é um instrumento complexo que reflete o fluxo e o refluxo dos processos emocionais ao longo de várias gerações e computa os dados obtidos na entrevista familiar, registrando o processo emocional familiar como faz uma fotografia. Assim, as informações da família extensa refletem, por exemplo, os padrões de atividade emocional nas famílias nucleares. Conhecer o processo emocional multigeracional da pessoa possibilita perceber o “enredo” emocional multigeracional e possibilita a ela a mudança de visão que tem sobre sua família, o que lhe permite crescer, diferenciar-se, pois mudar o modo de pensar leva a equilibrar melhor a influência das noções subjetivas sobre si e sobre os demais, além de intermediar a influência da reatividade emocional em seu funcionamento. As informações são registradas no diagrama familiar sob um formato básico, com símbolos-padrão (Figura 3). As avaliações familiares não precisam conter todas as informações, o que se deve fazer em caso de pesquisa.

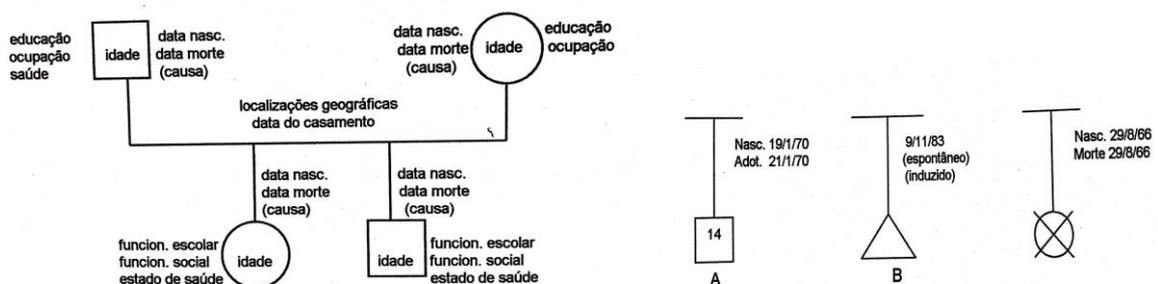


Figura 3: Símbolos do diagrama familiar
Fonte: Kerr e Bowen (2010)

Conforme Kerr e Bowen (2010), após o término da entrevista de avaliação familiar e do diagrama, a interpretação das informações pode ser considerada uma forma de “diagnóstico familiar”, que se divide em dez áreas. A primeira área refere-se à “pessoa sintomática”, à identificação do membro sintomático e à descrição das categorias do sintoma físico, emocional ou social, com sua gravidade; se houver sintoma secundário, deve ser descrito e avaliado. A segunda área diz respeito ao “processo emocional da família nuclear”, que define o fluxo do seu processo emocional ou seus padrões de atividade emocional, tais como a projeção familiar da mãe para com seu filho ou disfunção em um dos cônjuges, contribuindo para o surgimento de sintomas. Um filho diagnosticado como esquizofrênico que motiva a família a procurar terapia mostra dois mecanismos para gerenciar a sua não diferenciação: o primário é o superenvolvimento com o filho e o secundário é o comprometimento funcional em um dos cônjuges. Assim, um sintoma reflete um processo emocional da família e não uma doença dentro de um “paciente”, como nos diagnósticos médicos. O terceiro componente do diagnóstico familiar alude ao “posicionamento dos filhos”, com base nos estudos de Toman (1961), que postula que algumas características de personalidade fixas se determinam pela configuração da família de origem da pessoa considerando sua ordem de nascimento, na medida em que essa posição específica confere ao indivíduo funções associadas ao seu posicionamento. De uma geração para outra, transmitem-se características pela imitação e convivência, havendo, assim, uma grande assimilação de traços de personalidade, atitudes e formas de pensar influenciadas pela posição funcional, que pode ter, também, certa base genética. Por exemplo, o primogênito tende a ser líder, suporta melhor a fadiga e aceita responsabilidades e tarefas, diferentemente, do irmão mais novo, que funciona melhor sob supervisão; já os filhos “do meio”, crescem em duas posições, pois é tanto mais novo que o mais velho, quanto mais velho que o mais novo. Quanto ao matrimônio, o casamento entre dois caçulas ou entre dois primogênitos pode gerar muito estresse, uma vez que, no primeiro caso, ambos podem não querer assumir responsabilidade na tomada de decisões, enquanto, no segundo caso, batalhas podem se formar na disputa de poder sobre as decisões isoladas. Essa posição dos filhos, ainda, origina perfis que permitem prever os aspectos da personalidade que são complementares entre cônjuges, então, se um irmão mais velho cresceu com uma irmã mais nova e se casa com a irmã mais nova que cresceu com um irmão

mais velho, haverá maior complementaridade emocional no relacionamento conjugal.

O quarto aspecto do diagnóstico familiar elencado por Kerr e Bowen (2010) refere-se aos “agentes de tensão”, os estressores, que são avaliados a partir do nível total de tensão que pressiona a família considerando a magnitude, a quantidade e o espaçamento entre os eventos ocorridos tanto na família nuclear – casamentos, nascimentos, divórcio, mudança de um filho – quanto da família extensa – morte de um avô, doença de um parente, divórcio de um irmão. O nível de estresse pode ser descrito por escalas, por exemplo, de 1 a 10 ou de moderada a grave. A quinta área a ser considerada é a “reatividade emocional”. Avaliar o nível de ansiedade crônica e/ou da reatividade emocional da família nuclear implica considerar a quantidade de sintomas na família, o grau de prejuízo funcional relativos a eles, o distanciamento e/ou conflito nos relacionamentos e a quantidade de ansiedade e reatividade dos seus membros. São formas de reatividade a certeza e a negação, em que um cônjuge demonstra calma por estar certo de que o outro cônjuge é culpado pelos problemas ou um pai pode parecer calmo por não acreditar que seu filho esteja com problema. O sexto componente desse diagnóstico é a “capacidade de adaptação da família nuclear”. O seu nível de adaptação pode ser avaliado com o uso de escala de 1 a 10, por exemplo, ao se considerar o nível de tensão, de reatividade emocional, assim como o modo pelo qual a família administra a ansiedade, pois a depender de como a família o faz, ela pode se manter livre de sintomas. No entanto, uma família assintomática nem sempre tem grande capacidade de adaptação; por exemplo, duas famílias apresentavam níveis similares de adaptação por 20 anos, contudo uma delas não manifestou sintomas expressivos e a outra era bastante sintomática.

A sétima área a ser considerada, para Kerr e Bowen (2010), é a “estabilidade” (nível médio de funcionamento dos membros) e a “integridade da família extensa” de cada cônjuge (disponibilidade). O terapeuta vai observar a relevância do sistema familiar extenso na vida emocional da família nuclear. Assim, numa escala de 1 a 5, o grau 5 é atribuído às famílias, cujas famílias extensas apresentam nível médio de funcionamento estável na maioria dos aspectos e com muitos membros ainda vivos e disponíveis para ela, enquanto o grau 1 é atribuído no caso de um nível médio de funcionamento instável em muitos aspectos, com poucos membros disponíveis nas famílias extensas. O oitavo componente diz respeito aos “cortes emocionais”, às

rupturas nos relacionamentos familiares concretizadas por distanciamento físico e/ou emocional. Esse processo emocional pode ser automático como faz uma pessoa psicótica crônica ou ter elementos de escolha consciente pela decisão de manter contato com os demais membros da família ou isolar-se. Aquela que se isola menos conta com um sistema de apoio emocional mais confiável, logo, em períodos de tensão, a mais isolada fica mais vulnerável a sintomas. O corte emocional não é estimado pela proximidade ou distância física, mas pelas informações sobre a qualidade do contato emocional entre os familiares. A “completa honestidade” ou a “confrontação” são formas de se administrar a sua fusão emocional. O corte emocional é mínimo quando eles podem se ouvir e se respeitar quanto a sentimentos e pensamentos, e quando não precisam usar a triangulação para trazer conforto aos seus relacionamentos. Ele é quantificado numa escala de 0 a 5. No grau 5, estão as pessoas que manifestam sintomas por viverem próximas ou nem pensam em voltar a falar com seus familiares. No grau 0, estão as pessoas presentes com as quais todos podem contar sempre e, mesmo estando longe, procuram se inteirar dos fatos emocionalmente importantes e respondem a eles. No nível 1, estão as menos constantes, que fazem o que tem que ser feito e se esquivam quando não é muito necessária sua participação.

A nona área é o “foco terapêutico”. Para Kerr e Bowen (2010), o foco terapêutico e a abordagem terapêutica vão se basear nos componentes anteriores, que fornecerão uma noção sobre os fatores que aumentam a ansiedade da família nuclear. Dois princípios governam a natureza de qualquer problema clínico: os sintomas são aliviados pela diminuição da ansiedade da família e a adaptação funcional é melhorada pelo aumento do nível básico de diferenciação dos seus membros. Assim, o terapeuta vai ter por foco os problemas e relacionamentos que considera mais construtivos para alcançar esses princípios, então, seu foco inicial poderá ser a família extensa ou a nuclear, os eventos fora da família etc., foco que pode mudar ao longo da terapia. A sua atuação sistemática ajuda-o a ficar de fora do desvario da família, enquanto ajuda os membros da família a se tornar menos reativos. Por exemplo, se o superenvolvimento com um filho for o mecanismo que gera ansiedade no sistema, é preciso que os pais revejam seus relacionamentos com suas famílias de origem para tomar conhecimento sobre aspectos das próprias atitudes e comportamentos, a fim de tentar mudar seu funcionamento nesse triângulo e modificar seu relacionamento com o filho. A intensidade emocional do

sistema familiar deve ser respeitada, em vez de temida, e vai exigir maior disponibilidade do terapeuta. A terapia pode progredir mais depressa se as pessoas não estão desvinculadas de suas famílias. No caso de cônjuges isolados de sua família de origem, pode ser construtivo atendê-los separadamente para reforçar que eles precisam rever seu passado para tentar mudar o presente. Eles são livres para decidir, mas cabe ao terapeuta apontar o que considera o correto a ser feito. Caso se neguem, por ser mesmo muito difícil em alguns casos, têm de saber que isso terá seu custo. A família extensa é-lhes uma fonte potencial de recursos, em geral, mesmo que eles assim não considerem. Se for o caso, o terapeuta precisa ir aos fatos para conhecer melhor a intensidade do problema e obter uma indicação que poderá ajudá-los a se diferenciar em relação à família de origem. Caso parem de querer que suas famílias mudem, se tornarão uma fonte de recursos para as pessoas.

O décimo componente do diagnóstico familiar de Kerr e Bowen (2010) é o “prognóstico”. Assim como os processos biológicos e psicológicos de um indivíduo são considerados em um prognóstico de uma enfermidade sem uma previsão exata, a teoria sistêmica traz as variáveis de relacionamento da família vinculadas ao sistema emocional subjacente que influenciam as disfunções clínicas, a fim de melhorar a precisão de um prognóstico. Seguem exemplos. Se há um padrão predominante no desenvolvimento de um sintoma no fluxo emocional da família nuclear, esse sintoma pode estar muito arraigado, mas se há um rodízio na manifestação de sintomas diferentes entre seus membros, o sintoma que se manifesta no presente tem mais chances de esmorecer. O prognóstico de uma família com razoável capacidade de adaptação que desenvolve sintomas ante situações de alto nível de estresse é melhor do que o prognóstico de uma família com pouca capacidade de adaptação ante baixo nível de estresse. Quanto mais baixo for o nível de estabilidade e integridade da família, maior a probabilidade de sintomas graves e crônicos. Quando um sintoma importante se manifesta em um sistema emocional nuclear com alto nível de corte emocional – variável mais significativa – o prognóstico é menos favorável do que em uma família que consegue reatar-se ao passado.

A fim de determinar a natureza e a extensão da disfunção em uma família, Satir (1976) se utiliza da “análise da função de papel”, da “análise de manifestação do *self*” e da “análise do modelo como instrumentos de medição”. A primeira análise

busca fazer frente à presença da diferença para averiguar se a família distorce sua estrutura e favorece a ocorrência de distúrbio devido a um incongruente exercício de papéis, quando precisam usar recursos que lhes permitam descobrir e adaptar-se às diferenças entre seus membros, mas o fazem aplicando suas técnicas de comunicação que dificultam a interação, por exemplo, a técnica da guerra, baseada em quem tem razão, ou a técnica da negação, em que se finge que a diferença não existe. A segunda análise visa identificar se há “incongruência em manifestação”, em que não se observa ajuste entre o que a pessoa diz e sua aparência, seu modo de falar ou de agir, nem nos sentimentos e desejos que expressa, pois parecem pertencer a outra pessoa ou provir de outro lugar. A terceira análise, considerando que as mensagens recebidas têm significado de sobrevivência, busca descobrir de que modo a vida pregressa dos membros de uma família afetou sua maneira de se comportar: quem foram os modelos nos seus estágios iniciais de vida e como devem avaliar e agir em relação às novas experiências, quem lhes transmitiu mensagens acerca do crescimento, quem lhes ensinou a se aproximar do outro. Portanto, não se infere com base em transferência a natureza do ambiente em que os familiares vivem os primeiros anos, mas usam-se as informações relativas ao seu passado para avaliar o significado de sobrevivência dessas mensagens.

Segundo Satir (1976), o tratamento tem início no primeiro contato, em geral, por telefone, quando já se podem descobrir elementos sobre a família: quantos são, as idades – que vão indicar maturidade cronológica e o tipo de função parental que os cônjuges têm que exercer –, quais familiares moram próximo e qual o envolvimento na sua vida, quem se mudou para a família ou dela. O terapeuta introduz a família na abordagem, enfatizando a necessária participação do cônjuge, já que eles entendem que o filho é o problema, e os apoia mais como pais do que como casal nesse momento. Na primeira entrevista, ouve a expectativa de cada pessoa; explica a natureza da terapia familiar em relação às regras segundo a qual opera a família e quanto à tensão à limitação de cada um quanto à percepção do todo; conhece o sintoma e seu significado, deslocando o foco do paciente identificado para a família, mais precisamente, para a relação conjugal, de modo menos ameaçador possível – o maior objetivo de se estabelecer uma cronologia; ouve como os pais veem o sintoma e o que cada um faz em relação a ele; reduz a ameaça de culpa e acentua a ideia de desorientação trazida pelo sintoma e das boas intenções, para, em seguida, estabelecer uma ponte para o estudo sobre a

família que se inicia com a “cronologia da vida familiar” nas duas primeiras sessões, intervindo de modo ativo em sua condição de agente de mudança, com vistas a um processo de reeducação, servindo como modelo na verificação da informação e correção das técnicas de comunicação, introduzindo conceitos que possam induzir a mudança, tais como o de que as pessoas são diferentes, que elas discordam e podem se divertir, de que a tensão pode ser encarada e enfrentada.

Conforme Satir (1976), nessa estruturação, diminui o sentimento velado de autoacusação por não terem conseguido êxito em relação ao problema, estimulando a esperança enquanto mostra quão disfuncional é o relacionamento conjugal, tranquilizando os cônjuges e encorajando o paciente identificado a falar da tensão entre seus pais. A tensão conjugal afeta também os demais filhos, pois impede que os pais exerçam o papel parental de forma adequada, já que estavam cuidando deles a partir de suas próprias necessidades de crescimento. A cronologia começa, assim, com os cônjuges, os líderes da família e responsáveis pela decisão de viverem juntos, desde o primeiro encontro até o casamento, incluindo a descrição dos ambientes em suas famílias de origem e as expectativas quanto à sua união e a seus futuros parentes, a fim de que todos construam um quadro do passado e ofereçam sua percepção dos eventos familiares, como casamentos anteriores, divórcio, pessoas que vivem com a família, hospitalizações, aproveitando para prever as áreas problemáticas e as bem-sucedidas. Enfatizando a ideia “desta família”, ajuda-os a ver a família presente como uma unidade única, na qual todos não são ruins ou irrecuperáveis e define a tarefa terapêutica: descobrir maneiras que permitam que cada membro desfrute da vida familiar. O terapeuta passa a incluir o paciente identificado na história que vai sendo relatada por seus pais, perguntando-lhe se ele já conhecia esses fatos. Ouvindo um e outro cônjuge, mantendo as informações dentro da mesma época e período de desenvolvimento, ajuda-os a perceber discrepâncias entre o que aprenderam com seus pais e o que viram eles fazerem e a notar as perguntas que seus filhos podem estar fazendo sobre eles. O terapeuta chega, assim, ao nascimento dos filhos, demarcando um relacionamento conjugal antes do papel parental, as diferentes experiências com cada um deles e as mudanças que experimentaram com seu nascimento, e busca ter uma noção de quanto tempo eles passam juntos e da atmosfera familiar em casa, em relação às refeições, às companhias para comer e dormir, aos assuntos que conversam, entre outros. Nesse ponto, o terapeuta dirige aos filhos as mesmas perguntas feitas aos

pais, a fim de libertá-los das proibições quanto a fazer comentários e a fim de que recebam uma nova opinião sobre si mesmos. Suas respostas serão tanto mais cuidadosas e eles serão tanto mais protetores quanto mais disfuncional for a família. O terapeuta finaliza a “cronologia da vida familiar”, realçando a necessidade de uma comunicação clara e estimulando esperanças.

Satir (2002) nomeia seu enfoque terapêutico de “modelo do processo de validação humana”, apontando o redirecionamento que dá ao seu trabalho, que não mais cuida de eliminar a patologia e passa a redefinir e transformar em útil a energia contida na patologia, baseando-se em suposições-chave: 1) o indivíduo está capacitado a crescer e mudar, sendo capaz de toda classe de transformação, pois o sintoma indica que a comunicação disfuncional ou as regras da família entorpecem a liberdade de crescimento de seu(s) membro(s); 2) todos os seres humanos trazem consigo os recursos de que precisam para florescer, sendo o sintoma um ponto de partida que explica como o indivíduo resolve seus conflitos em dado momento; 3) a família é um sistema em que tudo e todos recebem influência e influenciam tudo e todos os demais; 4) a pessoa e as concepções do terapeuta são os elementos mais importantes à sua disposição, sua humanidade é mais importante que sua experiência. Esse processo desenvolve-se em três etapas com características distintas, mas que se entrecruzam, pois se manifestam em toda sessão com duração diferente. A primeira etapa visa ao estabelecimento do contato e do contrato informal de trabalho, que prevê com flexibilidade as expectativas mútuas, a duração e o número de sessões. O terapeuta estabelece uma conexão humana com todos, apertando-lhes a mão, dando atenção a cada membro da família para que todos se relacionem e sejam validados como um indivíduo único aos olhos do terapeuta, criando a confiança e um ambiente seguro. Inicia-se a busca por informações, como o motivo da consulta, esperanças, mudanças e expectativas, mais do que sobre “problemas”, bem como os limites, temores e necessidades de cada um, intervindo, a seguir, para manifestar aos membros da família o que observou e o que eles conhecem de modo implícito. A segunda etapa se chama caos, pois se caracteriza pela desordem e confusão trazidas pelo estímulo aos membros da família de ir além das áreas que protegem para se revelarem a si mesmos e aos demais, expressando, assim, sua dor e vulnerabilidade, criando angústia, condição indispensável para forjar a intimidade e um ambiente de apoio na família, que vai perdendo a intensidade. Sem ignorar elementos emergentes, o terapeuta conserva

todos no presente, para que usem os sentidos e prestem atenção ao real mais do que ao imaginário. A terceira etapa é a de nova integração e está assinalada pela sensação de esperança e disposição de fazer as coisas de um modo diferente e novo, um momento de descanso emocional que permite à família aprofundar em determinado aspecto no final de uma sessão ou em uma pausa necessária para reiniciar o movimento cíclico das etapas durante a terapia, na qual escultura, metáfora, drama, reformulação, humor e contato estão presentes.

As intervenções de Satir (2002), como a escultura e postura, que desenvolveu em 1965, valorizam a metáfora, o drama e o humor e podem surgir em sua atuação conforme julgar pertinente. Apesar de diretivo, o terapeuta certifica-se com os familiares as suas impressões para saber se são fiéis à realidade da família. Dentre as técnicas desenvolvidas e utilizadas pela autora, aplicadas ao contexto das famílias ou laboral, estão posturas de comunicação, balé do estresse familiar, família simulada, cordas como instrumento terapêutico, anatomia de uma relação, reconstrução familiar, festa das partes e exercícios para fortalecer a consciência. As “posturas de comunicação” são adotadas pelos membros da família, em grupos de três ou cinco, ao representarem os padrões básicos de interação – apacificador, acusador ou incriminador, calculador, irrelevante e congruente – com expressões verbais que acompanham as posturas físicas de modo caricato. Assim, eles tomam conhecimento de seu padrão de interação favorito, o significado dele para si e seu efeito nas relações, bem como o significado da incongruência que há no desacordo entre as emoções internas e sua expressão exterior. Quando se introduz movimento, a escultura torna-se balé. O “balé do estresse familiar” vai colocar em movimento as posturas de comunicação, quando o terapeuta pede aos familiares que mudem de postura em rápida sequência orientados por ele ou espontaneamente, com o objetivo de demonstrar a todos o alto preço que se paga com a comunicação incongruente. A “família simulada” ensina muito a família sobre si mesma quando se pede aos membros das famílias que simulem as condutas dos demais, como pedir a uma mãe/esposa que demonstre ao pai/esposo o modo como ela o vê atuar e vice-versa. As cordas como instrumento terapêutico são uma metáfora das interações entre os familiares e representam suas relações: cada familiar amarra uma corda do “eu” na cintura; a essa corda, amarra por uma das extremidades tantas cordas quantas forem os membros da família e a outra extremidade deve ser amarrada à cintura de cada um dos outros, restringindo-lhes os movimentos. Isso lhes dá a

consciência de como uma parte da família afeta o sistema, de que não se pode atender a todos ao mesmo tempo e de que precisam de liberdade para se mover dentro de suas relações. A “anatomia de uma relação” se consegue pedindo ao casal que esculpa posturas básicas de sua interação para demonstrar possíveis variações do seu contrato matrimonial tácito e, com frequência, inconsciente, que se constitui de sonhos e fantasias sobre a relação ideal que se combinam a necessidades arraigadas. Por exemplo, um esposo forte e cuidador casa-se com uma mulher que esperava encontrar um apoio; eles se postam de modo que ele fique ereto e olhando para frente e a mulher atrás dele apoiada contra suas costas com os braços em redor de seu pescoço, incrementando a tensão de seu braço até que ele se encurve e sinta dor, com os filhos pesando ainda mais sobre seus ombros, situação que pode ser invertida. Eles podem, ainda, esculpir o modo como gostariam que fosse a sua relação conjugal.

A “reconstrução familiar” é uma técnica que Satir (2002) desenvolveu entre 1964 e 1968, baseando-se em algumas escolas, tais como da teoria geral dos sistemas, teoria da comunicação, dinâmica de grupo, psicodrama, terapia gestalt e teoria psicanalítica, com o objetivo de revelar ao indivíduo – a estrela – a fonte de suas aprendizagens anteriores com mensagens misturadas e contraditórias que levaram a percepções distorcidas da realidade, mensagens emitidas pelos adultos que, sem malícia, ignoravam que as crianças podem escutar, olhar, tocar, sentir e pensar. A reconstrução familiar se dá em grupo, com um ator para cada membro da família, respeitando, se possível, os papéis sexuais, e sua realização acontece por meio da cronologia da vida familiar, anteriormente descrita, do mapa familiar, uma explanação espacial ou gráfica da organização familiar durante três gerações, e do círculo de influência, em que a estrela se posta no centro de um círculo e traça raias até às pessoas significativas em seu desenvolvimento, engrossando o traço conforme a importância atribuída a elas. A partir daí, o terapeuta – o guia – vai eleger cenas para maximizar a aprendizagem da estrela, em forma de drama: a história da vida familiar em três gerações; a história do encontro, namoro e casamento dos pais; a chegada dos filhos, em especial, da estrela. O conhecimento das antigas aprendizagens dos pais permite à estrela compreender a personalidade deles, a escolha do cônjuge e suas interações, favorecendo a compreensão deles como seres humanos com quem pode se identificar, aceitando, então, novas aprendizagens de uma nova forma, pois percebe que estava usando modelos

antiquados para enfrentar a vida e que já está livre para abandoná-los e eleger outros, motivada pela escolha e não pela compulsão.

A “festa das partes” de Satir (2002) leva o indivíduo – o anfitrião – a tomar consciência de suas muitas partes que deve compreender e aprender a usar de forma harmoniosa e integrada em cooperação e não em competição. Algumas apresentam dificuldades de relacionar-se, outras têm efeitos inibidores; de algumas delas se gosta e devem ser expandidas, por seus resultados úteis, de outras, não; outras, ainda, devem ser conhecidas. A agressividade, por exemplo, pode ser desejável para o alcance de uma meta, mas indesejável quando se pretende conseguir um consenso em uma decisão em comunidade. Uma festa das partes se realiza em grupos de 6 a 10 pessoas, quando o facilitador – o guia – pede ao anfitrião que nomes de pessoas públicas entre homens e mulheres que o atraem e o repelem e que são interessantes para serem convidadas para uma festa. O guia escreve os nomes num quadro e coloca à frente de cada convidado um adjetivo escolhido pelo anfitrião conforme seu sentimento por eles e, em seguida, escolhe também as pessoas que interpretarão esses papéis. A experiência acontece na sequência: encontro das partes, presenciar o conflito, transformação e integração. Na primeira, o anfitrião recebe os convidados e observa como eles interagem e formam os primeiros grupos, então, o guia paralisa a festa e aponta para ele quais as personalidades que estão reunidas, depois, deixa seguir a festa e repete a atuação. Na segunda, ao sinal de atrito entre grupos, o guia para a festa e pede que uma pessoa fale o que se passa e como se sente, enquanto o anfitrião escuta com atenção e comenta sobre a familiaridade do conflito se lhe for conhecido, se não, a festa prossegue, com uma atuação mais efetiva das partes, que devem realizar ações evidentes e não apenas falar. Na terceira, as partes reconhecem que tem de haver cooperação para que satisfaçam suas necessidades e que devem encontrar formas de se ajudar mutuamente, a fim de maximizar o seu valor para o dono, quando passam a cooperar e a se sentir mais confortáveis. Na quarta, já funcionando em harmonia entre si, as partes formam um círculo em torno do anfitrião, que estabelece contato com seus sentimentos e os verbaliza. Cada parte se posta diante dele e se apresenta em seus estados transformados, ele deve aceitá-las formalmente, quando deve fechar os olhos e fazer contato com as emoções, verbalizando-as. As partes se anunciam e o tocam, conectando-se a ele com as mãos. Novamente, ele deve contatar as emoções e verbalizar o que sente.

O guia sinaliza às partes que devem se afastar dele e, mais uma vez, ainda de olhos fechados, ele deve avaliar as emoções e verbalizá-las. O anfitrião descobre, assim, que pode escolher sobre como e quando usar suas partes, e a energia delas pode ser transformada e convertida a seu favor.

As técnicas de ação de Dhul, Kantor e Duhl (1983) pretendem ajudar as pessoas a conhecer os sistemas a que pertencem para modificar seus papéis dentro deles, pois a aprendizagem implica compreensão e novos comportamentos, um resultado alcançado por meio da escultura que extrapola o âmbito das sessões para ir ao contexto da vida diária da família. Segundo os autores, a escultura foi elaborada por Kantor, uma abordagem para a aprendizagem de ação, que se baseia no aspecto comum dos sistemas – espaço, tempo e energia. Para que haja mudança no sistema familiar é, então, necessária a habilidade de transcender, por meio da ação, a consciência modificada na terapia. A complexa representação espacial de um sistema familiar – com seu espaço e os espaços pessoais que circundam e são habitados por indivíduos dentro do sistema – implica uma escultura mutante num referencial de tempo que leve em conta as dimensões da família multidimensional, suas grandes mudanças globais ao longo de sua história, como nascimentos, mortes e separações; os aspectos do relacionamento familiar, como intimidade e independência ou distanciamento e proximidade no espaço; as dimensões de poder e posição; os movimentos dos seus membros em relação uns aos outros, como randomicidade e regularidade, velocidade e ritmo.

“A escultura é um processo dinâmico, ativo e não linear, que retrata os relacionamentos no espaço e no tempo, de modo que os eventos ou atitudes possam ser percebidos e experienciados simultaneamente” (DHUL; KANTOR; DUHL, 1983, p. 66), com o objetivo de fornecer significados, metáforas e imagens de relacionamento de modo compartilhado por todos os participantes e observadores. A informação é experienciada por meio da ação e da observação e reafirma, em padrões de ação, o comportamento que a linguagem usava como metáfora. As esculturas podem estar na categoria individual (uma só pessoa), de limite ou diádica (duas pessoas) e familiar ou de grupo. Os papéis incluem o escultor, que revela sua opinião; o monitor ou terapeuta, que guia o escultor em direção à clareza ou definição com perguntas e comentários, sendo responsável pelo compasso, tempo e fluxo do processo, bem como pelas interrupções ou intervenções, nas quais pode evocar recordações, sentimentos e conceitos do escultor; os atores, que retratam os

membros do sistema do escultor; a audiência, que observa e comenta o processo. A escultura individual tem início com ambos, escultor e terapeuta, de pé. O terapeuta ajuda o escultor a estabelecer a situação, evento ou processo familiar a ser explorado, localiza um ponto no tempo, evoca uma cena e diz ao escultor para se imaginar lá, pedindo-lhe uma descrição da imagem. O escultor deve contornar o chão definindo seu espaço familiar como é na realidade e como espaço metafórico. O terapeuta evoca as qualidades do espaço por meio de perguntas e invoca associações cinestésicas e sensoriais. Definido o cenário, o terapeuta pede ao escultor para povoar seu espaço familiar com os membros de sua família e pessoas importantes, colocando os atores em cena; magicamente, ele escolhe pessoas que têm qualidades e experiências semelhantes aos personagens que serão retratados. O escultor pode surpreender-se, deparando-se com segredos familiares, relações de poder ou intimidade, tramas extensas, situações que envolvem gerações. O terapeuta busca uma metáfora que capte a essência do sistema familiar, refletindo a experiência total em uma imagem poética e criativa. Ao final, pode-se pedir aos atores um *feedback* sobre como se sentiram representando os familiares do escultor. A audiência também participa com suas observações acerca do processo total, revelando o sistema como um todo.

Conforme Dhul, Kantor e Duhl (1983), a escultura diádica ou de limites clarifica, para os cônjuges, as regras que governam cada parte da díade e coloca sobre cada participante a responsabilidade de compreender o outro. Regras não claras geram conflitos e invasões de uns em relação aos outros, mas quando elas são verbalizadas, elas podem ser modificadas. A escultura de limites visa esclarecer regras conflitantes, considerando que aquelas que governam o espaço pessoal de alguém, são supostamente conhecidas ou desconhecidas pela outra pessoa, levando o comportamento de um a ser julgado no contexto das regras do outro. A escultura tem início com o terapeuta pedindo ao escultor que ande pela sala e defina seu espaço pessoal, no qual vive seu senso de identidade e cujo controle é vital para a autoestima. Pergunta-lhe quem pode entrar nesse espaço e em que condições; em seguida, pergunta-lhe como ele agiria, instintivamente e sem palavras, com a entrada de um estranho e de um conhecido, de uma pessoa do sexo feminino ou masculino e de uma pessoa íntima. Assim, por meio de ações e reações, ele vai definindo regras e condições que uma pessoa tem de seguir para que seja admitida em seu espaço pessoal. Se os atores variam velocidade,

intensidade e direção em sua entrada em cena, são trabalhadas questões referentes à energia e impacto. O escultor recebe informações a partir das quais pode avaliar se suas mensagens são obscuras, se seus pensamentos e comportamentos são incongruentes e sua responsabilidade quanto a suas atitudes para definir e proteger seus próprios limites. As ações que o escultor escolhe para introduzir pessoas em seu espaço – criatividade ou rigidez na aproximação, uso de alternativas, força, contato visual, sedução ou insistência obstinada – delineiam seu sentido de individualidade no relacionamento e revelam um aspecto próprio e o seu “conjunto de artimanhas” para fazê-lo. O terapeuta pede a outra pessoa da díade que entre, sem palavras, no espaço do escultor, para avaliar sua reação quanto a ser invadido ou não, para em seguida, pedir que ela entre novamente, agora, de acordo com os limites do escultor, considerando como ele gostaria que as pessoas entrassem. Ao final, o terapeuta solicita que cada pessoa da díade busque a outra, trazendo-a para o seu espaço pessoal da forma como fazia e, depois, da forma como sabe que o outro quer. O terapeuta sugere uma confrontação paradoxal, insistindo que cada parceiro aborde o outro do modo “antigo” várias vezes. Cada um é livre para agir como quiser, mas não pode mais fazer o jogo da culpa, pois não pode mais alegar ignorância em relação ao outro. Se a outra pessoa da díade respeita, valida e age dentro das regras desses limites, não é preciso mais lutar para manter a individualidade, então, a necessidade de se proteger de uma invasão desaparece. As regras ou limites podem modificar-se e os conflitos deixam de existir.

Dhul, Kantor e Duhl (1983) usam a escultura familiar para levar o conflito do modelo verbal para o modelo da ação, quando os membros da família agem por meio de diferentes regras. Por exemplo, uma mãe declara que trata todos igualmente, combinando percepções e regras internas que definem como uma mãe deve agir e sentir, então, haverá conflito se essas regras não são compartilhadas e se suas ações não são percebidas como ela as percebe. O terapeuta desenvolve uma escultura familiar contemplando as dimensões da intimidade e proximidade/distância emocional, pedindo à família que pense nos espaços entre as pessoas como representativos de ligação emocional e solicita a um de seus membros que seja o escultor e posicione os outros membros no espaço. Assim, eles compartilham as versões que têm do sistema familiar e os papéis que nele desempenham. “Para muitas pessoas, este processo força, pela primeira vez, a refletir sobre, e ‘ver’ a qualidade de relacionamentos que eles supostamente

conheciam. Ele oferece um cenário no qual as múltiplas percepções e significados da família tornam-se acessíveis a todos” (DHUL; KANTOR; DUHL, 1983, p. 77). Numa escultura familiar, a ação é menos perigosa que a afirmação verbal que nunca se ousou traduzir em palavras. O terapeuta assegura que a percepção de um dos membros da família pode diferir da dos demais, alertando todos para repensar relacionamentos diádicos como relacionamentos de sistemas, quando a necessidade de ajustar todas as partes de uma vez desafia a visão egocêntrica e a distância de todos em relação a cada um. Os escultores serão os membros da família, que se alternarão até que todos tenham feito a escultura familiar. Se alguns membros tentam interromper ou reclamar enquanto o escultor posiciona os demais, o terapeuta imobiliza a família e lembra-a de que cada um terá a sua vez que esculpir a família como a experiência, enfatizando o conceito de múltiplas verdades, múltiplas percepções e múltiplas realidades. O terapeuta pede a cada membro para anotar mentalmente como o escultor vê a si próprio e como se vê em relação a cada um deles. Esse contexto de visões múltiplas é menos favorável à insinuação da culpa, pois cada um pode definir que seu modo de sentir é e pode ser distinto. O terapeuta pode explorar, ainda, as relações de poder, de decisão e execução, de comando e de submissão.

Nessa perspectiva de atuação terapêutica estão as contribuições de Moreno. Conforme Kawazoe e Lemos (2010), o psicodrama objetiva desenvolver atitudes criativas e espontâneas em situações adversas, como dar uma resposta adequada a uma nova situação ou criar uma nova resposta para uma situação conhecida, tendo, assim, foco na ação por meio das dramatizações, usando a linguagem verbal e a corporal. A socionomia de Moreno tem por ferramentas psicodramáticas o método *role-playing* ou jogo de papéis, o teste psicométrico, psicoterapia de grupo, sociodrama e psicodrama. Além desses, há o teatro espontâneo, que tem início pela equipe de profissionais que encena certo tema e abre espaço para a plateia participar e se expressar dramaticamente a partir da cena inicial; o Jornal Vivo, em que as dramatizações partem de notícias de jornal para trabalhar os aspectos socioculturais apresentados pelas reportagens; o treinamento da espontaneidade, em que a pessoa deve encontrar recursos para solucionar dificuldades ou circunstâncias colocadas pelo diretor. Assim, a psicoterapia psicodramática orienta-se por quatro princípios universais: o tempo, em que só existe o “aqui e agora”, o presente, no qual se condensam o passado e o futuro; o espaço, que implica que

qualquer lugar se aplica ao trabalho terapêutico, privilegiando aquele que favorece os cenários imaginados e construídos; a realidade, em que o autor destaca a infrarrealidade, uma “realidade reduzida” que está no nível da imaginação, a realidade presente, o cotidiano das pessoas, a realidade suplementar, aquela vivida no psicodrama; o cosmos, do qual todos fazem parte, sendo um no palco psicodramático, onde não há gênero, idade ou etnia, onde o micro contém o macro.

As técnicas psicodramáticas mais reconhecidas são, para Kawazoe e Lemos (2010), o duplo, o espelho e a inversão de papéis. O primeiro é uma técnica em que o terapeuta ou um ego-auxiliar se coloca no lugar do paciente e expressa verbal e corporalmente os sentimentos que ele não consegue perceber; o segundo é uma técnica em que o terapeuta ou um ego-auxiliar desempenha o papel do paciente para ele “se ver de fora” na cena; a terceira se caracteriza pela troca de papéis, em que um esposo, por exemplo, troca de lugar com a esposa, a quem agrediu sem notar. Outras técnicas psicodramáticas são: o solilóquio, em que a pessoa “pensa em voz alta”; a autoapresentação, em que o indivíduo se apresenta do modo como gostaria de ser percebido pelas pessoas; a projeção de futuro, em que se simula uma situação esperada e as possibilidades de atuação; a apresentação de sonho, em que o indivíduo atribui significado ao sonho que podem se misturar com elementos da realidade; a maximização, em que o paciente faz um gesto que não percebe e o terapeuta lhe pede para exagerar o movimento e dar voz a ele; a concretização, em que um sentimento é transformado em algo “concreto” ou mesmo a própria montagem da cena; a escultura, em que o paciente modela o seu corpo em uma imagem estática para ilustrar uma sensação ou sentimento.

Kawazoe e Lemos (2010) elencam os cinco instrumentos da técnica psicodramática: o diretor, que coordena o grupo faz o aquecimento, escolhe o protagonista, dirige a cena, aplica as técnicas e ajuda o protagonista e o grupo a elaborar o vivido; os egos-auxiliares, que podem ser profissionais ou pessoas da plateia; o cenário, o campo terapêutico no qual se monta o espaço imaginado pelo protagonista; a plateia ou público, que também trabalha suas questões de outro lugar e colabora com o protagonista ao compartilhar o que sentiu durante a dramatização; o protagonista, que é o autor e ator da dramatização, representante do drama do grupo. Assim, a sessão psicodramática segue as etapas de aquecimento inespecífico (ponte entre o contexto social e o dramático), aquecimento específico (encontro do diretor com o protagonista), dramatização (núcleo em que se

dá a ação), compartilhamento (partilha de sentimentos) e processamento (elaboração teórico-prática para grupos de formação em psicodrama). As sessões podem ser individuais ou grupais, de casal ou família, visando ajudar o indivíduo a encontrar sua verdade, a desenvolver sua espontaneidade-criatividade e sua capacidade télica (percepção de si e do outro), a elevar sua autoestima, a melhorar sua qualidade de vida e das relações, a ampliar sua capacidade de organização e planejamento. O psicoterapeuta pode atender sozinho ou em equipe. A relação terapeuta-paciente implica responsabilidade de ambos quanto à qualidade da relação. Aspectos pessoais do terapeuta podem emergir na sessão, cabendo a ele, como um facilitador, ser criativo para eleger estratégias adequadas ao indivíduo naquela relação e naquele grupo. Trabalhar o “aqui e agora” da relação, operando sobre a própria relação terapêutica mostra-se um dos recursos mais relevantes na psicoterapia psicodramática, uma vez que o paciente leva padrões de relacionamento para a relação com o terapeuta e com o grupo de terapia. A relação terapeuta-paciente funciona como um novo modelo relacional para outros relacionamentos.

Escultura, *role-playing* e simulação são modalidades de observação da família que, junto com triângulos trigeracionais e genograma, Andolfi (2019) utiliza em seu modelo de intervenção experiencial, a terapia familiar multigeracional, para ativar os recursos pessoais e relacionais da família pela redefinição da patologia e pela conotação positiva dos distúrbios do paciente. Andolfi (2019) assevera que o “agir” é um método de pesquisa e conhecimento extraordinário na terapia familiar. O jogo e a brincadeira trazem a flexibilidade e a criatividade para o encontro terapêutico, pois o elemento de ficção da representação permite dramatizar desejos dolorosos, medos e experiências por meio de palavras e ações. Baseando-se em Andolfi e Angelo (1987), Andolfi (2019) afirma que se o terapeuta redescobre o valor do jogo em si, pode adotá-lo como meio de interagir e mobilizar recursos na terapia, usando-se a si e suas características pessoais para se mover no espaço, aproximando-se ou afastando-se conforme exigir a situação. Baseando-se em Whitaker e Keith (1981), o autor assinala que o terapeuta pode ajudar uma família a sair de funções estereotipadas e desbloquear-se, caso saiba interpretar diferentes partes e papéis nas sessões e caso saiba passar de um nível geracional para outro. Brincar com palavras constrói uma linguagem metafórica composta de imagens que representam, mascaram ou transformam estados de espírito, medos, conflitos

negados, padrões relacionais disfuncionais, devido à sua ressonância cognitiva mais longa e profunda do que a das definições verbais, além de desencadear uma curiosidade que estimula a família a participar de uma história terapêutica que é de todos. Os objetos escolhidos pelo terapeuta ou pela família representam comportamentos, relacionamentos, processos interativos ou regras familiares, pois criam novas conexões e convidam ao uso de suas próprias associações. Uma espada, uma echarpe, uma coroa, enfim, objetos metafóricos trazem leveza e ludicidade à sessão e introduzem conotação de incerteza e probabilidade no sistema terapêutico, favorecendo a remoção de padrões relacionais rígidos e repetitivos, já que têm profundo impacto sobre conflitos e medos e permitem a alternância entre o concreto e o abstrato, entre a realidade e a ficção.

Para Andolfi (2019), o humor e a risada na terapia implicam uma espécie de metacomunicação que pode produzir um novo sentido de proximidade. Usados com cautela e no momento certo, se aceitos pela família, podem transformar significados interpessoais e produzir uma redefinição interna da realidade, pois agem como marcadores de contexto e oportunizam “brincar com problemas” sem que ela se sinta depreciada ou julgada. Os rituais familiares são eventos que dão significado e profundidade ao enredo da vida familiar. A terapia familiar é um ritual em si, na medida em que seus elementos – a frequência dos encontros, o arranjo das cadeiras, o uso do espaço, a estrutura dos diálogos, os papéis interpretados pela família e pelo terapeuta – descrevem um contexto ritualizado. O uso terapêutico do ritual inclui dramatização, escultura familiar e objetos metafóricos na passagem de um nível de compreensão abstrato e conceitual para uma representação concreta em uma sessão de conflitos, medos e perdas familiares, seguindo uma abordagem mais experiencial e menos cognitiva do que aquela aplicada pelos milaneses. Falar por imagens é um modo de comunicação comum para as famílias. Uma esposa pode dizer que se tornou um capacho para seu marido, cabendo ao terapeuta captar essas imagens e transformá-las em ações dramatizadas, a fim de ampliar padrões de relacionamento conjugal e amplificar a distorção relacional, o desequilíbrio de poder e a falta de respeito, ajudando-os a sair de uma complementaridade distorcida e buscar formas saudáveis de estar juntos por meio da introdução de um jogo ou de um aspecto de comédia.

Andolfi (2019) aceita o desafio de libertar crianças e adolescentes do rótulo de pacientes e seus pais do processo de delegação ao especialista, distanciando-se do

modelo médico e da abordagem psiquiátrica sem negar a avaliação diagnóstica da psicopatologia ou o tratamento individual e farmacológico, quando necessário, cuidando para não reduzi-los a um objeto de investigação e privá-los de sua competência pessoal e relacional. O terapeuta vai fazer isso, tornando-os competentes desde os primeiros momentos da sessão, fazendo deles coterapeutas, ao perguntar-lhes como podem juntos, terapeuta e criança/adolescente, ajudar a família dela/dele. Quando o terapeuta transfere o foco para uma exploração familiar e examina positivamente as dificuldades do filho, convida os pais à colaboração ativa e, de modo criativo e emocionante, busca um significado relacional nos sintomas da infância/adolescência, como acontece quando uma encoprese se transforma numa “cola especial” que mantém unidos os pais ou uma fobia escolar protege a mãe do comportamento violento do esposo. Se lhes for concedida a voz na sessão, as crianças comunicam muito bem ao terapeuta seu ponto de vista acerca dos eventos familiares, pois elas conhecem bem seus pais, por isso, não devem ser mantidas fora do “campo de batalha da família”. Portanto, nesse contexto, é preferível usar a expressão colóquio terapêutico para se referir à condução da sessão ao termo “conversação terapêutica”, que sugere uma linguagem adulta para adultos, que não acolhe o pensamento lúdico e simbólico infantil nem aquele excêntrico e contraditório adolescente.

A escola de Andolfi (2019) não adota a construção de hipóteses sobre a família numa pré-sessão antes de conhecê-la, como propõe Whitaker. Os terapeutas apenas leem as informações coletadas pelo serviço clínico da *Accademia di psicoterapia della famiglia* sobre a composição da família, o problema, os eventos da sua história ao longo de três gerações e a motivação do enviante para serem comparadas com a motivação dos familiares na sessão, pois se mostra útil ter um esboço do genograma da família que será completado no primeiro encontro. A coleta e seleção de informações implica uma seletividade qualitativa que permite ao terapeuta não imergir em uma massa de dados conflitantes entre si. A decifração do “enigma terapêutico” requer uma intuição terapêutica associada a uma curiosidade terapêutica que permitirá conectar partes aparentemente desconexas de uma história familiar. O objetivo da terapia é a reconstrução de laços fortes na família para o enfrentamento das dificuldades da vida, quando, por exemplo, se elabora em conjunto uma perda importante, substituindo a sensação de perda e solidão pela de força e unidade.

Andolfi (2019) amplia a redefinição ou *reframing* do grupo do MRI de Palo Alto, uma estratégia eminentemente verbal que “mudava moldura” ao modificar comportamentos sintomáticos ou disfuncionais, mudando também o significado. Fundamentando-se em Andolfi (1977), o autor apresenta três formas de *reframing* na terapia familiar: a redefinição da relação terapêutica, a redefinição do contexto, a redefinição do problema. Na primeira, a relação de ajuda sem a forte conotação médico-psiquiátrica muda a moldura da intervenção do sintoma individual para a história de desenvolvimento da família, uma mudança de paradigma e de objetivo da terapia. Na segunda, o clima emocional e cognitivo da família deve levar a família a confiar no terapeuta e protagonizar sua mudança, portanto, implica redefinir um contexto de espera, um contexto médico e um contexto de julgamento, para que haja mudança quanto à atitude passiva que delega a solução ao especialista do qual a família espera um remédio para sua sintomatologia e quanto à sensação de ser julgado em uma sala de audiência por parte de algum membro seu. Na terceira, muda-se a definição do problema quando se transforma o sintoma individual em sinais relacionais que se ligam a características afetivas, comportamentais ou gestuais de um familiar (pais, irmãos, avós) ou de eventos dramáticos ou dolorosos. Andolfi (2019) chama “afirmação relacional” a afirmação que o terapeuta faz a partir de uma suposição implícita baseada em uma intuição e não em uma informação ou conhecimento explícito, o que a torna mais intensa, ou aquela afirmação que representa uma certeza, quando o terapeuta faz uma junção relacional de características do relacionamento familiar expressas na comunicação digital e analógica.

Para Andolfi (2019), as perguntas são tão importantes quanto as respostas. Segundo Nichols e Schwartz (2007), Boscolo e Cecchin observaram que o processo de entrevista do grupo de Milão era mais relevante que suas diretivas – conotações positivas e rituais – e buscaram um estilo colaborativo, que centrou a terapia no questionamento circular. As “perguntas circulares” visam descentrar os clientes, levando-os a ver a si mesmos em um contexto relacional e ver esse contexto da perspectiva dos demais familiares. Entretanto, Andolfi (2019) considera que as “perguntas lineares” dirigidas a apenas um membro da família também captam aspectos relacionais significativos conforme a capacidade terapêutica e flexibilidade para “ver as conexões”, pois se “é impossível não comunicar” como postula Watzlawick, também é impossível não entender a relacionalidade de uma afirmação

verbal ou não verbal. A estrutura básica de uma “pergunta triádica” explora as dimensões relacionais pela observação das trocas verbais e analógicas entre dois ou três familiares referentes à pergunta e à resposta. Isso se dá de duas formas: 1) o terapeuta é o terceiro no triângulo e formula uma pergunta a um membro da família que envolve diretamente o outro, por exemplo, pergunta à esposa como o esposo se comportou em relação à sua depressão; 2) o terapeuta coloca-se fora do triângulo para apreender as relações afetivas entre um pai, uma filha e sua mãe, por exemplo, perguntando à esposa/mãe o que acontece entre seu esposo e sua filha quando está deprimida.

Segundo Andolfi (2019, p. 158), “[...] quanto mais gerações conseguirem entrar em uma pergunta, mais rica será a resposta, tanto no âmbito do conhecimento das tramas familiares quanto aos laços emocionais mais significativos”. Nessa perspectiva, o autor apresenta diversos tipos de pergunta. As “perguntas diretas” levam ao questionamento da distância que um membro da família colocou em relação ao outro e da consciência disso, levando-o a falar da qualidade do relacionamento. As “perguntas indiretas” levam pais e adolescentes ou esposos e esposas, por exemplo, a se colocar no lugar do outro para relatar a emoção da distância afetiva, criando uma intensidade afetiva e um esforço de identificação quando se deixa o próprio ponto de vista para entrar na própria definição do relacionamento. As “perguntas comparativas” exploram as relações por meio de saltos temporais, quando propõem uma comparação entre “antes e depois” de uma emigração ou separação conjugal, por exemplo, ou quando propõem mais de uma opção de resposta em relação a aspectos pessoais ou a dimensões relacionais. As “perguntas do tipo ‘como se’” assim como as “perguntas metafóricas” levam a sair de uma forma lógica de pensamento para que as respostas sejam mais imaginativas e criativas: as primeiras são hipotéticas e próprias da linguagem cotidiana da família que se adaptarão às circunstâncias, aos temas e às relações a serem investigadas; as segundas permitem um encontro especial entre sentimentos, dificuldades relacionais e objetos concretos e forjam uma aliança terapêutica, já que a imagem metafórica é trazida pela família ou levada pelo terapeuta quanto à trama relacional familiar, um método que Whitaker nomeia “processo de metaforização”, devido à característica de ligação e compartilhamento da metáfora. As “perguntas intergeracionais” exploram aspectos relacionais entre três gerações para se encontrar conexões entre, por exemplo, ter experimentado a porta fechada pela mãe

quando criança e ver-se fechando portas na idade adulta, libertando de aprendizados iniciais que se tornam *scripts* relacionais repetíveis em outras fases da vida, gerações e contextos. A liberação de modelos relacionais aprendidos aproxima emocionalmente e renova ou constrói uma confiança mútua entre os familiares, portanto, não guarda relação com o antigo modelo de causa e efeito que leva a sentimentos de culpa ou reprovação.

Conforme Andolfi (2019), a linguagem corporal, que consiste nos sinais não verbais, assume um valor afetivo e cognitivo muito expressivo. A linguagem corporal se baseia na cinesiologia – mímica, postura, movimentos, expressões faciais –, na paralinguística – silêncio e tônus, frequência e ritmo da voz – e na proxêmica – espaço ocupado quanto à distância física, que alude aos limites relacionais e mensagens transmitidas pelo contato físico. Trata-se de uma linguagem a ser interpretada e que pode estar culturalmente sujeita à ambiguidade e mal-entendidos. Assim, o terapeuta vai usar seus olhos e ouvidos na terapia para observar a qualidade das relações na família, dada, por exemplo, pelo modo como seus membros se observam, como estabelecem o contato visual e físico, como se movimentam na sessão, como escolhem se sentar e, adotando uma escuta ativa, deixar que os conteúdos verbais e supérfluos escorram para fora do funil invertido, a fim de engajar uma criança ao brincar com ela, um adolescente ao surpreendê-lo na interação e um idoso ao entrar em suas memórias. O autor destaca que o “silêncio como modalidade comunicativa” assinalado por Watzlawick, Bavelas e Jackson tem grande valor relacional e muito bem se aplica ao relacionamento terapêutico com a família. Estar com ela em um silêncio respeitoso e participativo emocionalmente tem significados diferentes e comunica emoções diferentes a cada um de seus membros. Escutar e falar são formas complementares que permitem o encontro no espaço da sessão e um treinamento para desvendar situações de impasse relacional, uma vez que cada um está convencido de “não ser escutado” pelo outro. O silêncio do terapeuta é indicativo de uma “marca de contexto”, um modelo para as modalidades comunicativas dos familiares na sessão que contagiando a família, diminuindo a ansiedade que acelera a fala e os interrompe mutuamente. O silêncio do terapeuta pode permitir sua sintonia com a dimensão da dor da família se ele é capaz de “ficar com o sofrimento” trazido por ela, uma modalidade relacional cuidadosa e serena. O terapeuta pode, ainda, brincar com o silêncio, propondo um jogo, entregando seu relógio para um pai e perguntando-lhe quanto tempo ele poderia escutar seu filho

sem interrompê-lo, a fim de favorecer que todos “tenham voz” e juntos “abram os ouvidos”.

Diferentemente de Haley, que considerava irrelevante para o processo terapêutico o que acontecia no mundo interior do terapeuta, Andolfi (2019) considera de grande relevância as ressonâncias afetivas do terapeuta, suas respostas emocionais, no encontro com a família, tal como fazia Whitaker e, também, Satir e os terapeutas simbólico-experienciais ao revelar o próprio *self* para compartilhar fragmentos de seu mundo interior com seus clientes. Andolfi (2019) destaca que partilhar eventos pessoais e experiências passadas ou fazer breves referências a eventos de outras famílias requer que o terapeuta saiba quando e como fazê-lo e que se liberte da “máscara profissional” no uso de sua humanidade, um trabalho que aponta a importância da coterapia, já que o terapeuta pode não estar pronto para tal. Com o tempo, no entanto, ele pode adquirir uma capacidade autorreflexiva que desenvolve um “supervisor interno”. Nessa perspectiva, Minuchin e Fishman (2007) asseveram que, como membro do sistema, o terapeuta vai responder às circunstâncias conforme suas regras, fazendo amplo uso de si, numa espontaneidade terapêutica que emprega diferentes aspectos de si mesmo em resposta a diversos contextos sociais e que se restringe pelo contexto da terapia. Um terapeuta hábil é aquele que transcende a técnica, que uma vez a tendo dominado, dela se esquece. A rede das transações da família lhe aparece em toda a sua complexidade, diferentemente, dos seus membros, que apenas conhecem o que é ou não permitido nessa rede, as forças que se opõem aos desvios, bem como a natureza e eficiência do seu sistema de controle.

A unidade de intervenção da terapia familiar é sempre um *holon*, na opinião de Minuchin e Fishman (2007), que aplicam à terapia familiar o termo *holon* cunhado por Koesler, ao tentar minimizar a dificuldade conceitual de descrever unidades de mais de um. Koesler cunha o termo *holon*, do grego *holos* (todo) com o sufixo *on* que sugere uma partícula ou parte e designa entidades pertencentes aos níveis intermediários de qualquer hierarquia, a fim de evitar o uso das palavras todo e parte. Todo *holon* é um todo e uma parte sem que um seja mais que o outro ou se rejeitem ou conflitem. São *holons* a família nuclear, a família extensa e a comunidade. Há, ainda, o *holon* individual, o *holon* conjugal, o *holon* fraterno, o *holon* parental. Um *holon*, como todo, tanto usa energia competitiva para autonomia e autopreservação, quanto transmite energia integradora, como parte. “Cada todo

contém a parte e cada parte contém também o 'programa' que o todo impõe. Parte e todo contêm um ao outro num processo contínuo, atual e corrente de comunicação e interrelação" (MINUCHIN; FISHMAN, 2007, p. 23, grifo dos autores). Assim, os membros das famílias pertencentes a muitos *holons* cumprem diferentes papéis em cada um deles, na medida em que segmentos de seu repertório experiencial são ativados em cada um deles. "As atitudes apropriadas a um *holon* podem ou não ser eliciadas em outros, porém, todos se tornarão parte do repertório possível. O crescimento em uma família funcional é um processo flexível que resulta em um indivíduo multifacetado que pode se adaptar a contextos mutáveis" (MINUCHIN; FISHMAN, 2007, p. 142).

Portanto, Minuchin e Fishman (2007) vão convocar a família à flexibilidade, desafiando o sintoma, a estrutura familiar e a realidade familiar. Para desafiar o sintoma, ele desafia a definição que a família tem do problema e a natureza de sua resposta, de forma direta ou indireta, explícita ou implícita, direta ou paradoxal, a fim de modificar ou reenquadrar a concepção que a família tem do sintoma, levando seus membros a procurar respostas alternativas de comportamento, cognitivas e afetivas. As técnicas utilizadas para auxiliar nesse enquadramento terapêutico que define a realidade terapêutica são a dramatização, o aumento de intensidade e a focalização. Na dramatização, o terapeuta constrói um cenário interpessoal, no qual transações disfuncionais em torno dos membros da família são encenadas espontaneamente por eles, assim, as estruturas familiares se tornam manifestas e ele pode obter uma visão das regras que governam padrões transicionais na família, pode observar os modos verbais e não verbais de emitirem sinais uns para os outros. O terapeuta, então, intervém no processo pelo aumento da intensidade, prolongando a duração da intervenção, envolvendo outros membros da família, indicando modos diferentes de transação e introduzindo explorações experimentais que vão apontar informação sobre a natureza do problema, a flexibilidade das interações familiares para a busca de soluções e a possibilidade e modalidades alternativas de desempenho dentro da estrutura terapêutica; tendo o controle do contexto, ele pode estabelecer alianças ou coalizões e pode controlar a dimensão temporal. Na focalização, o terapeuta seleciona e organiza os dados – mapeia limites, enfatiza lados fortes, observa problemas, investiga funções de complementariedade – dentro de um esquema que lhe confira sentido e promova a mudança, arrumando os fatos que se relacionam entre si e que tenham relevância terapêutica. Os dados devem se

relacionar ao processo de mudança, não à história e à descrição da família. O terapeuta desenvolve, assim, uma “visão em túnel”, selecionando um foco e desenvolvendo um tema para trabalhar com vistas a promover mudança no sistema. Os membros das famílias têm uma sensibilidade auditiva discriminatória com áreas de surdez seletiva que são reguladas pela sua história comum, então, mesmo que eles deem atenção e escutem o terapeuta sua mensagem pode não ser registrada ou pode perder penetração por não ter sido assimilada como nova informação pelo esquema cognitivo deles. O terapeuta deve fazer com que a sua mensagem supere o umbral de surdez da família, aumentando a intensidade, repetindo muitas vezes sua mensagem ao longo da terapia.

Conforme Minuchin e Fishman (2007), o terapeuta desafia, também, a estrutura familiar, pois as posições dos membros da família em diferentes *holons* familiares vão influenciar sua cosmovisão: se o envolvimento é excessivo, a sua liberdade de funcionamento é restrita pelas regras do *holon*; se há desapego, eles ficam isolados e falta apoio. O “mapa familiar” indica a posição recíproca dos membros da família, revela coalizões e alianças, conflitos implícitos e explícitos, a forma como se agrupam na resolução de conflitos, apontando aqueles que deles se desviam, os que centralizam operações, os que acalentam, os que curam e os que se colocam como bode expiatório, bem como as fronteiras entre os subsistemas com suas possíveis áreas de força e áreas de disfunção. Monitorando proximidade e distância, o terapeuta, sendo um estranho, pode mudar sua posição e trabalhar em subsistemas diferentes, desafiando a demarcação que os membros da família fazem de seus papéis e funções. As técnicas usadas são a fixação de fronteiras, o desequilíbrio e o ensino da complementariedade. Na primeira, o terapeuta regula a permeabilidade das fronteiras que separam os *holons* assim: mudando as afiliações dos membros da família ou a distância entre os subsistemas; monitorando indicadores espaciais para regular a distância emocional entre os membros da família; criando subsistemas com tarefas diferentes; traçando fronteiras entre três pessoas pela entrada de uma terceira pessoa quando transações diádicas disfuncionais se mantêm; prolongando um processo demarcando ou separando subsistemas, quando, por exemplo, deixa estender o tempo de interação entre mãe e filha, que agora brincam juntas, quando finalmente a mãe consegue controlá-la. Na segunda técnica, o terapeuta se propõe a desequilibrar o sistema familiar para mudar as relações hierárquicas dos membros de um subsistema, fazendo uso de si

mesmo como membro do sistema terapêutico, a fim de mudar e desafiar a distribuição de poder na família. Qualquer mudança na posição hierárquica na família produz uma mudança na sua perspectiva em relação ao que é permitido nas suas transações, alcançando todos os subsistemas. Assim, o terapeuta pode aliar-se com membros da família, pode ignorá-los tornando-os invisíveis ou pode entrar em coalizão com alguns membros da família contra outros. Quanto à terceira técnica, o terapeuta deve ajudar os membros da família a experienciar o seu pertencimento a uma entidade que é mais ampla que o *self* individual, visando à mudança da relação hierárquica entre os membros da família, questionando a noção inteira de hierarquia.

O terapeuta desafia, ainda, a realidade familiar. Segundo Minuchin e Fishman (2007), os pacientes buscam a terapia porque construíram uma realidade inviável e a terapia vai desafiar seus construtos. A estrutura da família (padrões de interação) e a sua estrutura de convicções (esquemas cognitivos que legitimam ou validam a organização familiar) apoiam-se e justificam-se uma à outra, sendo que ambas podem ser a via de acesso para a terapia. Qualquer mudança na estrutura familiar mudará a concepção do mundo da família e vice-versa. O núcleo familiar dá aos seus membros a segurança de habitar um território conhecido, impondo limitações, levando-os a defender certas coisas e a atacar outras, mantendo-os na ignorância acerca de outras tantas, inibindo sua curiosidade sobre o mundo e impedindo-os de explorar outros mundos. As técnicas aplicadas transmitem a mensagem de que a família e seus membros dispõem de mais alternativas além de suas modalidades prediletas de interação, oportunizando-as uma concepção diferente do mundo que não necessita do sintoma e uma visão pluralista da realidade mais flexível que permita diversidade dentro de um universo simbólico mais complexo. São elas: os construtos cognitivos, intervenções paradoxais e a ênfase na força da família. Quanto aos construtos cognitivos, o terapeuta usa símbolos universais, apoiando suas intervenções em certas instituições ou construções universais (ordens morais, senso comum, experiência comum), que encontram poder justamente por não trazer novas informações e por ser imediatamente reconhecidas como realidade comum. O terapeuta usa as verdades da família para expandir seu funcionamento, prestando atenção às suas justificativas quanto às suas transações; usando a concepção do mundo dela, ele usa a própria força da família para iniciar uma direção diferente. O terapeuta usa, também, o conselho de um *expert*, uma explicação baseada em sua

experiência, conhecimento ou sabedoria, ou desloca posições explanatórias, valendo-se de sua posição de líder do sistema terapêutico para incluir a perspectiva de um membro da família ou a sua.

As intervenções paradoxais são apresentadas por Minuchin e Fishman (2007), a partir das pesquisas de Papp. O paradoxo deve ser pensado, segundo Papp (2007), com base nos conceitos da família como um sistema autorregulador, do sintoma como um mecanismo para a autorregulação e, logo, da resistência do sistema à mudança. Uma vez que o sintoma regula uma parte disfuncional do sistema que fica sem regulação quando ele é eliminado, não se trata mais de como eliminar o sintoma, mas do que acontecerá se ele for eliminado. A discussão terapêutica desloca-se do “problema” para o modo pelo qual a família poderá sobreviver sem ele: quem será afetado pela sua ausência, de que modo e o que farão a respeito. As intervenções classificam-se em diretas ou paradoxais. As “intervenções diretas ou baseadas na concordância” são conselhos, sugestões, interpretações e tarefas que devem ser tomadas literalmente e seguidas como prescritas, com o objetivo de modificar de maneira direta regras ou papéis da família, que deve obedecê-las. As “intervenções paradoxais ou baseadas no desafio” vão desafiar a família a cumprir o oposto do que aparentemente parece pretender ou obedecer a elas ao ponto do absurdo e retrocesso. Para tanto, o terapeuta tem de redefinir positivamente o sintoma como sendo ele motivado por uma benevolência para preservar a estabilidade familiar; prescrever o mesmo ciclo de interação que produziu o sintoma, para que perca seu efeito quando colocado em cena conscientemente; restringir os sinais de mudança, que deve ser regulada pelo terapeuta, enumerando as suas consequências e antecipando as novas dificuldades que afetarão o sistema, a fim de que a família possa mudar cautelosamente. Há, ainda, as inversões baseadas na aceitação e desafio, em que alguém da família vai inverter conscientemente sua atitude ou comportamento em relação a um aspecto crucial fazendo surgir uma resposta paradoxal de outro membro da família. Por exemplo, se uma esposa não tolera a relação de excessiva intimidade entre seu marido e a mãe dele, o terapeuta a instrui em particular para inverter sua atitude que solidifica a relação, sugerindo que ela encontre meios de enaltecer a relação deles e de encorajar seu marido a estar mais tempo com a mãe, então, o marido vai desafiar as instruções de sua esposa, tornando-se menos envolvido com sua mãe. Uma vez formulado e pronunciado o paradoxo sistêmico, é preciso ser fiel a ele.

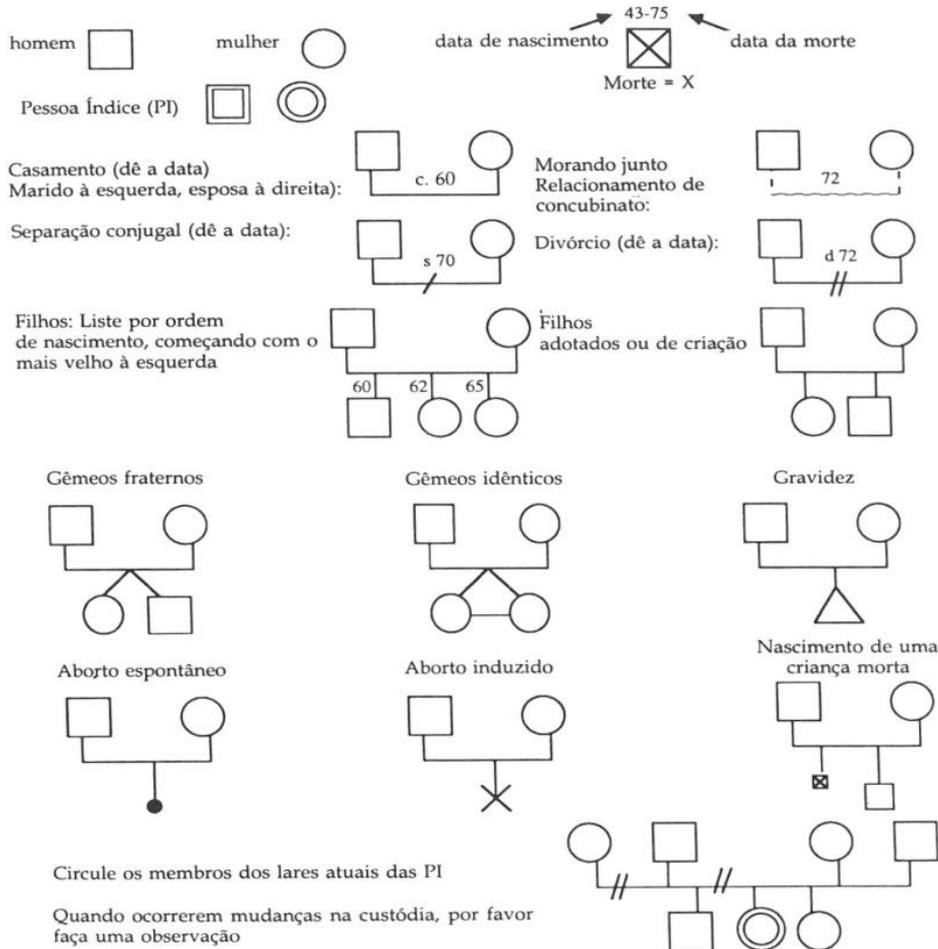
Quanto às técnicas que enfatizam a força da família, Minuchin e Fishman (2007) usam-nas para combater a disfunção familiar, em vez de enfatizar as deficiências, pois consideram que os elementos que cada família dispõe na sua própria cultura podem ser entendidos e utilizados, tornando-se alavancas que atualizam e ampliam o repertório comportamental de seus membros. Há famílias que ensinam isso ao terapeuta, que passa a focar mais nas suas contribuições, tais como a criação, o cuidado, as transações de apoio que asseguram a sobrevivência em um mundo complexo. As famílias mostram o que elas podem realizar. Todas têm suas realidades, que são transmitidas da família de origem para as novas famílias e a próxima geração. Há erros, infelicidade e dor, e também prazeres em sua história. Há familiares que se entregam ao relacionamento, promovem crescimento e procuram apoio, afirmando o sentimento que cada um tem de sua própria capacidade e valia. Há uma tendência por parte de famílias com crianças que apresentam condições crônicas de se organizar em torno de suas deficiências, minimizando sua competência. O terapeuta pode inverter a posição de uma criança deficiente em sua família, por exemplo, colocando-a em contato com cada um dos demais membros e descrevendo o modo como ele experiencia seus humores e afetos em relação a ela. A ênfase do terapeuta na competência da paciente muda o modo pelo qual ela experimenta sua relação com o resto da família, que respondia a ela apenas em termos de suas necessidades e de seus medos como paciente identificado. Muda-se a natureza de suas transações habituais, uma mudança que enfatiza competência e força por oposição à patologia e à necessidade de proteção.

Nessa perspectiva, McGoldrick, Gerson e Petry (2012) asseveram que fontes passadas de força embasam a resiliência das famílias para a modificação de suas estratégias adaptativas disfuncionais. Os padrões gerados pelas interações e relações familiares altamente recíprocas, padronizadas e repetitivas permitem fazer prognósticos provisórios a partir do genograma. A entrevista do genograma reúne as informações da família indo da queixa principal ao seu contexto mais amplo e a uma cronologia dos eventos históricos; da família imediata à família extensa e sistemas sociais; de questionamentos fáceis a perguntas difíceis e ansiogênicas; de fatos óbvios acerca de seu funcionamento e relações a julgamentos e hipóteses sobre os seus padrões. A exploração da queixa principal e do seu impacto na família nuclear reúne informações, tais como o nome, idade, o sexo e ocupação de cada pessoa que mora na casa e o parentesco de cada uma, o lugar em que moram os demais

membros da família, bem como a relação de cada um com o problema, seu início, as pessoas que sabem sobre ele e que primeiro o notaram, como respondem a ele, as que têm o mesmo problema, o que fizeram ante ele, que mudanças ele gerou nas relações familiares e se o problema tem mudado e como. A situação atual deve ser descrita com suas mudanças quanto à chegada ou partida de familiares, tais como perda de emprego e doenças, nascimentos e casamentos. Informações sobre o contexto familiar mais amplo obtêm-se perguntando sobre a família de origem de cada cônjuge, a rede social e o *background* cultural de todos os adultos envolvidos, colhendo dados como local e data de nascimento, ocupação, escolaridade, aposentadoria, data de casamento ou divórcio, número e nome dos filhos no casamento e fora dele, condições de saúde, os que estão vivos e os que já faleceram. Se a família resiste, considerando irrelevantes essas informações, deve-se voltar à queixa para que eles estabeleçam conexões entre a situação atual e as experiências familiares.

McGoldrick, Gerson e Petry (2012) consideram que os antecedentes étnicos, socioeconômicos, políticos, educacionais e religiosos, as tradições culturais e religiosas devem ser investigadas, bem como as expectativas e herança culturais, como migrações, emigrações e imigrações, línguas faladas e aculturação da família, a conexão com a comunidade, a visão de mundo, mitos, regras e crenças espirituais e segredos familiares. A rede informal também deve ser pesquisada, ela alcança relações de coabitação, abortos, filhos de criação e adotivos, pessoas que participam como um apoio importante, como padrinhos, professores, amigos, cuidadores, clérigos, médicos. Podem-se adicionar perguntas sobre a orientação sexual, enquanto se encaminha para problemas mais sérios, como violência familiar, doenças físicas e mentais, renda familiar e gestão de finanças, herança esperada ou já recebida, uso de medicamentos, drogas e álcool, prisão e cassação de licença de motorista, abuso sexual e físico, intimidação de membros da família. Alguns aspectos são indispensáveis: preocupações urgentes, o que deve ser compartilhado ou preservado dos demais, maior fonte de amor e inspiração, maiores desafios, perguntas que esperam que o terapeuta responda. Importa, prioritariamente, identificar padrões de relação repetitivos de triângulos, coalizões, rompimentos, hiper e subfuncionamento, coincidência de datas com eventos familiares, impacto da mudança e transições inesperadas do ciclo vital.

Os genotogramas, assim também chamados por McGoldrick e Gerson (2007), são representados graficamente a partir de símbolos e linhas de relacionamento (Figura 4).



B. Padrões de interação familiar. Os seguintes símbolos são opcionais. O terapeuta pode preferir anotá-los numa folha separada. Eles estão entre as informações menos precisas do genotograma, mas podem ser indicadores-chave de padrões de relacionamento que o terapeuta quer lembrar:

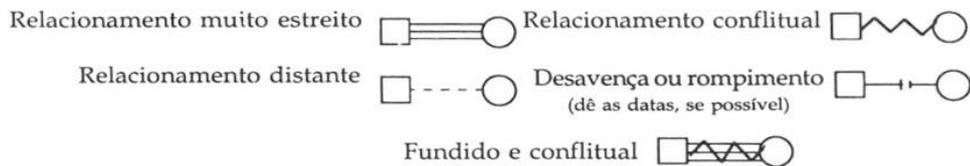


Figura 4: Símbolos para descrever a associação e estrutura familiar básica
Fonte: McGoldrick e Gerson (2007)

McGoldrick e Gerson (1987) assinalam que todos os membros da família têm a oportunidade de expressar sua compreensão acerca do que estão vivenciando durante a elaboração do genograma. Cada membro da família presente na sessão tem a oportunidade de falar, de ouvir e de ser ouvido. O espaço garantido às

diferentes versões respeita e valoriza individualmente cada um e enriquece a todos. Embora o genograma possa ser construído a partir das informações dadas por apenas um membro da família, reunir tais informações, entrevistando vários familiares aumenta a confiabilidade e proporciona a oportunidade de comparar perspectivas e observar interações diretamente, permitindo obter o que chamam efeito *Rashomon*, baseando-se em um filme japonês, em que um fato recebe a perspectiva de vários personagens. Assim também, cada familiar pode descrever os fatos a partir de seu ponto de vista. Os autores observam, então, que os membros de uma família contam histórias diferentes sobre os mesmos acontecimentos.

McGoldrick, Gerson e Petry (2012) apontam os diversos objetivos que o uso clínico dos genogramas tem. Eles engajam famílias, reestruturam e desintoxicam questões familiares, transformam as relações atuais, desbloqueiam o sistema, clarificam padrões, conectam famílias à sua história e as libertam para o futuro, permitem que elas se visualizem sistemicamente, ensinam às famílias sobre seus padrões e seu processo familiar, o qual aprendem a pesquisar. Os autores em coautoria com Gil apresentam o genograma lúdico, técnica em que os familiares se representam por miniaturas de pessoas, animais ou objetos. Ao explicar sua escolha, os familiares despertam a criatividade, fantasia e imaginação, assim, as lendas, histórias e rumores familiares são explorados e novas narrativas são criadas, transformando as relações familiares. O genograma pode ser usado com uma única criança, com uma bisavó ou com a família inteira, convidando, engajando e estimulando o encontro terapêutico, unindo gerações.

Nesse sentido, os efeitos transgeracionais da “consciência de clã” podem ser vistos na constelação familiar, o método ideal para mostrá-los, de acordo com Hausner (2010), com base nos postulados de Hellinger. A constelação familiar é realizada efetivamente em seminários de vários dias, em que cada participante – o paciente – escolhe representantes para si e para membros de sua família entre as pessoas do grupo, constelando-os em suas relações recíprocas, conforme a imagem interior que faz dos membros de sua família. Os representantes são posicionados pelo paciente devidamente centrado e são tomados por um movimento, de tal modo que, imediatamente, passam a manifestar sentimentos das pessoas vivas ou falecidas que representam, às vezes, com sintomas físicos semelhantes. A partir daí, o “constelador” e o paciente identificam os eventos relevantes da história familiar e as dinâmicas que atuam nessa família que podem estar em conexão com a doença

e os sintomas do paciente; o “constelador” pode, então, elaborar soluções. Nem sempre o grupo será um contexto adequado para todos os pacientes, em especial, em casos de labilidade psíquica. As soluções podem ser elaboradas na consulta individual, em que as constelações são feitas com o uso de figuras ou de marcas no chão para representar as pessoas. “O trabalho das constelações pode ser considerado como um método, mas ele é também uma doutrina sobre as relações humanas, uma filosofia de vida, uma atitude de vida e uma forma de vida” (HAUSNER, 2010, p. 125). Os seguintes aspectos atuam entrosados no modo de lidar com o processo da doença, condicionando-se e fortalecendo-se reciprocamente: a disposição para dizer “sim” à vida e assumir a sua responsabilidade pessoal; o amor primário da criança pelos pais – “antes doente do que só” – e o anseio por estar próxima a eles; a exclusão, por parte do paciente ou de sua família, de pessoas ou temas relevantes para o sistema familiar.

Para Hellinger e Ten Hövel (2010), as constelações têm um pouco de liturgia, como um ritual de cura, que não é imposto de fora, mas que resulta da dinâmica da constelação, por isso, exige prudência, cautela e respeito. A harmonia do terapeuta com uma ordem maior permite que ele veja a solução e a coloque em prática. O trabalho com constelações é apenas um método, contudo, visto da perspectiva de que pessoas desconhecidas, representantes que atuam e podem sentir o mesmo que os membros da família de origem do cliente, como receptáculos por meio dos quais o cliente encontra um novo acesso à sua origem, pode-se considerar que haja aí algo de ritual. Hellinger, consoante Hellinger e Ten Hövel (2010), refere-se à “psicoterapia fenomenológica” que propõe, afirmando que se submete à realidade tal como ela se apresenta, já que a fenomenologia é um método filosófico, que para ele significa a exposição a um contexto mais amplo sem compreendê-lo, sem a intenção de ajudar ou de provar algo, sem medo do que poderá vir à luz, de que algo assustador venha à tona. Ela não se liga a nenhuma escola nem constitui uma escola, pois não adota algo de outra pessoa. Trata-se de se ajustar aos fenômenos e a se expor a eles, interiormente, livre de intenções e medo, a fim que de cada um viva a experiência de uma súbita iluminação, dentro de certos limites: olhando para a família ou para todos os fenômenos ligados à consciência ou à culpa, para os quais a atenção se dirige, pois não se pode ver tudo.

Numa proposta bastante diferente, a terapia familiar cognitivo-comportamental tem por intervenção mais comum, segundo Nichols e Schwartz (2007), o

condicionamento operante, que emprega reforços tangíveis ou sociais e considera, baseando-se em Bandura (1969), a atenção e o elogio tão efetivos quanto dinheiro ou doces. As técnicas operantes incluem modelagem, economias de fichas ou prêmios, contratos e manejo de contingências e intervalo ou tempo para pensar, a fim de promover a remoção para uma situação não reforçadora. A terapia focada na solução, por sua vez, tem suas intervenções praticadas em três etapas: o terapeuta reestrutura ativamente o problema de modo positivo e funcional, elogiando o cliente por sua perseverança e capacidade; em seguida, esclarece o vínculo lógico e aprisionador que o cliente criou para si mesmo; por fim, associa uma diretiva de tipo hipnótico a um sinal inevitável de progresso. A noção de que as pessoas “empacam” nos problemas porque ignoram as soluções que estão diante delas embasa as técnicas que procuram transformar a “fala-problema” na “fala-solução”. Por meio da “tarefa-fórmula” ao final da primeira sessão, o cliente deve observar o que acontece em sua família/casamento/relacionamentos que ele gostaria que continuasse acontecendo. Outras propostas são feitas. A “questão da exceção” desconsidera o quadro dos problemas que os clientes levantam, dirigindo sua atenção para os momentos em que não havia problemas; a “questão do milagre” ativa uma postura de solução de problema, ao dar-lhes uma visão de seu objetivo; as “questões de escala” propõem perguntas de graduação entre 1 e 10 que abordam tópicos vagos, como depressão e comunicação, para identificar mudanças comportamentais e objetivos concretos; as “questões de manejo” exploram quão ruins estavam as coisas e como foi possível lidar com a situação; o elogio, na forma “Uau, como fez isso?” convida os clientes a descrever seus sucessos, a fim de aumentar a autoconfiança. Por fim, a “mensagem-resumo” fornece uma perspectiva nova e mais esperançosa do problema, gerando esperança e expectativas positivas. Na “tarefa de predição”, pede-se que o cliente prediga se o problema estará melhor ou igual no dia seguinte e, à noite, deve avaliar e pensar uma explicação para a predição certa ou errada.

A terapia familiar psicoeducacional tem no compartilhamento de informações o elemento educacional, conforme Nichols e Schwartz (2007). Uma de suas intervenções-chave é diminuir as expectativas para reduzir a pressão que o paciente esquizofrênico sofre no sentido de se comportar normalmente. Então, na “oficina de dia inteiro”, Anderson e colaboradores ensinam sobre a doença e sua etiologia biológica, o tratamento farmacológico e psicossocial, medicações e prognóstico. São

discutidas as necessidades do paciente e as dos familiares e são introduzidas habilidades de que a família precisa para lidar com a situação. São apresentados dados de pesquisas sobre a “emoção expressa” (EE). A família aprende que não deve pressionar o paciente para que se recupere rapidamente ou para que retome seu funcionamento normal, devendo respeitar fronteiras e permitir que ele se isole quando necessário. O método psicoeducacional também se aplica a casais e famílias que desejam adquirir habilidades para lidar com os problemas de relacionamento do cotidiano. O sistema de *Relationship Enhancement* desenvolvido por Bernard Guerney Jr. (1977) é um dos “programas de enriquecimento conjugal” que oferece aos casais um treinamento, observando as habilidades básicas de Ginsberg (2000): expressiva (ciência e responsabilidade por seus sentimentos); de resposta empática (escutar e entender os sentimentos e motivos do outro); de conversar (aprender a escutar e a transmitir o entendimento do significado do que foi ouvido). A terapia familiar médica, por seu turno, aponta que uma doença crônica pode ter um impacto devastador e controlar a vida da família, destruindo a saúde, a esperança e a paz de espírito. Logo após o diagnóstico, a família deve ter uma sessão de rotina para explorar seus recursos referentes às demandas da doença que interagem com o papel que o doente desempenha e com o estágio no ciclo de vida da família, com os recursos de liderança e o seu grau de isolamento, com suas crenças sobre doenças e sobre quem deveria ajudar advindas de sua etnicidade e história com enfermidades. Adotando um paradigma novo chamado “atendimento de saúde familiar colaborativo”, os terapeutas familiares médicos trabalham junto com especialistas em medicina, enfermagem, serviço social e administração hospitalar.

O modelo de intervenção de Bernart e Giommi (1995) visa à reestruturação cognitiva das emoções, sentimentos, vivências, bem como da relação corporal. Uma vez finalizada a pesquisa anamnésica, busca-se superar o impasse de diálogos repetitivos semelhantes a textos teatrais. O terapeuta diminui o uso da linguagem verbal e passa a trabalhar com imagens, movimento, espaço, contato físico, gestos, entre outros, empregando técnicas como a colagem, em que as figuras recortadas de revistas expressam a história do casal ou sua opinião sobre a sexualidade ou o amor, por exemplo, estendendo-se no tempo. Assim, reações de espanto ou surpresa e a expressão de emoções e desejos podem se manifestar na aplicação de outras técnicas como os exercícios pasinianos de divisão e ocupação recíproca do espaço, os desenhos feitos em conjunto, a simulação prescrita de brigas, a escultura

familiar e de casal, o mapa familiar ou de casal. A fase seguinte tem por foco os aspectos relacionais do sintoma, em que se exploram as suas vantagens e desvantagens e as suas relações com o poder e com os equilíbrios no núcleo do casal e na família extensa, examinando-se a contribuição de cada cônjuge na sustentação do sintoma e a presença de cossintomas, o que não é raro, pois sintomas concomitantes se ligam a critérios de escolha do parceiro ou à soma de obstáculos à sexualidade atuados em colusão por ambos. Então, os sintomas podem estar relacionados, por exemplo, à ejaculação precoce no homem e ao desinteresse sexual da mulher, assim como ao vaginismo ou à pouca demanda sexual pelo esposo. É preciso redefinir o contrato de casal, renegociar os espaços individuais e de casal e as ligações entre sexualidade e sentimentos, avaliar a capacidade de confiança e de colaboração de ambos. O trabalho comportamental prescritivo, com base em Kaplan (1976), pode ser iniciado e requer o enfrentamento do medo da intimidade e do próprio corpo e do corpo do outro, de fobias e manias, de objeções e agressividade expressa ou não, já que essa fase prescritiva exige que o casal execute as prescrições do terapeuta, que vai privilegiar, de modo flexível e reversível, os aspectos sexológicos e relacionais, portanto, a dificuldade ou resistência na execução de prescrições pode ser relida em termos sexológicos ou relacionais, levando a uma fase relacional da terapia. Assim, informações familiares significativas podem ser também associadas à disfunção sexual mediante redefinições.

A investigação reconstrutiva da terapia narrativa, por seu turno, de acordo com Nichols e Schwartz (2007), desloca os clientes da passividade e derrotismo para um sentimento de certo poder sobre seus problemas, levando-os a buscar em sua memória o outro lado da história-problema, o lado de sua coragem e persistência que abre o caminho para a esperança. As intervenções da terapia narrativa são feitas em forma de perguntas sem afirmativas ou interpretações. A avaliação narrativa colhe a história da família com suas experiências e problemas, quando a memória fala, então, contando uma “verdade narrativa”, que passa a ter maior influência do que a “verdade histórica”, uma vez que os fatos apresentados pela família são parcialmente históricos e parcialmente construções. Assim, as perguntas de desconstrução visam externalizar o problema; as perguntas para abrir espaço buscam descobrir resultados excepcionais; as perguntas sobre preferência tendem a assegurar que os resultados excepcionais representam experiências

preferidas; as perguntas sobre o desenvolvimento da história desenvolvem uma nova história a partir das sementes dos resultados excepcionais; as perguntas sobre significado pretendem desafiar imagens negativas do *self* e enfatizar as ações positivas; as perguntas para estender a história para o futuro apoiam mudanças e reforçam desenvolvimentos positivos. Com base no construcionismo social, o terapeuta busca influências destrutivas de valores e instituições culturais, convidando os familiares a se unirem para lutar contra esses valores e práticas, em vez de buscar interações disfuncionais dentro da família.

Os terapeutas do modelo sistêmico-vivencial, segundo Groisman, Lobo e Cavour (2013), reúnem as contribuições teóricas e metodológicas das diversas escolas de terapia familiar, integrando suas técnicas e criando outras, a fim de intervir, considerando que o relacionamento humano tem papel preponderante nesse processo que não inclui medicação, exames laboratoriais nem aparelhos, e que o ser humano é insubstituível neste mundo que se torna sempre mais tecnológico. O modelo criado em 1992, integrado ao curso de especialização em terapia familiar sistêmica breve, visa a formas terapêuticas que propiciem tratamento com menor custo e tempo, técnicas que lidem com a patologia mental e intervenção breve que abarque a família e a equipe terapêutica. Dentre os instrumentos técnicos que os terapeutas da Núcleo Pesquisas utilizam no atendimento às famílias estão o genograma de McGoldrick e Gerson, a escultura de Dhul, Kantor e Duhl, as prescrições de Haley, os rituais de Palazzoli, Boscolo, Cecchin e Prata, além do vídeo, exercícios sistêmico-vivenciais, técnicas dramáticas e corporais e os próprios terapeutas, que se movimentam enquanto movimentam a família. Nos cursos de especialização e de pós-graduação, são utilizados os instrumentos: pergunte ao genograma, em que o terapeuta-estudante irá formular uma pergunta objetiva e atual com vistas ao presente e ao futuro a partir da construção do seu genograma, dirigido pelo coordenador do curso, que deverá sugerir respostas à pergunta; escultura familiar; exercício sistêmico-vivencial para avaliar o grau de fusão que existe na matriz familiar infantil e adolescente do terapeuta-estudante a partir da montagem de cenas da sua infância e, posteriormente, da sua adolescência; filmagem em vídeo; genograma da missão, entre outros.

Groisman, Lobo e Cavour (2013) apresentam o esquema das sessões com duração de 2 horas: a pré-sessão dura 15 min e os terapeutas reúnem-se atrás do espelho unidirecional para analisar as informações recebidas por telefone antes da

1ª sessão e/ou aquelas da sessão anterior, o foco escolhido e as estratégias seguintes; o atendimento à família dura 50 min; a nova reunião da equipe acontece por 10 min para decidir sobre prescrições, mensagem e a próxima sessão; a devolução para a família dura 5 min e comunica as decisões da equipe, fechando a sessão; a pós-sessão dura 40 min e destina-se à avaliação da sessão, ao planejamento da seguinte e à autoavaliação. As nove sessões se organizam de modo flexível em respeito à organização da família em atendimento: na primeira e segunda sessões, comparece a família nuclear; na terceira sessão, a família de origem materna; na quarta sessão, a família de origem paterna; na quinta sessão, o casal; na sexta sessão, a família nuclear; na sétima, oitava e nona sessões alternam-se o casal e a família nuclear. As 6 primeiras sessões são mensais e chamadas de alto impacto, as 3 últimas são trimestrais e chamadas de baixo impacto ou sessões de *follow-up*. A duração do tratamento tem base em Pittman e colaboradores, Palazzoli e associados, e o intervalo entre as sessões fundamentam-se em Palazzoli, Bowen e Andolfi. Um ano depois de encerradas as sessões, um *follow-up* prolongado inclui um contato telefônico ou nova entrevista.

A estrutura de sessões das escolas estrutural, estratégica breve e grupo de Milão é apresentada por Calil (1987), conforme Figura 5:

	<i>Estrutural</i>	<i>Estratégica breve</i>	<i>Grupo de Milão</i>
Tempo de Intervalo das sessões	Sessões semanais. Geralmente, maior frequência no início, com intervalos maiores durante a fase final da terapia.	Semanais, por um período de 10 sessões.	Sessões uma vez por mês, pois algumas semanas são necessárias para que as informações oferecidas pelos terapeutas possam reverberar no sistema.
Estrutura da sessão	Evita pré-sessões para que o terapeuta possa mais facilmente unir-se ao sistema.	Sessões e intervenção (prescrição) e pós-sessão.	Pré-sessão, sessão, inter-sessão (diagnóstico sistêmico) e pós-sessão.
Colheita de dados	Através da dramatização. O terapeuta cria cenários nos quais cada membro da família fala por si, tornando evidente suas diferenças.	Através de focalização no problema e nas tentativas de resolução do mesmo.	Através de questionamento circular. O terapeuta inicia as perguntas, solicitando aos membros que discutam <i>sobre</i> a opinião de cada um deles e <i>sobre</i> suas diferenças.

Figura 5: Prática das escolas estrutural, estratégica breve e grupo de Milão
Fonte: Calil (1987)

Torres (1995), seguindo a tendência dos modelos integrativos, propõe um modelo de intervenção em terapia familiar que alia as contribuições mais relevantes do campo organizadas em um quadro (Figura 6) a partir de dois eixos: a acomodação (proximidade/distanciamento) e a comunicação (polo analógico/digital). Dois dos quadrantes referem-se a técnicas de entrevista e os outros dois quadrantes

aludem a prescrições, que se articulam segundo modelos teóricos ou patologias específicas. Cada um deles se associa a outras psicoterapias, como a psicanálise e sua abordagem histórica, o comportamentalismo com a designação de tarefas, o construtivismo voltado para a construção da realidade e o psicodrama com suas bases humanistas e experienciais.



Figura 6: Modelo de intervenção a partir das contribuições mais relevantes da terapia familiar
Fonte: Torres (1995)

A riqueza teórica e técnico-metodológica do vasto campo da terapia familiar sistêmica não pode ser contemplada por esta pesquisa, mas as expressivas contribuições expostas vão permitir estabelecer a interdisciplinaridade com a fenomenologia heideggeriana – fenomenologia como ontologia, que fornece a luz que permite ver apropriadamente o ente humano, fenomenologia no sentido da hermenêutica da presença, da qual depende o método de pesquisa e pela qual é regido – a fim de apresentar uma proposta de terapia familiar para as ciberfamílias que reúne presenças heideggerianas no lar. “Designamos com o termo *presença* esse ente que cada um de nós mesmos somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 42-43, grifo do autor).

2.2 Ontologia heideggeriana: a hermenêutica da presença

Uma postura fenomenológica aceita que nem tudo é como parece ser, seja nas redes sociais, seja nas redes sociais digitais da cibercultura. Segundo Heidegger (2012b), o ente pode mostrar-se a si mesmo de várias maneiras, pode, inclusive, mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele não é, em que o ente “se faz ver assim como...”, modo de se mostrar que se chama aparecer, parecer e aparência – uma modificação privativa de fenômeno. A fenomenologia heideggeriana, entendida como a hermenêutica da presença, implica deixar que o ser homem se mostre, tal como se mostra, tal como é, antes, portanto, dos invólucros e das fronteiras impostas pela cientificidade moderna que o dicotomiza pela representação da metafísica e, assim, destitui-o de ser e representa-o como um “sujeito encapsulado” apartado dos outros homens, das coisas e do mundo, enfim, dos “objetos”, que têm que ser objetados para dentro dele, a fim de com eles poder relacionar-se. O olhar fenomenológico não vê esse homem processado pela metafísica, mas vai à fonte e parte de seu existir, para compreendê-lo habitando a linguagem e resguardando a quadratura, enquanto traz mensagem e dá notícia em seus movimentos de compreender e interpretar, significando o que vem ao encontro em um contexto referencial. Em sua movimentação ekstática, o ser homem estende-se no tempo e no espaço, orientando-se e distanciando (aproximando/afastando) na sua relação com os outros, com as coisas e com o mundo. Compreendê-lo assim na pós-modernidade implica superar a metafísica para conseguir vê-lo antes da objetividade moderna que toma por verdadeiro somente aquilo que pode ser comprovado a partir da mensuração de todas as coisas destituídas de ser, inclusive, do homem.

Abrir mão de um crivo que impõe de antemão quem é o homem ou como ele funciona vai requer uma desabituação dos hábitos impessoais e representacionais e um empenho para ouvir Heidegger ao explicar sobre a compreensão da existência. Como existência diz respeito ao existir do homem, torna-se redundante falar em existência humana. Heidegger (2009) considera que apenas o homem existe, sem declarar com isso que a natureza material, as plantas, os animais, por não ek-sistirem, sejam irreais, não-entes e mera aparência, mas apontando que a realidade desses âmbitos não-humanos é outra que a realidade da existência, que se distingue pelo ek-sistir do homem. Dizer que o homem ek-siste é dizer que ele

suporta, assume e conserva a abertura do ente e, sujeitando-se a ela, a forma. Essa caracterização não se pretende uma definição, senão apenas indicar a direção que deve ter o olhar para se ver e esclarecer fenômenos do ser homem.

Com base nos títulos *A caminho da linguagem* (2019), *Ensaaios e conferências* (2012a), *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)* (2013), *Seminários de Zollikon* (2009) e *Ser e tempo* (2012b) da obra de Martin Heidegger, esta parte aborda a compreensão da presença heideggeriana, descreve o modo de ser e estar do terapeuta heideggeriano, bem como o seu método e técnica(s). Importa destacar que, devido à especificidade com que Heidegger escolhe meticulosamente cada verbo, substantivo, adjetivo, pronome, preposição, enfim, cada palavra que usa, não se considera razoável parafraseá-lo, substituindo esses termos. Assim sendo, serão aspas aqueles que o autor aspa. Cabe, ainda, pontuar que expressões como “decadência”, “falação”, “curiosidade”, “próprio” ou “impróprio”, “impessoal”, “não verdade”, “não ser”, entre outros, não têm uma conotação pejorativa nem se tratam de juízo de valor, mas Heidegger as toma para dizer o que ele pretende em cada caso.

2.2.1 O ser homem: a presença heideggeriana

A presença heideggeriana é o ser do aí, o ser do aberto; sua abertura é a clareira, em que vige a duplicidade entre ser e ente a partir da unicidade. O ser homem suporta a clareira de um âmbito de abertura, suportando a possibilidade enquanto possibilidade em sua transcendência, em seu movimento ekstático; nesse “‘fora de si’ em si para si mesmo originário”, o ser-no-mundo consiste de um sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se lhe fala a partir do aberto de seu mundo, como aquele que existe aberto. O homem é, assim, um modo da linguagem em seus movimentos de compreender e interpretar ao falar o que ouve do dizer da linguagem.

Segundo Heidegger (2019), o homem habita a linguagem: a linguagem é a “casa do ser”. Essa formulação não se trata de uma conceituação nem se refere ao ser dos entes representado metafisicamente; ela se refere à vigência do ser, precisamente à duplicidade entre ser e ente, e apenas acena em direção à essência da linguagem, que nada tem de linguístico. O homem, pela linguagem, mora na reivindicação do ser. “Ela [a linguagem] abriga o que é vigente à medida que o brilho

do seu aparecer se mantém confiado ao mostrar apropriante do dizer. Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2019, p. 215), no qual a linguagem consente ao homem a sua essência. O acontecimento apropriador ele mesmo é o que se apropria, o que torna próprio; é esse apropriar que põe em movimento a saga como o mostrante em seu mostrar e que concede o livre da clareira. O homem, para Heidegger (2009), é o guardião da clareira, do acontecimento apropriador. Ser o pastor da clareira é pertencer ekstáticamente à clareira: ele próprio é essencialmente iluminado e, assim iluminado, se distingue pertencendo, correspondendo, apropriado à clareira.

A linguagem fala. “Pois o homem somente é humano quando recebe a reivindicação da linguagem, recomendando-se assim para a linguagem a fim de falar a linguagem” (HEIDEGGER, 2019, p. 153). A essência do falar é um chamado que evoca no sentido originário de deixar vir a intimidade de mundo e coisa: a linguagem deixa vir o chamado, coisa-mundo e mundo-coisa, no entre da diferença. A diferença aquietada deixando quietas as coisas no seu fazer-se coisa e deixando quieto o mundo no seu fazer-se mundo. Esse chamar recolhedor é a consonância do quieto. “A quietude aquietada dando suporte ao modo de ser de mundo e coisa. Dar suporte a mundo e coisa no modo da quietude é o acontecimento apropriador da diferença. A linguagem, a consonância do quieto, dá-se apropriando a diferença” (HEIDEGGER, 2019, p. 24, grifos do autor). O homem fala à medida que corresponde à linguagem, à medida que escuta e que pertence ao chamado da quietude, portanto, é a partir da linguagem que o homem fala. Para se aprender a morar na fala da linguagem, é preciso ser capaz de antecipar reservando, pois falar é escutar a linguagem que se fala. O falar é uma escuta da linguagem que precede todas as demais escutas.

Conforme Heidegger (2019), o homem não fala simplesmente a linguagem, mas fala, a partir da linguagem, o que lhe é possível porque já sempre pertence à linguagem. A linguagem não é uma simples habilidade do homem. A linguagem é a relação de todas as relações, enquanto saga do dizer que encaminha mundo. Saga do dizer é o mostrar, que vigora em tudo que ao homem fala alguma coisa, em tudo que o aclama, conclama e reclama, em tudo o que o aguarda como o que não foi falado e também na fala que ele cumpre. O homem “é” à medida que habita. A maneira como o homem é, o modo segundo o qual ele é homem sobre essa terra é o habitar no sentido de um demorar-se sobre a terra, resguardando as coisas em sua essência. “Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado

na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 129).

“Sobre essa terra” já diz, no entanto, “sob o céu”. Ambos supõem *conjuntamente* “permanecer diante dos deuses” e isso “em pertencendo à comunidade dos homens”. Os quatro: terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade *originária*. (HEIDEGGER, 2012a, p. 129, grifos do autor).

Heidegger (2012a) assinala que os mortais habitam à medida que salvam a terra, que a deixam livre em seu vigor próprio, sem se assenhorear dela ou submeter-se a ela, o que conduziria à exploração ilimitada. Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu: “Habitam quando permitem ao sol e à lua sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações dos anos as suas bênçãos e seu rigor, sem fazer da noite dia e nem do dia uma agitação açulada” (HEIDEGGER, 2012a, p. 130). Eles habitam, ainda, à medida que aguardam os deuses como deuses: “Esperando, oferecendo-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmo deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna então *retraída*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 130). Por fim, os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte com vistas a uma boa morte, portanto, sem ter por meta a morte como um nada vazio e sem ofuscar o habitar por meio de um olhar rígido e obcecado pelo fim.

Um habitar acontece, então, para Heidegger (2012a), enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura, propriamente assim: salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, sendo capazes da morte. Quando resguarda a quadratura, o habitar guarda sua essência nas coisas, junto às quais os mortais se demoram. A simplicidade a quatro é a demora junto às coisas, que somente abrigam a quadratura quando deixadas como coisas em seu vigor. As coisas reúnem integrando a quadratura no modo de propiciar-lhes estância e circunstância; a partir desta última, determinam-se os lugares e os caminhos pelos quais se arruma espaço, pelos quais se dá espaço a um espaço. “É assim que proximidade e distanciamento podem se tornar simples distanciamentos entre homens e coisas, intervalos de um espaço-entre” (HEIDEGGER, 2012a, p. 135). Em habitando, os homens têm sobre si espaço em razão de sua demora junto às coisas e aos lugares próximos e distantes; por isso, podem atravessar espaços.

Quando começo a atravessar a sala em direção à saída, já estou lá na saída. Não me seria possível percorrer a sala se eu não fosse de tal modo que sou aquele que está lá. Nunca estou somente aqui como um corpo encapsulado, mas estou lá, ou seja, tendo sobre mim o espaço. É somente assim que posso percorrer um espaço. (HEIDEGGER, 2012a, p. 136-137).

Assim sendo, Heidegger (2012a) afirma que a relação entre homem e espaço é um habitar pensado de maneira essencial. O lugar acolhe a simplicidade de terra e céu, dos divinos e dos mortais numa circunstância, à medida que edifica a quadratura em espaços: “O lugar *deixa ser* a quadratura e o lugar *edifica* a quadratura. Dar espaço no sentido de deixar ser e dar espaço no sentido de edificar se pertencem mutuamente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 137, grifos do autor). O lugar é, então, um abrigo da quadratura e uma moradia. Lugares assim dão moradia à demora dos homens, lugares assim são moradia. A insistência na capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais ser nas coisas com simplicidade edificou uma casa camponesa típica na Floresta Negra: situou-a junto à fonte na encosta da montanha, protegida contra os ventos e o sol a pino; o telhado de madeira pontiagudo previa o peso da neve e das tormentas inverniais; o oratório foi postado atrás da mesa de jantar; os lugares sagrados dos recém-nascidos e dos mortos ali estavam, bem como os diversos quartos que demarcavam as gerações. O habitar foi capaz de construir num já ter-sido. Ambos os modos de construir – cultivar e edificar construções – estão contidos no habitar. Ao habitar, pertence o construir; ao habitar, pertence o pensar.

Entretanto, Heidegger (2012a) considera que ser possível ao homem pensar não garante que ele possa pensar. É preciso permitir que algo, segundo seu modo próprio de ser, venha para junto dele. “Aprendemos a pensar à medida que voltamos nossa atenção para o que cabe pensar cuidadosamente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 112). O “pensável” é aquilo que dá a pensar a partir de si mesmo e deve mostrar-se no fato de ainda não se pensar. Esse mostrar-se é o caminho para aquilo que dá ao homem o que pensar, então, o homem se volta para o “pensável”, pensando. “O que somente se anuncia aparecendo no seu próprio recolher-se – a isso correspondemos, à medida que para isso acenamos e, assim, nós mesmos nos orientamos nisso que se mostra em deixando-o aparecer no seu próprio descobrimento” (HEIDEGGER, 2012a, p. 115). Contudo, o que cabe pensar desvia-

se do homem, retrai-se para ele à medida que dele se retira, sem desaparecer, e permanece impensado, restando-lhe esperar. Por meio dessa espera, já pensando, o homem está em via de se encaminhar para o que cabe pensar, via marcada pela disposição de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente. “O que se retrai pode concernir ao homem de maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o afeta” (HEIDEGGER, 2012a, p. 116).

Para Heidegger (2012a), o que se abre com o âmbito do pensamento é algo que somente se revela à medida que aparece a partir de si mesmo enquanto se recolhe. Poucas coisas deixam-se mostrar, poucas coisas deixam-se liberar para um encontro num aceno. O que se retrai do homem afasta-se para longe dele, levando-o junto e o atrai, fazendo-se vigente, quer ele o perceba agora, depois ou nunca. O que atrai o homem já concedeu encontro. O que se retrai recusa o encontro. Antes de tudo e de mais nada, o homem é atraído no retirar-se, portanto, seu modo próprio de ser constitui-se em ser um sinalizador da retração. Retração enquanto retirada é acontecimento. Assim, retraído no impulso para o retrair-se, o homem é algo que sinaliza, é um sinal. Como o sinalizar não pode esclarecer de imediato o sentido do que aí se retrai, o sinal permanece sem sentido. Longo é o tempo em que o homem é um sinal sem nenhum sentido. O homem é um sinal sem sentido e sem dor à medida que ainda não pensa; o pensamento, pelo qual se presenteia a dor aos mortais, é que daria sentido ao sinal pelo qual os mortais são mortais.

Pensar é um pôr-se a caminho. O pensamento, para Heidegger (2019), segue seu caminho na vizinhança da poesia. “Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção” (HEIDEGGER, 2019, p. 137). Fazer uma experiência com a linguagem significa deixar-se tocar propriamente pela sua reivindicação, a ela entregar-se e com ela harmonizar-se. Se o homem encontra a morada própria de sua presença na linguagem, então uma experiência que ele faça com a linguagem haverá de tocá-lo na articulação mais íntima de sua presença e poderá ser transformado com tais experiências “da noite para o dia” ou com o tempo. Talvez uma experiência assim seja demasiado grande para os “homens de hoje”. Nas experiências que se faz com a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem. Entretanto, isso não acontece toda vez que se fala. Embora o homem fale a linguagem, sua relação com a linguagem se mantém indeterminada, obscura e

quase indizível, uma conjuntura que causa estranheza e incompreensibilidade, sendo imprescindível perder o hábito de só ouvir o que já se compreende. A linguagem como linguagem vem à palavra lá onde o homem não encontra a palavra certa para dizer aquilo que concerne a ele, que o provoca, oprime ou entusiasma. “Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com o seu vigor” (HEIDEGGER, 2019, p. 123). Assim, quando se trata de trazer à linguagem algo que nunca foi dito, cabe à linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada. Está-se lançado numa correnteza quando a linguagem como linguagem vem à linguagem.

Poderia o homem tentar dizer tal qual o poeta? Heidegger (2019) alude ao poeta como aquele que renuncia a relação entre palavra e coisa, a relação anterior que se possa ter com a palavra, estando afinado pelo tom da quietude de estar próximo ao que se retrai e assim se reserva para um anúncio inaugural. O poeta recusa para si a reivindicação do poder representacional da palavra, quando a palavra condiciona a coisa como coisa; nessa renúncia, ele se consente, consentindo em seu dizer o mistério da palavra, o poder mais elevado da palavra: a palavra confere vigência e deixa a coisa vigorar como coisa. A fala nomeia, evoca para a palavra, provoca a vigência e invoca a ausência. A evocação nomeadora chama as coisas, convida-as para que venham, como coisas, concernir aos homens. As coisas nomeadas, as coisas evocadas recolhem junto a si céu e terra, os mortais e os divinos – a unidade originária de ser em relação ao outro. As coisas deixam a quadratura dos quatro nelas perdurar em reunindo; sua quadratura unificadora é o mundo: “Mundo é o nome que damos à quadratura de céu, terra, mortais e divinos, que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas” (HEIDEGGER, 2019, p. 16). Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo, são gestos de mundo.

Nessa gestualidade, um instrumento mostra-se em sua manualidade. “Quem construiu a casa camponesa foi um trabalho das mãos surgido ele mesmo de um habitar que ainda faz uso de suas ferramentas e instrumentos como coisas” (HEIDEGGER, 2012a, p. 139). A rigor, conforme Heidegger (2012b), um instrumento – ente que vem ao encontro da ocupação – em sua essência, é “algo para”, então, só pode ser o que é num todo instrumental que pertence a seu ser, como serventia, manuseio, aplicabilidade, encontrando-se na estrutura “ser para” uma referência de algo para algo. O instrumento corresponde, assim, à sua instrumentalidade a partir

da pertinência a outros instrumentos. Todo instrumento possui esse “ser-em-si” e não simplesmente ocorre. O martelar não sabe do caráter instrumental do martelo e se apropriou desse instrumento com perfeita adequação, de modo que, quanto menos se olha para o martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário o relacionamento com ele e mais desentranhado o modo em que se dá ao encontro no instrumento que ele é. “O próprio martelar é que descobre o ‘manuseio’ específico do martelo. Denominamos de *manualidade* o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 117, grifos do autor).

Segundo Heidegger (2012b), o manual, o ente à mão do modo de lidar cotidiano, é o ente que vem ao encontro em primeiro lugar, é o ente que se acha na proximidade, que não se estipula medindo-se distâncias, mas que se regula a partir do uso e do manuseio a ser considerado na circunvisão. O modo de lidar com os instrumentos subordina-se à multiplicidade de referências do “ser para” e possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio/uso e lhe confere segurança específica. “A visão desse subordinar-se é a *circunvisão*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 117, grifo do autor), que fixa o que está próximo também quanto à direção em que o instrumento é acessível a cada vez. Isso significa que o instrumento não ocupa uma posição no espaço localizada em algum lugar, mas que ele se acha, essencialmente, instalado, disposto, instituído e alojado. Cada lugar se determina como lugar a partir de um todo de lugares reciprocamente direcionados no mundo circundante, de modo que o lugar é sempre o “aqui” e o “lá” determinados a que pertencem um instrumento num todo instrumental segundo uma conjuntura, pois todos os “onde” são descobertos e interpretados na circunvisão. Assim, a região é o “para onde” da possível pertinência instrumental, previamente visualizado no modo de lidar da ocupação dotada de uma circunvisão. Dessa forma, a expressão “na região de” implica a “direção de” e a periferia do que está na referida direção. “Esta orientação regional da multiplicidade de lugares do que esta à mão constitui o circundante, isto é, o estar em torno de nós dos entes que de imediato vêm ao encontro no mundo circundante” (HEIDEGGER, 2012b, p. 156).

Assim sendo, para Heidegger (2012b), a obra a ser produzida possui o modo de ser do instrumento e sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro, sendo descoberta no uso, como na confecção do sapato para ser calçado e do relógio para ler o tempo. Portanto, o modo de lidar na ocupação não se detém num instrumento singular, mas um nexos instrumental orienta seu uso e seu

manejo. O ente intramundano, portanto, é descoberto nas referências constitutivas da obra. Assim, ocupar-se não é apenas estar junto à obra, ao instrumento da obra ou à reunião de ambos, uma vez que “o deixar e fazer em conjunto” já instalou a unidade das remissões em que se movimenta a ocupação guiada pela circunvisão, que se submete à direção de uma supervisão de todo instrumental de cada mundo de instrumentos e de seu correspondente mundo circundante público. A supervisão é a compreensão primária da totalidade conjuntural dentro da qual a ocupação de fato sempre se coloca, e não somente um ajuntamento posterior de seres simplesmente dados. “Através de uma interpretação do que se vê, a circunvisão ‘supervisora’, própria da ocupação, *coloca mais perto* da presença aquilo que, em cada uso e manejo, está à mão” (HEIDEGGER, 2012b, p. 447, grifos do autor). A aproximação específica que interpreta aquilo de que se ocupa numa circunvisão é a reflexão. Ilumina-se, assim, cada posição fática da presença em seu mundo circundante de ocupações. Aquilo que se aproxima numa circunvisão não precisa estar ao alcance da mão ou vigente no campo mais próximo de visão. “Pela reflexão, o caráter de conjuntura do que está à mão não é descoberto, mas apenas aproximado, de tal maneira que a reflexão faz ver como tal, numa circunvisão, aquilo *junto com* o que algo está em conjunto” (HEIDEGGER, 2012b, p. 448, grifos do autor). Essa compreensão de uma totalidade conjuntural inserida na circunvisão das ocupações funda-se numa compreensão preliminar das remissões de “ser-para”, “para quê”, “ser para isso”, “em virtude de”.

Existindo, faticamente, a presença compreende-se nesta conexão entre ser em virtude de si mesma e cada para quê. O *contexto em que* a presença se compreende em seu existir é e se faz “presença” em sua existência fática. (HEIDEGGER, 2012b, p. 453, grifos do autor).

Segundo Heidegger (2012b), a presença está originariamente familiarizada com o contexto referencial em que ela sempre se compreende. A presença significa para si mesma na familiaridade com essas remissões, que constituem o mundo como o contexto em que as suas referências se movem. O todo das remissões dessa ação de significar é a significância, que constitui a mundanidade, a estrutura de mundo em que a presença já é sempre como é. As múltiplas remissões do “para quê” (a totalidade referencial da significância) acoplam-se ao “em virtude de” (o que “está em jogo” na presença, seu poder-ser mais próprio), assim, a presença é como

é, em virtude do contexto referencial de significância, não havendo mais nenhuma conjuntura. A totalidade conjuntural remonta a um “para quê” que é em si mesmo a presença, o ser-no-mundo que tem a própria manualidade por constitutiva. A significância abriga em si a condição ontológica da possibilidade de a presença “abrir ‘significados’” – que fundam a possibilidade da palavra e da linguagem – em seus movimentos de compreender e interpretar. Pertence ao ser-no-mundo, portanto, uma espacialidade própria (fenômenos de distanciamento e direcionamento), de modo que, existindo faticamente, a presença se arruma e, assim, a existência determina a cada vez o seu lugar. Percebe-se a essencialidade espacial da presença – ente que “nós mesmos somos” – no espaço como um constitutivo do mundo¹.

Heidegger (2019) assinala que os hábitos representacionais irritam-se com o discurso de que o espaço espacializa e o tempo temporaliza. Mas, de acordo com Heidegger (2012b), a presença, literalmente, toma espaço. “A presença arruma espaço através de direcionamento e dis-tanciamento” (HEIDEGGER, 2012b, p. 458), de forma que já se descobriu uma região em todo deparar-se, ter à mão, deslocar e descartar um instrumento. “A descoberta de uma região direcionadora funda-se num aguardar que retém ekstaticamente o possível para-lá e para-aqui. Enquanto aguardar que se direciona à região, arrumar-se é, de modo igualmente originário, aproximar (dis-tanciar) do que está à mão e do que é simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2012b, p. 458), e funda-se numa atualização. “Ela [a presença] determina, cada vez, seu próprio lugar de tal forma que, a partir da arrumação do espaço, ela volta para o ‘lugar’ que ocupou” (HEIDEGGER, 2012b, p. 457, grifo do autor). A espacialidade da presença está englobada na temporalidade. Ela é interpelada sucessivamente como espaçotemporal: “A presença só pode ser espacial como cura, no sentido de um existir fático e decadente” (HEIDEGGER, 2012b, p. 457, grifo do autor). A presença arruma espaço e toma tempo. A presença cotidiana, faticamente, precisa e se vale de calendário e de relógio, compreendendo o tempo, de início, no horizonte da compreensão ontológica imediata, portanto, como algo simplesmente dado. A presença fática leva em conta o tempo sem

¹ Segundo Heidegger (2012b), o mundo ôntico/pré-ontologicamente existenciário indica o contexto “em que” uma presença fática “vive” como presença, significado do qual resultam: mundo “público” do nós, mundo circundante mais próximo (doméstico), mundo “próprio”. Diferentemente, mundo como termo ontológico denomina o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes e significa o ser dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo, e vem aspado.

compreender, existencialmente, a temporalidade, quando temporaliza uma atitude que se relaciona com o tempo no modo de levá-lo em conta.

“Existindo faticamente, cada presença ‘tem’ ou ‘não tem’ ‘tempo’. Ela ‘toma tempo’ ou ‘não se pode dar tempo’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 499, grifos do autor). Quando se olha o relógio e se diz “agora são tantas horas” ou “agora (não) é tempo de...”, trata-se de um tomar tempo que funda e dirige o olhar o relógio, pois orientar-se pelo tempo olhando o relógio, em sua essência, é dizer-agora. Dizer-agora é a articulação discursiva de uma atualização que se temporaliza na unidade de um aguardar que retém. A datação que se realiza no uso do relógio comprova-se como a atualização privilegiada de algo simplesmente dado, pois o tempo datado tem o caráter de medida, já que seu número é lido imediatamente. Na medição do tempo que diz-agora, o que se mede é esquecido com a obtenção da medida, ficando apenas segmentos e números. Quanto menos a presença perde tempo na ocupação do tempo, mais manuseável deve ser o relógio e mais valioso o tempo, que deve ser preciso.

Assim, conforme Heidegger (2012b), o tempo universalmente acessível nos relógios é, preliminarmente, encontrado como uma “multiplicidade simplesmente dada de agoras”. No uso do relógio, reside o comportamento em que se é orientado, explicitamente, pelo tempo, cujo sentido existencial e temporal comprova-se como uma atualização do ponteiro que anda. O tempo se mostra em sua compreensão vulgar como uma sequência de agoras simplesmente dados que vêm e passam, como o “fluxo dos agora”, como “correr do tempo”, de modo que tanto o ente quanto o agora vêm ao encontro. Os agora são “vistos” no horizonte da ideia de ser simplesmente dado porque sua sequência escorrega “no tempo”: “Os agora *passam* e os agora que passaram constituem o passado. Os agora *advêm* e os agora que advirão delimitam o futuro” (HEIDEGGER, 2012b, p. 519, grifos do autor). Numa primeira aproximação, o tempo se oferece como a sequência ininterrupta de agoras, de modo que não se pode encontrar, fundamentalmente, um começo nem um fim, consolidando a representação da infinitude do tempo público que se esquece de si. Entretanto, a presença pode se atualizar não apenas desse modo impróprio. A presença pode se atualizar de modo próprio, se ela compreender um aguardar, num aguardar a sequência dos agora como uma sequência que escapole e passa. Mas, no “ir vivendo” cotidiano, a presença nunca se compreende como o transcurso ao longo de uma sequência contínua e duradoura de puros agora.

Para Heidegger (2012b), a temporalidade é condição de possibilidade da historicidade. A presença é temporal. Prefaciando *Ser e tempo*, Marcia Schuback menciona que escolhe traduzir o termo “*Dasein*” por “presença”, na intenção de fazer aparecer sua dimensão fundamental como temporalidade do acontecer, ou seja, como tensão do durante, do entre, do perdurar, além do fato de o termo alemão ter desaparecido da obra de Heidegger a partir de 1930, ganhando importância a expressão “*Anwesen*”, que se traduz por “vigência”, que guarda o amplo significado é de um “demorar-se vigoroso”. A presença é histórica. A presença só pode ser histórica porque é temporal: é porvir que atualiza a vigência de ter-sido ou, dito de outra forma, é poder-ser que atualiza suas possibilidades próprias e impróprias. “É no anteceder-se-a-si-mesma, enquanto ser para o poder-ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de *ser livre para* as possibilidades propriamente existenciárias” (HEIDEGGER, 2012b, p. 260, grifos do autor). A presença só pode, existencialmente, se colocar diante do próprio estar-lançado, quando o seu ser é constantemente o vigor de ter sido. “O anteceder-se-a-si-mesma funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização” (HEIDEGGER, 2012b, p. 412). Na interpretação de si herdada da tradição e na interpretação pública do impessoal, o passado da presença se estende à sua frente como sendo seu futuro.

Em seu ser fático, a presença é sempre como e “o que” ela já foi. Explicitamente ou não, a presença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a presença. Não. A presença “é” o seu passado no modo de *seu ser*, o que significa, a grosso modo, que ela sempre “acontece” a partir de seu futuro. (HEIDEGGER, 2012b, p. 57-58, grifos do autor).

De acordo com Heidegger (2012b), a presença é o ser que está em jogo o seu próprio ser, enquanto o ser que se projeta para o poder-ser mais próprio, para o “em virtude de”, então, ontologicamente, a presença já sempre antecedeu a si, ela já está sempre “além de si mesma”, inclusive, na impropriedade, então, ela pode se colocar diante do próprio estar-lançado, pois o seu ser é constantemente o vigor de ter sido. A presença tem a possibilidade de antecipar e decidir na abertura constitutiva (pre), no acontecimento apropriador, na clareira, na diferença entre ser e ente. “A decisão só pode ser o que é como a *atualidade* de uma atualização, ou

seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação” (HEIDEGGER, 2012b, p. 410, grifo do autor). A presença, então, em compreendendo, projetando-se essencialmente para possibilidades, abre-se como “ser-possível”. A possibilidade ontológica (constituição existencial) da presença é condição ôntica de suas possibilidades existenciárias. Assim sendo, a temporalidade permite compreender por que a presença, no fundo de seu ser, é e pode ser histórica. Mas isso é alcançado com esforço. “Onticamente, a presença é o que está ‘mais próximo’ de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, a presença não é estranha para si mesma”² (HEIDEGGER, 2012b, p. 53).

Heidegger (2012b) assinala que a abertura da presença é a clareira, que possibilita qualquer visão concebida na perspectiva do compreender, no sentido de uma apropriação genuína dos entes com os quais ela pode se relacionar e assumir uma atitude conforme suas possibilidades essenciais de ser. Compreender, em seu caráter de projeto, constitui a visão da presença. A visão que se dá existencialmente junto com a abertura do pre é, de modo igualmente originário, a presença nos modos básicos de seu ser: a circunvisão da ocupação, a consideração da preocupação, a visão de ser em virtude da qual a presença é sempre como ela é. O termo “transparência” nomeia a visão que se refere primeira e totalmente à existência e designa o “conhecimento de si mesmo” (não como exame perceptivo nem inspeção de si), tratando, assim, de uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo através dos momentos essenciais de sua constituição. Portanto, a presença está em si mesma esclarecida, iluminada, não através de outro ente, mas sendo ela mesma a clareira, em seu modo de ser. “Pre-sença, desocultação do ente: a diferença como clareira, como *acontecimento apropriativo*” (HEIDEGGER, 2009, p. 232, grifos do autor). Enquanto o modo de ser da abertura forma-se, ontologicamente, na disposição, no compreender e na fala, o modo de ser cotidiano da abertura caracteriza-se, onticamente, pela falação, curiosidade e ambiguidade.

“O modo de ser da abertura forma-se na disposição, no compreender e na fala” (HEIDEGGER, 2012b, p. 245). O termo disposição (ontológico) indica o

² Conforme Heidegger (2012b), ôntico refere-se à “concreção” da própria existência lançada de fato; ontológico refere-se à constituição essencial da presença, às suas características constitutivas ou caracteres fundamentais; pré-ontológico, à compreensão anterior ao questionamento teórico, anterior à elaboração de uma ontologia.

conhecido e cotidiano humor (ôntico). O “pre”, a abertura essencial da presença, sempre se abre e fecha na afinação do humor. A presença já está sempre sintonizada e afinada num humor, que pode trazer alívio ou pode se deteriorar e se transformar, exacerbar-se, faltar ou apresentar-se como mau humor. “O humor revela ‘como alguém está e se torna’. É nesse ‘como alguém está’ que a afinação do humor conduz o ser para o seu pre” (HEIDEGGER, 2012b, p. 193, grifos do autor). Assim, na disposição, a presença já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção, mas como um dispor-se numa afinação de humor. Ontologicamente, a disposição abre a presença em seu estar-lançado, abandonando-se ao “mundo” e se deixando tocar por ele, de modo a se esquivar de si mesma, descobrindo o mundo como tal. A disposição abre o ser-no-mundo em sua totalidade, pois o humor já o abriu, tornando possível um “direcionar-se para”; abre o mundo previamente.

O compreender, junto com a disposição e a fala, refere-se a um existencial fundamental, constituindo a abertura do ser-no-mundo. “O compreender existenciário significa: projetar-se para a possibilidade fática cada vez mais própria do poder-ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 377). A presença relaciona-se com seu ser numa compreensão, num projetar-se em possibilidades. A presença, sempre afinada pelo humor, projeta-se em cada possibilidade de ser-no-mundo, existindo como essa possibilidade. O compreender, o projetar-se em possibilidades, está sempre afinado pelo humor e sempre conduz às possibilidades. O compreender possui em si mesmo a constituição ontológico-existencial do projeto – o espaço de articulação do poder-ser fático – que lança previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e a deixa ser possibilidade. Logo, compreender é o modo de ser da presença em que ela é as suas possibilidades enquanto possibilidades. Em seu caráter projetivo, o compreender projeta o ser da presença, de forma originária, para o seu “em virtude de” e para a significância. “A presença existe em virtude de um poder-ser si mesma. Existindo, ela está lançada e, enquanto lançada, entregue à responsabilidade de entes dos quais ela necessita *para* poder ser como ela é, ou seja, *em virtude de* si mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p. 453, grifos do autor).

Segundo Heidegger (2012b), lançada no mundo, a presença tende a compreender seu próprio ser a partir do mundo com o qual ela se relaciona e se comporta, de modo essencial, primeira e constantemente. Em seu estar-lançado,

expressão que indica a “facticidade da responsabilidade”, a presença dispõe-se implícita ou explicitamente. Disposta, afinada no humor, ela está entregue à responsabilidade de seu poder-ser, estando, assim, referida a um “mundo” e existindo faticamente com os outros. “Assim, a compreensão de ser, própria da presença, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 49, grifo do autor). “Sendo essencialmente sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente ‘verdadeira’. A presença é e está na ‘verdade’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 291, grifos do autor). Ela se abre para si mesma em seu poder-ser mais próprio e como poder-ser mais próprio, mostrando o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade: “A verdade da existência é a abertura mais originária e mais própria que o poder-ser da presença pode alcançar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 292, grifos do autor).

Portanto, compreender não se refere a um tipo de conhecer determinado (explicar/conceituar) ou de um conhecer geral (apreensão temática). Compreender refere-se a um existencial fundamental, constitui a abertura do ser-no-mundo, na medida em que uma presença pode, em existindo, formar as múltiplas possibilidades de visão, circunvisão e mera visualização. “Ser-no-mundo” refere-se a um fenômeno de unidade; destacar um de seus momentos constitutivos – o “em-um-mundo”, o “ente que sempre é”, o “ser-em como tal” – significa ver cada vez todo o fenômeno, pois o ser-no-mundo não é suficiente para determinar por completo o ser da presença. O ser-em é uma determinação ontológica e não indica que uma coisa simplesmente dada está espacialmente dentro de outra, uma vez que o “[...] ‘em’ deriva-se de *innan-*, morar, habitar e deter-se; ‘*an*’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 100, grifos do autor). O ser-em pertence à presença, o ente que sempre “eu mesmo sou”. “A expressão ‘sou’ conecta-se a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 100, grifos do autor).

A abertura do ser-no-mundo, além da disposição e do compreender, tem a fala por existencial fundamental. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, pronuncia-se como fala, assim, a totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra, que não são coisas dotadas de significados; as

palavras brotam dos significados. Na fala, o sentido pode ser articulado de modo mais originário. A fala, como a articulação da compreensibilidade, embasa toda interpretação e enunciado. O enunciado, que se funda no compreender, demonstra, predica e comunica: “[...] o enunciado é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica” (HEIDEGGER, 2012b, p. 215, grifos do autor). O enunciado mostra a fala como o fundamento ontológico-existencial da linguagem. Os momentos constitutivos da fala – o referencial, aquilo sobre que se fala como tal, a comunicação e o anúncio – são caracteres existenciais que tornam possível a linguagem. A escuta e o silêncio pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas. Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser-com os outros. O escutar constitui inclusive a abertura primordial e própria da presença para o seu poder-ser mais próprio, enquanto escuta da voz do amigo que ela traz consigo.

Assim, Heidegger (2012b) afirma que a presença, como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, escuta porque compreende. A possibilidade de escutar torna possível o ouvir, no modo de ser de uma escuta compreensiva. O escutar recíproco de um e outro possui os modos possíveis (seguir, acompanhar) e os modos privativos (não ouvir, resistir, fazer frente a, defender-se). Nesse escutar, forma-se e elabora-se o ser-com. A presença nunca escuta “ruídos puros” e complexos acústicos, ela escuta o vento sul ou o pica-pau batendo, o que constitui um testemunho fenomenal de que ela já sempre se detém junto ao que está à mão dentro do mundo, junto ao que ela compreende de imediato, e não junto a “sensações”. A presença se encontra previamente com o outro junto ao ente sobre o que se fala, seja na escuta expressa da fala do outro, seja no dizer não claro ou linguagem estranha (palavras incompreensíveis), seja na dicção (modo de dizer), seja na fala contestatória tomada como resposta. Fala e escuta fundam-se no compreender. Somente onde se dá a possibilidade existencial de fala e escuta é que alguém pode ouvir. O compreender não surge de muitas falas ou de muito “escutar por aí”, uma privação da compreensão que escuta. O silêncio é outra possibilidade constitutiva da fala. Quem silencia na fala da convivência pode se fazer entender mais propriamente do que aquele que não para de falar. O muito falar não garante maior compreensão; falas prolixas encobrem e emprestam clareza aparente ao que se compreendeu. Silenciar só é possível numa fala autêntica: quando a presença tem algo a dizer, quando dispõe de uma abertura própria e rica

de si mesma, o estar em silêncio se revela, articulando originariamente a compreensibilidade de tal modo que a falação é abafada e provêm dele o verdadeiro poder escutar e a convivência transparente. “O ente que existe tem a visão de ‘si’ somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência” (HEIDEGGER, 2012b, p. 207, grifo do autor); logo, a não transparência da presença se radica no desconhecimento de mundo e não na “ilusão ‘egocêntrica’” de si mesma.

Como já visto, a presença, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes³, se compreende a partir do que vem ao encontro no mundo circundante e daquilo de que se ocupa numa circunvisão, projetando-se em cada possibilidade de ser-no-mundo, existindo como essa possibilidade. Entretanto, para Heidegger (2012b), essa compreensibilidade não é, ontologicamente, transparente, pois compreender constitui também a existência imprópria do impessoal. A presença compreende-se a partir de seu mundo. Brotando de seu si mesmo em sentido próprio, o compreender é próprio ou impróprio, uma vez que a propriedade e a impropriedade são possibilidades de seu ser. “O *compreender* impróprio projeta-se para o que é passível de ocupação e feitura, para o que é urgente e inevitável nos negócios dos afazeres cotidianos” (HEIDEGGER, 2012b, p. 422-423, grifo do autor). “O projetar-se impróprio nas possibilidades hauridas e atualizantes nas ocupações só se torna possível caso a presença tenha *esquecido* a si, em seu poder-ser *lançado* mais próprio” (HEIDEGGER, 2012b, p. 425, grifos do autor), ocupando-se do impessoal.

O poder-ser é aquilo em virtude de que a presença é sempre tal como ela é faticamente. Na medida, porém, em que este ser para o próprio poder-ser acha-se determinado pela liberdade, a presença também *pode* relacionar-se *involuntariamente* com as suas possibilidades, ela *pode* ser imprópria. Faticamente, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, é nessa modalidade que ela se encontra. O próprio em virtude de não é apreendido, e o projeto de poder-ser ela mesma fica entregue ao talante do impessoal. (HEIDEGGER, 2012b, p. 260, grifos do autor).

³ Heidegger usa a expressão “numa primeira aproximação” para significar o modo em que a presença “se torna” manifesta na convivência do público e utiliza a expressão “na maior parte das vezes” para significar o modo em que a presença, “via de regra”, se mostra para todo mundo.

Assim sendo, a presença perde-se no modo de ser impróprio dissolvida no impessoal. “Ao empenhar-se na multiplicidade cotidiana e ao caçar as ocupações, o si-mesmo do eu-me-ocupo, esquecido de si, mostra-se como algo simples que se mantém constantemente igual, embora indeterminado e vazio” (HEIDEGGER, 2012b, p. 406). Assim sendo, na convivência pública, o instrumento e a obra vêm ao encontro da ocupação cotidiana e também aquilo que com eles se dá (“negócios”, empreendimentos, acidentes e incidentes), de forma que o “mundo” está à mercê da ação e transformação cotidianas. “O impessoal sempre conhece, discute, favorece, combate, mantém e esquece, primordialmente, na perspectiva daquilo *que* se empreende e daí ‘emerge’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 480, grifos do autor). Os outros vêm ao encontro nesses empreendimentos em que o impessoalmente-si-mesmo também se encontra.

O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente se vê e se julga*; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente se retira*; achamos “revoltante” o que *impessoalmente se considera revoltante*. (HEIDEGGER, 2012b, p. 184, grifos do autor).

A presença, de acordo com Heidegger (2012b), já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo” em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, perdendo-se no caráter público do impessoal, no modo de ser impróprio, no qual a presença não perde todo o seu ser nem deixa de ser e estar no “mundo”. Nesse modo especial de ser-no-mundo, a presença é absorvida totalmente pelo mundo e pela copresença dos outros no impessoal. “Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, também no ser-com os outros, a presença também é o que ela própria não é” (HEIDEGGER, 2012b, p. 182-183). Desse modo, não ser ela mesma é uma possibilidade positiva sua, pois esse “não ser” é o modo mais próximo de ser da presença, aquele em que ela se mantém na maior parte das vezes. Existir faticamente é também um empenhar-se no “‘mundo’ das ocupações”.

No momento em que a presença se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder-ser mais próximo e fático da presença, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação. O impessoal já

sempre impediu para a presença a apreensão dessas possibilidades ontológicas. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de *escolher* explicitamente tais possibilidades. Fica indeterminado quem “propriamente” escolhe. (HEIDEGGER, 2012b, p. 346, grifos do autor).

O impessoal se encontra no modo de desencargo de ser sempre escapulindo quando a presença requer uma decisão, retirando-lhe a responsabilidade por prescrever todo julgamento e decisão, permitindo que se apoie impessoalmente nele, assumindo tudo facilmente e respondendo por tudo, uma vez que não há ninguém que precise se responsabilizar por algo. “O impessoal sempre ‘foi’ quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi ninguém” (HEIDEGGER, 2012b, p. 185, grifo do autor). Retirando o encargo de cada presença, o impessoal vem ao seu encontro em sua cotidianidade na tendência de superficialidade e facilitação, dispensando-a de ser, ao solidificar seu domínio. “Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença já se entregou na convivência de um com outro” (HEIDEGGER, 2012b, p. 185, grifos do autor).

“A cotidianidade significa o modo como a presença ‘vive o seu dia’, quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência” (HEIDEGGER, 2012b, p. 461, grifo do autor), entretanto, enquanto modo de existir próprio, ela é mais ou menos conhecida de cada presença, através da disposição de uma “ausência morna de humor”. A cotidianidade toma a presença como algo gerenciável e calculável; a “‘vida’ é um ‘negócio’”: “É a partir dos negócios da ocupação que a presença, existente na impropriedade, calcula sua história” (HEIDEGGER, 2012b, p. 482). A presença, dissolvida no impessoal, compreende-se a partir das possibilidades de existência em curso na hodierna e mediana interpretação pública regida pelo público. O público se constitui do nivelamento das possibilidades de ser, do afastamento em que se está sob a tutela dos outros que lhe tomam o ser e da medianidade que designa previamente o que se pode e deve ousar para controlar qualquer exceção que se imponha, banalizando o que se conquista com luta.

Segundo Heidegger (2012b), numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se compreende a partir das ocupações e interpreta todos os seus comportamentos como ocupação, interpretando o modo de seu ser como

“decadência”⁴ e encobrimento. Em sua tendência própria de encobrimento, a presença “decai”; na decadência, ela se compreende, onticamente, a partir das ocupações, determinando, ontologicamente, seu ser no sentido de ser simplesmente dado. Ontologicamente, o ente que “nós mesmos somos” é o “mais distante”: “O ser decadente junto às ocupações imediatas do ‘mundo’ guia a interpretação cotidiana da presença e encobre, onticamente, o ser próprio da presença [...]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 394, grifo do autor). Na medida em que a presença se abre, ela também se fecha; na medida em que, com ela, já sempre se descobriram os entes intramundanos, eles já se velaram (encobriram) e distorceram enquanto encontro possível dentro do mundo. Na decadência, o que se descobre e se abre instala-se nos modos de distorção e fechamento, de modo que o ente não se encobre por completo, mas se descobre quando se distorce, mostrando-se no modo da aparência. O que já se havia descoberto volta a afundar na distorção e no velamento. Fechamento e encobrimento pertencem à facticidade da presença. “*Em sua constituição de ser, a presença é e está na ‘não verdade’ porque é, em sua essência, decadente*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 293, grifos do autor).

“O modo de ser cotidiano da abertura caracteriza-se pela falação, curiosidade e ambiguidade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 245), determinações constitutivas da presença, nas quais se desvela sua “decadência” e que caracterizam o modo em que ela realiza cotidianamente o seu “pre” (abertura essencial). A falação é o modo de ser da própria convivência. Na falação e na interpretação pública, a presença confere a si a possibilidade de perder-se no impessoal e de decair na oscilante falta de solidez. A interpretação pública torna-se tentação e mantém a presença presa em sua decadência. A falação previne-se de fracassar na apropriação, dispensa a tarefa de um compreender autêntico e elabora uma compreensibilidade indiferente, aquela que nada exclui, mas que “tudo compreende”, tranquilizando a presença de que tudo está em ordem, conduzindo-a à inércia e inatividade. A comparação da presença com tudo move-a para uma alienação na qual se lhe encobre o seu poder-ser mais próprio e para o modo de ser em que ela se fragmenta em tentadoras possibilidades de interpretação que resultam em inumeráveis caracteriologias e tipologias, fechando-a para a sua propriedade e forçando-lhe a impropriedade. “A alienação da decadência, tentadora e tranquilizante, em sua mobilidade própria, faz com que a

⁴ Consoante Heidegger (2012b), seria um equívoco atribuir à decadência o sentido de uma propriedade ôntica a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana.

presença se *aprisione* em si mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p. 243, grifo do autor), mobilidade que se denomina precipitação, pois a presença se precipita de si para si mesma, ficando-lhe a precipitação velada por ser interpretada como ascensão e vida concreta. A falação se expande no que se escreve enquanto escrivinhação, em que a repetição da fala se alimenta do que se lê, de modo que a compreensão mediana do leitor nunca fará distinção entre o que foi conquistado originariamente e o que se resume a mera repetição, favorecendo-se, então, o acesso ao público.

Assim, conforme Heidegger (2012b), a interpretação pública predomina e já decidiu, inclusive, sobre o modo fundamental em que a presença é tocada pelo mundo, sobre suas possibilidades de sintonização com o humor. “A presença nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que ela cresce. Todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação, cumprem-se nela, a partir dela e contra ela” (HEIDEGGER, 2012b, p. 233). Falação e curiosidade se arrastam mutuamente. A curiosidade, que está em toda parte e em parte alguma, entrega-se à responsabilidade da falação que diz o que deve ser lido e visto. “A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão à presença, que assim existe, a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente autêntica” (HEIDEGGER, 2012b, p. 237, grifo do autor). A curiosidade ocupa-se em ver apenas para ver, e não para compreender o que vê, buscando apenas o novo para correr renovada para outra novidade com excitação e inquietação, sempre inventando algo novo. A impermanência no mundo circundante das ocupações e a dispersão em novas possibilidades fundam o desamparo. Na convivência cotidiana, o que é acessível a todos e aquilo de que todo mundo pode dizer qualquer coisa vêm igualmente ao encontro, instituindo uma ambiguidade que já se consolidou e que estende ao mundo, à convivência como tal e ao ser da presença para consigo mesma. A atitude de “estar junto na pista” a partir do ouvir dizer é o modo mais traiçoeiro pelo qual a ambiguidade propicia possibilidades à presença para sufocá-la em sua força, fazendo morrer o interesse – mero pressentimento em comum e sem compromisso – pela coisa realizada, de forma que o compreender da presença não se vê a si mesmo em seus projetos em relação às suas possibilidades ontológicas autênticas.

Heidegger (2012b) afirma que a falação e a curiosidade perdem o seu poder e, em sua ambiguidade, cuidam para que o que se criou de autenticamente novo já chegue envelhecido e seja insignificante quando se torna público. “Essa

ambiguidade oferece à curiosidade o que ela busca e confere à falação a aparência de que nela tudo se decide” (HEIDEGGER, 2012b, p. 239). Num prestar atenção uns aos outros, ambíguo e tenso, sob a máscara de ser um para o outro, atua-se um contra o outro. A ambiguidade não nasce de uma intenção explícita de deturpação e distorção, mas já subsiste na convivência enquanto convivência lançada num mundo. Assim, o si-mesmo da presença cotidiana é o impessoalmente-si-mesmo: “A presença é ‘vívuda’ como impessoalmente-si-mesmo pela ambiguidade do senso comum, característica do público em que ninguém se decide e que, no entanto, já sempre incide” (HEIDEGGER, 2012b, p. 380, grifo do autor). A presença não somente tende a decair no mundo em que é e está; junto com isso, ela decai em sua tradição, que também lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma, de questionar e escolher a si mesma.

“Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição” (HEIDEGGER, 2012b, p. 58, grifos do autor), tradição que lhe desarraiga a historicidade, de modo que ela se move apenas no interesse pelos muitos e complexos tipos, correntes e pontos de vista filosóficos nas culturas distantes e estranhas atrás de fatos historiográficos e interpretações “objetivas” sem ser capaz de compreender as condições elementares que possibilitam um retorno ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva. A compreensão de si mesma de imediato a partir da tradição abre e regula as possibilidades de seu ser. “Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua ‘geração’, não *segue*, mas precede a presença, antecipando-lhe os passos” (HEIDEGGER, 2012b, p. 58, grifos do autor). Por meio de “escolhas feitas por ninguém”, a presença se enreda na impropriedade. A angústia, contudo, retira a presença da possibilidade de compreender a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública, pois a remete para o seu próprio poder-ser-no-mundo, singularizando-a aí. “Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p. 254, grifos do autor).

A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao

mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (HEIDEGGER, 2012b, p. 254, grifos do autor).

Heidegger (2012b) assevera que a angústia se angustia com o nada do mundo, que se afundou na insignificância e se abre, liberando entes sem conjuntura. Se a disposição revela “como se está”, na angústia, se está “estranho”, exprimindo “o nada e o ‘em lugar nenhum’” que caracterizam a presença na angústia. A estranheza (angústia fática) significa “não se sentir em casa”. A angústia retira a presença de seu empenho decadente, daquela certeza tranquila do “sentir-se em casa” do ser-em como “habitar em”, “estar familiarizado com”, instalado na sua cotidianidade mediana, rompendo, assim, a familiaridade cotidiana, revelando-lhe a propriedade e a impropriedade como possibilidades de seu ser. A angústia se angustia por ser-no-mundo, o que se desvela como o ser-no-mundo lançado com o qual a presença se angustia.

O existir é sempre fático, afirma Heidegger (2012b), pois a presença é como é em virtude do contexto referencial de significância. Ao se considerar que o existir fático está lançado num poder-ser-no-mundo empenhado no mundo das ocupações, tem-se que a existencialidade se determina pela facticidade na decadência. Os caracteres fundamentais da presença, então, podem ser explicitados do seguinte modo: a existência (no anteceder-se-a-si-mesma), a facticidade (no já-ser-em) e a decadência (no ser-junto-a), nos quais se tece um nexos originário que constitui a totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença: “[...] o ser da presença diz anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 259-260), ser que preenche o significado da expressão “cura”, que Heidegger (2012b) toma da antiga fábula⁵ que Goethe teria extraído de Herder, na qual a determinação pré-ontológica da essência do homem teria visualizado o modo de ser em que predomina seu “curso temporal no mundo”: a presença se “origina” da “cura”; a

⁵ “Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço do seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 266, grifo do autor).

“cura” forma a presença, pertence a ela, então, a presença deve pertencer à “cura” “enquanto viver” e deve ser por ela mantida e dominada enquanto está e é no mundo.

A presença constantemente já é o seu ainda-não e já é sempre o seu fim. O ainda-não do fruto ainda não maduro está incluído em seu próprio ser como um constitutivo e indica o próprio fruto em seu modo específico de ser. Em seu amadurecimento, o fruto, enquanto é o não amadurecimento, é não indiferente em relação à maturidade (o outro de si mesmo). “Analogamente, a presença, enquanto ela é, *já é seu ainda-não*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 318, grifos do autor). Aquilo que constitui a “não totalidade” na presença, o insistente anteceder-se-a-si-mesma, é um ainda-não que cada presença tem que ser. Entretanto, diferentemente do fruto, a presença encontra sua finitude no ser-para-o-fim, pois o ser da presença pode ser em si-mesmo cada vez outro, enquanto ser para além de si mesmo numa antecipação. O anteceder-se-a-si-mesma, momento estrutural da cura, tem sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. O fenômeno da morte como ser-para-o-fim possibilita o ser-todo da presença:

Cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada presença. (HEIDEGGER, 2012b, p. 314, grifo do autor).

Os modos de findar, tais como completar-se, desaparecer, acabar ou estar disponível à mão, enquanto fim da presença, não caracterizam a morte. “O findar implicado na morte não significa o ser e o estar-no-fim da presença, mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a presença assume no momento em que é” (HEIDEGGER, 2012b, p. 320, grifo do autor). Para a presença, o fim é impendente, pois a morte é algo impendente, iminente; sua morte é a possibilidade de poder não mais ser presença. Assim, a presença é impendente para si mesma e plenamente dependente de seu poder-ser mais próprio, uma vez que ela não é capaz de superar a possibilidade da morte. “A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples de presença” (HEIDEGGER, 2012b, p. 326). Lançada nessa possibilidade, em existindo, a presença não possui saber explícito ou teórico de que está entregue à sua morte e que esta pertence ao ser-no-mundo. “É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para

a presença de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é a angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremissível e originário” (HEIDEGGER, 2012b, p. 326-327, grifo do autor).

“Enquanto ser-lançado no mundo, a presença já está entregue à responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ela, de fato, morre constantemente durante o tempo em que ainda não deixou de viver” (HEIDEGGER, 2012b, p. 335-336). Entretanto, o impessoal ocupa-se em reverter essa angústia, decretando, mudamente, a “tranquilidade indiferente”, velando que a presença morre de fato. “O ser-*para-o-fim* possui o modo de um *escape dele* mesmo, que desvirtua, vela e compreende impropriamente” (HEIDEGGER, 2012b, p. 330, grifos do autor). Foge-se da estranheza, do ser-para-a-morte mais próprio. A interpretação pública, numa compreensão disposta (afinada e sintonizada no humor), revela o modo pelo qual a presença cotidiana interpreta para si o seu ser-para-a-morte: “O teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ todo dia, toda hora” (HEIDEGGER, 2012b, p. 328, grifos do autor). Assim, a morte, como um acontecimento conhecido, permanece na não surpresa própria do que vem ao encontro na cotidianidade. O “morre-se” impessoal não ameaça, pois alcança qualquer outro menos a presença, de modo que a morte não pertence propriamente a ninguém. A presença encobre para si a sua possibilidade mais própria: a morte.

“No âmbito público, ‘pensar na morte’ já é considerado um medo covarde, uma insegurança da presença e uma fuga sinistra do mundo. *O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 330, grifos do autor). Vai-se transferindo a morte para um provável dia futuro, já que o impessoal, em sua autointerpretação, encobre que a morte é possível a todo instante. Admitindo de modo ambíguo a “certeza” da morte, a cotidianidade a enfraquece, alivia o estar-lançado e encobre, com isso, ainda mais o morrer. “O *escape decadente e cotidiano da morte* é um *ser-para-a-morte impróprio*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 33, grifos do autor), no qual a presença se atém faticamente, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes. Ela jamais se comporta com propriedade em relação ao seu fim; o ser próprio com relação ao seu fim deve permanecer velado para os outros. “*Ser-para-a-morte em sentido próprio não pode escapar* da possibilidade mais própria e irremissível e, nessa fuga,

encobri-la e alterar o seu sentido em favor do impessoal” (HEIDEGGER, 2012b, p. 337, grifos do autor).

No entanto, se a presença busca o escape da morte, atesta-se, fenomenalmente, que a morte deve ser compreendida como a possibilidade mais própria, permitindo conceituar ontológico-existencialmente o que já se abriu de modo ôntico-existenciário: “*Enquanto fim da presença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para o fim*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 335, grifos do autor). A presença morre constantemente se não torna disponível – alcançável, controlável e acessível – a morte possível. “Pensar na morte” como algo que vem, mas atenuado por uma pretensão calculada de se dispor dela não lhe retira o caráter de possibilidade, contudo, a possibilidade deve ser compreendida como possibilidade sem atenuantes e suportada como possibilidade no comportamento frente a ela. Na espera, na expectativa, o possível pode vir ao encontro em seu “talvez, talvez não ou por fim sim”.

Segundo Heidegger (2012b), a presença singulariza-se nesse antecipar irremissível, assumindo o seu poder-ser a partir de si e para si, liberando-se para insuperabilidade, pois pode escolher em sentido próprio. As muitas possibilidades fáticas não mais se restringem àquelas ditadas pelo impessoal, rompendo, assim, todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançada. Na morte, a presença pode existir como todo o poder-ser. “Nesse ser-para-o-fim, a presença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser ‘lançado na morte’. Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela *existe finitamente*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 414, grifos do autor). No antecipar para a morte certa, mas indeterminada, a angústia mantém aberta a ameaça que emerge da presença e que deve construir a indeterminação da certeza. “Na angústia, a presença dispõe-se *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência” (HEIDEGGER, 2012b, p. 343, grifo do autor). O ser que, existencialmente, projeta-se para a morte em sentido próprio assim se caracteriza:

[...] o antecipar desvela para a presença a perda no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na **liberdade para a morte** que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões

do impessoal, se angustia. (HEIDEGGER, 2012b, p. 343, grifos do autor).

Conforme Heidegger (2012b), o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia – testemunho que a autointerpretação cotidiana da presença conhece como “voz da consciência”, como a “voz’ que dá a compreender”, não sendo entendida como verbalização. O que se testemunha é apreendido no ouvir que compreende o apelo sem deturpações, no sentido por ele mesmo intencionado. “Como fenômeno da presença, a consciência não é um fato que ocorre e que, por vezes, simplesmente se dá. Ela ‘é’ e ‘está’ apenas no modo de ser da presença e, como fato, só se anuncia com e na existência fática” (HEIDEGGER, 2012b, p. 347, grifos do autor). A consciência, um apelo, um “modo de fala”, possui o caráter de interpelação da presença para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio, no modo de fazer apelo para o seu ser e estar em dívida mais próprio, de forma que corresponde a esse apelo a possibilidade de uma escuta. O apelo deve apelar sem ruído, ambiguidade e apoio na curiosidade: “*O que assim apelando se dá a compreender é a consciência*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 349, grifos do autor). O apelo vem de longe e apela para longe, atingindo apenas quem quer recuperar-se. “Para a presença retirar-se da perdição em que não dá ouvidos – retirar-se por ela mesma – ela deve primeiro poder encontrar a si enquanto o que não deu ouvidos a si mesma, por *ter dado ouvidos ao impessoal*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 349, grifos do autor). A fala da consciência se dá em silêncio e leva a presença à silenciosidade de si mesma. Os “enganos” na consciência não surgem de uma falha do apelo, mas do modo em que se escuta o apelo, pois ele é arrastado pelo impessoalmente-si-mesmo para uma conversa negociadora consigo mesmo, desviando-se de sua tendência de abertura.

A consciência só apela em silêncio, ou seja, o apelo provém da mudez da estranheza e reclama a presença apelada para aquietar-se na quietude de si mesma. É só na silenciosidade, portanto, que o querer-ter-consciência compreende, adequadamente, essa fala silenciosa. A silenciosidade retira a palavra da falação e da compreensão impessoal. (HEIDEGGER, 2012b, p. 377-378).

Somente o apelo sintonizado pela angústia possibilita que a presença se projete para o seu poder-ser mais próprio. O apelo da consciência anuncia que a estranheza posterga a presença e ameaça a sua perdição no esquecimento de si mesma. A presença é quem apela e é o interpelado. O que é apelado na

consciência tem o sentido de dívida, pois a presença não se levou à sua abertura essencial, não deu a si mesma o que tem de próprio: a presença é o fundamento do nada a ser assumido na existência, o fundamento de seu poder-ser. O si-mesmo, ao existir, tem de assumir ser-fundamento e colocar o fundamento de si mesmo. A ideia de dívida determina-se de maneira existencial e formal assim: ser-fundamento de um ser determinado por um não, ser-fundamento de um nada. Assim sendo, a presença permanece constantemente aquém de suas possibilidades; ela somente pode existir sempre e somente a partir de seu fundamento e enquanto seu fundamento. Enquanto projetar, o ser da presença já é um nada, essencialmente, um “nada existencial” constitutivo da presença enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciárias, uma liberdade que se dá na escolha de uma possibilidade, suportando não ter escolhido ou não ter podido escolher outras.

“Impelida pelos empreendimentos de seus ‘negócios’, a presença deve *recuperar-se* da *dispersão* e da *desconexão* do que acaba de ‘se passar’ para retornar a si mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p. 482, grifos do autor). Ante a reclamação apeladora, a presença ouve o apelo e se coloca na ação fática, ela escolhe ter consciência. Esse querer-ter-consciência dista da busca de culpabilizações fáticas e da tendência de livrar-se da essencial dívida, conduzindo, sem ilusões, à decisão do agir, propiciando à presença o poder-ser faticamente a cada vez si-mesma.

A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o ser-si-mesmo de maneira *própria* deve cumprir-se como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença *possibilita* para si mesma o seu poder-ser próprio. (HEIDEGGER, 2012b, p. 346, grifos do autor).

Chama-se decisão esse projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio. A decisão é um modo privilegiado de abertura da presença, abertura como verdade originária, um constitutivo essencial do ser-no-mundo, que abre a totalidade do ser-no-mundo enquanto “eu sou” (o mundo, o ser-em e o si-mesmo) cada vez, de modo igualmente originário. Somente a decisão de si mesma coloca a presença na possibilidade de abrir a preocupação liberadora e antecipadora, brotando, assim, a convivência em sentido próprio. Em vez de um

apoderar-se das possibilidades apresentadas e recomendadas, a decisão é, ontologicamente, sempre decisão de uma determinada presença fática, cuja essência é a sua existência. A determinação existencial da presença decidida a cada possibilidade abrange os momentos constitutivos da situação que se funda na decisão.

A situação não é a moldura simplesmente dada em que a presença ocorre ou apenas se coloca. Longe de um amálgama simplesmente dado de circunstâncias e acasos, a situação é somente pela e na decisão. Somente decidida para o pre em que ela mesma tem de ser em existindo é que se lhe abre, cada vez, o caráter faticamente conjuntural das circunstâncias. (HEIDEGGER, 2012b, p. 381, grifo do autor).

Heidegger (2012b) pontua que a situação permanece essencialmente fechada para o impessoal, que conhece apenas as condições gerais que se perdem nas ocasiões mais imediatas. Ao se compreender o interpelar enquanto decisão, desvela-se a consciência como modo de ser que se acha no fundo da presença, no qual a consciência possibilita para si mesma a sua existência fática. “Não é tomando conhecimento que a decisão representa para si uma situação, ela já se acha em uma situação. A presença já age decidida” (HEIDEGGER, 2012b, p. 382, grifo do autor). A presença, existindo própria ou impropriamente, sempre se mantém o ser-fundamento nulo de um nada. Se a decisão se tornar transparente a ponto de compreender o ser e estar em dívida como algo assim constante, o assumir existenciário dessa dívida se realiza. Isso é possível, porque a presença abre para si o poder-ser “até o fim”. A decisão se torna um ser originário para o poder-ser mais próprio da presença, somente antecipando, somente como ser-para-a-morte.

A decisão antecipadora, segundo Heidegger (2012b), que brota do compreender sóbrio de possibilidades fundamentais e fáticas da presença com seus “estados fundamentais de humor”, responde ao apelo da consciência, dissipando todo o encobrimento de si mesma. “Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser, está a alegria mobilizada dessa possibilidade. Nela, a presença se vê livre dos ‘acasos’ dos entretenimentos que a curiosidade solícita cria e, sobretudo, a partir das ocorrências do mundo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 393, grifo do autor). A consistência do si-mesmo, na decisão, é a contrapossibilidade da consistência do que não é si-mesmo, na indecisão decadente. A autoconsistência é

a decisão antecipadora, que desvela a existencialidade do si-mesmo que ele, em si-mesmo, é. A decisão antecipadora é o ser para o poder-ser mais próprio e privilegiado se a presença puder de todo modo vir-a-si em sua possibilidade mais própria e, num deixar-se vir-a-si, suportar a possibilidade enquanto possibilidade, se ela existir. “A presença torna-se essencial na existência própria, que se constitui pela decisão antecipadora. Esse modo de propriedade da cura inclui a autoconsciência originária e a totalidade da presença” (HEIDEGGER, 2012b, p. 408).

Quanto mais propriamente a presença se decide, ou seja, se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada no antecipar da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. (HEIDEGGER, 2012b, p. 476).

Heidegger (2012b) assinala que a decisão transparente para si mesma compreende que a indeterminação do poder-ser só se determina no decisivo de cada situação. “Com o fenômeno da decisão, colocamo-nos diante da *verdade* originária da presença. Decidida, a presença se desvela para si mesma em seu poder-ser fático, de maneira a *ser* este desvelar e estar desvelado” (HEIDEGGER, 2012b, p. 390, grifos do autor). Segundo sua tendência fática de encobrimento, a presença está na verdade e na não verdade, de modo igualmente originário, pois ela se apropria propriamente da não verdade; ela já está e, talvez sempre esteja, na indecisão, no abandono à interpretação predominante do impessoal. A certeza inerente ao encobrimento é um ter-por-verdadeiro inadequado, uma certeza inadequada que mantém encoberto aquilo de que está certa. Uma certeza assim relacionada à compreensão impessoal da morte não diz respeito ao ser-para-o-fim.

O ser livre para a morte, o ser-para-o-fim, aquele livre para ser e estar constante e continuamente lançado para o fim, coloca a existência em sua finitude, retirando-a da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, aquelas que se oferecem de imediato, colocando-a na simplicidade de seu destino, “[...] o acontecer originário da presença, que reside na decisão própria, onde ela, livre para a morte, se *transmite* a si mesma numa possibilidade herdada, mas igualmente, escolhida” (HEIDEGGER, 2012b, p. 476, grifo do autor). Na decisão, a presença retira a possibilidade escolhida dentre as possibilidades de existência em curso na interpretação pública, a interpretação legada. A decisão antecipadora retorna a si e se transmite, tornando-se “retomada” de uma

possibilidade legada de existência, o retorno às possibilidades da presença, que é a/o vigência/vigor de ter sido. A presença só pode, numa retomada, “vir de volta” (antecipar da possibilidade mais própria e extrema) porque ela é o ter-sido, e só pode ser o ter-sido sendo porvindoura, atualizando-se na situação. “*Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e ser **no modo do instante** para o ‘seu tempo’*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 477, grifos do autor). É na decisão antecipadora que se mostra, numa primeira aproximação, a temporalidade, o fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido: “O anteceder-se-a-si-mesma funda-se no porvir [existencialidade]. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido [facticidade]. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização [decadência]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 412). A temporalidade é o modo próprio da abertura que se mantém na impropriedade da autointerpretação decadente do impessoal, na maior parte das vezes.

O ser da presença tem seu sentido na temporalidade. “Dizer que o ente ‘tem sentido’ significa que ele se tornou acessível *em seu ser*, que só, então, projetado em sua perspectiva, ele ‘propriamente’ ‘tem sentido’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 409, grifos do autor). Portanto, a presença propriamente tem sentido e se torna acessível em seu ser na cura, no anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). “A questão do sentido da cura é, pois, o seguinte: *o que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 408, grifos do autor). Assim, a compreensibilidade da presença se sustenta no sentido. Somente a presença pode ser “com sentido” – o seu próprio ser e o ente que se lhe abre são apropriados na compreensão – ou “sem sentido” – o seu próprio ser e o ente que se lhe abre são apropriados na incompreensão. Logo, todo ente não dotado do modo de ser da presença deve ser concebido como essencialmente desprovido de todo e qualquer sentido ou “sem sentido”.

Colocando-se dentro da “concreção” da própria existência lançada de fato, para Heidegger (2012b), desvela-se a temporalidade como a possibilitação originária da presença. A essência da temporalidade é temporalização na unidade das *ekstases*: porvir (advento em que a presença vem a si em seu poder-ser mais próprio), vigor/vigência de ter sido e atualidade. Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário: o ser da presença pode ser em si-mesmo cada vez

outro, enquanto ser para além de si mesmo numa antecipação – eis a presença em seu poder-ser faticamente a cada vez si-mesma. Heidegger (2009) considera que a abertura, o estar na clareira do ser, a compreensão ekstática do ser é o que sustenta e determina a compreensão do ser. Dizer que a presença transcende é dizer que ela forma mundo na essência de seu ser, que ela deixa acontecer “mundo” estando na diferença entre ser e ente, mantendo-a, morando nela, de modo que o si-mesmo é a reunião do que aí permanece. A presença não sai de si e para fora na direção de outro, ela é o lugar de tudo que vem ao encontro como “ser do ‘aí’”. Portanto, transcendência é a eliminação da subjetividade, pois a presença não é sujeito, por não haver divisão sujeito-objeto. A transcendência determina-se como ekstática a partir do ser-no-mundo, significando permanecer junto a, ser-em. Transcendência, nome do ser do ente, é o âmbito em que o ente se destaca do fundamento.

Heidegger (2012b) afirma que a condição de possibilidade para que a presença possa existir como sua abertura essencial é a unidade do “fora de si” nas retrações de porvir, vigência/vigor de ter sido e atualidade (unidade ekstática da temporalidade). A luz que constitui a luminosidade essencial da presença é aquilo que a torna aberta e clara para si mesma, é a cura. Essa luminosidade possibilita toda iluminação e esclarecimento, percepção, “visão” e posse de algo. As temporalizações da temporalidade possibilitam a pluralidade dos modos de ser da presença, sobretudo, a possibilidade fundamental de existência própria e imprópria. A indecisão da existência imprópria (consistência do que não é si-mesmo) temporaliza-se numa atualização que não aguarda e que esquece, na qual se impõem os acasos a partir dos quais o indeciso se compreende. “Perdendo-se na ocupação de múltiplos afazeres, o indeciso *perde seu tempo*. Por isso, a sua fala característica é: ‘eu não tenho tempo’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 505, grifos do autor), de modo que aquele que existe imprópria sempre perde tempo e nunca tem tempo. Em contrapartida, a decisão da existência própria (consistência do si-mesmo) temporaliza-se no instante, de modo que o decidido nunca perde tempo com indecisão e sempre tem tempo, pois a decisão só abre o pre como situação e a sua atualização própria do instante nas situações se sustenta no porvir do ter sido. A existência no modo do instante temporaliza-se como extensão marcada pelo destino no sentido da consistência própria e histórica do si-mesmo, tendo, assim, constantemente seu tempo para aquilo que a situação lhe exige. “*A presença de fato lançada só pode ‘tomar’ tempo e perder tempo porque, com a abertura do pre,*

fundada na temporalidade, a presença, entendida como temporalidade ekstáticamente estendida, recebe a concessão de um ‘tempo’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 505, grifos do autor).

Segundo Heidegger (2012b), a ocupação cotidiana compreende-se a partir do “mundo” das ocupações, portanto, a presença conhece o “tempo” que ela toma “não como o seu” tempo; em vez disso, “aproveita” o tempo que se dá e com o qual “impessoalmente” se conta. Assim, o “público do ‘tempo’” é tanto mais profundo quanto mais a presença fática lhe confere uma contagem, quanto mais se ocupa dele. “A ocupação usa a luz e o calor despendidos pelo sol, que se ‘acham à mão’. O sol data o tempo interpretado nas ocupações. É dessa datação que nasce a medida ‘mais natural’ do tempo, isto é, o dia” (HEIDEGGER, 2012b, p. 508, grifos do autor). O “durante o dia” possibilita determinar os “então” das ocupações. A presença, temporalizando-se e dando-se a si mesma tempo, leva em conta o curso do sol em seu retorno regular, seu nascer, seu ocaso e o meio-dia, de modo que o acontecer da presença é o dia a dia. É a medição temporal que “propriamente” torna público o tempo ocupado. “Todo mundo pode logo ‘contar’ com essa datação pública na qual todos dão a si mesmos o seu tempo, pois ela usa uma *medida* pública disponível” (HEIDEGGER, 2012b, p. 508-509, grifos do autor). A datação, então, conta com o tempo, fazendo a “medição do tempo” em um “medidor de tempo”.

Consoante Heidegger (2012b), o tempo interpretado nas ocupações já é compreendido como na expressão “então, quando amanhece, é tempo de trabalhar” e seus modos podem ser essencialmente datados. O tempo interpretado e pronunciado de cada presença é sempre público em razão de seu ser-no-mundo ekstático. Assim sendo, o mundo das ocupações é datável, se dá num lapso de tempo e é público, pertencendo ao próprio mundo. Todo “agora” pronunciado cotidiana e naturalmente, por exemplo, possui essa estrutura e é assim compreendido pela presença no deixar-se tempo nas ocupações, de forma que o fazer-se público do tempo ocupado se consolida e aumenta por meio do aperfeiçoamento da contagem do tempo e do uso do relógio. Logo, a temporalidade é tanto o fundamento da presença quanto do relógio, é condição de necessidade fatural do relógio e condiciona a possibilidade de sua descoberta: “[...] *com a temporalidade da presença que, lançada e entregue ao ‘mundo’, dá a si mesma tempo, também já se descobriu o ‘relógio’, ou seja, um manual que, retornando regularmente, se fez acessível na atualização que aguarda*” (HEIDEGGER, 2012b,

p. 509, grifos do autor). Assim, o relógio “natural” motiva e possibilita a produção e o uso de relógios “artificiais”; estes, mais manuseáveis, tornam acessível o tempo descoberto, primariamente, naqueles, devendo substituí-los. A medição do tempo, a publicação explícita do tempo, funda-se na temporalidade da presença, numa temporalização bem determinada da presença. Enquanto a “presença primitiva” conta o tempo “naturalmente” ou mede as sombras projetadas por um ente cada vez disponível, como os “antigos relógios camponeses” para marcar encontros em certo lugar quando as sombras alcançassem certo número de pés, para a “presença evoluída” o dia e a vigência da luz solar não possuem uma função privilegiada, pois ela pode tornar dia a noite e nem precisa de uma visão imediata e explícita do sol e de sua posição para constatar o tempo. O relógio possibilita uma contagem pública do tempo, devendo ser regulado pelo relógio “natural”, cuja compreensão acena para novas possibilidades de medição do tempo relativamente independentes do dia e de toda observação explícita do céu.

“Na *medição do tempo* cumpre-se, portanto, um *fazer-se público* do tempo, segundo o qual este sempre vem ao encontro de todo mundo a todo tempo, como ‘agora e agora e agora” (HEIDEGGER, 2012b, p. 513, grifos do autor). Pela medição do tempo, pode-se conhecer o tempo, pois se atribui a qualquer coisa o “seu tempo”, todas as coisas “têm” tempo. O tempo do mundo se torna público com a abertura de mundo, assim, qualquer ser que se ocupa do tempo junto a entes intramundanos os compreende numa circunvisão como o que vem ao encontro “no tempo”. No uso do relógio, o comportamento se orienta pelo tempo por uma atualização do ponteiro que anda, uma atualização que se temporaliza na unidade ekstática de um reter que aguarda: reter o “outrora” significa, dizendo-agora, ser e estar aberto para o horizonte do agora-não-mais; enquanto, aguardar o “então” significa, dizendo-agora, ser e estar aberto para o horizonte do agora-ainda-não, de modo que o tempo se mostra nessa atualização. “*Contar* é seguir, atualizando, as posições do ponteiro que anda” (HEIDEGGER, 2012b, p. 517, grifo do autor).

Desse modo, conforme Heidegger (2012b), o tempo revelado no uso do relógio, próprio das ocupações guiadas por uma circunvisão que toma tempo é o tempo que é contado na sequência atualizante de contagem do ponteiro no mostrador de suas variações. O tempo do mundo (o tempo ocupado) visto assim no uso do relógio chama-se “tempo-agora”. Quanto mais “naturalmente” a ocupação conta com o tempo, tanto menos ela se atém ao tempo pronunciado como tal,

perdendo-se no instrumento ocupado que sempre tem seu tempo. O tempo encontrado como uma multiplicidade simplesmente dada de agoras não pode encontrar, fundamentalmente, um começo nem um fim: “*Enquanto agora*, todo último agora *já* é sempre um logo não mais” (HEIDEGGER, 2012b, p. 520, grifos do autor); agora-não-mais é passado e agora-ainda-não é futuro: o tempo é o sem fim. A estrutura específica do tempo do mundo fica encoberta, pois ela se estica num lapso de tempo junto com a possibilidade de datação, ekstáticamente fundada. O nivelamento e o encobrimento do tempo do mundo ficam ainda mais profundamente revelados na principal tese da interpretação vulgar do “tempo”, a tese de que o tempo é infinito. No entanto, o “tempo” derivado pode temporalizar-se como infinito porque o tempo originário é finito.

Heidegger (2012b) assinala que, enquanto um desviar o olhar da finitude, a temporalidade imprópria da presença decadente e cotidiana desconhece o porvir próprio e a temporalidade em geral. O tempo vem e “continua passando” como algo que cada um sempre toma e pode tomar, que pertence a todo mundo, que pertence a ninguém. O tempo se mostra como um passar “em si” porque até a morte pode ficar encoberta na fala do passar do tempo. O impessoal nunca morre, ele “sempre ainda tem tempo”, um ter tempo que se anuncia no sentido de poder-perder. O tempo originário, apesar da sequência de agoras que passa em si, ainda se revela através de todo nivelamento e encobrimento, na medida em que a interpretação vulgar determina o fluxo temporal como a série irreversível de um após outro. No “tempo”, conforme sua compreensão vulgar, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura “sequência de agoras” sem começo nem fim, passageira e irreversível; esse nivelamento funda-se numa temporalidade imprópria que temporaliza o “tempo” impropriamente, de onde nascem os conceitos de “presente”, “passado” e “futuro”. A compreensão vulgar de “tempo” surge da temporalidade da presença decadente e só conhece um tempo infinito, em que o “tempo” se mostra como uma sequência de agoras “simplesmente dados”. A temporalidade imprópria temporaliza um tempo infinito a partir do tempo finito. Contudo, a presença é porvir no anteceder-se-a-si-mesma, então, ela deve compreender um aguardar, num aguardar a sequência dos agora como uma sequência que escapole e passa, já que porvir em sentido próprio se temporaliza como antecipar. A presença, existindo propriamente, faz com que ela mesma venha-a-si como seu poder-ser mais próprio. O porvir deve conquistar a si mesmo a partir

do porvir impróprio, pois a presença constantemente antecede a si mesma, mas inconstantemente o faz antecipando, conforme sua possibilidade existenciária. Embora toda atualidade seja atualizante, nem toda atualidade instaura um instante. O instante – atualidade própria – é fenômeno da temporalidade, enquanto o agora – atualidade imprópria – é fenômeno da intratemporalidade. O porvir em sentido próprio se temporaliza como antecipar e, no instante, desvela-se na decisão como sendo em si mesmo finito. Sem jamais poder apagá-lo, a existência pode amestrar o cotidiano no instante, apenas por um instante.

Assim, a temporalidade heideggeriana é o modo próprio da abertura que se mantém na impropriedade da autointerpretação decadente do impessoal, na maior parte das vezes. “O amanhã a que a ocupação cotidiana sempre aguarda é o ‘eternamente ontem’. A monotonia da cotidianidade considera como mudança justamente aquilo que o dia traz” (HEIDEGGER, 2012b, p. 461, grifo do autor), pois a presença sofre de estupidez, dispersando-se sempre para fazer frente à dispersão nos negócios e tarefas. A cotidianidade desvela o sentido temporal da presença. A interpretação temporal da cotidianidade e da historicidade descobre o tempo originário como condição de possibilidade e necessidade da experiência cotidiana do tempo.

Aplicando-se em virtude de si mesma, a presença se “desgasta”. Desgastando-se, a presença gasta a si mesma, ou seja, gasta o seu tempo. Gastando tempo, ela conta com ele. A ocupação que conta e controla na circunvisão descobre, de início, o tempo, e leva à elaboração de uma contagem do tempo. Contar com o tempo é constitutivo do ser-no-mundo. Contando com seu tempo, o descobridor da circunvisão nas ocupações deixa vir ao encontro no tempo o manual e o ser simplesmente dado descobertos. O ente intramundano é, então, acessível como “o que está sendo no tempo”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 418, grifos do autor).

De acordo com Heidegger (2012b), o “tempo” que se pode encontrar, de início, nessa determinação temporal dos entes intramundanos – a intratemporalidade – vai formar o referido conceito vulgar de tempo, que surge da temporalidade originária. Então, a presença recebe sua transparência ontológica abrangente no horizonte do ser dos entes não dotados de seu modo de ser. Como ser-no-mundo, ela sempre já se pronunciou e se anuncia, constantemente, no dizer e na discussão daquilo de que se ocupa. Sendo-com os outros, a presença se

mantém numa interpretação mediana que se articula na fala e se pronuncia na linguagem. Como a ocupação funda-se na temporalidade e no modo de uma atualização que aguarda e retém, a presença se pronuncia no “então”, aguardando; no “outrora”, retendo; no “agora”, atualizando. Em sua estrutura remissiva – “possibilidade de datação” –, todo “então” é um “então, quando...”, todo “outrora” é um “outrora, quando...” e todo agora é um “agora em que...”, o que é essencial para o tempo pronunciado, pois reflete a constituição ekstática da temporalidade. Nessa estrutura, não se considera uma datação segundo uma data do calendário, pois “agora”, “então” e “outrora” são eles mesmos tempo, brotando da temporalidade. Eles se referem a um “ponto do tempo” e são compreendidos num nexos com o “tempo”. O tempo interpretado já possui sempre uma datação a partir daquele ente que vem ao encontro na abertura do pre, como na fala “agora em que a porta bate”. Assim sendo, tempo é a atualização que interpreta a si mesma; tempo é o que é interpretado e interpelado no agora. A temporalidade interpreta a si mesma e constitui a iluminação da abertura da presença, mas ela só é conhecida, de início e na maior parte das vezes, na interpretação das ocupações. “Toda vez que a presença se empenha, aguardando as ocupações ou se esquecendo de si por não aguardar a si mesma, o seu tempo, aquele que ela se ‘deixa’, também fica *encoberto* nesse modo de ‘deixar’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 504, grifos do autor), pois, na cotidianidade, a presença vai “vivendo” e não se compreende como o transcurso de uma sequência de “puros ‘agora’”.

Heidegger (2012b) assevera que a presença se temporaliza na unidade das *ekstases*: porvir, vigor/vigência de ter sido, atualização. O compreender funda-se, primariamente, no porvir (antecipar/aguardar) e é sempre atualidade do vigor de ter sido; a disposição temporaliza-se, primariamente, no vigor de ter sido (retomada/esquecimento) e num porvir atualizante; a decadência enraíza-se, primária e temporalmente, na atualidade (atualização/instante) que “surge” ou se sustenta num porvir do vigor de ter sido. Lançada e existindo em virtude de si na entrega a si mesma, a presença, na condição de ser e estar junto a, é atualizante, ao mesmo tempo: “Com a presença fática, um poder-ser está sempre lançado no horizonte do porvir, o ‘já-ser’ está sempre aberto no horizonte do vigor de ter sido, e aquilo de que se ocupa já está sempre descoberto no horizonte da atualidade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 454, grifo do autor). A temporalidade, portanto, se temporaliza totalmente em cada *ekstase*, e possui um horizonte enquanto unidade

ekstática. O “esquema horizontal” é o para onde a *ekstase* se retrai: o esquema que caracteriza a estrutura horizontal do porvir (de modo próprio ou impróprio) é o estar em virtude de si; o esquema que caracteriza a estrutura horizontal do vigor de ter sido é o “diante de que” do estar-lançado e o “para o quê” do estar-entregue; o esquema que caracteriza a estrutura horizontal da atualidade é o ser-para. Demonstrar a constituição temporal concreta da cura significa interpretar, temporalmente, cada um de seus momentos estruturais: compreender, disposição, decadência e fala. “Todo compreender possui o seu humor. Toda disposição é compreensiva. O compreender disposto possui o caráter de decadência. O compreender decadente e afinado pelo humor articula-se na fala no tocante à sua compreensibilidade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 421).

Segundo Heidegger (2012b), a fala não se temporaliza, primordialmente, em uma *ekstase* determinada, pois ela se articula com a plena abertura do “pre”, constituído de compreender, disposição e decadência. A fala de fato se pronuncia na linguagem no modo de um dizer que ocupa e discute o mundo circundante, o que dá à atualização uma função constitutiva proeminente. Já o compreender – ser, projetando-se num poder-ser (próprio ou impróprio), em virtude do qual a presença existe – tem por base o porvir (anteceder-a-si) e se lança na possibilidade. A presença é, cada vez, como ela pode ser. Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ela permanece indecisa, fechada em seu poder-ser mais próprio. O porvir impróprio tem o caráter de aguardar e temporaliza-se como um aguardar que atualiza e esquece. A presença aguarda o seu poder-ser a partir daquilo de que se ocupa e, por isso, ela pode esperar e tecer expectativas. Esperar é o modo do porvir impróprio (fundado no aguardar), enquanto esquecer é um modo próprio, “positivo” e ekstático do vigor de ter sido. O esquecimento de si da presença, em seu poder-ser lançado mais próprio, torna possível o projetar-se impróprio nas possibilidades hauridas e atualizantes nas ocupações. O porvir em sentido próprio se temporaliza como antecipar, e desvela-se na decisão, que se atualiza no instante – atualidade própria – que deixa vir ao encontro o que pode ser e estar em um tempo. O instante se diferencia do agora – atualidade imprópria. O instante está para o tempo da presença assim como o agora está para o “tempo” da intratemporalidade, aquele em que algo nasce, perece ou simplesmente se dá.

Quanto à temporalidade da disposição, a afinação do humor coloca a presença diante de seu estar-lançado – dispor-se deste ou daquele modo – que se

abre bem mais originariamente no “como se está”. O “pre” sempre se abre e fecha, na afinação do humor, de modo igualmente originário. O humor realiza aberturas, aviando e desviando da própria presença. O ser da presença só pode se colocar diante do próprio estar-lançado porque é constantemente o vigor de ter sido. A disposição funda-se, primariamente, no vigor de ter sido, daí o caráter existencial básico do humor ser uma “recolocação em”. A interpretação que compreende o medo, por exemplo, orientada para o que vem ao encontro dentro do mundo, busca o seu referente, inicialmente, no “mal que está vindo” e determina, de forma correspondente, como espera a relação que estabelece com ele. A temporalidade do medo é um esquecer que aguarda e atualiza. O aguardar medroso tem medo de si mesmo, deixa e faz com que aquilo que ameaça volte para o poder-ser fático empenhado em ocupações. O sentido existencial e temporal do medo constitui-se por um esquecer-se de si, um extrair-se do poder-ser fático em sentido próprio de forma conturbada, no qual o ser-no-mundo ameaçado se ocupa do que está à mão. A aflição pressiona a presença para voltar para o seu estar-lançado que, no entanto, se fecha. “É sabido que o habitante de uma casa em chamas, por exemplo, frequentemente, quer ‘salvar’ as coisas mais indiferentes por estarem mais imediatamente à mão” (HEIDEGGER, 2012b, p. 428, grifo do autor).

Enquanto o medo surge da atualidade perdida que, medrosamente, tem medo do medo para nele decair, a angústia – disposição fundamental – surge do porvir da decisão, colocando a presença diante de seu estar-lançado mais próprio, desvelando a estranheza do ser-no-mundo cotidiano e familiar. O medo sobrevém a partir do intramundano; a angústia cresce a partir do ser-no-mundo enquanto ser-lançado-para-a-morte. O medo e a angústia se determinam formalmente por um “com quê” e um “pelo quê”, fenômenos que coincidem na angústia, significando que é um e o mesmo ente que os realiza: a presença. A angústia se angustia com o “nada do mundo” e pelo ser-no-mundo lançado que se lhe desvela. O com quê a angústia se angustia vem ao encontro não como algo determinado numa ocupação, mas a ameaça provém de que tudo que está à mão e é simplesmente dado não diz nada, não mais estabelecem conjuntura com o mundo circundante. O aguardar da ocupação não encontra mais nada a partir do qual possa compreender-se e agarra o “nada do mundo”, de modo que o com quê a angústia se angustia é também o seu por quê. A angústia se angustia pela presença nua e crua lançada na estranheza, e recoloca o estar-lançado mais próprio e singular, enquanto possível de ser

retomado: lança-o na possibilidade. A atualidade da angústia mantém o instante, em que ela mesma, e somente ela, é possível “num salto”. A angústia só pode “crescer” propriamente numa presença decidida. O decidido compreende a possibilidade de angústia como possibilidade do humor que não inibe nem conturba, mas libera de possibilidades “nulas”, tornando-o livre para as possibilidades próprias. O humor da angústia se distingue pela possibilidade de apoderar-se, pois a angústia se funda no vigor de ter sido, no qual a presença retoma inteiramente a nudez de sua estranheza e é possuída por ela, uma possessão que toma a presença de volta das possibilidades “mundanas” e dá-lhe a possibilidade de um poder-ser próprio.

Quanto à temporalidade da decadência, no mundo das ocupações, a decadência se temporaliza a partir da atualização – expressão que, sem acréscimos, significa a atualidade imprópria, indecisa e desprovida de instante – e encontra seu sentido existencial na atualidade. Na curiosidade, pode-se ver a temporalidade específica da decadência mais facilmente. A curiosidade não atualiza o que vem ao encontro, demorando-se nele para compreendê-lo, pois se constitui de uma atualização que surge constantemente no aguardar uma possibilidade, buscando ver tão somente para ver e ter visto, pois o aguardar abdica de si mesmo. A atualização em que a curiosidade surge se entrega pouco à coisa; mal a conquista, já deixa de vê-la para ver a próxima. A atualização sempre oferece algo “novo” e não deixa que a presença volte a si mesma, tranquilizando-a sempre novamente, fortalecendo, com isso, a tendência para surgir. “O ‘surgir’ é uma modificação ekstática do aguardar, de tal maneira que o aguardar *ressurge* da atualização” (HEIDEGGER, 2012b, p. 434, grifos do autor). Mesmo quando a existência se retrai na atualização, a presença aprisionada permanece temporal (aguardando e esquecendo), ela ainda se compreende na atualização, mas alienada de seu poder-ser mais próprio fundado no porvir e no vigor de ter sido em sentido próprio. A presença, no estar-lançado, se esgarça e se perde no “mundo” em se referindo faticamente àquilo de que se ocupa. Esse arrastar-se nas ocupações somente conquista outro horizonte ekstático recuperando-se de sua perdição numa decisão, uma recuperação que visa abrir cada situação para o instante e, ao mesmo tempo, a “situação limite” originária do ser-para-a-morte.

Quanto à temporalidade da ocupação, a atualização específica de um manejo do instrumento é possibilitada, ekstaticamente, pelo aguardar do “estar junto” em unidade com o reter do “estar com” da conjuntura. “Na temporalidade constitutiva do

deixar e fazer em conjunto reside, de modo essencial, um *esquecer* específico. Para que, em estando ‘perdido no mundo instrumental’, se possa ‘realmente’ pôr mãos à obra, o si-mesmo deve esquecer-se” (HEIDEGGER, 2012b, p. 442, grifos do autor). Entretanto, um aguardar sempre serve de guia para as ocupações na unidade da temporalização. Assim, a presença pode se surpreender e se espantar, pois a atualização que aguarda um manual aguarda outro que se acha num possível nexo conjuntural com aquele manual; assim, a presença só pode “achar” que algo está faltando, porque o deixar e fazer em conjunto aguarda desde sempre aquilo de que se ocupa. Quando aquilo que não pode ser dominado pelo modo de lidar na ocupação desvela-se em sua impossibilidade de superação, a ocupação “contenta-se com”, um modo próprio de deixar vir ao encontro na circunvisão, cuja estrutura temporal está num não reter que aguarda e atualiza. A presença pode, ainda, compreender-se em seu abandono em um “mundo” que ela nunca domina somente porque se descobre o que opõe resistência – o inoportuno, perturbador, impeditivo ou perigoso; a atualização que aguarda não conta com o que é apropriado, sendo o “não contar com” um modo de levar em conta aquilo a que não se pode ater. Assim, não se trata de se esquecer, mas de se reter, de forma que permanece à mão justamente em sua inapropriação.

Heidegger (2012b) encontra no âmbito da temporalidade um acontecer que determina a existência como histórica. A presença pode possuir faticamente sua história, porque o seu ser se constitui de historicidade. No instante, na decisão, a presença, antecipando a morte, se compreende na potência maior de sua liberdade finita, na qual assume a impotência de estar entregue a si mesma capaz de ver os acasos da situação que se abriu, claramente. Em sentido formal, a morte é um dos fins que abrange a totalidade da presença, pois o outro “fim” é o “começo”, o nascimento. Considerar que a presença existe “para frente”, deixando “para trás” de si todo o ter sido, seria desconsiderar o ser para o começo e a extensão da presença “entre” nascimento e morte, passando por cima do “nexo da vida”. Em sua concepção vulgar, o “nexo da vida” entre nascimento e morte consta de uma sequência de “vivências ‘no tempo’”, na qual só é “propriamente” “real” a vivência “atual”, a vivência simplesmente dada “em cada agora”, pois aquelas passadas já não são mais “reais” e as futuras ainda não são “reais”, sendo “real” apenas cada agora. Entretanto, a presença se estende a si mesma de forma que seu próprio ser já se constitui como extensão: “No ser da presença, já subsiste um ‘entre’ que

remete a nascimento e morte. De forma nenhuma, a presença só 'é' real num ponto do tempo, de maneira que, além disso, estaria 'cercada' pela não realidade de seu nascimento e de sua morte" (HEIDEGGER, 2012b, p. 465, grifos do autor).

"A presença não existe como soma das realidades momentâneas de vivências que vêm e desaparecem uma após a outra" (HEIDEGGER, 2012b, p. 465). "Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. Da mesma maneira, a morte não tem o modo de ser de algo que ainda simplesmente não se deu, mas que está pendente e em advento" (HEIDEGGER, 2012b, p. 465-466), uma vez que, no sentido de ser-para-a-morte, a presença só existe nascente e é nascente que ela morre. Ontologicamente, a presença que não mais existe é a vigência de ter sido presença, e não presença passada. Nascimento e morte e seu "entre" são, na medida em que a presença existe faticamente. Ontologicamente, a extensão da presença determina a movimentação da existência. A movimentação específica desse se estender na extensão é o "acontecer da presença", ao qual pertencem abertura e interpretação. A presença acontece, ela existe historicamente. Considera-se história "[...] o acontecer específico da presença existente que se dá no tempo. É esse acontecer que vale, como história, em sentido forte, tanto o 'passado' como também o 'legado' que ainda influi na convivência" (HEIDEGGER, 2012b, p. 471, grifos do autor). A presença só existe e só pode existir historicamente porque ela é temporal no fundo de seu ser: a historicidade está enraizada na cura. A história, modo de ser da presença, está, essencialmente, enraizada no porvir, de forma que a morte relança a existência antecipadora para o seu estar-lançado fático, conferindo ao vigor de ter sido o seu primado característico na história. Assim sendo, é histórico o ente que existe como ser-no-mundo: "*O acontecer da história é o acontecer de ser-no-mundo*" (HEIDEGGER, 2012b, p. 481, grifos do autor), como se observa no caráter histórico de coisas antigas e regionais.

O caráter especificamente passado que faz de antiguidades algo histórico não está na contingência que continua se dando num museu ou no ambiente doméstico. "O caráter histórico das antiguidades ainda conservadas funda-se, portanto, no 'passado' da presença, a cujo mundo elas pertenciam" (HEIDEGGER, 2012b, p. 472, grifo do autor). O que passou nessas coisas foi o mundo, no seio do qual elas, pertencentes a um nexos instrumental, vinham ao encontro da mão e eram utilizadas por uma presença no mundo de suas ocupações. O "mundo não é mais". "O que

significa não-mais-ser do mundo? Mundo é, somente no modo da presença *existente* que, *faticamente*, é enquanto ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 472, grifos do autor). Eis o primordialmente histórico: “As antiguidades ainda simplesmente dadas possuem um caráter ‘passado’ e histórico, com base em sua pertinência instrumental e proveniência do ter sido de um mundo que pertence a uma presença que é o vigor de ter sido presença” (HEIDEGGER, 2012b, p. 472, grifo do autor).

Segundo Heidegger (2012b), com a presença fática, já se dá uma história do mundo. “Se a presença não mais for presente, então o mundo ainda vigora por ter sido presença” (HEIDEGGER, 2012b, p. 486). Assim, pode ser encontrado historiograficamente no presente um manual intramundano – restos, monumentos, relatos – como algo de um mundo que vigora por ter sido presença. “Estes só podem tornar-se material *historiográfico* porque, em seu próprio modo de ser, possuem o caráter de *pertencer à história do mundo*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 486, grifos do autor) e pressupõem, portanto, o ser histórico para a historicidade da existência do historiógrafo, que funda, existencialmente, a historiografia como ciência desde os mais sutis e artesanais dispositivos, uma vez que o sentido da historiografia reside nos “fatos”, no “modo como de fato foi”. Logo, tem-se a origem existencial da historiografia, a ciência da história da presença, a partir da historicidade da presença, que é “de fato”. A presença só é “propriamente” real na existência, pois a “fatorialidade” da presença constitui-se no projetar-se decidido para um poder-ser escolhido. O “fato” próprio daquilo que vigora por ter sido presença é a possibilidade existencial em que se determinam, de fato, o destino, a história do mundo e o envio comum – o acontecer da comunidade, o acontecer do povo. Existindo essencialmente como ser-com os outros, o acontecer da presença é um acontecer-com, que se determina como envio comum, que não se compõe de destinos singulares. Os destinos já estão previamente orientados na convivência em um mesmo mundo e na decisão por determinadas possibilidades.

Heidegger (2012b) afirma que a presença sempre existe como algo historicamente próprio ou impróprio, de modo que o horizonte mais imediato – a cotidianidade – elucida-se como historicidade imprópria da presença. Valendo-se de calendário e relógio, a presença faz a experiência do que “com ela” acontece, como acontecendo “no tempo”, tal como os processos intratemporais da natureza animada e inanimada vêm ao encontro “no tempo”. A presença perde-se no impessoal e foge

da morte. “A presença cotidiana se dispersa na multiplicidade do que ‘se passa’ diariamente. As oportunidades e circunstâncias, que a ocupação antecipadamente aguarda, ‘de forma tática’, resultam no ‘destino’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 482, grifos do autor). A possibilidade do predomínio do horizonte de compreensão da historicidade imprópria funda-se na indecisão. A historicidade imprópria mantém velada a extensão originária do destino. A presença, inconsistente enquanto impessoalmente-si-mesma, atualiza o seu “hoje”, aguardando o imediatamente novo, pois do antigo já se esqueceu. O impessoal, perdido na atualização do hoje, compreende o “passado” a partir do “presente”; furtando-se à escolha e cego para as possibilidades, não é capaz de retomar o ter sido, então, mantém e sustenta tão somente as sobras e os anúncios simplesmente dados, o “real” que sobrou do vigor da história do mundo, que, ontologicamente, tem duplo significado: o acontecer do mundo em sua unidade existente e essencial com a presença, e o “acontecer” intramundano do manual e do ser simplesmente dado sempre descobertos junto com o mundo faticamente existente. Assim, a existência impropriamente histórica busca o moderno, carregada dos despojos do “passado” que se tornaram estranhos para ela.

A interpretação vulgar do tempo, prossegue Heidegger (2012b), permite compreender publicamente a história, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, como um “acontecer intratemporal”. Entretanto, a presença pode, retomando, assumir a si mesma em sua história, porque ela é histórica no tempo. A historicidade própria se caracteriza segundo o acontecer próprio da decisão antecipadora. A decisão antecipadora coloca esse ser-para-a-morte na existência própria. “A decisão do si-mesmo contra a inconsistência da dispersão é, em si mesma, a *consistência es-tendida* na qual a presença, enquanto destino, mantém ‘inseridos’, em sua existência, nascimento, morte e o seu ‘entre’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 483, grifos do autor). Nessa consistência, a presença é o instante para a história do mundo de cada uma de suas situações; a consistência da existência, em vez de se interromper, se confirma no instante. A historicidade própria compreende a história como o retorno do possível, sabedora de que a possibilidade somente retorna se a existência, num instante do destino, se abrir para a possibilidade numa retomada decidida. A temporalidade da historicidade própria é uma desatualização do hoje e uma desabitucação dos hábitos impessoais. A presença se recoloca na retomada marcada pelo vigor de ter sido de um destino de possibilidades e pode

assumir o estar-lançado de sua abertura com menos ilusões. “Na retomada, o envio comum pode abrir-se explicitamente no ater-se à herança legada. É a retomada que revela para a presença a sua própria história” (HEIDEGGER, 2012b, p. 479). A única autoridade que um existir livre pode ter constitui-se pela decisão: a fidelidade da existência ao seu próprio si-mesmo e ao possível respeito ante as possibilidades que podem ser retomadas.

Heidegger (2012b) assinala que a fatualidade historiográfica (história fatural) só é possível como modo de ser da presença que questiona, porque ela se determina e se constitui pela historicidade no fundamento de seu ser; se a historicidade lhe fica e permanece escondida, nega-se-lhe a possibilidade de questionar e descobrir faturalmente a história. Alertando-se para a sua historicidade essencial, a presença apreende sua possibilidade de tornar sua existência transparente para si mesma, de questionar o sentido da existencialidade em si mesma, o sentido de ser em geral. A presença pode, então, descobrir a tradição, conservá-la, investigá-la explicitamente e, ainda, explicar o que ela “lega” e como o faz, assumindo-se no modo de ser do questionamento e da pesquisa dos fatos historiográficos. Assim sendo, a presença é e está, essencialmente, em um mundo, com referência a seu ser que se temporaliza como temporalidade. “À medida que a presença se temporaliza, um mundo também é” (HEIDEGGER, 2012b, p. 455). O mundo é transcendente. Ekstáticamente, já deve ter-se aberto para que entes intramundanos possam vir ao encontro a partir dele. “O mundo não é algo à mão nem algo simplesmente dado. O mundo se temporaliza na temporalidade. Ele ‘é’ ‘presença’ com o fora de si das ekstases. Se não existir *presença* alguma, também nenhum mundo se faz ‘pre’-sente” (HEIDEGGER, 2012b, p. 455, grifos do autor).

Dessa forma, projetando o seu ser para o poder-ser atualizando possibilidades escolhidas e herdadas, a presença acontece, historicamente, habitando a linguagem. Antecedendo-se a si mesma no já-ser-em no mundo como ser-junto-aos entes que vêm ao encontro dentro do mundo, conforme a estrutura de seu ser em círculo, a presença fala o que ouve do dizer da linguagem, trazendo mensagem e dando notícia em seus movimentos de compreender e interpretar. Ela é, assim, um modo da linguagem. Ela é como ela pode ser. Não está à mercê da presença a descoberta de entes intramundanos que vêm ao encontro na existência fática. “Somente o *que*, cada vez, se descobre e se abre, *em que* direção se faz, *até onde* e *como* se faz é que são tarefas de sua liberdade, embora sempre nos limites

de seu estar-lançado” (HEIDEGGER, 2012b, p. 455, grifos do autor). À liberdade do homem, liga-se um perigo, para Heidegger (2009). O homem está sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo, por isso, ele é essencialmente necessitado de ajuda. A terapia pode, então, ajudá-lo a alcançar a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo, entretanto, o terapeuta que pretender fazer isso deverá ter em mente sempre o existir do homem e não o funcionamento de algo.

2.2.2 O terapeuta heideggeriano

Esta tese chama terapeuta heideggeriano aquele terapeuta que pretende se orientar pelo pensamento heideggeriano. Dessa forma, o modo de ser e estar desse terapeuta é descrito à luz do que Heidegger considera como ele deve compreender o ser homem “necessitado de ajuda” que procura por terapia, tomando-se a contribuição de autores como Jan Hendrik van den Berg, Janus Korczak, Ana Maria Feijoo, João Pompeia e Bilê Sapienza, a fim de apresentar exemplos e/ou melhor elucidar a abordagem heideggeriana.

O terapeuta heideggeriano deve pôr-se a caminho da linguagem, buscando liberar-se de seus hábitos representacionais e atender ao convite feito aos psiquiatras e graduandos de medicina, em Zollikon, por Heidegger (2009, p. 93, grifo do autor) para “[...] aprender a desviar da maneira de representar científico-natural e psicológica e abordar o modo de pensar *fenomenológico*”, entendendo fenomenologia como hermenêutica da presença. “Em *Ser e Tempo*, hermenêutica não se refere nem às regras da arte de interpretação nem à própria interpretação. Refere-se à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico” (HEIDEGGER, 2019, p. 80, grifos do autor), que, no verbo grego, não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia. Segundo Heidegger (2019), esse sentido originário o ajudou a caracterizar o pensamento fenomenológico, ao fazer aparecer o ser dos entes, não de acordo com a metafísica, mas de maneira a deixar aparecer o próprio ser, a deixar aparecer o vigor vigente, ou seja, o vigor da duplicidade de ser e ente a partir da unicidade, que reivindica o homem para seu vigor.

O pensamento vigente até a modernidade, segundo Heidegger (2012a), tem por caráter o representar e por característica fundamental o perceber que tem por faculdade a razão e que se desdobra no representar. A determinação essencial do

pensamento funda-se no fato de a essência permanecer determinada por e a partir do real em seu próprio ser, entendido como aquilo que o pensamento percebe enquanto percepção. Para Parmênides, por exemplo, enquanto e como perceber, o pensamento recebe do ser do real – vigência do vigente, presença do presente – a sua essência própria. O pensamento apresenta o que está presente, entregando o que é vigente em sua vigência, pondo-o à frente do homem que, nesse âmbito, suporta esse pôr. O pensamento libera o que é vigente, pondo-o de volta, rerepresentando-o ao homem. A apresentação que é rerepresentação funda, assim, a representação. “No pensamento do ser, nunca se re-presenta simplesmente um real e assume esse representado como o verdadeiro” (HEIDEGGER, 2012a, p. 161), contudo. Heidegger (2012a) considera que deixar aparecer a essência da metafísica dentro de seus limites é o sentido de superação da metafísica, que nada tem a ver com destruição ou negação: “Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 62). O esforço de pensar de Heidegger (2019) faz claramente uma distinção entre “ser” como “ser dos entes” e “ser” como “ser em seu próprio sentido”, em sua verdade (clareira).

O terapeuta heideggeriano vai precisar aprender a ver fenomenologicamente. Importa, na fenomenologia, para Heidegger (2009), que se mantenha o olhar que pensa aberto para o fenômeno. A regra fundamental da interpretação fenomenológica é tornar visível cada fenômeno em sua singularidade, portanto, não são permitidas mediações dialéticas nem é adequado tirar conclusão do esclarecimento de um fenômeno para a constituição de outro, em especial, por se tomar a fenomenologia no sentido da hermenêutica da presença. “O que os fenômenos, isto é, aquilo que se mostra, exigem de nós é apenas que os vejamos e os tomemos assim como se mostram. ‘Apenas’ isso”. (HEIDEGGER, 2009, p. 96, grifo do autor). Nessa senda, Van den Berg (2000) aponta as percepções que um caçador, um madeireiro, uma jovem romântica e um botânico podem ter de um carvalho. O primeiro percebe o carvalho como abrigo para pássaros e para si; o segundo, como matéria-prima para os artefatos que pode construir; a terceira, como recôndito para suas disposições amorosas; o quarto, como um *Quercus robur*. A percepção considerada fenomenologicamente não permite ver “sujeito puro” nem “objetos puros”, mas deixa percebê-los dentro de seu contexto e em conexão com as “nossas pessoas” em uma unidade significativa. “Poderíamos dizer que vemos o

significado que as coisas têm para nós. *Se não vemos o significado, não vemos coisa alguma*” (VAN DEN BERG, 2000, p. 37, grifos do autor). Entretanto, uma percepção concebida como observação científica, isenta de emoções e suscetível de edição e confirmação, levaria as quatro pessoas a constatarem tão-somente uma só coisa: uma árvore com suas características específicas e sua nomenclatura científica. Uma compreensão assim desse objeto pouco oferece a um psicólogo em sua atuação. Tudo o que uma pessoa vê interessa primeira, direta e espontaneamente a ela mesma. Se ela está doente, “seu mundo está doente”, “seus objetos estão doentes”. O relato de alguém solitário para quem a existência está prestes a se desintegrar conta a verdade de seu adoecimento, pois as coisas podem estar mesmo afastadas e hostis e as ruas podem parecer mesmo largas e vazias, sendo assim percebidas na existência de todos os dias. “Perceber significa aqui muito mais que o mero ver de modo sensorial, óptico. O essencial é percebido justamente não vendo sensorialmente com os olhos” (HEIDEGGER, 2009, p. 67).

Segundo Heidegger (2013), na descrição do mundo cotidiano, a partir da lida atenta ou entretida, aparece uma multiplicidade de fenômenos que se correspondem mutuamente antes do nexa fenomenal. Quando em visita a alguém se vê uma mesa, a mesa vem, imediatamente, ao encontro, como mesa de escritório, para fazer refeição, para costurar ou jogar. No quarto, está aí “esta mesa aqui” e não uma mesa qualquer. A mesa vem ao encontro, inicialmente, em si mesma dessa maneira, sem que se lhe acrescente o caráter de ser “para algo” como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é. Assim também, os riscos que uma mesa apresente não são interrupções na pintura, são riscos feitos pelas crianças e continuam sendo delas. Conforme Heidegger (2009), ser-com significa um existir com os outros homens na forma do ser-no-mundo, um ser-uns-com-os-outros em seu estar-relacionado com as coisas que os encontram. Van den Berg (2000) registra, a partir do romance *De verborgen bron* (O poço escondido) de Halla Haasse, a significação dos objetos nas relações de uma pessoa com outra que se deixa ver na carta do esposo para a esposa, quando lhe diz que gostaria que ela estivesse ali com ele em visita à casa que herdaram, para dizer-lhe, em seguida, que não queria mais isso, porque temia ver as coisas com os olhos dela. Há pessoas com as quais não se quer compartilhar experiências – compras, museu, paisagem – por preferir não estragar essas coisas; entretanto, há pessoas cuja companhia não danifica os objetos.

A pessoa que está conosco não é outro indivíduo isolado, próximo a nós, que lança palavras em nossos ouvidos, mas permanece estranho aos objetos em nossa volta. É a pessoa que, ou está conosco, ou não está conosco e que torna visíveis os graus de unidade ou de distância dos objetos, concreta e realmente. (VAN DEN BERG, 2000, p. 58).

Segundo Van den Berg (2000), as relações do homem com seu semelhante realizam-se como proximidade ou distância de deveres e planos, mais que isso, um contato direto, sem separação; é a participação de um no outro, numa relação que se realiza na proximidade ou distância entre o mundo e o corpo. Um aperto de mão, por exemplo, mostra se o contato em si implica desprezo, abuso, insulto ou amizade e amor. A outra pessoa torna as relações que se tem com o próprio corpo mais íntimas ou mais distantes. O autor descreve uma situação entre ele e seu amigo. Ambos pretendem conhecer a Islândia e têm sobre a ilha apenas informações, que compartilham em plena harmonia e apreço um para com o outro. Ambos falam e se ouvem, e isso os aproxima cada um de seu próprio corpo e um do outro – é a amizade. Ambos evocam juntos o país e o visualizam, pois seus conceitos o atingem quando estabelecem o interesse comum – a Islândia real. As coisas reais são reais imediatamente. Supor que tais conceitos visam a uma imagem e não à realidade é produto de uma psicologia que separa homem e mundo. Desafeição e amizade significam “concreção das coisas”. O aspecto irreal e não compartilhado seria mútua desafeição que não lhes permitiria fazer essa experiência.

Conforme Heidegger (2009), sendo cada um o seu *Dasein* como ser-no-mundo, o ser-uns-com-os-outros significa um ser-uns-com-os-outros-no-mundo, não sendo, portanto, uma relação de um “sujeito” com outro. O homem não está relacionado tematicamente com os outros como “indivíduo” presente, mas encontra-se com os outros no mesmo estar-aqui. Se vários homens estão em uma cafeteria, cada um em sua mesa, não tendo nada a ver uns com os outros, esse estar só no café é uma privação do ser-uns-com-os-outros; eles estão uns-com-os-outros “nessa forma” no mesmo espaço. Entretanto, o discurso do estar-relacionado, da relação copessoal ou interpessoal leva à representação de dois sujeitos presentes de modo polarizado que precisam formar ligações entre as representações presentes em seus conscientes. O conceito do relacionamento aí impede o envolver-se do homem na sua verdadeira relação com os outros. Para Heidegger (2012a), ao se pensar na

palavra “homem” como aquele que “é” no modo humano, aquele que habita, já se pensa nesse nome a demora junto às coisas na quadratura. Portanto, o espaço não se opõe ao homem como se estivesse de um lado e o homem de outro; não é um objeto exterior nem vivência interior. O homem se relaciona com coisas, ele está junto ao lugar e não junto a um conteúdo de representação armazenado na consciência; ele se demora junto às coisas elas mesmas e não apenas as representa dentro de si, deixando passar em seu interior e em sua cabeça representações que substituem as coisas distantes.

Segundo Heidegger (2009), o caráter fundamental do ser é a presença. Então, se um livro está ao lado de um copo sobre uma mesa, o copo está no aberto, está aberto para o homem de tal modo que está no espaço para a sua ação de apanhar apenas, mas esse copo não pode perceber a mesa e o livro como mesa e livro. O estar aberto do homem é completamente diferente, porque o homem não está relacionado com o espaço enquanto espaço. O “aí” do ser-aí é determinado como o que está aberto. “O homem é por ek-sistir o Da-sein, isto é, por suportá-lo, por assumir o *Da-*, isto é, conservar a abertura do ente e, sujeitando-se a ela, formá-la” (HEIDEGGER, 2009, p. 340, grifos do autor). Assim sendo, o estar-aqui do homem lhe oferece possibilidades. Ele pode, enquanto participa de uma conversa, olhar o relógio, observar como os colegas se comportam, tornar presente uma estação ferroviária – um modo possível de seu estar-aqui, que acontece de modo estranho e maravilhoso – e estar junto aberto a ela a seu modo. O seu estar-aqui já é sempre um estar-lá junto de coisas distantes não corporalmente presentes. O seu aberto estar-aqui junto às coisas, tornando presente a estação, não elimina o estar-aqui junto às coisas, mas modifica-o, pois ao torná-la presente, ele não presta atenção às coisas corporalmente presentes. A interpretação fenomenológica desse tornar presente exige que apenas se siga a indicação contida no próprio fenômeno, a indicação que se identifica a si mesma como um modo do estar aberto junto ao que está presente; importa somente aceitar o que se mostra nesse fenômeno. Pensar que se está junto à estação é um fenômeno inteiramente diferente do que o tornar presente a estação, pois entra o fenômeno da imaginação e a suposição. Pode-se também tornar presente algo de que se recorda. “Quando se torna presente algo que foi naquele tempo, e que foi experienciado por mim naquele tempo, então isso é uma recordação” (HEIDEGGER, 2009, p. 197). Portanto, assevera Heidegger (2012a), lembrar de um lugar, levar o pensamento a ele também não se trata

meramente de uma vivência, pois pertence à essência do pensar sobre esse lugar o fato de o pensamento poder ter sobre si a distância relativa a esse lugar, de modo que se está junto ao lugar e não junto a um conteúdo de representação.

Para Heidegger (2009), o estado de abertura, que traz em si diversas possibilidades, é o traço fundamental do ser humano. Não se pode dizer que um sapato que está junto à porta esteja aberto para ela, pois a porta não lhe está presente como porta e nem de modo algum. “O ser fechado, como privação, só existe onde reina o estado de abertura. [...] O que rege toda abertura é o estar junto às coisas que nos dizem respeito corporalmente sem intermediações” (HEIDEGGER, 2009, p. 108), mas o estado de abertura do homem para o ente, apesar de ser determinante para o ser homem, passa despercebido em benefício de teorias psicológicas construídas. Segundo Heidegger (2012a), os mortais não deixam de pertencer à quadratura mesmo fechados, pois eles se recolhem a partir das coisas que lhes chegam na demora junto às coisas. “Somente porque essa demora determina o ser homem é que as coisas podem *não* nos tocar e *nada* nos dizer” (HEIDEGGER, 2012a, p. 137, grifos do autor). A falta de contato com as coisas dos estados depressivos só é possível porque esse estado continua a ser caracteristicamente humano, continua a ser uma demora junto às coisas. “A falta de contato que se verifica na esquizofrenia é uma privação do estar aberto. Mas esta privação não significa que a abertura desaparece, apenas ela é modificada para a ‘pobreza de contato’” (HEIDEGGER, 2009, p. 108, grifo do autor).

Assim também, conforme Heidegger (2009), o enrubescimento da face não é psíquico nem somático. Fenomenologicamente, diferenciam-se o enrubescimento pela vergonha, pela febre ou pelo ambiente muito quente no ser-com-e-para-os-outros cotidiano, pois o rosto expressa constrangimento ou aquecimento por algum motivo e em cada situação. O enrubecer é um gesto, um comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo. Aquele que enrubece está constantemente relacionado com os outros, mostrando que a corporeidade possui um singular sentido ekstático, “o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário”. As dores fantasmas deixam ver a corporalidade ekstática, pois a relação de uma pessoa com sua perna amputada é corporal e não material. A percepção da dor ultrapassa a sua perna. Observar o comportamento de alguém que se move de lá para cá e de cá para lá, apenas de fora, é observar esse alguém como objeto e não como ser-no-mundo. “A relação ekstática, e isso quer dizer todo o

Dasein do homem, não é passível de representação. Assim que eu o representar, eu tomo dois objetos e estou fora da relação ekstática” (HEIDEGGER, 2009, p. 220). Van den Berg (2000) também o exemplifica. Quando se acorda com uma dor de cabeça, essa dor será mais intensa se o dia for menos promissor, e pode ser menos intensa e quase esquecida se as expectativas do dia são alvissareiras, pois o significado dela se harmoniza com o que se experiencia cotidianamente, de modo que a pessoa feliz suporta a dor de forma diferente daquela que está infeliz.

Heidegger (2009) assinala que, quando alguém se entrega a algo de corpo e alma, o corpo está longe, caracterizando um dos fenômenos “mais misteriosos da privação”, pois o estar-ausente do corpo significa que não se está prestando atenção ao corpo, tratando-se, pois, de uma afirmação fenomenológica. O limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance da estada do homem, mas o limite do corpo material, em geral, não se modifica. “Se o corpo como corpo é meu corpo em cada caso, então este modo-de-ser é o meu e, portanto, o corporar é co-determinado pelo meu ser homem no sentido da permanência ekstática em meio aos entes na clareira” (HEIDEGGER, 2009, p. 123). Portanto, ao se interpretar o ser humano corporal como algo químico ou afetável quimicamente, deduz-se, erroneamente, que o “químico” do fisiológico é a causa e o fundamento do psiquismo humano. “A relação existencial não consiste de moléculas, não é originada por elas, mas não existe sem aquilo que pode ser reinterpretado como processo fisiológico-molecular” (HEIDEGGER, 2009, p. 195). Explicações causais não são cabíveis quando se trata do existir do homem. “Em se tratando de ‘fenomenologia do corpo’ só há descrições. Qualquer ‘explicar’, isto é, todo desenvolvimento a partir de outra coisa não faz sentido” (HEIDEGGER, 2009, p. 197, grifos do autor).

Quando este modo de pensar científico determina a representação do homem e este é “pesquisado” segundo o modelo da retroalimentação [*Regelkreis*], como acontece agora na cibernética, então a destruição do ser homem torna-se completa. Por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutização da ciência natural. (HEIDEGGER, 2009, p. 162, grifos do autor).

Heidegger (2009) adverte que somente se poderá ajudar o homem, caso se considere o existir e não o funcionamento de algo. O fenômeno corporal, irreduzível

a mecanismos, é temporal e não causal. “O corporal *não* começa por estar aí e depois é enviada uma corrente relacional através dele, por exemplo, pela mão. O corpo é condição necessária, mas não suficiente para a relação” (HEIDEGGER, 2009, p. 223, grifo do autor). O corporal funda-se no corresponder.

Assim, também não poderíamos ser corporais, como de fato somos, se o nosso ser-no-mundo não consistisse fundamentalmente de um sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se nos fala a partir do aberto de nosso mundo como o que, aberto, existimos. Além disso, nesta interpelação já estamos sempre orientados para os acontecimentos que se nos revelam. (HEIDEGGER, 2009, p. 272).

Para Heidegger (2009), tem a ver com consciência estar na clareira, demorar na clareira e ocupar-se com as coisas, sem que ser seja considerado tematicamente, pois se demorar no aberto no qual o ser homem se demora como existente dá, originariamente, a possibilidade para um relacionamento no sentido de orientar-se. A palavra “consciência” remete a saber, no sentido de “ter como evidente algo como algo”; então, quando se diz que “alguém é consciente”, equivale a dizer que “alguém se orienta”. “A *relação* com algo ou alguém, na qual eu estou, sou eu” (HEIDEGGER, 2009, p. 222, grifo do autor). A relação existencial não tem o sentido moderno, matemático, e não pode ser objetivada. “Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, uma solicitação, um responder, um responder por baseado no ser tornado claro em si da relação” (HEIDEGGER, 2009, p. 222). “Relacionar-se” é entendido como portar-se em e junto a algo, suportar a manifestação do ente, suportar a abertura, portanto, jamais pode ser confundido com uma relação de um polo a outro ou uma relação de algo com algo. Logo, por comportamento, entende-se “[...] a maneira pela qual eu estou em minha relação com o que me interessa, a maneira como se corresponde ao ente” (HEIDEGGER, 2009, p. 222).

Contudo, para Heidegger (2009), o significado da palavra “consciência” ao longo do tempo traz dificuldade de experienciar a consciência. Na Filosofia, Descartes usa essa expressão pela primeira vez: “Toda consciência de algo é ao mesmo tempo consciência de si, sendo que o si que é consciente de um objeto não é necessariamente consciente de si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 185). Para os gregos, não há objetos; eles só aparecem com Descartes. A partir de Descartes, o termo “sujeito” intitula o eu. “Torna-se, então, objeto tudo aquilo que está diante

desse eu em seu pensar, por tornar-se determinável através desse pensar, de acordo com os seus princípios e categorias” (HEIDEGGER, 2009, p. 157). No século XVIII, as palavras “consciente” e “consciência” ganham sentido teórico como a relação com os objetos experienciáveis. Kant lhes dá o sentido de relação com a natureza como âmbito sensorialmente experienciável. A partir daí, “consciência empírica” é, para os cientistas, a possibilidade de mensurabilidade dos processos da física. A “consciência pura” seria o saber que não se relaciona com o que se pode perceber sensorialmente (objetos empíricos), mas com aquilo que possibilita a experiencialidade dos objetos; trata-se do idealismo moderno. A consciência torna-se uma representação fundamental da filosofia moderna, à qual pertence a filosofia husserliana, que acrescenta a intencionalidade na descrição da consciência: toda consciência é consciência de algo, em que há um representar-se, tratando-se de uma consciência de si em que o si-mesmo não se torna necessariamente temático. A fenomenologia husserliana permanece fenomenologia da consciência, impedindo a visão clara da hermenêutica fenomenológica do *Dasein*, desconsiderando-o como temporalidade a partir do sentido de ser, por não conseguir ver o que sustenta e determina a compreensão do ser: a abertura, o estar dentro na clareira do ser, a transcendência voltada para a diferença entre ser e ente. O que Husserl propõe trata-se de pura construção, na medida em que os estímulos recebem significados por meio de atos psíquicos, já que a constituição de um objeto da consciência se realiza assim: primeiramente, existem os dados hiléticos (puras sensações), que, posteriormente, recebem significado noematicamente (pelo pensamento).

Considerar o ser homem ekstáticamente, para Heidegger (2009), leva a superar a sua representação como “subjetividade da consciência”, tornando visível a compreensão do ser como constituição fundamental do *Dasein*. “Pois o ser-no-mundo nunca é uma propriedade de uma subjetividade representada como quer que seja, mas sim é *a priori* o existir do próprio homem” (HEIDEGGER, 2009, p. 267, grifo do autor). O existir humano em seu fundamento essencial – *Da-sein* ou *ser-no-mundo* – não é um objeto presente em um lugar qualquer nem um objeto encerrado em si, mas consiste de meras possibilidades de apreensão, que lhe apontam ao que lhe fala e o encontra, sem poder ser apreendidas pela visão ou tato, distinguindo-se das “representações encapsuladas objetivantes” – psique, sujeito, pessoa, eu, consciência – usadas pela psicologia e psicopatologia. A fenomenologia, portanto, não comporta dicotomias como mental e físico, dentro e fora, conforme Cardinali

(2012, p. 106, grifo da autora): “Pois quando o existir humano é compreendido como *Dasein*, não se supõe que este é dividido em dimensões como: internas e externas, psíquicas e somáticas”. Nessa perspectiva, Van den Berg (2000) pontua que o psicólogo alcança “conhecimento íntimo” de uma pessoa quando a faz descrever os objetos que ela considera seus – as pessoas e as coisas reais de seu mundo – na observação direta e diária. A quantidade de paixão que possa haver nela não é ditada por uma glândula, mas pelo próprio contexto de vida. Foge completamente à capacidade do psicólogo fenomenólogo descrever um mal estritamente subjetivo, um mal-estar que pertença àquela pessoa, mas não ao seu corpo e ao seu ambiente, às demais pessoas de seu convívio e à sua história.

Segundo Heidegger (2009), os âmbitos do sonho e do estado de vigília podem ser diferenciados, mas não podem ser delimitados como objetos, pois é a mesma pessoa que acorda do sonho para o estado de vigília, além disso, os mundos do sonho fazem parte da vida acordada. “O modo diferenciado de ser ao sonhar e estar acordado pertence à continuidade da historicidade de cada homem” (HEIDEGGER, 2009, p. 269, grifo do autor). Quando se acorda, volta-se ao mesmo mundo, cuja mesmidade é determinada pela historicidade cotidiana do *Dasein*, diferentemente do sonho, em que não há uma volta ao mesmo mundo. O sonhar pode ter uma história em si, mas quem está sonhando não pode voltar para seu mundo de sonho, pois embora se possa sonhar a coisa igual, não pode sonhar sua continuação. Inclusive “[...] os sonhos estereotipados só voltam enquanto os problemas neles contidos não forem resolvidos e amadurecidos na vida acordada, não se trata nestes sonhos de uma volta ao mesmo e novamente retomar e continuar como no estado de vigília, mas sim ao igual” (HEIDEGGER, 2009, p. 269); esses sonhos são sonhados de novo, sem sequência, desdobramento ou conclusão. Vigília e sonho não são âmbitos objetivos distintos, eles têm por base a historicidade. Portanto, “[...] o mundo do sonho não pode ser separado como um âmbito objetivo isolado. O mundo do sonho de algum modo pertence à continuidade do ser-no-mundo, é igualmente um ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 269).

Assim também, o fantasiar de uma montanha dourada, por exemplo, acontece de tal maneira que ela repousa no mundo de algum modo. “Num tal fantasiar tampouco está aí apenas a montanha dourada em minha consciência ou em meu cérebro, mas sim em um mundo, numa paisagem que, por sua vez, está relacionada com o mundo em que eu existo corporalmente” (HEIDEGGER, 2009, p. 202). A

montanha está na quadratura. “A montanha dourada está presente *como* algo imaginado, o que é um modo de presença determinado e possui caráter de mundo. Ela está relacionada com homens, terra, céu e deuses” (HEIDEGGER, 2009, p. 202, grifo do autor). De semelhante modo, o querer, o desejar, o tender e o ansiar são, fenomenologicamente, modos de exercer o ser-no-mundo e são tomados por modificações dos três “momentos estruturais do cuidado”, quais sejam, do anteceder-se-a-si-mesmo, do sempre já ser, do ser junto a, elementos que também estão presentes nos modos do não-dizer-respeito-a, da indiferença e da rejeição; portanto não são atos emocionais da consciência de uma psique pensada como um âmbito interior existente por si. Heidegger (2019) afirma que se falava em vivência mesmo na fenomenologia. “Vivenciar diz sempre: reatar, a saber, a vida e o vivido a um sujeito. Vivência evoca a correlação de objetivo e subjetivo. Mesmo a vivência do eu-tu, hoje tão falada, pertence ao âmbito metafísico da subjetividade” (HEIDEGGER, 2019, p. 102), mas esse âmbito da subjetividade e de suas expressões é abandonado em favor da referência hermenêutica à duplicidade. Com base na constituição ekstático-temporal do traço fundamental do *Dasein* como compreensão do ser – nomeada cuidado – nem se chega a uma representação de sujeito e objeto, portanto, não caberia falar em superação do “problema da subjetividade” e não seria necessário superar uma divisão sujeito-objeto. Assim, não sendo *Dasein* sujeito não há mais que se perguntar por subjetividade.

Segundo Heidegger (2009), mensuração, causalidade e antecipação também estão na base da compreensão do real na modernidade. Para Planck, somente pode ser considerado real aquilo que pode ser medido; para Freud, somente pode ser considerado real e verdadeiro o que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas; para Kant, “Tudo o que acontece pressupõe algo a que segue de acordo com uma regra” (KANT apud HEIDEGGER, 2009, p. 48). A causalidade corrente nas ciências naturais é entendida como uma sequência necessária que segue uma regra e leva à interpretação de um efeito determinado por uma causa, formulando-se, assim, uma lei, que deverá ser reformulada com base em novas observações sempre que novos fatores surgirem e novas condições se apresentarem. Assim, o “porque”, o “para quê” e o “a partir de quê” não significam apenas sequência, mas uma condição necessária. A ciência moderna prima pela segurança e pela certeza no controle da natureza, que deve ser concebida como determinada para corresponder às condições da mensurabilidade. A objetividade

surge nas ciências naturais modernas e o homem torna-se o sujeito cartesiano, contudo o princípio da causalidade tem uma efetividade de modo limitado para a física. “*Causalidade* é uma ideia, uma determinação ontológica, ela faz parte da determinação da estrutura do ser da natureza. *Motivação* refere-se à existência do homem no mundo como um ente que age, que tem experiências” (HEIDEGGER, 2009, p. 54, grifos do autor).

Heidegger (2009) distingue, assim, causalidade e motivo: a primeira diz respeito à razão de movimento de sequências dentro do processo da natureza e o segundo alude à razão de movimento, uma razão para o agir humano. O estímulo se torna um motivo quando, na busca por alcançá-lo, a motivação se traduz em ação motivada, que não exige uma consequência necessária, porque há nela uma liberdade, a decisão entre dois motivos. “O motivo faz surgir o livre arbítrio; ele não o limita. O motivo não obriga. A pessoa não é obrigada, é livre. Ele me solicita fazer algo. O motivo é uma razão [*Grund*] que eu represento, que eu vivencio como algo que me determina” (HEIDEGGER, 2009, p. 52), diferentemente de uma causa que atua puramente por si. O motivo pertence à experiência de vida, não se trata de uma antecipação. Há uma motivação para agir, que requer um “mundo familiar”, a “conexão de mundo” em que a pessoa se encontra, portanto, o motivo não é determinado por uma causa que obedece a uma regra. “O caráter do motivo é que ele me move, que interpela o homem. No motivo há, evidentemente, um ente, que me interpela; compreensão, ser aberto para uma determinada conexão de significado e de mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 53). As ciências naturais colocam condições e verificam resultados, pois sua verdade está no efeito, mas com fenômenos não se procede assim, eles são apenas vislumbrados.

Segundo Heidegger (2009), liberdade não guarda relação com causalidade. “A liberdade é ser livre e aberto para uma solicitação. Então essa solicitação é o motivo. Não tem absolutamente nada a ver com cadeias causais. A solicitação é o motivo para o corresponder do homem” (HEIDEGGER, 2009, p. 256), um corresponder que significa responder à solicitação de acordo com ela. “Por isso o determinismo nem alcança o âmbito da liberdade, nada podendo dizer a respeito. Por isso, em relação à liberdade, é indiferente se conhecemos todas ou nenhuma ou algumas das causas de uma coisa” (HEIDEGGER, 2009, p. 256). O homem não pode existir sem corresponder constantemente, temática ou atematicamente, a uma solicitação. Ele é sempre interpelado, solicitado de alguma maneira. Uma mesa o

solicita mesmo que apenas atematicamente, solicitação sem a qual essa mesa não poderia mostrar-se como algo presente. Conforme Heidegger (2009), Plügge considera que os “fatos objetivos” só podem existir quando se objetiva, por exemplo, na medição do estímulo acústico por um aparelho que mede as ondas sonoras em decibel. Nesse caso, a percepção de uma motocicleta barulhenta seria um ouvir de decibéis para, em seguida, se adicionar a isso o significado de uma motocicleta. Somente um modo de observação bastante artificial poderia filtrar algo como um dado sensorial de sensação pura a partir do que se ouviu. Primeiro e cotidianamente, o homem ouve sempre a motocicleta, pois a percepção tem a ver com a sua relação com o ambiente. Ele está relacionado com as próprias coisas e não com uma sensação que possui significado.

Plügge ouve as crianças barulhentas, elas não o incomodam porque ele as deixa ser suas crianças, porque ele está com elas como suas em seu mundo doméstico. Entretanto, incomodam-no os “moleques” do vizinho, porque ele não admite a brincadeira barulhenta deles. Se ele deixasse os moleques serem também crianças que brincam, eles não o perturbariam e aborreceriam. Por ele não corresponder ao ser criança delas, ele é solicitado por elas. (HEIDEGGER, 2009, p. 183, grifo do autor).

Então, a solicitação deve ser medida “[...] pelo modo com qual correspondemos e conseguimos corresponder *a priori* a uma solicitação, isto é, de que forma nossa relação existente com o mundo, com os outros e conosco mesmos é determinada” (HEIDEGGER, 2009, p. 183, grifo do autor). “Numa tristeza só é possível mostrar como um homem é solicitado, e como sua relação com o mundo e consigo é modificada” (HEIDEGGER, 2009, p. 118). Estar “um pouco triste” não se refere uma quantidade pequena de tristeza. Essa expressão significa um modo (qualidade) de afinação, cuja profundidade não pode ser medida ou avaliada quantitativamente. Afinações também não podem ser provocadas por impulsos elétricos, senão uma máquina por si mesma as produziria; no entanto, um estímulo elétrico pode, no máximo, desencadear a afinação. Embora a cada afinação corresponda um determinado estado mental, o processo mental nunca é suficiente para a compreensão de uma afinação. A afinação é um caráter fundamental do *Dasein* e faz parte de toda relação, uma vez que todo relacionamento já é sempre afinado *a priori*, não havendo sentido falar-se em transferência. Ninguém “transfere”, por exemplo, ódio para outra pessoa. Se uma pessoa está amarrada nessa

afinação, ela não pode deixar de encontrar alguém que tenha a ver com ela a não ser como alguém odiado. Quando, diante de uma prancha de Rorschach, uma pessoa diz ver uma bailarina, uma bailarina já determinava seu mundo *a priori*. “As idéias [*Einfälle*] surgem sempre de um mundo determinado, a partir de uma relação com o mundo afinada de uma ou outra maneira, na qual alguém se encontra no momento” (HEIDEGGER, 2009, p. 205).

Quando alguém está triste, segundo Heidegger (2009), as coisas o interpelam de modo diferente ou de nenhum modo, o que não significa, no sentido subjetivo, que se tenha um sentimento. “O sentimento diz respeito a todo o meu ser-no-mundo como o meu próprio ser. A afinação [*Gestimmtheit*] não é algo que existe por si, mas faz parte do ser-no-mundo, como um ser interpelado pelas coisas. Afinação e estar-relacionado são um só em si” (HEIDEGGER, 2009, p. 241, grifo do autor). Assim, uma paciente pode se tornar livre para um novo ser-afinado ante o aprisionamento histórico em que sua afinação fundamental era o medo a dominá-la. “Todo novo ser-afinado é sempre apenas uma mudança da afinação que já está sempre presente em todo comportamento” (HEIDEGGER, 2009, p. 241). Sentir prazer ao ver o namorado somente é possível porque a moça já estava e está disposta à afinação prazerosa do *Dasein*. Não é o namorado que vem ao encontro que causa a afinação prazerosa, mas sua presença a realiza. Ele também não mudou, mas ela tornou-se livre para um “poder-ser-afinado prazeroso”, aliás, toda sua relação com o mundo tornou-se diferente, e as pessoas, em especial, o namorado, encontram-na de modo diferente, encontram-na de acordo com essa nova abertura. Na relação com suas amigas, diferentemente da relação com os homens, ela podia ser alegre, pois tal relação não constituía sua autêntica e essencial relação com o mundo como mulher. “Tristeza não é abatimento e nem depressão. Em sentido próprio, a tristeza articula-se no relacionamento com a máxima alegria; quando a alegria se retrai, torna-se hesitante e se resguarda na retração” (HEIDEGGER, 2019, p. 130), logo, quanto mais alegre a alegria, mais pura é a tristeza nela adormecida; quanto mais profunda a tristeza, mais a alegria que nela repousa convoca o homem. “Tristeza e alegria tocam e jogam uma com a outra. O jogo que afina tristeza e alegria entre si, aproximando a distância e distanciando a proximidade, é a *dor*. Por isso, tanto a alegria mais intensa como a tristeza mais profunda são, cada uma a seu modo, dolorosas” (HEIDEGGER, 2019, p. 186, grifo do autor). A dor encoraja o ânimo dos

mortais e lhes confere a sua gravidade, que os sustenta em todas as suas oscilações no repouso de sua essência (vigor).

Afinado de modo singular, afirma Heidegger (2009), é o comportamento do pesquisador solicitado, interpelado por seus estudos em laboratório. “Este estar afinado não é indiferença, mas uma serenidade onde nada pode me interpelar além do objeto da pesquisa” (HEIDEGGER, 2009, p. 242). Entretanto, a solicitação pode ser excessiva. A opressão – o estresse – exige em cada caso um corresponder de alguma forma, ao qual pertencem o não-corresponder e o não-poder-corresponder como privações. Tomar a opressão (a tensão) que se origina às vésperas de um exame, por exemplo, em termos de causa e efeito, é postular que, com a eliminação da causa (o exame), o efeito (a tensão) também cessa. Entretanto, ao se equiparar motivo e causa, opressão e desopressão se tornam apenas processos e sequências, desconsiderando-se o “meu estar junto”, promovendo-se a mera objetivação de tais fenômenos e, quando isso acontece, eles deixam de ser vistos como pertencentes ao ser homem. Considerar o ser homem uma sequência de processos é desumano. O que diz respeito ao humano nunca é simplesmente um processo, “[...] mas sim algo histórico, dentro de uma situação humana, de uma história humana de vida” (HEIDEGGER, 2009, p. 249). Uma desopressão pode ser ou se tornar opressão; por exemplo, no caso da aposentadoria, a solicitação não é eliminada, quando a desopressão é uma forma diferente e notável de ser interpelado. O aposentado continua existindo, então, a solicitação de obrigação não desaparece após eliminada a obrigação profissional, mas permanece como obrigação vazia e não preenchida, tornando-se uma solicitação incomum e excessiva. “A desopressão e a opressão só são possíveis pelo estar relaxado ekstático do ser humano; são modificações diversas do ser-solicitado” (HEIDEGGER, 2009, p. 183).

O *estresse* tem o caráter fundamental de solicitação de um *ser interpelado*. Isso só é possível fundamentado na linguagem. Linguagem aqui não é compreendida como uma capacidade de comunicação, mas a abertura, original e preservada, de diversas maneiras pelo homem, daquilo que é. (HEIDEGGER, 2009, p. 180, grifos do autor).

A linguagem vai interessar ao terapeuta heideggeriano na medida em que ela decide a referência hermenêutica e não por suas representações. De acordo com

Heidegger (2019), a caracterização da linguagem como expressão sonora de movimentos interiores da alma, como atividade humana ou como uma representação figurada e conceitual corresponde ao que uma investigação dos fenômenos linguísticos pode sempre constatar sobre a linguagem, de modo que uma mesma representação da linguagem ainda sustenta a lógica e a gramática, a filosofia da linguagem e a linguística. Para outros, a linguagem tem origem divina e recusam, assim, a explicação lógico-racional e a descrição puramente lógica da linguagem, colocando em primeiro plano seu caráter figurativo e simbólico. A representação bíblica da linguagem parte de uma caracterização grega da essência da linguagem delimitada por Aristóteles de forma paradigmática, em que o enunciado é representado e concebido sob o prisma do fenômeno sonoro da fala. Vislumbra-se a estrutura da linguagem como vocalização sonora: as letras são signos dos sons da voz, os sons da voz são signos das disposições da alma e essas, signos das coisas. A relação de signo constitui o suporte dessa estrutura. Além disso, subordinar o som exclusivamente a uma compreensão do corpo como fisiologia submete-o apenas ao âmbito metafísico da sensibilidade. Portanto, representar de maneira universal o que possui validade universal, buscando elaborar uma representação universal da linguagem traz o risco de se reduzir o representado ao âmbito da fisiologia e da física, mediante uma representação amplamente técnica e calculadora, conforme a explicação técnico-metafísica da linguagem. Dessa maneira, a metalinguagem está para o esputinique, assim como a metalinguística está para a técnica de foguetes, com sua tecnicização das línguas, visando torná-las instrumento de informação que funcione globalmente.

Heidegger (2019) afirma que essas representações são corretas, mas nunca se dirigem à linguagem como linguagem. “*O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir*” (HEIDEGGER, 2019, p. 203, grifos do autor). Saga do dizer diz do poder da palavra, entendido como dizer, que deixa o ente aparecer em seu mostrar-se. Assim, falar é escutar a linguagem que se fala. O falar é uma escuta da linguagem que precede todas as demais escutas. A linguagem fala à medida que deixa aparecer e transparecer o que a cada vez é vigente a partir de si mesmo, então, o homem escuta a linguagem e deixa que ela lhe diga a sua saga. O homem não fala simplesmente a linguagem, mas fala a partir da linguagem, o que é lhe possível,

porque já sempre pertence à linguagem. Portanto, os fenômenos da linguagem não se subordinam à rubrica “expressão”. A linguagem só aparece nessa essência metafísica como algo em si mesma suprassensível, se for previamente reduzida à expressão, termo que indica a fonação e a impressão gráfica, e também exteriorização e interiorização, pertencentes ao âmbito metafísico da subjetividade, que foram abandonados em favor da referência hermenêutica à duplicidade: “O homem se encontra numa referência hermenêutica com a duplicidade de ser e ente” (HEIDEGGER, 2019, p. 99). A palavra “referência” quer dizer que o homem é recomendado, pois pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o requer e reivindica, no sentido hermenêutico: o homem é o mensageiro de uma mensagem. O alcance da copertinência entre o hermenêutico e a linguagem é de uma transformação do pensamento como passagem, na qual se abandona o lugar em favor de outro, requerendo uma colocação. Um dos lugares de colocação é a metafísica; o outro lugar fica sem nome.

Para o terapeuta heideggeriano, o ser homem fala a partir da linguagem. Conforme Heidegger (2019), o homem vige como homem à medida que corresponde ao apelo da duplicidade e a anuncia em todas as suas mensagens. “A linguagem é, portanto, o que prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. A linguagem decide a referência hermenêutica” (HEIDEGGER, 2019, p. 97). Por isso, se pode confiar, com toda tranquilidade, no fluir velado de uma conversa enquanto se permanecer no movimento de perguntar, fazendo referência ao abandono cada vez maior, à liberdade do que se abre para o dizer, o que pode dar a impressão de arbitrariedade. Por mais cuidado que se tenha em uma conversa, passa-se à margem do essencial. “É que a deficiência não está em nós e sim no fato de a linguagem ser mais poderosa e por isso ter mais peso do que nós mesmos” (HEIDEGGER, 2019, p. 98). O homem fala sempre a partir da linguagem, portanto, ele é sempre ultrapassado por aquilo que já deve tê-lo envolvido e tomado para falar a seu respeito. Por isso, está constricto a falar da linguagem de forma insuficiente, o que o separa daquilo que o pensamento deve dar conta, mas logo se dissipa essa constrição, quando presta atenção ao próprio do pensamento, quando lança um olhar para o campo aberto para a vizinhança da poesia em que se sustenta o pensamento.

“Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando *sobre* a linguagem quando, na verdade, é *a partir* da linguagem que falamos. Pois é

na linguagem que a linguagem, sua essência, seu vigor se deixam dizer” (HEIDEGGER, 2019, p. 148, grifos do autor).

“Todavia, circula no planeta, de maneira desenfreada e hábil, um falatório, um escrever e uma transmissão de coisas ditas. O homem se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem. Quando essa relação de soberania se inverte, o homem decai numa estranha mania de produção. A linguagem torna-se meio de expressão. Enquanto expressão, a linguagem pode apenas ser rebaixada a simples meio de pressão. [...] Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem. (HEIDEGGER, 2012a, p. 167).

A fala e o que se fala já se mostram como aquilo através do que e em que algo vem a aparecer à medida que algo se diz. “Falar um com o outro significa: dizer algo para o outro, mostrar um para o outro alguma coisa e confiar-se mutuamente ao que se mostra” (HEIDEGGER, 2019, p. 202). Conversar é, pois, mostrar um para o outro o que se aclama no que se proclama, o que a partir de si mesmo aparece, é dizer algo juntos. Entretanto, dizer é diferente de falar. Alguém pode falar sem parar e não dizer nada ou pode ficar em silêncio e dizer muito no seu não falar. O que não se fala é o não dito. O não dito é aquilo que não se deixa verbalizar, o que ainda não se mostrou ou não chegou a aparecer. Aquilo que deve se manter impronunciado resguarda-se no não dito, abriga-se no velado como o que não se deixa mostrar. A linguagem pode gerar incompreensões, para Saint-Exupéry (2005, p. 69); apesar disso, com paciência, podem-se criar laços: “– Tu te sentarás primeiro um pouco longe de mim, assim, na relva. Eu te olharei com o canto do olho e tu não dirás nada. A linguagem é uma fonte de mal-entendidos. Mas, cada dia, te sentarás um pouco mais perto...”. Então, quando as pessoas se cativam, elas deixam de ser umas para as outras como as outras cem mil e passam a ser únicas uma para a outra; a vida monótona fica “cheia de sol”, é o que diz a raposa ao príncipezinho, quando Saint-Exupéry (2005, p. 68-69) lhe confere o que é próprio ao homem – a linguagem falada:

Conhecerei um barulho de passos que será diferente dos outros. Os outros passos me fazem entrar para debaixo da terra. Os teus me chamarão para fora da toca, como se fosse música. E depois, olha! Vês, lá longe, os campos de trigo? Eu não como pão. O trigo para

mim não vale nada. Os campos de trigo não me lembram coisa alguma. E isso é triste! Mas tu tens cabelos dourados. Então será maravilhoso quando me tiveres cativado. O trigo, que é dourado, fará com que eu me lembre de ti. E eu amarei o barulho do vento...

Muitas são as referências do dizer no mundo – na quadratura de céu, terra, mortais e divinos, que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas. Na quadratura, num demora-se na clareira, as referências do dizer reúnem-se. Enquanto dizer, prossegue Heidegger (2019), a fala pertence à rasgadura do vigor da linguagem, à articulação de um mostrar em que aqueles que falam e a sua fala, o que se fala e o que aí não se fala, articulam-se desde aquilo que reclama o homem, onde, portanto, vigência e ausência se assentem, se consentem e dissentem, mostram-se ou se retraem. O acontecimento apropriador reúne a rasgadura da saga do dizer, as referências do dizer. Na saga do dizer, prevalece o acontecimento apropriador, que torna próprio o que é próprio ao homem – a linguagem falada – conferindo ao homem uma morada em sua essência e, então, ele pode ser aquele que fala. Contudo, pode-se fazer a experiência do acontecimento apropriador na essência da técnica moderna (*Gestell*, armação), que tudo compõe e dispõe. Dispondo, provocando o homem a encomendar tudo o que vige para a disponibilidade técnica, a armação/composição vigora no modo do acontecimento apropriador, pervertendo-o, na medida em que todo encomendar se vê inserido no pensamento calculador, falando a linguagem da armação, pois o falar se vê provocado a corresponder à encomenda de submeter tudo que vigora a essa direção.

A fala assim armada e com-posta torna-se informação. Ela se informa sobre si mesma, a fim de assegurar seus próprios procedimentos mediante uma teoria da informação. A armação, a essência por toda parte dominante da técnica moderna, recomenda a linguagem formalizada, uma espécie de notificação pela qual o homem se uniformiza, ou seja, se informa na essência calculadora da técnica, abandonando, passo a passo, a “linguagem natural” (HEIDEGGER, 2019, p. 212, grifo do autor).

A linguagem não constitui uma natureza humana isenta de destino. Toda linguagem é um envio histórico, conhecendo o homem a história moderna ou não. “Também a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje, uma época que não inaugura o

novo, que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na Modernidade” (HEIDEGGER, 2019, p. 213, grifo do autor). Nessa senda, Heidegger (2009) afirma que a historicidade não se refere a uma história de vida tal como uma cadeia causal-naturalista, uma cadeia de causa e efeito, uma cadeia construída. As possibilidades do *Dasein* não são tendências ou capacidades de um sujeito, mas resultam de cada situação histórica do poder-relacionar-se e escolher, da relação com o que vem ao encontro. “O poder-ser de cada caso é visto a partir de cada *Dasein* histórico, assim ou assim, no mundo. Histórico é o modo como me relaciono com aquilo que vem ao meu encontro, com o que está presente e com o que já foi” (HEIDEGGER, 2009, p. 198).

Para o terapeuta que se orienta pelo pensamento heideggeriano, aqueles a quem ajuda terapeuticamente recebem a concessão de um tempo entre seu nascimento e morte; ontologicamente, quando eles não mais existirem serão a vigência de terem sido presenças, e não presenças passadas. De acordo com Heidegger (2012b), a presença existe “para frente” sem deixar “para trás” de si todo o ter sido. A presença se estende a si mesma de forma que seu próprio ser já se constitui como extensão. A presença é entendida como temporalidade ekstáticamente estendida, o que se pode ilustrar com Saint-Exupéry (2005, p. 69): “Se tu vens, por exemplo, às quatro da tarde, desde as três eu já começarei a ser feliz”. A movimentação específica desse se estender na extensão é o “acontecer da presença”. Essa extensão determina a movimentação da presença. A presença acontece, ela existe historicamente, pois história é “[...] o acontecer específico da presença existente que se dá no tempo. É esse acontecer que vale, como história, em sentido forte, tanto o ‘passado’ como também o ‘legado’ que ainda influi na convivência” (HEIDEGGER, 2012b, p. 471, grifos do autor). A presença só existe e só pode existir historicamente porque ela é temporal no fundo de seu ser, na medida em que a historicidade está enraizada na cura. Enquanto, os “modos de ser” metafísicos – possibilidades, ser necessário e ser real – fazem menção a um fabricar pelo homem ou pelo Deus-criador,

Possibilidades, no sentido existencial, são sempre um poder-ser-no-mundo histórico. Pelo modo como eu correspondo ao que vem ao meu encontro, eu vejo o presente e o passado. A partir da possível ameaça da futura bomba atômica, o mundo presente é ordenado, organizado e, pois, o passado é visto como incapaz de se confrontar com isso, como o mundo que ainda não pode realizar este confronto

ou o mundo em que tudo isso é preparado. [...] *Tudo começa pelo futuro!* (HEIDEGGER, 2009, p. 199, grifos do autor).

Para Van den Berg (2000), quando uma pessoa decide fazer algo, ela vai praticar uma ação no futuro. O motivo – o futuro – é que decide o passado. As condições da decisão são dadas pelo passado, mas a execução de uma tarefa claramente definida e que tem que ser realizada origina-se do futuro. Por exemplo, quando uma pessoa recebe uma carta em que alguém lhe anuncia uma nova possibilidade que muda a sua perspectiva, o futuro está ali a se apresentar e a decidir o presente. A carta convoca o futuro, que nunca se origina de uma “subjetividade puramente pessoal”, mas liga-se estreitamente a outras pessoas e outras coisas. Considere-se o dia seguinte de uma pessoa: o passado o molda, dando-lhe certa forma, e o futuro, de tão real, o influencia, pois ela acorda condicionada pelo que vai viver nesse dia; antes que ela se levante, o dia chega; o tempo corre para encontrá-la e, antes de sair da cama, ela adentra o dia; o futuro vem em sua direção ao seu encontro naquele agora.

Conforme Van den Berg (2000), quando se está descrevendo as lembranças da infância, “o engano é a regra”. Qualquer relato será criticado por contemporâneos partícipes dos eventos à época ou mesmo pela própria pessoa em suas memórias. Os lugares são diferentes, a aparência de tudo é diferente. Tudo lhe parece diferente e, com esse diferente não verificável, a pessoa vive e decide seu futuro. Assim, uma pessoa, com base em suas memórias, mesmo que não compartilhada por seus pais (e irmãos), escolherá o modo como vai conduzir a educação de seus filhos, por exemplo. O passado lhe fala no presente e não primordialmente no tempo em que se deu. “O passado que é significativo é o passado *como aparece agora*. [...] O passado que é real, é real agora. O fato de ser real *desta maneira* não é desprovido de sentido” (VAN DEN BERG, 2000, p. 70-72, grifos do autor). Assim, em suas memórias, uma mulher descreve a porta da prisão onde estivera durante a guerra como duplamente mais alta e mais larga que o seu tamanho objetivo, aquele válido para todos. Mesmo de volta ao local, ela afirma ter passado por uma porta larga. Talvez, se ela sobrepujar o ódio e a hostilidade diante do inimigo, a porta volte a ser uma porta para todos.

Cabe ao terapeuta heideggeriano considerar que “presente”, “passado” e “futuro” nascem, para Heidegger (2012b), da compreensão vulgar de tempo, uma

vez que a presença, na cotidianidade, considera que o tempo é infinito, nivelado a uma sequência de agoras sem começo nem fim, passageira e irreversível. Dissolvida no impessoal, ela se deixa tempo, em vez de tomar seu tempo, não dando ouvidos ao clamor da consciência que a conclama para o seu poder-ser mais próprio, mantendo-se em débito para consigo mesma ao dar ouvidos ao que impessoalmente se faz e se pensa na convivência cotidiana. Entretida em tarefas, evita a angústia da possível impossibilidade da existência, a angústia que a retiraria da possibilidade de compreender-se a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública, singularizando-a aí. Se a presença antecipa a possível morte, inclui todas as possibilidades à sua frente e não mais apenas aquelas ditadas pelo impessoal. A presença é o fundamento de seu poder-ser, pois está lançada entregue à responsabilidade de ser o que ela mesma é. Ela é o fundamento do nada a ser assumido na existência. Sendo para sua morte, a presença, de fato, morre constantemente se não torna disponível a morte possível numa pretensão calculada de se dispor dela, assim: o ser que se caracteriza como “ser para uma possibilidade” empenha-se por algo possível e se ocupa de sua realização, com a tendência de anular a possibilidade do que é possível, desviando esse possível na direção de um possivelmente para-quê, de modo que a possibilidade se torna disponibilidade e o que é simplesmente dado e o que está à mão vêm ao encontro como o que é alcançável, controlável e acessível. Entretanto, o ser-para-a-morte não pode ter o caráter de empenho que se ocupa da realização da morte, pois ele não é um manual ou ser simplesmente dado, mas uma possibilidade sua de ser; isso significaria deixar de viver, pois a presença retiraria de si o solo para um ser que existe para a morte. A possibilidade da morte deve ser compreendida e suportada como possibilidade.

O terapeuta vai precisar, então, distinguir o homem mortal da metafísica do ser homem mortal heideggeriano. Para Heidegger (2012a), a metafísica apresenta o homem, representando-o como animal racional, como ser vivo, cujo ser se determina pela vida, seu viver e suas vivências, de modo que é da e pela vida racional que os mortais devem vir a ser mortais. Contudo, os mortais são os homens, aqueles que podem morrer, aqueles que sabem a morte como morte: eles são mortais antes de findar sua vida, são mortais por serem e vingarem no resguardo do ser. Consoante Heidegger (2012b), assumindo o modo de ser-para-o-fim, a presença pode decidir, pode escolher-se. O ser-para-o-fim, aquele livre para ser e estar constante e continuamente lançado para o fim, coloca a existência em sua finitude. A presença

pode assumir o próprio estar lançado e ser no modo do instante para o seu tempo, ao considerar o tempo em uma sequência dos agora como uma sequência que escapole e passa, um tempo finito, um tempo originário. O seu tempo é aquele que temporaliza na unidade das *ekstases* – porvir, vigor de ter sido e atualização – em que ela se antecede a si mesma atualizando propriamente a vigência de ter sido. Assim sendo, as suas coisas antigas têm um caráter “passado” e histórico, pois pertencem e provêm do ter sido de um mundo que pertence a uma presença que é o vigor de ter sido presença.

Num canto do porão encontra-se de pé um par de esquis; um deles está quebrado ao meio; o que está aí não são coisas materiais com diferentes comprimentos, mas os esquis de certa época, com os quais alguém realizou manobras e percursos arriscados dessa ou daquela maneira. (HEIDEGGER, 2013, p. 96).

O terapeuta considera que, com a presença fática, já se dá uma história do mundo. Para Heidegger (2012b), o horizonte mais imediato – a cotidianidade – elucida-se como sua historicidade imprópria, portanto, a historicidade própria é uma desatualização do hoje e uma desabitucação dos hábitos impessoais, pois o tempo da presença, aquele que ela se deixa, fica encoberto, sempre que ela se empenha, aguardando as ocupações ou se esquecendo de si por não aguardar a si mesma. Segundo Heidegger (2012a), o homem tende, incontrolavelmente, a esquecer o mais rápido possível, mostrando-se indiferente à essência do esquecimento, uma indiferença que se deve à pressa e correria que caracterizam o modo atual de vida e à própria essência do esquecimento: “Próprio ao esquecer é retrair-se para si mesmo e alcançar o sulco de seu próprio encobrir-se” (HEIDEGGER, 2012a, p. 233). O homem se mantém encoberto para si mesmo na referência a algo que se descobre, de modo que o descoberto está encoberto assim como ele mesmo está encoberto para si mesmo nessa relação. “No esquecimento não é somente uma coisa que nos escapa. O próprio esquecer se encobre e isso de tal maneira que se encobrem tanto nós mesmos como nossa relação com o que se esquece” (HEIDEGGER, 2012a, p. 234). O manter-se encoberto não se refere a um modo de comportamento do homem, antes indica o traço fundamental de todo relacionar-se com o que está vigente e o que está ausente. “Ausência é precisamente a vigência apropriadora da plenitude velada do ter-sido e assim do que, reunido no modo de ter-sido, vige e é” (HEIDEGGER, 2012a, p. 162).

Assim sendo, o terapeuta heideggeriano discerne entre o encobrimento ou esquecimento do ser e uma dissimulação cínica. Para Heidegger (2012b), o ente pode mostrar-se a si mesmo de várias maneiras, pode, inclusive, mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele não é, em que o ente “se faz ver assim como...”, modo de se mostrar que se chama aparecer, parecer e aparência – uma modificação privativa de fenômeno. O ser pode-se encobrir profundamente e até ser esquecido. O “*ser dos entes*”, então, se mantém velado ou volta a encobrir-se ou só se mostra distorcido. Isso não guarda relação com ser dissimulado, no sentido de ocultar as intenções ou sentimentos e pensamentos, fingir ou agir com hipocrisia. Nessa conotação, segundo Korczak (1981), as crianças aprendem a dissimular como os adultos, que lhes exigem respeito, mas não as respeitam. “Somos conscientes, enxergamos e sabemos muitas coisas, intuímos e pressentimos mais ainda. Mas temos que dissimular, porque nos lacraram a boca” (KORCZAK, 1981, p. 81). “Se sou pequeno, não posso chamar um guarda, mas eles podem me empurrar para fora do bonde, me pegar pelo queixo, ameaçar de pancadas? As crianças, afinal, são ou não seres humanos?” (KORCZAK, 1981, p. 82). A desconfiança à qual estão submetidas as crianças, além de desagradável, ensina-lhes a desfaçatez, pois aprendem a esconder e a esconder-se, mesmo quando não se fez nada de mau. “Entre os adultos, qualquer pessoa honesta é merecedora de confiança, mas a mais honrada criança é sempre suspeita” (KORCZAK, 1981, p. 142).

Portanto, se o ser se encobre profundamente, pode ser esquecido e a presença corre mesmo o perigo de esquecer-se de si, de esquecer o ser do ente, tomando-se apenas por um ente, tal como a metafísica moderna a representa, assim como representa os “objetos”, as coisas. Para o terapeuta, no entanto,

“A coisa”, não é, de modo algum, a representação de algo simplesmente dado. “Ser” não se identifica absolutamente com a realidade ou com o real que se acabou de constatar. Ser não se contrapõe, de forma alguma, ao não-mais-ser e ao ainda-não-ser. Tanto o não-mais-ser como o ainda-não-ser pertencem ao vigor de ser. (HEIDEGGER, 2012a, p. 161, grifos do autor).

De acordo com Heidegger (2012a), o ter-sido já desvelado e o advento velado do que se anuncia na virada possível do esquecimento do ser pertencem ao apelo do ser. “Pensar ‘ser’ significa: co-responder ao apelo de seu vigor. O co-responder surge do apelo e a ele se entrega. Co-responder é retroceder para o apelo e assim

aceder a sua linguagem” (HEIDEGGER, 2012a, p. 161, grifo do autor). Não há uma rejeição ao “pensamento representador” da metafísica, mas se entreabre a distância que cede lugar ao apelo da verdade do ser. Na ausculta a um apelo do ser, o co-responder deve estar atento a tudo isso num recolhimento longo e questionamento constante, pois esse pensamento é passível de errância, nunca se deixa comprovar (como o saber matemático), não é arbitrário nem se caracteriza pelas ligações obrigatórias da proposição e do enunciado, mas liga-se ao destino vigoroso de ser, no qual não há mera sucessão, mas entrelaçamento e simultaneidade do anterior e do posterior. É motivação para percorrer o caminho de uma correspondência no recolhimento do pensamento que cuida do ser que já chegou à linguagem, que atenta para o aceno em que o ser acena, que cuida, assim, da virada do esquecimento do ser.

O terapeuta, então, acompanha aquele que se esqueceu do ser do ente na retomada de si como recuperação de uma escolha. Portanto, o terapeuta é aquele que não sabe, afirmam Pompeia e Sapienza (2004, p. 169, grifo dos autores), quando caracterizam terapia como “[...] a procura, via *poiesis*, pela verdade que liberta para a dedicação ao sentido”. Na terapia, procura-se algo que se dá passo a passo, no modo como ela se realiza: o modo que constitui o próprio acesso ao “o quê” se procura é a linguagem. Na linguagem, busca-se a verdade. Não a *veritas*, aquela verdade verificável e comprovável do conhecimento que desoculta por meio da explicação e da argumentação mediada pela razão. A verdade buscada racionalmente não é a via na qual caminha a terapia. A linguagem própria do diálogo terapêutico é a linguagem poética heideggeriana. A via da poesia, entendida como criação ou produção, em sentido amplo, trata de levar à luz, de trazer algo para a desocultação pela compreensão, desobrigando o entendimento racional num espaço de liberdade tal que a indigência e a nudez podem ser sentidas pela própria natureza da linguagem, aproximando da *aletheia*, do não esquecido. Em uma verdade assim encontrada, pode-se pôr de novo o coração, pois ela é parte de quem a encontra, está definida num lugar em um contexto único. Uma verdade assim encontrada é uma verdade que liberta. Ela liberta o homem do jugo de sua identidade com o restante da criação e liberta o paciente do jugo do sintoma. Ela reinstaura a liberdade perdida pela doença, pela angústia, pela culpa. Mas a verdade que torna livre pode incomodar, afinal, se quer a liberdade para quê? Algumas pessoas se sentem realizadas e felizes quando se percebem livres para se

dedicar àquilo a que pretendiam; elas se tornaram livres para alguma coisa. Outras, no entanto, livres de impedimentos, sentem o abandono, estão sozinhas, desligadas das coisas; elas se tornaram livres para coisa alguma. A terapia pode ser uma forma de (re)encontrar o sentido.

O terapeuta acompanha aquele que busca sua verdade e que, portanto, se pretende guardião do acontecimento apropriador. Com base em Heidegger (2012b), pode-se asseverar que a presença, mesmo tomada pelo impessoal, pode questionar o sentido de ser – “sou (apenas) isso?” – e permanecer na duplicidade de ser e ente, na clareira, em vez de se fechar e enrijecer-se ante o que vem ao encontro, provocando-lhe medo, por exemplo, pois consegue se manter na diferença entre ser e ente, conduzir-se para o lugar do modo de ser da linguagem, recolhendo-se no acontecimento apropriador. Angustiando-se com o nada do mundo e o fundamento nulo de seu ser, pode, no instante, escolher-se no vazio e colocar-se na simplicidade de seu destino. Segundo Heidegger (2009), o homem é o guardião da clareira, e um modo distinto de pertencer a ela é o ser-usado do ser homem como pastor da clareira. A seção “Palavra final” de *Seminários de Zollikon* apresenta a carta escrita por Medard Boss a Heidegger por ocasião do 80º aniversário do filósofo, na qual o psiquiatra afirma que o pensamento heideggeriano fê-los a eles médicos reconhecer a verdadeira dignidade do homem, que não é algo fabricado pelo homem, senão aquela que diz respeito ao ser-exigido e ser-usado do homem por algo que lhe é infinitamente superior: em seu poder-ser, como ser-no-mundo, o ser homem pode alcançar seu ser, desvelando-se para si; somente para um ente do tipo ser homem aberto assim algo pode estar presente, revelar-se. Dessa forma, a partir da questão do ser como tal, Heidegger abriu-lhes os olhos, uma vez que

[...] em sua visão, o “fazer” do sujeito humano, exigido pelo espírito da técnica que domina atualmente, está perdendo sua preponderância. A insistência do moderno *homo faber* na subjetividade do homem parece abismal àquele que se considera pastor e guardião de algo mais elevado. (HEIDEGGER, 2009, p. 350, grifos do autor).

Essa dignidade, consoante Heidegger (2012a), a mais alta dignidade da essência do ser homem é proteger e guardar o desencobrimento e, com ele, o encobrimento. Algo assim talvez se possa observar no relato de Fernández (1990), na introdução de *A inteligência aprisionada*, em que se pode ver, na virada possível

do esquecimento do ser, o ter-sido já desvelado e o advento velado do que se anuncia pertencendo ao apelo do ser.

Uma das razões que me levaram a escrever este livro relaciona-se com minhas dificuldades para escrever.

Tenho muitas interpretações, algumas provavelmente certas, sobre esta dificuldade – medo de que se apessem do produto de meu trabalho ou que deixe de ser meu, que me destruam, julgando-me pelo que sinto e penso, de que me critiquem, que me ignorem, de que me tomem pelo que disse, ou pelo que concluam do que eu disse (*como se eu fosse somente isso*), de que vejam meus erros, de que notem como me é difícil escrever... poderia continuar mas prefiro colocá-las em um espaço transicional, brincar com elas, crer e não crer (se somente acreditasse nunca poderia escrever), para dar a conhecer algo que penso e faço com muita gente que estimo, e graças a muita gente, das quais sinto-me parte, como filha, como mãe ou como irmã. (FERNÁNDEZ, 1990, p. 13, grifos nossos).

Quando os outros vêm ao encontro da presença tomando-a por um objeto, no sentido da representação da metafísica, que considera ente real o ente destituído de ser, tomando-a apenas por aquilo que se apresenta e, assim, se lhes reapresenta ao pensamento, a presença está em perigo de perder-se, de também tomar-se como apenas ente, anulando a diferença entre ser e ente, em vez de suportá-la, mantê-la e permanecer nela, assumindo-se ser-fundamento, e colocar o fundamento de si mesma, na medida em que a presença é em virtude de si mesma. Assim, em vez de ser para o próprio poder-ser, que se acha determinado pela liberdade, ela pode existir apenas impropriamente.

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver. (HEIDEGGER, 2009, p. 197-198).

Segundo Heidegger (2012b), o ser da presença já é um nada, essencialmente, um “nada existencial” constitutivo da presença enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciárias – próprias e impróprias. É a angústia que revela o ser para o poder-ser mais próprio, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma. Nada é mais estranho para o impessoal perdido no “mundo” das múltiplas ocupações do que o si-mesmo singularizado na estranheza de si e

lançado no nada. Somente antecipando a morte, a presença se compreende na potência maior de sua liberdade finita, na qual assume a impotência de estar entregue a si mesma para ver os acasos da situação que se abriu, claramente. O apelo da consciência, falando estranhamente em silêncio, interpela para sair do impessoal e passar para a silenciosidade do poder-ser existente. “O si-mesmo, que, como tal, tem de colocar o fundamento de si-mesmo, *nunca* dele pode-se apoderar, embora, ao existir, tenha de assumir ser-fundamento. Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser em jogo na cura” (HEIDEGGER, 2012b, p. 364, grifo do autor).

Para Heidegger (2009), a presença transcende é formadora de mundo na essência de seu ser deixando acontecer a contemplação, morando na diferença entre ser e ente, em que o si-mesmo é a reunião do que permanece. Então, o que vem ao encontro em seu aí, na unidade entre o trazer até ela e o seu trazer, pode-se ver o que Heidegger (2019) chama gesto, que não está tanto no movimento visível da mão nem na postura do corpo. De sua conversa com o Professor Tezuka, depreende-se que gesto é o recolhimento de um trazer, a força que reúne originariamente em si a unidade entre o “trazer até nós” e o “nosso trazer”, desde que não se represente a união como uma composição posterior, mas fazendo-se a experiência de que todo trazer brota da reunião, tanto o “trazer até nós” como o “trazer de nossa parte”. O gesto estaria numa visão invisível que se traz de maneira tão recolhida para o vazio, que nele e por ele, aquilo que se gestualiza aparece em toda a sua presença. O vazio é o nada, o vigor pensado como o outro de toda vigência e de toda ausência. O Professor diz estranhar que os europeus tenham interpretado niilisticamente o nada, pois o vazio, para os japoneses, é o nome mais elevado para designar o ser heideggeriano.

O terapeuta precisa considerar, então, o modo de ser da presença enquanto poder-ser. A presença é como ela pode ser. A presença é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio. Conforme Heidegger (2012b), primariamente, a presença é possibilidade de ser. A possibilidade essencial da presença refere-se aos modos de ocupação com o “mundo”, de preocupação com os outros e, nisso tudo, faz menção à possibilidade de ser para si mesma, de ser em virtude de si mesma. A possibilidade é a determinação ontológica mais originária e positiva da presença. Tendo no compreender o poder-ser capaz de propiciar aberturas, a presença doa constantemente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou

recusando-as. A presença é para si mesma a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade; a presença é a possibilidade que lhe foi inteiramente lançada. Ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser de uma ou outra maneira, ela sabe a quantas anda ela mesma: ela mantém-se numa possibilidade existenciária, a propriedade ou impropriedade, que se fundam na temporalidade. Esse saber pertence ao ser do pre da presença, à abertura essencial da presença, que é compreender, sendo assim, ela pode perder-se e desconhecer na medida em que compreender está na disposição e lançado existencialmente. Logo, em seu poder-ser a presença já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades. A presença já se compreendeu, se projetou em seu poder-ser, e sempre se compreenderá, se projetará em seu poder-ser, a partir de possibilidades. Assim sendo, o não saber correspondente a esse saber que não consiste numa ausência do compreender, mas trata-se de um modo deficiente de se projetar o poder-ser, e a existência pode tornar-se digna de questionamento.

Portanto, de acordo com Sapienza (2004), o terapeuta não vai para uma sessão com o seu pensar dirigido por teorias psicológicas, que explicam os fenômenos, mas as suspende, sabendo o que está fazendo e o motivo de fazê-lo. As abordagens psicológicas que estudam o comportamento humano, o funcionamento cerebral em seus aspectos mentais ou uma estrutura psíquica regida por leis, por exemplo, equipara seu objeto de estudo ao das ciências naturais, levantando hipóteses, verificando-as, elaborando teorias explicativas por meio de relações causais que oferecem informações podem mesmo ajudar em algum momento. Mas fenomenologia não é teoria, senão um modo de se aproximar do fenômeno e deixar que ele se mostre tal como se apresenta com o mínimo possível de interferência de teorias pré-existentes. O terapeuta fenomenólogo dedica-se à compreensão da existência humana e à explicitação dessa compreensão na linguagem, permanecendo junto a. Ele está ali no desamparo, disponível, entregue, disposto, atento ao sentido, sendo a abertura na qual algo se dá a compreender. O terapeuta, ser-no-mundo também, orienta-se por seu contexto de referência e, especificamente, pelo pensamento heideggeriano no diz respeito à terapia. Ele está ali à espera daquilo que se dá na desocultação.

Ao modo de ser e estar do terapeuta heideggeriano no encontro com aqueles que procuram por ajuda, não se aplicam conceitos como empatia, introjeção, projeção e repressão. Heidegger (2009) afirma que o poder encontrar pressupõe o

ser-uns-com-os-outros, de modo que não se trata de percepção do outro pela empatia ou pela projeção de si no outro, o que nada significaria, considerando-se que tais representações sempre já pressupõem o ser-com o outro e o “ser-com do outro comigo”. De semelhante maneira, não cabe, também, se falar em introjeção, quando uma criança, por exemplo, está ainda presa nos modos de ser-no-mundo de sua mãe.

Quando a criança imita a mãe, ela se orienta *pela* mãe. Ela constitui [*vollzieht*] o ser-no-mundo da mãe. Ela só pode fazer isso na medida em que ela mesma é um ser-no-mundo. A criança é absorvida na relação com a mãe. Ela é absorvida nos modos de ser-no-mundo da mãe. É exatamente o contrário de um ter-introjetado da mãe. (HEIDEGGER, 2009, p. 202, grifos do autor).

Mãe e filha(o), ambas(os) ser-no-mundo, estão relacionando-se. “O ‘se’ em *relacionar-se*, e o ‘meu’, em ‘meu Dasein’ nunca devem ser compreendidos como um ser referido a um sujeito ou uma substância. O ‘se’ deve ser visto de modo puramente fenomenal, isto é, assim como eu me relaciono agora” (HEIDEGGER, 2009, p. 199, grifos do autor). Assim também, conforme Heidegger (2009), não cabe pensar a repressão como um afastar de estados psíquicos representado mecanicamente, um deixar desaparecer material psíquico. Reprimir é desviar o olhar, fugir de algo, um modo de comportamento do ser humano que, por um não permitir, caracteriza-se por aquilo que diz respeito a ele e o angustia. Trata-se, portanto, de relações de mundo ekstático-intencionais.

O Dasein deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com as coisas e cuidar de outros, como ser-com as pessoas que vem ao encontro, nunca como um sujeito existente para si. Além disso, o Dasein deve ser visto sempre como um estar na clareira, como estada [um relacionar com] junto ao que vem ao encontro, isto é, como desvelamento para aquilo que vem ao encontro nela. (HEIDEGGER, 2009, p. 199).

O terapeuta e aquele que procura por ajuda terapêutica, ambos ser-no-mundo, estão relacionando-se. Para Sapienza (2004), o momento da terapia é privilegiado pela confiança com que se abre a intimidade, a existência para ser compreendida. Em cada sessão, significados difíceis de aparecer começam a iluminar-se, deixam-se encontrar e são reunidos, permitindo que se articulem sentidos. Terapia é ocasião para olhar de novo para o que passou ou não passou,

para o que está se passando e autenticar tudo como próprio, de ver que o caminho percorrido continua e pode tomar direções diferentes, que outros significados podem se abrir nos fatos que não mudaram, que novidades podem ser trazidas para a própria história pelo seu protagonista.

O terapeuta está lá para ser essa abertura, numa disponibilidade para a compreensão daquilo que chega e se mostra; daquilo que não se mostra diretamente, mas se insinua, e, com paciência, acaba por aparecer; e também daquilo que nem sequer se insinua, visto que dele nem podemos dizer que “é”, mas que passa a “ser” quando pode, enfim, articular-se na linguagem – “a linguagem é a morada do ser” –; e, para isso, vai ser preciso mais paciência ainda. (SAPIENZA, 2004, p. 43, grifos da autora).

Na opinião de Van den Berg (2000), o psicólogo fenomenólogo dispõe-se a compreender a descrição que alguém faz de seu corpo e seu ambiente, das demais pessoas de seu convívio e da história que ele e o tempo contam. O psicólogo precisa compreender seu cliente, a fim de promover reflexões para que ele se compreenda, consoante Feijoo (2000, p. 103-104): “O psicoterapeuta compreende o outro e isto consiste em captar a interpretação de mundo que o outro é. Abre, então, possibilidades para o próprio se questionar em seu ser mais próprio”. Entretanto, para Feijoo (2000), a psicologia clínica como técnica moderna, rende-se ao tecnicismo, enfatiza o desenvolvimento intrapsíquico, seguindo o modelo médico, e fecha-se no indivíduo e no ideal de individuação a ser alcançado. Nesse contexto, o bom técnico precisa explorar os recursos da natureza – inclusive, os da natureza humana – em todo o seu potencial, aplicando técnicas comprovadas cientificamente para obter os resultados esperados, indo na contramão da psicologia baseada na filosofia do existir humano, que visa tentar resgatar o sentido do existir perdido nos critérios da modernidade. A autora, referindo-se à procura de psicoterapia infantil por pais e mães para seus filhos, em geral, a pedido da escola, menciona o que se espera da criança: que ela se adapte às exigências da cultura moderna. As crianças que não satisfazem os critérios da criança-padrão – estudiosa, alegre, comunicativa, esperta – recebem o rótulo de criança-problema, e os pais são, por sua vez, rotulados de incapazes, atendendo à cultura da culpabilização.

No entanto, conforme Sapienza (2004), o terapeuta não vai se utilizar de técnicas entendidas como a aplicação prática de um conhecimento científico-teórico a um campo de atividade traduzida em um conjunto de regras e procedimentos

padronizados que visam a um resultado. Sua técnica será seu modo de conduzir a sessão em relação a interferências durante o relato, ao momento de fazer isso, à qualidade das intervenções, perguntas e respostas, entre outros. Afinal, a terapia é uma conversa especial, é momento de aprofundar o pensamento na questão do sentido da própria existência, é cuidado ao “[...] favorecer que aquilo de que se cuida retorne mais plenamente àquilo que se espera dele, ao que é próprio dele” (SAPIENZA, 2004, p. 56).

Para Feijoo (2000), compreender fenomenologicamente a presença pressupõe, então, familiaridade com o método fenomenológico, que implica disposição para se manter no sentido que o cliente traz: “O processo de escuta e fala em psicoterapia vai tomar a hermenêutica como modalidade de compreensão. Compreensão como originariamente constitutiva da existência humana e que precede qualquer interpretação” (FEIJOO, 2000, p. 103). O terapeuta heideggeriano precisará rever, portanto, seus hábitos representacionais em muitos aspectos considerando, com Heidegger (2009, p. 341), o “[...] fenômeno fundamental: ver e apresentar as relações de mundo ekstático-intencionais em lugar de uma mecânica ou dinâmica psíquica”, a fim de se dedicar às pessoas que procuram por ajuda. Essa teria sido a motivação de Heidegger ao atender prontamente à carta do psiquiatra suíço. Prefaciando *Seminários de Zollikon*, Boss menciona que aquilo que conseguira intuir, a partir dos *insights* novos e inauditos sobre o existir humano e seu mundo, nas tentativas de ler *Ser e tempo* levou-o a escrever para Heidegger, pedindo-lhe ajuda intelectual. A resposta de Heidegger lhe chegou rapidamente motivada pela expectativa de que sua ligação com um médico que parecia compreender seu pensamento fosse a possibilidade de seus estudos não se restringirem ao âmbito dos filósofos, mas beneficiarem maior número de pessoas, em especial, aquelas necessitadas de ajuda. Apesar de nada prezar as teorias psicológicas e psicopatológicas, Heidegger assumiu a tarefa de proporcionar sólido alicerce intelectual a ele, a seus alunos, amigos e colegas durante uma década, provando, com isso, que estava disposto a viver e não apenas a falar e a escrever sobre a forma mais elevada de humanidade, a solicitude libertadora, aquela forma de humanidade que ama desinteressadamente e liberta o outro para si mesmo. Heidegger (2009) afirma que é preciso se recolher e deixar o outro ser humano ser e considera esse o fundamento da diferença existencial entre um médico de família e o especialista de uma clínica, por exemplo, na administração de quinina a um

paciente com malária. “Quando o médico sabe de seu mero ser-ocasião, o ser-com no caso de tal terapia pode muito bem ainda perdurar; mas se o médico achar que ele está operando a cura de um objeto, então o ser homem e o ser-com desaparecem” (HEIDEGGER, 2009, p. 250).

Esse se recolher e deixar ser do terapeuta heideggeriano vai nortear o seu caminhar a caminho da linguagem com aquele que lhe pede ajuda, para que permaneça no recolhimento de um trazer “algo humano, que atinja o homem como homem”, fazendo-se a experiência de que todo trazer brota da reunião do “trazer até nós” e do “trazer de nossa parte”, numa visão invisível que, de tão recolhida para o vazio, nele e por ele, aquilo que se gestualiza pode aparecer em toda a sua presença. Assim, no modo fenomenológico, o sentido de ser pode aparecer na essência da linguagem, que é um mostrar, um deixar ver.

2.2.3 Método e técnica

“O começo de todo o meu pensamento origina-se numa frase de Aristóteles que diz que o ente é expresso de múltiplas maneiras. Na verdade essa frase foi a faísca que provocou a pergunta: qual é a unidade destes significados múltiplos de ser; na verdade, o que significa ser?” (HEIDEGGER, 2009, p. 158). O fio condutor para se questionar o ser por ele mesmo, para refletir sobre o sentido de ser, foi encontrado no pensamento grego, que concebe o “ser como tal” no sentido de presença, que faz menção a tempo; contudo, na filosofia aristotélica, esse tempo do ser é compreendido no sentido da presença do agora (conceito de tempo tradicional), e não o ser a partir do tempo. Portanto, em seguida, tratou-se de questionar como o tempo determina o homem de modo que ele possa ser interpelado pelo ser, para se discutir, então, a questão do ser por uma interpretação do *Dasein* humano com relação à temporalidade que lhe é própria. Por isso, não se fala ser humano, pois a questão do ser passa a determinar tudo, qual seja, a questão sobre em que medida o ser (presença) tem sua manifestação no tempo, tratando-se, assim, de uma ontologia fundamental.

“Apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é tarefa da ontologia” (HEIDEGGER, 2012b, p. 66), uma ontologia que parte da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas “coisas em si mesmas”. O modo de tratar a questão sobre o sentido de ser é fenomenológico.

O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 66, grifos do autor).

Heidegger (2012b) distingue manifestação de fenômeno. Manifestação, considerada ocorrência indicativa de algo que não se mostra – tal como os sintomas no organismo, cujo mostrar-se liga-se a perturbações e distúrbios que em si mesmos não se mostram –, fala de um anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra, fazendo do manifestar-se um não se mostrar. Já fenômeno, cujo significado se mantém em “o que se revela”, “o que se mostra em si mesmo”, considera que o ente pode mostrar-se a si mesmo de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso, inclusive, pode mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele não é, em que o ente “se faz ver assim como...”, modo de se mostrar que se chama aparecer, parecer e aparência, entendidos como uma modificação privativa de fenômeno. O que se mantém velado ou volta a encobrir-se ou só se mostra distorcido não é um ou outro ente, mas o “ser dos entes”. “O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam” (HEIDEGGER, 2012b, p. 75). Eis o sentido formal da pesquisa que recebe o nome de fenomenologia: “[...] deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 74), que exprime a máxima “para as coisas elas mesmas”. O termo fenomenologia diz respeito ao modo como se demonstra e se trata o que deve ser tratado “nesta ciência”. “Ciência ‘dos’ fenômenos significa: apreender os objetos *de tal maneira* que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa demonstração e procedimentos diretos” (HEIDEGGER, 2012b, p. 74, grifos do autor). Assim, a “fenomenologia descritiva” tenta afastar toda determinação que não seja demonstrativa, pois o caráter da descrição se estabelece a partir da própria coisa a ser descrita, o que equivale a dizer que a determinação científica obedece ao modo em que os fenômenos vêm ao encontro, devendo ser demonstrados tal como se mostram em si mesmos.

Heidegger (2012a) exemplifica. O ser coisa da jarra está em ser ela um receptáculo e, desse modo, o vazio, o nada da jarra, a faz ser um receptáculo que

recebe. O vazio da jarra recebe acolhendo e retendo o recebido, de modo que o acolher da vaza e o reter do vazado se pertencem mutuamente. O vazar da jarra é doar; assim, a vigência do vazio recebedor se recolhe e se concentra em doar. Esse doar reúne em si a dupla recepção – acolher e reter – e a recolhe à vaza, o que constitui em conjunto a vigência da doação. A doação da vaza é o ser-jarra da jarra. Entretanto, o vazio da jarra, para a física, é o vazio real, que não é o vazio da jarra. “A ciência sempre se depara e se encontra, apenas, com o que *seu* modo de representação, previamente, lhe permite e lhe deixa, como objeto possível” (HEIDEGGER, 2012a, p. 145, grifo do autor). A ciência não deixa que as coisas mesmas sejam a medida e o parâmetro. Toda apresentação de um vigente como produto e/ou objeto nunca chega à vigência essencial da coisa, nunca chega à coisa como coisa. O conhecimento científico constrangente em seu âmbito (o setor dos objetos) anula a coisa como coisa.

Segundo Heidegger (2012a), caso a doação da vaza seja uma bebida, na doação da água ou vinho – na vigência da jarra – perduram céu e terra. Na doação da vaza, vivem os mortais, no sentido da bebida, e os imortais, no sentido da oferenda e sagração, cada qual a seu modo. Assim sendo, na doação da vaza, terra e céu, mortais e imortais, vivem em conjunto e, pertencendo a uma conjunção a partir de sua união, conjugam-se na quadratura, antecipando-se a todos os seres. A doação da vaza doa num deixar morar tal que leva os quatro à clareira do próprio de cada um e, nesse recolher, eles se desvelam e se descobrem. A seu modo, cada um dos quatro reflete e espelha a vigência essencial dos outros. Com esse modo de apropriação luminoso, o refletir, em vez de insistir em uma individualidade separada, libera cada um dos quatro para sua propriedade, enquanto liga e enlaça os liberados na simplicidade de sua referência recíproca. “Cada um dos quatro se deixa levar, dentro de sua apropriação, para o que lhe é próprio. Esta apropriação apropriadora é o jogo de espelho e reflexo da quadratura” (HEIDEGGER, 2012a, p. 157). Os quatro vivem nessa apropriação, num compromisso recíproco de unir o desdobramento. Eles se dobram e se ajustam à sua vigência unificante, juntando-se dóceis nessa flexibilidade, mundanizando mundo. Assim sendo, a jarra é uma coisa à medida e enquanto coisifica, reunindo e recolhendo as diferenças numa unidade, pois coisificar é aproximar mundo. Pensar a jarra na proximidade permite perceber a vigência da proximidade, pois na coisificação da coisa, em que perduram terra e céu, mortais e imortais, a coisa os leva à proximidade recíproca de sua união na

distância própria de cada um; um levar assim consiste em aproximar. As coisas, portanto, somente chegam como coisas quando se passa de um pensamento apenas representativo (explicativo) para o pensamento meditativo, aquele que pensa o sentido, o que requer uma ontologia fundamental.

Conforme Heidegger (2012b), a fenomenologia coloca-se como a via de acesso e o modo de comprovação para a determinação do que deve constituir tema da ontologia, que só é possível como fenomenologia. “Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é uma ontologia” (HEIDEGGER, 2012b, p. 77), uma ontologia fundamental por ser capaz de se colocar diante da questão sobre o sentido de ser em geral, que tematiza a presença, aquele ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. A presença é um ente determinado em seu ser pela existência (primado ôntico) e é ontológica, pertencendo a ela uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o seu modo de ser (primado ontológico), portanto, a analítica existencial possui, em última instância, raízes existenciárias (ônticas), já que as características essenciais da presença se determinam a partir da existencialidade: “A questão da existência só poderá ser esclarecida sempre pelo próprio existir” (HEIDEGGER, 2012b, p. 48). A possibilidade ontológica (constituição existencial) da presença é condição ôntica de suas possibilidades existenciárias. Devido ao primado ôntico-ontológico da presença, sua constituição específica permanece-lhe encoberta, na medida em que ela é, onticamente, o que está mais próximo de si mesma e, ontologicamente, o que está mais distante, o que se deve à cura, na medida em que o ser decadente junto às ocupações imediatas do “mundo” guia a interpretação cotidiana da presença, encobrendo, onticamente, o ser próprio da presença. Assim sendo, o modo de ser da presença exige uma interpretação ontológica que conquiste o ser desse ente contra sua tendência própria de encobrimento, por isso, a análise existencial guarda um caráter de violência.

Heidegger (2012b) diferencia a presença dos seres simplesmente dados. As determinações ontológicas dos seres simplesmente dados chamam-se categoriais, suas características constitutivas são propriedades de um ente simplesmente dado que tem configuração. O ente é um “que” (ser simplesmente dado) e seu “teor” se funda na substancialidade de uma substância, pois as coisas naturais (substâncias) têm por caráter ontológico (fundamento de tudo) a substancialidade. São entes em si mesmos destituídos de mundo, então, eles não vêm “ao encontro de” e nunca

podem “tocar”-se, nunca um deles pode “ser e estar junto ao outro”. A rigor, uma mesa não pode tocar uma cadeira, pois somente a partir do mundo o ente pode revelar-se no toque e tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado. Os entes simplesmente dados só podem se deparar “com” a presença na medida em que conseguem se mostrar por si mesmos dentro de um mundo; eles só podem se mostrar porque “mundo ‘se dá’”. Eles não têm o modo de ser da presença, eles têm o modo de ser de uma coisa que ocorre simplesmente “dentro” do mundo. A determinação temporal desses “entes intramundanos” é a intratemporalidade. Reserva-se o termo “descoberta” à sua possibilidade ontológica.

Quanto à presença, Heidegger (2012b) assinala que seus caracteres ontológicos fundamentais determinam-se a partir da existencialidade e chamam-se existenciais. Suas características constitutivas são modos possíveis de ser. O ente é um “quem” (existência). Trata-se de um ente não destituído de mundo, portanto, pode tocar outro “ente simplesmente dado”, pois tem o modo do ser-em, então, um mundo já se descobriu para ele com sua presença; assim, a partir do mundo o ente pode revelar-se no toque e tornar-se acessível em seu “ser simplesmente dado”. A presença está lançada na existência e existe como ente que tem que ser como ela é e pode ser. Sua essência se funda na autoconsistência do si-mesmo existente e seu ser é concebido como cura. São modos de ser da presença os seus caracteres ontológicos: o ser-em, o ser-no-mundo, o ser-com, o ser-si mesmo; são seus caracteres ontológicos fundamentais, então, a existencialidade, a facticidade e a decadência. A presença determina-se temporalmente pela temporalidade. Reserva-se à sua possibilidade ontológica o termo “desvelar”. A essência da presença está em ter de ser, e há de ser concebida a partir de seu ser, de sua existência: “A *‘essência’ da presença está em sua existência*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 85, grifos do autor). Ela nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados, pois o ente que “cada um de nós mesmos somos” assim se caracteriza:

O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. *Ser* é o que neste ente está sempre em jogo. (HEIDEGGER, 2012b, p. 77, grifos do autor).

Conforme Heidegger (2012b), a ontologia grega e sua história é uma prova de que a presença se compreende a si mesma e o ser em geral a partir do “mundo”,

entretanto, em sua sistematização medieval, ela tornou-se corpo fixo de doutrinas que não se constituiu um “único edifício”. Na modernidade, focalizaram-se “regiões privilegiadas do ser” – ego cogito cartesiano, sujeito, razão, eu, espírito, pessoa – que passaram a guiar a problemática; contudo, elas permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser devido ao descaso da questão do ser. Kant teria sido o primeiro a se colocar no caminho de investigação para a dimensão da temporaneidade pela pressão dos próprios fenômenos, mas não prosseguiu e adotou o dogmatismo cartesiano, omitindo, assim, uma ontologia da presença, porque lhe faltaram a questão do ser e uma ontologia explícita da presença ou “analítica prévia das estruturas que integram a subjetividade do sujeito”, em sua terminologia. Descartes deixa indeterminado no seu princípio radical (*cogito sum*) o “sentido do ser do ‘sum’”, dispensando a questão do sentido do ser do *cogito* por ter-lhe descoberto a “certeza” absoluta. À psicologia de Dilthey como “ciência do espírito” – apesar de buscar compreender as “vivências’ dessa ‘vida’” em seus nexos de estrutura e desenvolvimento a partir da totalidade da própria vida – falta a dimensão da questão do ser da presença, assim como a todas as correntes do “personalismo”, às tendências para uma antropologia filosófica e à interpretação fenomenológica da personalidade de Husserl e Scheler. A antropologia tradicional, por sua vez, define o homem como “animal racional”, “ser vivo dotado de razão”, compreendendo-o como “evidência” no sentido de ser simplesmente dado junto aos demais entes criados e de ocorrência, tendo por fio condutor a teologia; a dogmática cristã, por seu turno, que nunca questionou ontologicamente o ser do homem, dá origem à noção de transcendência (o homem se lança para além de si mesmo), apesar da desteologização moderna.

“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, 2012a, p. 90, grifo do autor). Não se questiona, por exemplo, a própria “vida” como um modo de ser, portanto, não se trata de um capricho terminológico evitar tais termos. É preciso, então, destruir o acervo da antiga ontologia legado pela tradição, redefinindo-a e circunscrevendo-a em suas possibilidades positivas, ou seja, em seus limites, e seguir o fio condutor da questão do ser para se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser. Preconceitos enraizados na ontologia antiga – “ser” é o

conceito “mais universal”, estando sempre incluída uma compreensão de ser em tudo que se apreende no ente; o ser é indefinível e não pode ser concebido como ente; o ser é o conceito evidente por si mesmo, numa compreensão comum do ente como ente que demonstra incompreensão – dispensam a compreensão do ser. Todavia, isso não torna o conceito de “ser” o mais claro nem dispensa discussão; essa indefinibilidade não dispensa a questão do sentido de ser, justamente por isso a exige. O ser não pode ser concebido, mas não será nunca inteiramente incompreendido. Dessa forma, a meta da analítica da existência é elaborar a questão do ser em geral; a problemática ontológica fundamental é a questão do sentido de ser em geral; a tarefa da analítica existencial, já prelineada na constituição ôntica da presença, consiste em interpretar a totalidade originária da presença fática nas possibilidades de sua existência própria e imprópria, a partir de seu fundamento, a partir do sentido ontológico da cura: a temporalidade.

Heidegger (2012b) afirma que tematização da presença refere-se ao todo do projeto científico da presença, que possibilita a compreensão explícita de seu modo de ser. A elaboração da questão do ser exige a explicação da forma de visualizar o ser, de compreender e apreender o sentido, a preparação da possibilidade de escolher o ente exemplar – a presença – e a elaboração do modo de acesso a esse ente, que são atitudes constitutivas do questionamento e modos de ser do ente que questiona. Investigação ontológica é um modo possível de interpretação caracterizada, aqui, como elaboração e apropriação de uma compreensão. Ela deve liberar o ente na constituição de seu próprio ser; para tanto, deve levar o ente tematizado a uma posição prévia pela qual se ajustarão todos os passos da análise, os quais devem ser orientados por uma possível visão prévia do modo de ser dos entes considerados que respeite a unidade dos seus momentos estruturais possíveis e pertinentes, para que se coloque e responda com segurança fenomenal a questão do sentido da unidade da totalidade ontológica de todo o ente. Ambas, posição prévia e visão prévia, já delineiam a concepção prévia para a qual devem se dirigir todas as estruturas ontológicas. Uma interpretação ontológica exige, assim, uma situação hermenêutica (o conjunto de tais pressuposições) segura e ajustada aos fenômenos e deve levar todo o ente tematizado à sua posição prévia.

Numa concepção prévia, Heidegger (2012b) toma como fio condutor a existência determinada como essência da presença. Essa visualização de ser que orienta o questionamento nasce da compreensão mediana de ser em que a

presença desde sempre se move. A presença sempre se compreende a si mesma a partir de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma. Assim, a presença determina-se como ente sempre a partir de uma possibilidade que ela é, o que significa que se compreende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição da presença que indica que a problemática (interpretação ontológica) de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência. A visão prévia determina a ideia de existência como poder-ser que compreende, no qual está em jogo seu próprio ser; sendo “sempre meu”, o poder-ser é livre para a propriedade e a impropriedade ou para um modo de indiferença, a medianidade. Partindo da cotidianidade mediana, a interpretação limitou-se à análise da existência indiferente e imprópria, e a caracterização ontológica da constituição existencial guardou uma falta essencial, logo, tem-se que incorporar a estrutura do poder-ser próprio à ideia de existência para que a visão prévia seja originária. A posição prévia apresenta a cura como a totalidade do todo estrutural da constituição da presença. A existência determina o ser da presença, e o poder-ser também constitui sua essência, portanto, a presença enquanto existir deve, em podendo ser, ainda não ser alguma coisa. O ente, cuja essência é constituída pela existência, resiste de modo essencial a sua possível apreensão como ente total. Para ser originária, a interpretação do ser da presença deve trazer à luz o ser da presença não apenas em sua impropriedade e indiferença, mas também em sua possível propriedade e totalidade. Para tanto, deve-se colocar a presença como um todo em sua posição prévia, desenvolvendo, ao menos uma vez, a questão do poder-ser desse ente como um todo. Há, assim, uma pressuposição do ser, em que o ente previamente dado se articula provisoriamente em seu ser. Não há, portanto, a pretensão de estabelecer um princípio que, por dedução, levaria a uma conclusão, estando, pois, em jogo, na resposta, uma exposição demonstrativa das fundações e não uma fundamentação dedutiva.

Segundo Heidegger (2012b), no círculo do compreender, que exprime a estrutura-prévia da presença, própria da presença, esconde-se a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua tarefa é de não se deixar guiar por conceitos populares e inspirações na situação hermenêutica – concepção, visão e posição prévias –, em cuja elaboração a interpretação deve assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas, pois compreender é o poder-ser da

própria presença, conforme seu sentido existencial. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar. “A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2012b, p. 211). Isso se observa, por exemplo, em um diálogo e na interpretação de um texto. A presença se encontra previamente com o outro junto ao ente sobre aquilo que se fala na escuta expressa da fala do outro, no dizer não claro ou nas palavras incompreensíveis, no modo de dizer, na fala contestatória tomada como resposta, o que é possível dentro de uma compreensão prévia daquilo sobre que se fala, considerando que fala e escuta fundam-se no compreender. De semelhante modo, aquilo que, de imediato, se apresenta como “estando” no texto é a opinião prévia do intérprete, que se apresenta como sendo o que a interpretação necessariamente já “põe”. Destarte, as proposições – enunciados sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de manualidades, relatos de situação, apreensão e fixação ou narração de ocorrências, descrição de conjunturas – e as enunciações teóricas originam-se da interpretação da circunvisão e são passíveis de uma deturpação essencial de seu sentido.

Heidegger (2012b) assinala que a interpretação tem no enunciado um modo derivado que se funda no compreender. O enunciado demonstra, determina e comunica, pois é um mostrar, a partir de si mesmo e por si mesmo, o que se revela em sua determinação possível numa visão comum. Ele vale como o “lugar” próprio e primário da verdade. O enunciado emitido de que “o quadro na parede está torto” verifica-se verdadeiro quando alguém se volta para o quadro e o percebe torto na parede. Toda interpretação que introduzisse algo que deveria estar implicado nesse enunciado falsificaria o conteúdo fenomenal proposto pelo enunciado. Dizer que o enunciado é verdadeiro equivale a dizer que ele descobre o ente em si mesmo, ao enunciar, indicar e deixar ver o ente em seu ser e estar descoberto. Em seu sentido mais próprio, o descobrimento leva a presença descobridora para o próprio ente, na medida em que a verdade como descobrimento é um modo de ser da presença. Assim, a ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos verdadeiros num duplo sentido: a presença (exercendo a ação de descobrir) e a verdade (ser-descoberto). A presença pode descobrir e libertar o ente em si mesmo e, assim, ele pode em si mesmo se ligar a cada enunciado possível, ao seu próprio mostrar – eis a “validade universal” da

verdade. Portanto, a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado, que se funda no descobrimento ou na abertura da presença, possa ser verdadeiro (descobridor) ou falso (encobridor) é a verdade mais originária.

Para Heidegger (2012b), a análise temática do enunciado ocupa um lugar privilegiado na problemática de uma ontologia fundamental, pois mostra de que forma a estrutura-como é suscetível de modificação. O perceber de um instrumento à mão já é compreender e interpretar, permitindo o encontro de “algo como algo” na circunvisão. A descoberta preserva-se no enunciado pronunciado, que se torna um manual intramundano e traz em si uma remissão ao ente discutido. Mas a presença, embora chegue a um ser para esse ente, é e se acredita dispensada de realizar o descobrimento; a descoberta se faz, então, apropriando-se do que é dito por um ouvir dizer. Assim, a compreensão de ser compreende, de início, todo ente como ser simplesmente dado: a mais próxima reflexão ontológica sobre a verdade, que vem ao encontro onticamente, compreende o enunciado como “enunciado sobre”, “descoberta de”, interpretando-a como algo simplesmente dado. Desse modo, o nivelamento proporcionado pelo enunciado transforma o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão – o “como” hermenêutico-existencial – no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado – o “como” apofântico do enunciado –, aquele passível de ser considerado verdadeiro (descobridor) ou falso (encobridor). O enunciado e sua estrutura (o como apofântico) fundam-se na interpretação e em sua estrutura (o como hermenêutico) e, a seguir, no compreender, na abertura da presença.

“A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia” (HEIDEGGER, 2012b, p. 211). Assim sendo, Heidegger (2012b) assevera que, para se preencher as condições fundamentais de uma interpretação possível, o decisivo é entrar no círculo do compreender de modo adequado, saltando, originária e integralmente, para dentro dele, a fim de se assegurar uma visão plena do ser em círculo da presença. “A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 78, grifos do autor). A presença possui uma estrutura de círculo ontológico: “O ‘círculo’ do compreender pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da presença, enquanto um

compreender que interpreta” (HEIDEGGER, 2012b, p. 215, grifo do autor). Cuidar para não se mover num círculo vicioso, conforme preconizam as regras mais elementares da lógica, não implica, portanto, abolir tal círculo do compreender para se obter rigor científico, mas adentrá-lo de forma adequada. Se uma situação hermenêutica, para ser suficiente, deve obter toda a presença numa posição prévia, a presença deve se tornar acessível em seu ser-todo. O poder-ser-todo em sentido próprio da presença assegura a constituição ontológica originária da presença e revela-se como modo da cura, assegurando o solo fenomenal para uma interpretação originária do sentido ontológico da presença. A possibilidade ontológica de a presença poder-ser toda em sentido próprio requer demonstração do poder-ser ôntico que lhe corresponde. A partir da temporalidade – fundamento ontológico originário da existencialidade da presença – torna-se existencialmente compreensível a totalidade das estruturas do ser da presença articuladas na cura. A cotidianidade, então, desvela-se como modo da temporalidade que permite compreender por que a presença, no fundo de seu ser, é e pode ser histórica e, enquanto histórica, pode constituir uma historiografia.

Heidegger (2012b), então, propõe a analítica da presença, uma ontologia que inicia explicitando o ser do ente e interpretando-lhe o sentido: o ser da presença tem seu sentido na temporalidade, já que o tempo é o ponto a partir do qual a presença compreende e interpreta implicitamente o ser. Uma investigação ontológica concreta inicia-se, assim, dentro do horizonte liberado pelo tempo, sendo o fio condutor da investigação a resposta à questão do ser, que se caracteriza em si mesma pela historicidade, quando a presença apreende sua possibilidade de tornar sua existência transparente para si mesma, de questionar o sentido de ser em geral, alertando-se para a sua historicidade essencial. Logo, a elaboração da questão do ser deve se determinar por fatos históricos, de acordo com seu modo próprio de realização: a explicação prévia da presença em sua historicidade e temporalidade. A temporalidade é condição de possibilidade da historicidade enquanto modo de ser temporal próprio da presença. Historicidade indica a constituição ontológica do “acontecer” próprio da presença como tal.

Uma antropologia filosófica não é o propósito da investigação de Heidegger (2012b), mas uma ontologia fundamental. Portanto, na tarefa de interpretar o sentido de ser, a presença se evidencia como o ente a ser previamente interrogado em seu ser e, sobretudo, como o ente que, desde sempre, relaciona-se e comporta-se com

o que se questiona na questão colocada. Assim, a questão do ser é uma radicalização de uma tendência ontológica essencial própria da presença: a compreensão pré-ontológica do ser, aquela antes do questionamento teórico. A analítica existencial possui, em última instância, raízes existenciárias (ônticas). O que se exige, portanto, é uma apropriação e asseguramento explícitos do modo devido de se aproximar desse ente. As modalidades de acesso e interpretação da presença devem ser escolhidas de forma que ela possa se mostrar em si mesma e por si mesma. “Elas têm de mostrar a presença tal como ela é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*, em sua cotidianidade mediana (HEIDEGGER, 2012b, p. 54, grifos do autor), da qual se devem extrair estruturas essenciais – aquelas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser da presença fática – e não ocasionais e acidentais. Assim sendo, no ponto de partida de análise, a presença deve ser descoberta pelo modo indeterminado em que ela se dá, pela indiferença cotidiana chamada medianidade, um caráter fenomenal positivo, uma vez que é a partir desse modo de ser e com vistas a ele que o existir é como é. Logo, a cotidianidade mediana perfaz o que constitui o ôntico da presença, da qual se extraem os caracteres ontológicos fundamentais (determinações existenciais) da presença: existencialidade, facticidade e decadência. Neles, se tece um nexo originário que constitui a totalidade do todo estrutural da presença. A totalidade da cura – anteceder-se-a-si-mesma-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro) – é articulada estruturalmente. A cura abrange o ser da presença de modo originário e total. O fenômeno ontológico-existencial básico da cura em sua estrutura não é simples e permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico-existenciário. Mediante a liberação do fenômeno da cura, o ser da presença foi delimitado frente aos modos de ser (manualidade, ser simplesmente dado, realidade) que caracterizam os entes não dotados do caráter de presença.

Heidegger (2012b) destaca que a angústia assume uma função metodológica de princípio para a analítica existencial, na medida em que nela subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada: ela singulariza a presença, retirando-a de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e a impropriedade como possibilidades de seu ser. Ao elaborar a decisão como o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio, delimita-se o sentido ontológico do poder-ser todo da presença, demonstrado fenomenalmente na modalização possível

da decisão por meio da antecipação. A presença decadente só conhece um tempo infinito, em que o “tempo” se mostra como uma “sequência de agoras” sem começo nem fim, passageira e irreversível. Contudo, no anteceder-se-a-si-mesma, ela deve compreender um aguardar, num aguardar a “sequência dos agora” como uma sequência que escapole e passa, amestrando o cotidiano no instante e apenas “por um instante”, considerando que a temporalidade é o fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Desse modo, a presença decidida tem a possibilidade de, ouvindo o apelo da consciência, poder-ser faticamente a cada vez si-mesma. Na medida em que cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte, o fenômeno da morte como ser-para-o-fim possibilita o ser-todo da presença. A interpretação do ser-para-a-morte na decadência, que aparece como escape de si e da morte, assegura o pleno conceito existencial do ser-para-o-fim. “Nesse ser-para-o-fim, a presença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser ‘lançado na morte’. Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela *existe finitamente*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 414, grifos do autor), uma finitude que pertence ao poder-ser (existência) e que limita e determina a totalidade cada vez possível da presença.

Portanto, como a estrutura existencial desse ser-para-a-morte existenciário evidencia-se na constituição ontológica de seu poder-ser todo, toda a presença existente deixa-se trazer para a posição prévia existencial. Assim, no fenômeno da decisão antecipadora, a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio da presença, fundando, em suas temporalizações, as possibilidades fundamentais da existência: a propriedade e a improriedade da presença. “A presente análise coloca a consciência na posição prévia de tema de uma investigação puramente existencial, com vistas à ontologia fundamental” (HEIDEGGER, 2012b, p. 346). Conforme o rigor metodológico da analítica existencial, a situação hermenêutica alcança a originalidade exigida: com a decisão antecipadora, a presença já se acha na posição prévia quanto a seu poder-ser todo em sentido próprio, à sua totalidade própria; a visão prévia orientadora (a ideia de existência) é determinada com o esclarecimento do poder-ser mais próprio; a concepção prévia da existencialidade da presença adquire articulação para orientar a elaboração conceitual dos existenciais com a elaboração concreta da estrutura ontológica da presença – a cura.

Segundo Heidegger (2012b), a demonstração das estruturas mais elementares – ser-no-mundo, conceito de mundo, o “quem” mais imediato e mediano do mundo e do impessoalmente-si-mesmo, a interpretação do “pre”, as análises de cura, morte, consciência, dívida – mostram como se consolidou na presença a compreensibilidade do poder-ser nas ocupações e de sua abertura, isto é, de seu fechamento. Tais estruturas demonstradas foram reconduzidas à estrutura originária da totalidade do ser da presença – a temporalidade – e receberam sua fundamentação a partir das possibilidades da temporalização do tempo originário. Demonstrar a constituição temporal concreta da cura significa interpretar, temporalmente, cada um de seus momentos estruturais (compreender, disposição, decadência e fala). A interpretação da temporalidade da presença deve incluir o “acontecimento” cotidiano da presença e a ocupação de contar com o “tempo” inerente a esse acontecer. A presença só pode existir no modo do destino e, por conseguinte, ser histórica no fundo de sua existência, porque morte, dívida, consciência, liberdade e finitude convivem, de modo igualmente originário, em seu ser. Delimita-se o âmbito de fenômenos implicados ontologicamente no tocante à historicidade da presença: uma história do mundo já está presente no acontecer do ser-no-mundo existente, em razão da transcendência do mundo fundada no tempo; a presença fática compreende de imediato sua história como história do mundo, pois ela se afunda na decadência das ocupações; a presença experimenta e interpreta o ser da história do mundo no sentido do que, sendo simplesmente dado, vem, torna-se vigente e desaparece, pois a compreensão vulgar do ser compreende, de maneira indiferenciada, o “ser” como ser simplesmente dado; a questão do modo de ser da história do mundo e da movimentação do acontecer em geral.

Heidegger (2012b) estabelece as condições de possibilidade inerentes à constituição ontológica da presença e existencialmente necessárias para que a presença possa existir no modo da pesquisa científica, alcançando-se, assim, um “conceito existencial da ciência”, aquele que compreende a ciência como modo do ser-no-mundo, que descobre e abre o ente e seu ser (modo da existência), conceito diferente, portanto, daquele conceito “lógico” que compreende a ciência quanto a seus resultados, determinando-a como “um sistema de fundamentação de sentenças verdadeiras, isto é, de validade universal”. Essa interpretação existencial da ciência se apoia num esclarecimento do sentido de ser e do nexos entre ser e verdade a partir da temporalidade, desdobrando a ideia da fenomenologia na

investigação da transformação do manual, guiada pela circunvisão, em pesquisa do ser simplesmente dado dentro do mundo.

Heidegger (2009) afirma que os fenômenos no sentido da fenomenologia como ontologia fornecem a luz que permite ver apropriadamente o ente humano como *Dasein* para, então, se descrever os fenômenos correspondentes. Os fenômenos ontológicos não são vistos imediatamente tal como os ônticos. “O próprio método de pesquisa ‘conforme o *Dasein*’ não é fenomenológico, mas sim depende e é regido pela fenomenologia no sentido da hermenêutica do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2009, p. 263, grifo do autor). Heidegger (2019) esclarece que, se os termos “hermenêutico” e “fenomenologia” foram abandonados, não se pretendia negar o valor da fenomenologia, como muitos pensaram, mas deixar sem nome o caminho do pensamento. Método, para Heidegger (2009), refere-se, assim, ao caminho que leva a algo; portanto, na escolha do método, é preciso considerar o modo de ser do ente para, então, se observar a forma pela qual o assunto determina a espécie de caminho que conduz a ele e de que forma esse caminho permite alcançá-lo.

As tentativas de explicação de fenômenos humanos a partir de pulsões têm o caráter metódico de uma ciência, cuja matéria não é o homem, mas sim a mecânica. Por isso, é fundamentalmente discutível se um método tão determinado por uma objetividade não-humana pode mesmo ser apropriado para afirmar o que quer que seja sobre o homem enquanto homem. (HEIDEGGER, 2009, p. 211).

Segundo Heidegger (2009), é possível, portanto, observar o homem de modo científico-natural como parte da natureza, como se faz na física: uma vez criada uma teoria, empreendem-se pesquisas por meio de experiências para saber se o seu processo corresponde à teoria; a experiência e os resultados permanecem no limite predeterminado pela teoria, que não é observada segundo sua concordância com a natureza, mas segundo o projeto da natureza a partir da representação científico-natural. Contudo, fica a questão se, assim o fazendo, ainda resulta “algo humano, que atinja o homem como homem”. A psicologia, por exemplo, reconhece algo não material, leva a sério o não material, mas busca determiná-lo pelo método da objetivação material, um método não adequado para estudar esse não material. “O método de sua determinação não é extraído do ‘psíquico’, do próprio não-material, mas sim acontecendo sem determinação no horizonte da pesquisa da natureza considerada a única válida cientificamente” (HEIDEGGER, 2009, p. 256, grifo do

autor). Sua limitação, portanto, é tentar determinar esse não material pelo método da pesquisa material das ciências naturais. Psique e psicologia são tentativas de objetivação do homem. “As teorias psicológicas surgem sob a pressão da tradição, porque a tradição nada conhece além do caráter do ser da substancialidade e da objetivação e da coisificação [...]” (HEIDEGGER, 2009, p. 255).

Diferentemente disso, Heidegger (2009) afirma que, à luz do projeto do ser homem como *Dasein*, o homem sadio e doente é experienciado, observado e tratado, em cada caso isolado. “O envolver-se com o deixar-ser do ente humano no sentido do *Dasein* já pressupõe a aceitação do *ser* desvelado no projeto ontológico-fenomenológico como *Da-sein*” (HEIDEGGER, 2009, p. 263, grifo do autor). Para tanto, é preciso que o pesquisador faça a passagem do projeto do homem como ser vivo dotado de razão, como sujeito na relação sujeito-objeto e como ser vivo autoproducente para o projeto de ser homem como *Dasein*, que deve ser realizado e mantido constantemente. Esse deixar-ser do ente à luz do *Dasein* se tornará um deixar-ser apropriado se o *Dasein* ficar constantemente à vista, se o próprio pesquisador tiver experienciado e se experienciar a si mesmo como *Dasein*, como existente e, a partir daí, se determinar toda a realidade humana. Se esse treino tiver êxito e iluminar a pesquisa do ser humano sadio e doente, representações inadequadas sobre esse ente humano poderão ser eliminadas e afastadas.

Por isso, um método deve ser adequadamente escolhido. Esse método é apenas um caminho, para Heidegger (2012b), um caminho possibilitado pela fenomenologia entendida como hermenêutica da presença. Conforme Heidegger (2019), para o pensamento do sentido, o caminho pertence ao campo, à clareira liberadora onde tudo o que está claro alcança o livre junto com o que está encoberto. Os caminhos que pertencem ao campo surgem no encaminhar, no liberar-encobrir do campo. “O que no pensamento libera e dá a pensar não é nem o método e nem o tema, mas o campo, que assim se chama porque abre campos. Percorrendo o caminho do campo, o pensamento se atém ao campo. Aqui, o caminho pertence ao campo” (HEIDEGGER, 2019, p. 138). “Pensando agora o sentido do caminho da experiência pensante com a linguagem, não pretendemos nenhuma discussão metodológica. Já estamos andando no campo e no âmbito do que nos concerne” (HEIDEGGER, 2019, p. 138). Entretanto, no pensamento, as coisas não se passam como na representação científica. Nas ciências, o método propõe o tema, o impõe e subordina, de modo que o tema lhe pertence. Nele, reside,

assim, o poder e a violência do saber. O incitamento do método e de suas possibilidades sempre mais entregues à técnica colocam as ciências numa corrida vertiginosa de forma tal que elas mesmas não sabem para onde estão indo.

Se, então, a ciência do homem tiver que satisfazer as exigências fundamentais da ciência moderna, ela deve obedecer ao princípio de precedência do método no sentido do projeto da previsibilidade. O resultado inevitável desta ciência do homem seria a construção técnica da máquina = homem. (HEIDEGGER, 2009, p. 176).

Necessário, portanto, se faz abordar a questão da essência da técnica. Segundo Heidegger (2012a), isso implica questionar o que a técnica é, o que leva às suas duas determinações – um meio para um fim e uma atividade do homem – que se pertencem mutuamente. Dessa forma, pertencem à técnica a produção e o emprego de ferramentas, aparelhos e máquinas, bem como esses produtos e utensílios e as necessidades a que eles se prestam. O conjunto de tudo isso é a técnica, que é, também, um instrumento. Tanto a técnica quanto a técnica moderna são ambas um meio para um fim e uma atividade humana. Uma usina hidrelétrica com suas turbinas e geradores, por exemplo, é um meio produzido pelo homem para atingir um fim por ele estabelecido. A concepção instrumental da técnica se esforça para colocar o homem num relacionamento direto com a técnica, para manuseá-la corretamente e dominá-la, com uma urgência que cresce na razão direta da ameaça de seu escape ao controle humano.

Conforme Heidegger (2012a), a determinação da técnica como exposta acima – um meio e uma atividade humana – está correta, mas não mostra sua essência; logo, para alcançar a essência da técnica, é preciso prosseguir e buscar a verdade, levantando questionamentos. Convém questionar, então, o que vem a ser instrumental, meio e fim, questionamento que vai dar na causalidade, pois ao se perseguirem fins, aplicam-se meios; onde reina a instrumentalidade, impera a causalidade. Nessa senda, considerada “uma verdade caída do céu”, a “doutrina das quatro causas” postulada pela filosofia perdura por séculos, sem que se pergunte por que quatro causas, o que significa “causa” em sentido próprio e de onde se determina que as causas se pertencem uma à outra numa coerência. Conforme de costume, concebe-se a causa como o que é eficiente, no sentido de obtenção de resultados e efeitos, ou como o fim pelo qual se determina o meio a ser utilizado.

Então, reconduz-se a instrumentalidade às “quatro causas” para se descobrir a técnica concebida como meio:

1) a *causa materialis*, o material, a matéria de que se faz um cálice de prata; 2) a *causa formalis*, a forma, a figura, em que se insere o material; 3) a *causa finalis*, o fim, por exemplo, o culto do sacrifício que determina a forma e a matéria do cálice usado; 4) a *causa efficiens*, o ourives que produz o efeito, o cálice realizado, pronto. (HEIDEGGER, 2012a, p. 13, grifos do autor).

Segundo Heidegger (2012a), na produção de um cálice de prata, tanto a prata (matéria determinada em que entra o perfil do cálice) como o perfil (figura em que a prata aparece) respondem cada um pelo utensílio, pelo qual também responde o fim em que se circunscreve: utensílio sacrificial. O fim define o cálice prévia e antecipadamente, colocando-o na esfera do sagrado e da libação, um fim que finaliza o cálice para começar a ser o que será depois de pronto, levando-o à plenitude; portanto, não se pode interpretar, aqui, fim como meta nem finalidade como propósito. O ourives responde pela integração do utensílio pronto, mas não como “*causa efficiens*”, como pretende a “doutrina das quatro causas”, que faz com que o cálice pronto seja efeito de uma atividade pelo trabalho. Embora a referida doutrina remonte a Aristóteles, a doutrina aristotélica não conhece uma “causa eficiente” e nem entre os gregos se encontrou uma noção de causalidade que guarde relação com a eficiência e a eficácia de um fazer. O ourives reflete – faz aparecer – e recolhe numa unidade os três modos mencionados de responder e dever, quais sejam, a matéria, o perfil e o fim. Assim sendo, os quatro modos de responder e dever levam algo a aparecer, deixam que algo venha a viger; nessa perspectiva, eles são um “deixar-viger”, expressão que, em sentido amplo e evocando a essência da causalidade grega, significa apenas “oferecer oportunidade e ocasião”, apontando para um tipo de causalidade secundária e irrelevante.

Consoante Heidegger (2012a), os quatro modos de deixar-viger deixam chegar à vigência o que ainda não vige, de modo que o seu jogo de articulação se joga no âmbito da produção e do produzir. Para os gregos, produção não remete apenas à confecção artesanal ou a levar a aparecer e a conformar a imagem e o quadro poética e artisticamente, mas remete também ao surgir e ao elevar-se por si mesmo, pois o vigente tem em si mesmo o eclodir da produção. Sendo assim, o que se produz pelo artesanato e pela arte possui o eclodir da produção no artesão e no

artista. A produção oferece oportunidade e ocasião para que algo que esteja encoberto apareça e se apresente, e assim se descobre o que ele é e o modo em que ele é o que é.

O deixar-viger concerne à vigência daquilo que, na produção e no produzir, chega a aparecer e a apresentar-se. A produção conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma produção, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento. (HEIDEGGER, 2012a, p. 16).

Sendo assim, Heidegger (2012a) considera que o decisivo da técnica reside no desencobrimento. Compreender a técnica como uma forma de desencobrimento e não um simples meio abre o âmbito para a essência da técnica: o âmbito do desencobrimento, o âmbito da verdade – aí reside o decisivo da técnica, e não na elaboração, no fazer/manusear ou aplicar meios. A técnica moderna também é um desencobrimento, mas não se desenvolve numa produção na perspectiva dos quatro modos de deixar-viger; em vez disso, dispõe da natureza, impondo-lhe a pretensão de fornecer energia, no sentido de uma exploração e cumpre um processamento em dupla acepção: processa à medida que abre e expõe tornando disponível, e estoca e armazena para estar novamente disponível, numa predisposição que promove o máximo rendimento com o mínimo gasto.

A usina hidroelétrica posta no Reno dispõe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dispõe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dispõem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de disposições de energia elétrica, o próprio rio Reno aparece como um dispositivo. (HEIDEGGER, 2012a, p. 20).

Heidegger (2012a) assinala que o rio está instalado na usina como fornecedor de pressão hidráulica, e continua sendo o Reno, mas pela essência da usina. Aquele Reno evocado pelo poema homônimo de Hölderlin continua sendo o rio da paisagem, mas ao modo de um objeto disposto ao turismo por uma agência de viagem disposta por uma indústria de férias. “Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído

reprocessado” (HEIDEGGER, 2012, p. 20). Nesse contexto, extrair, transformar, estocar, distribuir e reprocessar são modos de desencobrimento, que não se dão simplesmente nem se perdem no indeterminado, pois se assegura pelo controle e segurança – marcas fundamentais do desencobrimento explorador. Tudo se torna disponibilidade. O homem realiza a exploração desafiado a descobrir o real no modo da disposição como disponibilidade. “Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de se tornar e vir a ser dis-ponível para ulterior disposição” (HEIDEGGER, 2012a, p. 20). Desafiado e disposto, o homem corre o risco de pertencer à disponibilidade mais originariamente do que a natureza.

O coiteiro, que, na floresta, mede a lenha abatida e que, aparentemente, como seu avô, percorre os mesmos caminhos silvestres, está hoje à dis-posição da indústria madeireira, quer o saiba ou não. Ele está dis-posto ao fornecimento de celulose, exigida pela demanda do papel, encomendado pelos jornais e revistas ilustradas. Estes, por sua vez, pre-dis-põem a opinião pública a consumir as mensagens impressas e a tornar-se dis-ponível à manipulação dis-posta das opiniões. *Todavia, precisamente por ser desafiado a dis-por-se de modo mais originário do que as energias da natureza, o homem nunca se reduz a uma mera dis-ponibilidade. Realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de desencobrimento.* (HEIDEGGER, 2012a, p. 22, grifo nosso).

Assim, segundo Heidegger (2012a), quando o homem considera a natureza um setor de sua representação e a representa como um sistema operativo e calculável de forças, já se encontra, em pesquisas que desenvolve e investigações que realiza, comprometido com a forma de desencobrimento da técnica que o desafia a tomá-la por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não objeto da disponibilidade.

A física moderna não é experimental por usar, nas investigações da natureza, aparelhos e ferramentas. Ao contrário: porque, já na condição de pura teoria, a física leva a natureza a expor-se, como um sistema de forças, que se pode operar previamente, é que se dis-põe do experimento para testar, se a natureza confirma tal condição e o modo em que o faz. (HEIDEGGER, 2012a, p. 24-25).

De acordo com Heidegger (2012a), a técnica moderna vai muito além de um mero fazer do homem, uma atividade humana, um simples meio dessa atividade. O desafio que põe o homem a dispor do real como disponibilidade tem o poder de

levá-lo a se recolher à disposição. Chama-se composição o apelo de exploração que reúne o homem a dispor do que se descobre como disponibilidade. Composição significa a força de reunião que desafia o homem a descobrir o real como disponibilidade no modo da disposição; a expressão denomina o descobrimento que rege a técnica moderna, que não é nada técnico. Por exemplo, o âmbito do trabalho técnico – uma montagem com todas as suas partes (placas, hastes, armações) – responde à exploração da composição, mas não a constitui nem a produz. O termo composição traz inscrito o verbo “por” que indica exploração, mas também propor e expor que faz o real vigente emergir para o descobrimento no sentido da produção. O propor produtivo e o dispor explorador, embora sejam fundamentalmente diferentes, em essência, são modos de descobrimento, são modos de *aletheia*.

Conforme Heidegger (2012a), como modo de descobrimento, a composição é um envio do destino. A essência da técnica moderna destina o homem a, põe o homem a caminho do descobrimento que sempre conduz o real à disponibilidade, de modo mais ou menos perceptível. O homem somente se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino, entendido como força de reunião encaminhadora que põe o homem a caminho de um descobrimento, não se referindo, portanto, à fatalidade de uma coação. Assim, o destino não coage o homem a se entregar cegamente à técnica ou condená-la como diabólica, mas abre-o para a essência da técnica, de modo que pode se encontrar tomado por um apelo de libertação. O homem só pode vir a ser homem no apelo que o reivindica de maneira decisiva. Posto pelo destino a caminho de um descobrimento, ele caminha entre duas possibilidades: 1) favorecer somente o que se descobre ao modo da disposição e retirar daí seus parâmetros e medidas; 2) empenhar-se pela essência do que se descobre e seu descobrimento, de modo cada vez mais originário, assumindo a pertença ao descobrimento como sua própria essência. Essas possibilidades expõem o homem a um perigo proveniente do próprio destino. Ele pode se equivocar com o descobrimento e o interpretar mal, pois quando todo o real se apresenta à luz do nexo de causa e efeito, faz com que tudo nessa representação, até Deus, degrade-se a ser uma causa. Esse perigo proveniente do destino se anuncia em duas frentes: o homem se reduz apenas a dispor da disponibilidade, tomando-se ele mesmo apenas por disponibilidade; o direcionamento e asseguramento da disponibilidade marcam todo o

desencobrimiento, na medida em que a composição encobre o desencobrimiento que deixa o real emergir para aparecer em seu ser. Assim, a composição provocadora da exploração encobre um modo anterior de desencobrimiento (a produção) e o próprio desencobrimiento (a verdade).

Dessa maneira, segundo Heidegger (2012a), a aparência de que tudo que vem ao encontro do homem apenas existe à medida que é um feito dele, crescendo e fazendo prosperar a ilusão de que o homem só se encontra consigo mesmo; contudo, o homem moderno já não se encontra com sua essência.

O homem está tão empenhado na busca do que a com-posição provoca e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela com-posição. Com isto não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso *nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo.* (HEIDEGGER, 2012a, p. 30, grifos do autor).

Heidegger (2012a) pontua que, embora o desencobrimiento em si mesmo não seja um feito do homem, ele pode representar, elaborar ou realizar qualquer coisa de muitas maneiras sem ter em seu poder o desencobrimiento, em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. Entretanto, a vigência da técnica ameaça o desencobrimiento com a possibilidade de todo desencobrir desaparecer na disposição e tudo apresentar apenas no desencobrimiento da disponibilidade.

A ameaça, que pesa sobre o homem não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimiento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural. (HEIDEGGER, 2012a, p. 30-31).

No entanto, Heidegger (2012a) aponta que, assim como na essência da técnica está o perigo, lá também está a força salvadora, uma vez que a composição é um modo destinado de desencobrimiento da exploração e do desafio em que o real se desencobre como disponibilidade e o outro modo destinado de desencobrimiento é o da produção. O descobrimiento é o destino que se parte ora em um desencobrir-se produtor ora em um desencobrir-se explorador, e assim se reparte ao homem. Todo destino de um envio acontece a partir de e como um conceder, então, a concessão confere ao homem parte no desencobrimiento. A aproximação do

desencobrimiento carece da participação do homem, por isso, ele se acha apropriado pela apropriação da verdade. A propiciação, que envia para o desencobrimiento de uma maneira ou de outra, é o que salva, enquanto tal. Salvar, aqui, tem o sentido de chegar à essência para fazê-la aparecer em seu próprio brilho. O que salva leva o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência: proteger e guardar o desencobrimiento e, com ele, o encobrimiento. A composição, assim, ameaça trancar o homem na disposição como se fosse o único modo de desencobrimiento, levando-o a abandonar sua essência de homem livre, entretanto, traz à luz sua pertença mais íntima, a pertença indestrutível ao que se lhe concede e outorga.

Heidegger (2012a) assevera que o estarrecimento diante do técnico, representando a técnica como um instrumento, leva a querer dominá-la. Entretanto, o vigente de toda essência se dá no que se concede, o qual carece da participação do homem no desencobrir-se do desencobrimiento. A ambígua essência da técnica remete, assim, para o mistério de todo desencobrimiento, para o mistério da verdade: a composição impele à fúria do dispor que destrói toda visão do que o desencobrimiento faz acontecer de próprio, pondo em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade, enquanto se dá em sua propriedade na concessão que deixa o homem continuar a ser o encarecido pela verificação da essência da verdade. Para Heidegger (2009), o homem moderno considera útil o que é utilizável de modo prático, com fins técnicos, que causa efeitos, que possa ser administrado e a partir do que pode ser produzido, entretanto, o útil deve ser visto no sentido daquilo que cura, que conduz o homem a si mesmo.

Quanto ao método e técnica, o terapeuta heideggeriano vai observar sua conformidade com a fenomenologia heideggeriana, entendida como hermenêutica da presença. Nessa senda, este estudo apresenta a pesquisa qualitativa de Feijoo (2000) que investiga a estrutura da escuta e fala em psicoterapia, a fim de identificar estruturas significativas da fala dos psicoterapeutas e dos clientes em duas etapas: na primeira, a transcrição da gravação das sessões realizadas por psicoterapeutas, cuja atuação se baseia na perspectiva fenomenológico-existencial, permitiu averiguar as estruturas fundamentais na relação terapêutica; na segunda, em um estudo de caso, que exemplifica a relação terapêutica, cada fala e escuta do psicoterapeuta e do cliente foi estudada. Resulta desse estudo, quando se atém às falas dos clientes, a extração de temáticas, tais como culpa existencial, medo

existencial, angústia existencial, perda no impessoal, rigidez frente ao referencial próprio, projeto de aceitação e aprovação por parte do outro, dificuldade de assumir o sofrimento como possibilidade, maximização do sofrimento, não aceitação dos próprios limites, medo da solidão, desconhecimento das próprias possibilidades, projeto idealizado de si mesmo, falta de diálogo consigo mesmo, não liberdade, espaçamento. Quando a pesquisa se atém à fala do psicoterapeuta, ao buscar exercer a hermenêutica para desvelamento do sentido, identifica unidades de significado, tais como exemplificadora, exploradora do cotidiano, inquisitiva, clarificadora da emoção, refletora de conteúdo verbal e não verbal, reveladora de situações conflitivas, adversativa ou paradoxal, promotora de responsabilidade, focalizadora do aqui e agora, esclarecedora do núcleo comum, provocativa, aprofundamento dos questionamentos emocionais, manutenção do estar em débito, definidora, busca do centro de referência.

Consoante Feijoo (2000), pelo fato de as unidades de significado terem-se feito presentes “nas falas” e também “nas escutas”, a investigação fenomenológica permitiu estabelecer a estrutura do discurso psicoterapêutico, abrindo a possibilidade de uma atuação com base nos pressupostos fenomenológico-existenciais. Essa proposta, fundada na ontologia de Heidegger, livre de regras preestabelecidas, fundamenta sua modalidade de terapia e pode ser transmitida didaticamente, a fim de orientar a relação supervisor-supervisionado.

Na psicoterapia, em uma perspectiva hermenêutica, o psicoterapeuta utiliza a técnica e o método, pre-ocupando-se por anteposição; assim se dá a sua escuta. Trata-se, então de um saber meditativo, não é explicativo nem contemplativo. Constitui-se como meditativo, na medida em que habita o sentido do outro, deixando que o outro se dê por si mesmo ao seu modo. (FEIJOO, 2000, p. 112).

Feijoo (2000) afirma que uma psicoterapia, aquela que algumas pessoas buscam acreditando poder dela extrair resultados, poderia ser considerada como técnica no sentido moderno, caso ela se estruture como utilidade prática, caso ela adote uma perspectiva positivista, humanista ou subjetivista pautada em técnicas cujos resultados visam à produtividade e à adequação ao impessoal, caso ela se proponha a extrair recursos de que o homem dispõe para alcançar o sucesso socialmente apregoado. Isso difere muito da técnica que diz daquilo que se produz a si mesmo, que deixa o ser vir à presença tal como se constitui no seu modo de ser,

utilizada pelo terapeuta que atua como um facilitador no caminho da fenomenologia, entendida como atitude de investigação da presença pela hermenêutica heideggeriana. O terapeuta busca o sentido de ser daquele que se mostra em sua fala, cuja escuta vai se dar no desvelar desse sentido. “No corresponder, a fala se despende enquanto escuta. No des-prender, a escuta se dá simultaneamente com o responder. Compreende-se que é assim que se dá o processo de ‘escutas e falas’ do psicoterapeuta e do cliente” (FEIJOO, 2000, p. 108, grifo da autora).

Nesse encontro, aquele que procura por ajuda terapêutica vai pôr-se a caminho da linguagem junto com o terapeuta heideggeriano, que se orienta pelo método regido pela fenomenologia no sentido da hermenêutica da presença e toma a técnica no modo do desencobrimento da produção em seu modo de ser e estar em terapia. Uma técnica assim abre o âmbito para a essência da técnica – o âmbito da verdade –, portanto, o terapeuta não toma a técnica no modo de desencobrimento da composição, o modo da exploração e do desafio, o apelo de exploração que o reuniria a dispor do que se descobre, inclusive de si mesmo, como disponibilidade. Desde que observe isso, as muitas técnicas das diversas abordagens terapêuticas até podem ser usadas pelo terapeuta heideggeriano, considerando que a sua técnica das técnicas implica fazer uma experiência pensante com a linguagem com aquele que precisa de ajuda, uma vez que ambos habitam a linguagem. Conforme Heidegger (2019), a possibilidade de uma experiência pensante com a linguagem significa aprender a atender e a atender à vizinhança em que habitam poesia e pensamento. Qualquer que seja o modo em que eles vêm à mente, notadamente ou não, a saga do dizer já está sempre a alimentar o homem. Ambos, poesia e pensamento movimentam-se no dizer e devem seu dizer a múltiplas experiências com a linguagem que só muito raramente ele considera e recolhe. Para fazer a experiência dessa vizinhança, é preciso primeiro retornar para onde já se está propriamente. “O retorno lento para onde nós já estamos é infinitamente mais difícil do que a viagem apressada para onde ainda não estamos e nunca poderemos estar a não ser como monstros da técnica, como seres adequados às máquinas” (HEIDEGGER, 2019, p. 148).

Oportunizar esse retorno ao que é mais próprio a cada familiar das ciberfamílias é a proposta da terapia familiar, cujas bases técnico-metodológicas serão buscadas a partir da interdisciplinaridade entre o campo da terapia familiar sistêmica e a filosofia heideggeriana, conforme se discute a seguir.

3 METODOLOGIA

Na contracorrente do que a modernidade nomeou método científico, sem, contudo, desconsiderar as relevantes contribuições da ciência moderna, esta pesquisa interdisciplinar toma a ontologia heideggeriana – a compreensão da existência e a questão da essência da técnica – para propor uma alternativa metodológica na produção de conhecimento, colocando em diálogo interdisciplinar a filosofia heideggeriana e o campo da terapia familiar sistêmica. Assim sendo, este estudo apresenta a proposta de terapia familiar baseada em Heidegger como um caminho terapêutico possível para as ciberfamílias – as famílias que se (re)inventam na tessitura da (ciber)cultura – também consideradas, inicialmente, a partir dos estudos interdisciplinares entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação, em que se aborda a complexa relação entre mídias digitais e famílias pós-modernas, conforme parte 1.3 desta tese.

A modernidade mecanizou o mundo e o homem. Schultz e Schultz (2000) assinalam que o “espírito do mecanicismo” dominava o clima intelectual dos séculos XVII, XVIII e XIX: a imagem do universo como uma grande máquina concedia que todos os processos naturais fossem determinados mecanicamente e explicados pelas leis da física, uma ideia que se originava da física (filosofia natural) de Galileu e, posteriormente, de Newton. Figuras mecânicas, que se moviam, tocavam instrumentos e até balbuciavam palavras, divertiam a aristocracia europeia do século XVII que passeava pelos jardins reais, ativando placas ocultas que empurravam a água corrente por tubulações subterrâneas até o maquinário, o que refletia e reforçava o fascínio pelo “milagre da máquina”. A invenção e o aperfeiçoamento de máquinas visavam à aplicação científico-industrial e ao entretenimento. “O relógio mecânico – chamado por um historiador de ‘a mãe das máquinas’ – é o exemplo mais importante por causa do seu impacto no pensamento científico (Boorstin, 1983). Os relojoeiros foram os primeiros a aplicar teorias da física e da mecânica à construção de máquinas” (SCHULTZ; SCHULTZ, 2000, p. 33, grifo dos autores). Todo efeito físico tinha, então, por consequência uma causa direta e estaria sujeito a leis de medida e cálculo, sendo, assim, previsível. O universo físico funcionava de modo organizado e sistemático tal qual um relógio ou uma máquina; então, se os cientistas conhecessem as suas leis de funcionamento, poderiam determinar seu comportamento futuro. Ciência e tecnologia desenvolviam-se numa combinação

bastante eficaz. A observação, a experimentação e a medição permitiam aos pesquisadores definirem ou descreverem fenômenos por meio de um número. Dispositivos de medição, tais como termômetros, barômetros e régua de cálculo, reforçavam a noção de que todos os aspectos desse universo mecânico eram mensuráveis.

Conforme Schultz e Schultz (2000), assim como os atuais computadores, o relógio mecânico impactou o pensamento humano e alcançou toda a sociedade. Ele era economicamente acessível e estava nos bolsos, nas torres das igrejas, nos edifícios públicos, podendo ser visto e ouvido por todos. Autômatos exibiam precisão e regularidade por todo lado. Para muitos cientistas, a regularidade dos relógios nele embutida por relojoeiros era semelhante à do universo embutida nele por Deus; estabelecia-se a noção do determinismo: sendo todo ato determinado por eventos passados, podem-se prever as mudanças tanto no relógio quanto no universo, devido à regularidade e à sequência operacional de suas partes. O reducionismo, como método de análise, passa a caracterizar as ciências em desenvolvimento. No monge automático e no papagaio mecânico, filósofos e cientistas viam a possibilidade de se criar um ser artificial. Considerava-se que seres humanos e animais não passavam de máquinas.

Descartes escreveu que essa ideia não iria “parecer nada estranho para quem está acostumado com os diferentes autômatos, ou máquinas que se movem, fabricadas pelo engenho humano... essas pessoas vão considerar o próprio corpo uma máquina feita pelas mãos de Deus, incomparavelmente mais bem organizada e adequada a movimentos mais admiráveis do que qualquer máquina inventada pelo homem” (Descartes, 1637/1912, p. 44). (SCHULTZ; SCHULTZ, 2000, p. 36, grifo dos autores).

Aqueles autômatos dos jardins reais acionados hidraulicamente, para Schultz e Schultz (2000), serviram de modelo para a concepção mecanicista do corpo proposta por Descartes. Os métodos experimentais e quantitativos que desvendavam o universo físico migravam para a pesquisa da natureza humana, que podia ser, então, investigada pelo chamado método científico. A proposição cartesiana é a de que a aplicação da matemática a todas as ciências produziria a certeza do conhecimento. O filósofo acolhe a posição dualista que distingue mente (alma ou espírito) de corpo, sem propor que a mente exercesse maior influência sobre o corpo, já que mente (mundo mental) e corpo (mundo material) se

influenciavam numa interação mútua. Estabelecendo que à mente cabe pensar, enfatiza a dualidade física/psicológica, desviando a atenção do conceito de alma para o estudo da mente; logo, os métodos de pesquisa deixam a análise metafísica e se dirigem para a observação objetiva: o corpo é matéria e funciona como uma máquina, então, as leis da física e da mecânica lhe são aplicáveis. Não demorou muito para que a mente também fosse reduzida a uma máquina que operava segundo os princípios mecânicos. Nessa senda, seguiram os positivistas, os materialistas e os empiristas. Os primeiros estudiosos se atinham aos objetos dos sentidos, aos fatos observáveis e inquestionáveis determinados objetivamente pelos métodos das ciências, rejeitando, assim, tudo o que tivesse natureza especulativa, inferencial ou metafísica, como a teologia; os segundos, descreviam as coisas em termos físicos e as compreendiam à luz das propriedades físicas da matéria e da energia, estudando os processos mentais a partir das estruturas anatômicas e fisiológicas do cérebro; os terceiros, por sua vez, propunham que todo conhecimento deriva de experiência sensorial, considerando que a mente se desenvolve acumulando progressivamente experiências sensoriais.

O racionalismo de Descartes e o empirismo de Bacon, conforme Alvarenga *et al.* (2011), baseando-se em Santos (1995), condensam-se no positivismo, que concebe duas formas de conhecimento científico: as disciplinas formais da lógica e da matemática e as ciências empíricas, segundo o mecanicismo. De acordo com os autores, a partir da visão mecanicista e objetivista do positivismo da ciência e da realidade, todos os fenômenos passam a ser considerados como naturais. A partir do século XIX, firma-se o paradigma dominante que preside a ciência moderna, que inscreve a maioria da produção do conhecimento atual no âmbito da “ciência normal” de Kuhn (1978), que considera paradigmas experiências científicas universalmente reconhecidas, que fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade científica durante certo tempo. Alvarenga *et al.* (2011) enumeram as características que definem o paradigma científico, os “pilares da certeza da ciência clássica” apontados por Morin (2000): a ordem (o universo é uma máquina regida por leis gerais, de modo que, por trás de qualquer desordem ou acaso, há uma ordem a ser descoberta pela ciência); a separação (a análise cartesiana supõe que estudar um fenômeno implica decompô-lo em elementos simples, o que leva à hiperespecialização e compartimentação disciplinar); a redução (o conhecível deve ser reduzido ao mensurável, quantificável e formalizável); a razão centrada na lógica

formal (concepção estreita da realidade, que não dá conta de fenômenos complexos).

Alvarenga *et al.* (2011) afirmam que o modelo mecanicista das ciências naturais caracteriza o paradigma hegemônico da ciência moderna, que exclui como científicas as demais formas de conhecimento, embora presentes nas ciências humanas e sociais, em especial. Tal paradigma consiste em um conhecimento causal, utilitário e funcional, com vistas a prever, conhecer o real para intervir, dominá-lo e transformá-lo. Além disso, apoiar as pesquisas em apenas um paradigma como única via para acessar o conhecimento verdadeiro opera uma redução teórica e metodológica. As críticas a ele vêm indicar a relevância e os desafios para se reconhecer a interdisciplinaridade na produção do conhecimento científico ante a complexidade do mundo contemporâneo. Nessa perspectiva, Lemos (2015) assinala que os metarrelatos e os sistemas explicativos saturados exigem o “pensamento complexo” moriniano, uma vez que a complexa vida social não pode ser desvelada por concepções reduzidas à lógica causa-efeito e à linearidade progressiva do tempo e da História nem ao determinismo econômico ou tecnológico, mas deve agir pela interdisciplinaridade e por uma dialógica não dialética que aceite a concorrência de antagonismos sem sínteses posteriores. Assim, pode ser que se instaure um “pensamento sensível” maffesoliano que interaja com a vida cotidiana, tal como um “*pensamento-vida*” ligado ao que as coisas são, induzindo à socialidade maffesoliana.

Nessa senda, segundo Alvarenga *et al.* (2011), Morin (1996; 2000; 2002) aponta os limites do conhecimento disciplinar e a necessidade do pensamento interdisciplinar ao afirmar que a complexidade impõe desafios à ciência moderna: o paradigma hegemônico não toma por objeto da ciência os fenômenos complexos, aqueles não redutíveis à ordem, às leis gerais, às unidades elementares; a lógica formal não comporta o afrontamento dialógico e dialético das contradições da realidade; as disciplinas ignoram o que existe entre e além de suas fronteiras, norteando-se pelo positivismo e objetivismo, pela formulação de leis determinísticas e atemporais, operando a partir de categorias dicotômicas, tais como homem/natureza, ciências/humanidades; objetivo/subjetivo; natureza/cultura; normal/patológico; quantitativo/qualitativo. Em contrapartida, na reforma paradigmática de Morin (2015), pela transformação multidimensional da ciência em seus imperativos intangíveis, a unidade da ciência apreende, graças à teoria da

autoeco-organização, unidade e diversidade, continuidade e ruptura, pois a física, a biologia e a antropologia, não mais entidades fechadas, guardam sua identidade, em uma perspectiva transdisciplinar, “indisciplinar”. A ciência moriniana admite e integra o antes banido acaso, integra o meio ambiente no conceito de mundo e o ser autoeco-organizado no conceito de sujeito, reconhece a inventividade e a criatividade, uma ciência que prevê a adequação do objeto a si e de si ao seu objeto. Aqui, as alternativas clássicas de caráter absoluto que contrapõem unidade/diversidade, acaso/necessidade, quantidade/qualidade, sujeito/objeto, holismo/reducionismo tornam-se antagônicas e também complementares pela unidade complexa que une, em uma dialetização, o pensamento analítico-reducionista e o pensamento da globalidade.

Segundo Morin (2020), suas reflexões antropológicas prefiguravam o encaminhamento de *O Método* por temas que foram retomados em nível epistemológico, pois considera que a epistemologia (conhecimento do conhecimento) e antropologia se precisam recursivamente: a antropologia é, simultaneamente, o conhecimento científico e filosófico da “trindade recursiva indivíduo/sociedade/espécie” que é o ser humano. As descobertas, pesquisas e reflexões de Morin (2020) organizam-se em quatro eixos que seguem. O mundo físico: o mundo de ordem integralmente determinista passa a ser concebido a partir de uma dialética ordem/desordem/organização feita de interações e de retroações; assim, uma teoria da organização é elaborada a partir da teoria dos sistemas, cibernética e conceito de emergência, e um princípio para as criações organizadoras é proposto ao princípio produtor de desordem. O mundo vivo: o sistema vivo é, ao mesmo tempo, aberto e fechado; a concepção de auto-organização, que permite não mais separar o homem biológico do homem cultural, o cérebro da mente, cede lugar à autoecorreorganização, assim o biologismo e o ciberneticismo cedem lugar à bioantropologia. A transdisciplinaridade: rompe-se com as disjunções e compartimentalizações quando se toma a noção de sistema ou de organização para todos os sistemas físicos, vivos e humanos e quando se aplica a cibernética, não limitando-a às máquinas, a qualquer forma de organização seja qual for a natureza dos elementos que a compõem; assim, a complexidade de qualquer organização e as interações ordem/desordem/organização são transdisciplinares. O conhecimento: o conhecimento pertinente é o conhecimento complexo, que religa seus elementos (processadores) entrelaçando-os em uma trama comum, liga conhecimentos

dispersos, enfrenta as contradições em vez de se desviar delas e ultrapassa a alternativa entre as opções antes inconciliáveis.

Além do erro do pensamento disjuntivo e do pensamento redutor, Morin (2020) confronta-se com o erro de um pensamento fragmentado e parcial, de um pensamento linear que não concebe a retroação nem a recursão e de um pensamento binário que admite apenas a alternativa ou/ou sem nunca combinar a conjunção e/e. Então, Morin dá-se a si mesmo a missão de elaborar os princípios de um conhecimento complexo de alcance universal que implica o respeito às diversidades. Sem, inicialmente, pretender uma metodologia, a palavra “método” se impõe a Morin (2020) – considerada na concepção nietzschiana de que “Os métodos sempre chegam ao fim” – como o resultado final de seu caminho, e não o princípio essencial aplicado ao seu trabalho. A palavra grega que significa “busca por um caminho” indicava-lhe que deveria caminhar longa e arduamente para conceber os modos de exercício de um pensamento que lidasse com as complexidades.

Nessa perspectiva, Morin (2020) propõe sua concepção multidimensional do ser humano, o *Homo complexus*, ampliando e complexificando sua concepção de ser humano pela justaposição das polaridades que opõem razão e loucura, técnica e imaginário, ludicidade e economia, prosa e poesia, “eu” e “nós”, como polos que podem se inibir provisória ou definitivamente, uma vez que, por exemplo, a loucura não é qualidade dos asilados lunáticos, mas uma possibilidade permanente no ser humano, que pode cultivar uma megalomania ou se exaltar em sua fé religiosa ou ideológica. Assim sendo, de forma, ao mesmo tempo, antagônica e complementar, o autor justapôs o *Homo demens* afetivo ao *Homo sapiens* racional; acrescentou o *Homo imaginarius* imaginário – que alimenta o *Homo religiosus* e o *Homo mythologicus* – ao *Homo faber* técnico; juntou o *Homo ludens* lúdico e gratuito ao *Homo oeconomicus* movido pelo lucro pessoal, “[...] evidenciando a enorme parte afetiva, imaginária, mitológica, religiosa, lúdica e gratuita que a visão racional/técnica/econômica de *sapiens/faber/oeconomicus* ocultava inteiramente” (MORIN, 2020, p. 63, grifos do autor); justapôs, ainda, a parte prosaica da vida, aquilo que obriga o homem a fazer algo sem prazer ou interesse para sobreviver, à parte poética da vida, aqueles momentos de poesia, de amor e de fervor; por fim, juntou “eu” e “nós” da bipolaridade da “relação ‘eu-nós’”, a essência do que constitui o sujeito individual: o “eu” egocêntrico que se torna solitário e egoísta precisa do “nós”, contudo, se nele se dissolve, perde a autonomia e torna-se dependente. Morin

considera que a mente humana faz parte de uma esfera noológica, cujos estados – ideologias, crenças e mitos – são produzidos por ela, mas adquiriram autonomia e fazem a mediação entre ela e o mundo.

Segundo Morin (2020), duas ideias-chave fecundaram *O Método*: a de que as decisões e ações, além de não alcançarem os resultados esperados, podem levar ao oposto, e a de que o historiador deve se auto-historicizar em seu tempo, já que ele projeta, inconscientemente, os problemas e experiências de sua época em seu objeto, então, o observador/criador deve ser incluído na observação e na concepção. A proposição de que o observador interfere no sistema que ele observa, consoante Bruscagin (2010), refere-se aos estudos de Capra, que promoveram ampla mudança epistemológica e paradigmática nas ciências. Capra apresenta a subjetividade da realidade em contraposição à objetividade da realidade ao investigar o comportamento dual de um mesmo elemento atômico quando observado, como a luz, que se comportava ora como onda ora como partícula. As pesquisas do físico quântico apontaram a interferência do observador no sistema observado desse modo: a luz se comportava como onda quando era forçada a interagir com um aparelho que media ondas e se comportava como partícula quando interagia forçosamente com um aparelho que media partículas. Observou-se, assim, que o pesquisador organiza instrumentos com o objetivo de encontrar respostas para a pergunta que formula, então, os resultados que alcança estão submetidos ao instrumento que utiliza e ao que ele se propõe a encontrar, de modo que não perceberá aquilo que não procura. Considerando a natureza dual da matéria e a diferença que o observador faz no sistema que observa, ele passa a ser incluído no fenômeno observado, de forma que o “sistema observado” passa a ser um “sistema observante”. De acordo com a autora, as ideias sistêmico-cibernéticas se desenvolveram e se estenderam a outras áreas do conhecimento científico, quando as questões humanas passam, então, a ser compreendidas em um contexto, já que o indivíduo está sempre se relacionando.

A cibernética é uma ciência interdisciplinar que impactou fortemente os estudos sobre família. Segundo Bruscagin (2010), enquanto Ludwig von Bertalanffy criava a teoria geral dos sistemas, que respalda uma visão mais global da família, apoiada nas características gerais dos sistemas abertos – globalidade, não somatividade, homeostase, morfogênese, circularidade, retroalimentação, equifinalidade –, Norbert Wiener fundava a teoria cibernética, uma ciência que

estuda os processos de comunicação e controle dos sistemas vivos e não vivos (máquinas), a partir dos quais são elaborados os princípios da informática e da inteligência artificial, considerando a interdisciplinaridade entre ciências como matemática, biologia, física, psicologia, antropologia, neurologia. A cibernética, na qual tem grande expressão conceitos como *feedback* ou retroalimentação e circularidade ou recursividade, ocupava-se da informação sem considerar matéria e energia e operava em sistemas com características físicas muito distintas, mostrando, com isso, a continuidade entre sistemas biológicos e sociais, naturais e artificiais, em que ocorriam processos de comunicação, continuidade que embasa uma concepção ecológica desses processos. Gregory Bateson, então, conhece Wiener em uma série de conferências em Nova Iorque, entre 1946 e 1953, e introduz a teoria cibernética na terapia familiar.

Conforme Bruscajin (2010), no campo da cibernética, distinguem-se dois grandes momentos: a cibernética de primeira ordem, em que tinha primazia a engenharia da comunicação e as ciências da automação e da computação, e a cibernética de segunda ordem, quando ela se toma a si por objeto de estudo. A cibernética de primeira ordem, por seu turno, divide-se em dois momentos: a primeira cibernética, que considera possível aprender objetivamente uma verdade sobre os outros e o mundo, e a segunda cibernética, que considera possível conhecer apenas as próprias construções sobre os outros e o mundo. O reflexo dessa mudança se fez ver no campo da terapia familiar. Os terapeutas, na primeira cibernética, eram os *experts* que decidiam o que devia ser mudado nas famílias, baseando-se no modelo de famílias “funcionais” para conduzir o processo, com foco na comunicação e interação entre seus membros, trabalhando com regras, mitos e padrões interacionais. Então, ele planejava a sessão e usava técnicas visando burlar o sintoma, cuja função era manter a homeostase do sistema, impedindo que mudasse, mantendo, assim, sua estabilidade. Para isso, o terapeuta provocava uma crise para que o sistema familiar se reorganizasse e alcançasse uma nova homeostase que prescindisse do sintoma. Na segunda cibernética, o terapeuta é destituído de seu *status* privilegiado, quando passa a ser apenas um facilitador e mais um no sistema do qual coparticipa, no qual não mais intervém, apenas constrói junto com a família a transformação, contando com a imprevisibilidade do sistema familiar que produz a própria mudança. Passa-se a admitir que as crenças, os valores e as experiências de vida do terapeuta influenciam sua compreensão dos

processos que ocorrem na terapia e a formulação de suas hipóteses, desse modo, a postura que ele assume e a direção que dá aos atendimentos vão interferir nas respostas que obterá. Se a realidade deixa de ser objetiva e passa a ser subjetiva, cada pessoa tem a própria versão das vivências e, no contexto familiar, a versão de todos os familiares é igualmente válida. O sintoma passa a sinalizar dificuldades relacionais na família e a crise que ele provoca passa a fazer parte do processo de mudança que deve ser ampla e profunda, deslocando o foco da terapia para as relações. Ele deixa de restringir-se apenas a uma pessoa para ser considerado tanto parte como produto das inter-relações no contexto do qual ela participa.

Na pós-modernidade, então, a terapia familiar se estabelece e se reinventa. Segundo Bowen (2010), na década de 50, a psiquiatria familiar tornou-se mais conhecida e ganhou importância devido ao que o autor nomeia movimento familiar, em que diversos estudiosos buscavam métodos de terapia mais eficazes para os casos graves de transtorno emocional, em que pesassem as controvertidas questões teóricas e terapêuticas que nem mesmo os fundadores da terapia familiar estavam em concordância. Assim, o movimento familiar prosperou como extensão da psicanálise, que alcançou consenso geral com método terapêutico nos anos 30, pois havia oferecido conceitos e técnicas que atenderam às necessidades massivas no pós-guerra. Embora apresentasse explicação para toda a gama de transtornos emocionais, suas técnicas não eram efetivas quando aplicadas a esses transtornos. A importância crescente da família aparece na prática clínica, por exemplo, de Freud (1909) que atende o pai de Hans, e de Flugel (1921), que leva assistentes sociais ou coterapeutas a trabalhar com os pais como complemento da psicoterapia com o filho ao propor seu movimento de orientação infantil. No entanto, as concepções psicanalíticas referentes à família advinham mais das percepções que o paciente tinha dela do que de uma observação direta com a família, que se mantinha fora do campo de interesse e teórico-terapêutico imediato, pois sua teoria foi elaborada conforme o modelo médico baseado em conceitos de etiologia, no diagnóstico da patologia do paciente e na terapia da sua enfermidade, um modelo que faz do paciente uma vítima e torna a pessoa mais importante de sua vida a causadora da sua enfermidade e patógena para ele. Os psiquiatras tentaram minimizar a rigidez dessa conceitualização e modificar ou abandonar o diagnóstico, mas sem sucesso. Por exemplo, o conceito de inconsciente, postulava que o pai podia prejudicar o filho até quando buscava ajudá-lo, mas de modo inconsciente, entretanto, o pai

continuava sendo-lhe patógeno. O movimento familiar muda, então, o processo terapêutico de base. Desde que a atenção se deslocou do indivíduo para a família, cada investigador procurava descrever e conceitualizar o sistema relacional da família, já que a teoria individual precisava de um modelo conceitual relativo ao sistema de relação. Terapeutas individuais e terapeutas de grupo mudaram sua orientação para atuar com famílias, de modo que o termo “terapia familiar” alude a uma variedade de métodos, procedimentos e técnicas que ganham significado caso agreguem a ele descrição e definição, enquanto tentam abolir diagnósticos e termos como “enfermo” ou “paciente”. Se o termo “psicoterapia” ainda persiste, deve-se à falta de encontrar um termo mais adequado.

Muitas foram, então, as reformulações teóricas e metodológicas dos terapeutas de família. Segundo Palazzoli *et al.* (1991), o tratamento psicoterapêutico de famílias com interação esquizofrênica mostrou que o maior obstáculo para os terapeutas na abordagem às famílias era seu próprio condicionamento linguístico, a partir do qual buscavam ilusoriamente induzir uma mudança nas perturbações da comunicação peculiar dessas famílias, corrigindo-as, ao observá-las em sua interação, convidando-as a reformular as mensagens, ensinando-as a comunicar-se de modo correto, conceituando a realidade conforme o modelo linguístico que formava um todo com a linguagem. A reflexão apontada pelas obras de Bateson e Shands levou Palazzoli *et al.* (1991) a mudar sua epistemologia e criar sua metodologia, ao passar a considerar que a linguagem é linear e a realidade é circular. Baseando-se em Shands, os autores apontam uma incompatibilidade entre os sistemas primários em que vive o ser humano, que é dinâmico e circular, e o sistema simbólico, que é descritivo, estático e linear. Assim, se a espécie humana tem de integrar a comunicação analógica e a comunicação digital, duas modalidades distintas, a psicose seria a contraposição entre esses níveis de comportamento. Sendo a linguagem descritiva e linear, a descrição de uma interação de organização circular gera uma dicotomização – antes/depois, sujeito/objeto, quem realiza a ação/quem sofre a ação – que impõe um postulado causa-efeito e uma definição moralista. Por exemplo, a descrição de um pai autoritário e violento por uma paciente psicótica leva, segundo o modelo da causalidade linear, a atribuir a causa de sua patologia à ineficiência e passividade do pai, enquanto no modelo circular, os comportamentos são funções complementares de um mesmo jogo. Portanto, o condicionamento linguístico induz a alguns erros, dentre os quais a conceitualização

linear da realidade viva da família em vez de sistêmico-circular, bem como considerar equivocada a modalidade de comunicação e buscar corrigi-la, atuando terapeuticamente a partir do emprego do código digital, precisamente, em nível de conteúdo.

Muitos esforços têm sido e ainda são empreendidos no intuito de abarcar amplamente o ser humano e também as famílias por meio de concepções sistêmicas e complexas, no entanto, parece não se chegar ao cerne da questão. A amplitude próxima a uma completude a que proposições sistêmicas e sempre mais complexas podem levar quando se integra o que foi dicotomizado consegue, talvez, embaçar o reducionismo e o determinismo do cientificismo moderno e permitir ver certa autonomia do homem, portanto, talvez se trate antes de caminhar à fonte e evitar dicotomizações. A dicotomia que gera as demais foi apontada por Heidegger ao enfatizar que a representação da metafísica moderna pensa o ente e esquece o ser: a dualidade sujeito/objeto obscurece a duplicidade entre o ser e o ente. Para Heidegger (2012a), o pensamento vigente até a modernidade tem por caráter a representação: o pensamento apresenta o que está presente e reapresenta ao homem o que é vigente, de modo que se percebe o que é o real em seu ser. Contudo, nesse ser do real permanece impensado o desencobrimento, pois, uma vez representado o objeto em sua objetividade à maneira moderna, permanece impensada a proveniência essencial do ser do real, desconsiderando-se que vigorar acontece onde impera desencobrimento. “Algo é vigente, presente, porém, à medida que dura no e a partir do desencobrimento e, assim, se faz presente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 123).

Portanto, prossegue Heidegger (2012a), sendo a metafísica moderna uma metafísica do objeto – metafísica dos entes enquanto objetos para um sujeito – ela representa os “objetos” como dotados de propriedades e o homem como um ente dotado de capacidades entre os demais: “A essência, qualificada desta ou daquela maneira, a natureza, o teor (o quê) e a modalidade (o como) de seu ser, é em si mesma metafísica: *animal* (sensibilidade) e *rationalis* (não-sensível)” (HEIDEGGER, 2012a, p. 63, grifos do autor). A metafísica se esquece do ser. “Limitado, assim, ao metafísico, o homem permanece atado à diferença desapercibida entre ser e ente. Em toda parte, o modo cunhado pela metafísica de o homem representar em proposições apenas encontra somente o mundo construído pela metafísica” (HEIDEGGER, 2012a, p. 63). O *ego cogito* cartesiano, por exemplo, é o que já se

representa proposto e imposto, o vigente e o indubitável, o que põe tudo em referência a si, contrapondo-se a todo outro. O objeto originário é a objetividade em si mesma; a objetividade originária é o “eu penso”, de modo que o sujeito é o primeiro objeto da representação ontológica. Para Kant, verdade se transforma em certeza e entidade dos entes se torna a objetividade da *perceptio* e da *cogitatio* da consciência, do saber. “A revirada do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o suprassensível o não verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica” (HEIDEGGER, 2012a, p. 68).

O objeto no sentido de contra-posição se dá apenas onde o homem se torna sujeito, onde o sujeito se torna ego e o ego, *cogito*. Dá-se onde esse *cogitare* é, em sua essência, concebido como “a unidade originariamente sintética da apercepção transcendental”, onde se alcança o ponto mais elevado da “lógica” (a verdade como a certeza do “eu penso”). (HEIDEGGER, 2012a, p. 73, grifos do autor).

Heidegger (2012a) assinala que somente assim se descobre a essência do objeto em sua objetividade e se torna possível e inevitável conceber a objetividade como “‘o’ novo e verdadeiro objeto” a ser pensado incondicionalmente. Aqui, o correto e exato domina o verdadeiro e marginaliza a verdade. A metafísica se apropria do esquecimento do ser, de maneira velada, mas decisiva. “Costuma-se pensar ‘ser’ como a objetividade, num esforço de se apreender a partir daí o ‘ente em si’ e assim esquecer de se perguntar e dizer o que se entende por ‘ente’ e pelo ‘em si’ [...] Ser fica fora de questão, autoevidente e, portanto, impensado” (HEIDEGGER, 2012a, p. 73, grifos do autor), mantido numa verdade esquecida e infundamentada. Portanto, em sentido estrito, a metafísica é uma fatalidade, pois a humanidade se vê fadada a assegurar-se do ente e a nele segurar-se sem que a metafísica faça a experiência do ser dos entes “como a dobra” de ambos para questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade. O próprio ser só pode vir à luz em sua verdade na diferença resguardada entre ser e ente, quando a diferença se dá e acontece com propriedade: “[...] a metafísica acontece com propriedade a partir do ser ele mesmo e a superação da metafísica acontece como uma sustentação do ser” (HEIDEGGER, 2012a, p. 62).

Segundo Heidegger (2012a), a representação científica não pode evitar a essência da natureza, pois a objetividade da natureza é um modo no qual ela se

expõe, de forma que a natureza permanece incontornável para a ciência física, pois a teoria não pode passar à margem do vigente e permanece dependente da sua vigência; além disso, a objetividade impede que a representação e certeza da ciência abarquem toda a plenitude da natureza. De semelhante maneira, o homem, o acontecer histórico e a linguagem constituem o incontornável já vigente nas suas objetividades, na medida em que a representação não os pode abarcar em sua plenitude essencial, pois a objetividade em que eles se expõem permanece apenas um modo de vigência, no qual o real vigente pode aparecer, mas não precisa aparecer incondicionalmente. Por exemplo, a psiquiatria trata da vida mental do homem em suas manifestações da doença e, por conseguinte, da saúde, representando-a pela e a partir da objetividade da integração de corpo, alma, mente e espírito constitutiva do homem. “Na objetividade da psiquiatria, o modo já vigente de o homem ser apresenta-se e expõe-se cada vez. Este modo de ser, a ex-sistência do homem, como homem, permanece sempre o incontornável da psiquiatria” (HEIDEGGER, 2012a, p. 53-54). A objetividade, para Heidegger (2009), é um conceito moderno e significa o mesmo que objetividade, em que uma coisa é representada de tal forma que o ser coisa da coisa não é mais tomado como o que é dado a partir de si mesmo, mas como aquilo que se contrapõe ao sujeito pensante cartesiano, como aquilo que é objetado para dentro dele, uma forma de experiência do ente que só se dá a partir de Descartes.

O cientificismo moderno conferiu soberania ao método. “Para nossos hábitos representacionais, circunstanciados em toda parte pelo cálculo técnico-científico, o objeto do conhecimento pertence ao método. O método científico segue a degradação e aberração mais extrema do que seja um caminho” (HEIDEGGER, 2019, p. 154). A modernidade submeteu o objeto de estudo e a ciência ao método. “As ciências conhecem o caminho para o saber como o sentido da palavra método. Mesmo na ciência moderna, o método não é um mero instrumento a serviço da ciência. Pelo contrário. O método é que põe as ciências a seu serviço” (HEIDEGGER, 2019, p. 137). Nietzsche teria sido o primeiro a reconhecer isso em todas as suas implicações: “O que caracteriza o século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do método científico sobre a ciência” (NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2019, p. 137-138). Para Heidegger (2019), importa, por conseguinte, superar a metafísica, deixar aparecer a essência da metafísica dentro de seus limites, permanecendo como a diferença ainda vigente entre ser e ente. Assim

sendo, Heidegger (2012a) assinala que a superação da metafísica é a transmissão da metafísica em sua verdade, pensada na dimensão da história do ser: ela denuncia a sustentação originária do esquecimento do ser, anunciando o acontecimento do próprio – o acontecimento apropriador em que o próprio ser se sustenta e a partir do qual a história do ser entreabre seu vigor essencial. Nesse acontecimento singular da desapropriação dos entes, iluminam-se a indigência da verdade do ser e a originalidade da verdade, transluzindo com desprendimento o vigor essencial do humano. Na transcendência do ser da presença, está a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical, pois a abertura de ser é conhecimento transcendental. “*A verdade fenomenológica (abertura de ser) é veritas transcendentalis*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 78, grifos do autor). Portanto, método para Heidegger diz respeito a um caminho possibilitado pela fenomenologia entendida como hermenêutica da presença. “Dediquei *Ser e Tempo*, publicado em 1927, a Husserl porque a fenomenologia presenteou possibilidades de um caminho” (HEIDEGGER, 2019, p. 75, grifos do autor). Heidegger (2012b) tributa à fenomenologia que nasce com Husserl o solo pelo qual caminha as suas investigações, enfatizando que o que ela tem de essencial não é ser uma “‘corrente’ filosófica *real*”. “Mais elevada que a realidade está a *possibilidade*. A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 78, grifo do autor).

A superação da metafísica parece adequar-se aos propósitos desta pesquisa científica interdisciplinar, que faz dialogar a ontologia heideggeriana, entendida como a hermenêutica da presença, com teoria sistêmica para apresentar uma proposta de terapia familiar para as ciberfamílias, que, por sua vez, também não prescindem dos estudos interdisciplinares. Segundo Alvarenga *et al.* (2011), a interdisciplinaridade coloca-se como alternativa de produzir conhecimento científico, não de superar o disciplinar – que muitas vezes não consegue enquadrar a realidade, o que evidencia seus limites –, mas de complementá-lo. “A interdisciplinaridade apresenta-se, a partir dos anos de 1960, como uma precursora não somente na crítica, mas, sobretudo, na busca de respostas aos limites do conhecimento simplificador, dicotômico e disciplinar da ciência moderna ou clássica” (ALVARENGA *ET AL.*, 2011, p. 20). Assim se coloca a pesquisa que estabelece a relação entre o uso das mídias e a comunicação em família. Numa perspectiva interdisciplinar, Boechat (2017) analisa a complexa relação entre as tecnologias da

informação e comunicação e as famílias na sociedade ocidental contemporânea, lugar e momento em que os relacionamentos sociais, por conseguinte, as interações em família têm sido influenciadas pelo uso das referidas mídias enquanto as influenciam. A pesquisa mostra que desde os primórdios tecnologias e famílias interinfluenciam-se, modificando-se reciprocamente, e constata que o uso das tecnologias midiáticas massivas e pós-massivas causa impactos no contexto interacional familiar, confirmando a hipótese de que, historicamente, transformações no cenário sociocultural mais amplo se aliam à evolução tecnológica, produzindo alterações nos modos de comunicação – entendida como comportamento, logo, como relacionamento e interação – em família.

O estudo de Boechat (2017), a partir da perspectiva sistêmica e apoiado no pensamento complexo moriniano, considera a família subsistema da sociedade, demonstrando que tanto a família como a sociedade são coprodutoras do que as produz e mostrando, assim, que os fatores relacionais familiares e tecnológicos inter-retroagem com os fatores econômicos, sociais, culturais e políticos, contribuindo para promover modificações consideráveis na comunicação no contexto das famílias. Esse processo dinâmico tece novos contextos no sistema macrossocial, ao definir a nova morfologia – as redes – da sociedade contemporânea, impactando a cultura que precisa se modificar para interagir com as inovações da cibercultura, a economia que se submete ao capital informacional nas relações financeiras e comerciais realizadas pelas organizações e instituições sociais, a política pelo empoderamento do cidadão e pela gestão sempre mais informatizada e transparente, bem como as relações sociais e de trabalho que se tornam mediadas, também, pelas tecnologias digitais. Assim sendo, uma aproximação desse complexo fenômeno indica de que modo as novas mídias interferem e alteram os modos de relacionamento no contexto interacional familiar: caracterizando de um novo modo as gerações familiares; criando novas representações sociais, logo, propondo novos papéis aos membros das famílias/atores sociais, aos quais eles tentam corresponder, (re)definindo, constantemente, suas identidades; modificando os padrões de comunicação, a interação e os relacionamentos em âmbito familiar e extrafamiliar; reconfigurando as famílias; apresentando novos riscos e oportunidades a todos os membros das famílias/atores sociais, que precisam transitar pelas redes sociais e pelas redes sociais digitais. Metodologicamente, o paradigma complexo moriniano não somente

confere maior suporte epistemológico à teoria dos sistemas sobre a qual se embasa a concepção sistêmica de família, mas também permite ter uma visão não exatamente holística, mas bastante ampla desse complexo fenômeno.

Morin (2015) afirma que, em uma tapeçaria, todo o conhecimento que o tecelão pudesse ter sobre os tipos de fios utilizados seria insuficiente para conceber o todo que é o tecido. Uma empresa se autoproduz ao produzir bens e serviços; ela se auto-organiza, organizando a produção desses itens, e pode se autodesenvolver, desenvolvendo sua produção. Desse modo, o produtor produz-se, considerando-se as três causalidades que habitam as organizações complexas: 1) a causalidade linear – uma dada causa produz determinado(s) efeito(s); 2) causalidade circular retroativa – o efeito retroage incrementando ou inibindo a produção; 3) causalidade recursiva – efeitos e produtos participam do processo que os gera, de tal modo que “o produto é produtor do que o produz” (MORIN, 2015, p. 87). Assim, uma empresa, enquanto se auto-organiza e se autoproduz, faz a autoeco-organização e a autoecoprodução, uma vez que se coloca em um ambiente externo que compõe um sistema eco-organizado ou ecossistema. Observa Morin (2015) que, devido ao fato de não se poder conhecer cabalmente seus *inputs* e *outputs*, as pessoas, a sociedade e as empresas não são “máquinas triviais”, em especial, ante acontecimentos imprevisíveis geradores de crises; no entanto, podem ser assim consideradas na medida em que seus comportamentos muitas vezes podem ser preditos, como requer a própria vida social. Morin (2015) nomeia complexidade o princípio regulador que atenta para a realidade do tecido fenomênico em que se vive e que constitui o mundo. A complexidade “[...] é a *incerteza no seio de sistemas ricamente organizados*” (MORIN, 2015, p. 35, grifos do autor).

[...] a complexidade é a união da simplicidade com a complexidade; é a união dos processos de simplificação que são seleção, hierarquização, separação, redução, com os outros contraprocessos que são a comunicação, que são a articulação do que foi dissociado; e é a maneira de escapar à alternância entre o pensamento redutor, que só vê os elementos, e o pensamento globalizado, que só vê o todo. (MORIN, 2015, p. 102-103).

Assim, aplicando-se as proposições morinianas de complexidade na empresa à complexidade no sistema familiar, Boechat (2017) assinala que todo o conhecimento que os membros da família possam ter sobre o fluxo recíproco

constante de informação, energia e material que tecem as relações familiares seria insuficiente para conceber o todo que é o contexto interacional familiar. Sob tais considerações, assim se formulariam as “etapas da complexidade”: 1) uma família é mais do que a soma dos membros que a constituem; 2) a família é menor do que a soma das partes, já que o conjunto familiar impede que seus membros se expressem plenamente; 3) a família é ao mesmo tempo mais e menos que a soma de seus membros. Nessa perspectiva, ainda parafraseando Morin (2015), uma família se autoproduz ao produzir seus *outputs*, pois ela se auto-organiza, gerenciando a produção dos *outputs* a partir da forma como administra os *inputs*; assim, pode autodesenvolver-se, desenvolvendo o que produz. Nesse sentido, a família se produz. Nesse processo, enquanto se auto-organiza e se autoproduz, a família faz a autoeco-organização e a autoecoprodução, na medida em que se coloca em um ambiente externo que compõe um sistema eco-organizado ou ecossistema.

Nessa perspectiva, Boechat (2017) destaca a importância de contextualizar a relação entre mídias e família na complexa organização sociocultural das civilizações, uma vez que a concepção sistêmica de família indica que a história das famílias se mistura à história das outras instituições e das organizações sociais, pois os membros das famílias são eles mesmos os atores sociais. Os membros das famílias interagem uns com os outros dentro do sistema familiar – que inclui os subsistemas casal, filhos, irmãos, pais, bem como as famílias nuclear, de origem e extensiva – e com outros atores sociais no sistema extrafamiliar, desempenhando ofícios, ministrando e/ou assistindo a aulas, comprando e vendendo, enfim, são professores e estudantes, clientes e fornecedores, empresários e funcionários, políticos e cidadãos, profissionais ativos e inativos de diversas áreas, industriais e operários, donas de casa e prestadores de serviços, entre outros.

Esta pesquisa interdisciplinar poderia tomar o referido estudo como um aporte teórico-metodológico do qual partiria para aliar os pressupostos do campo da terapia familiar sistêmica à ontologia heideggeriana, a fim de apresentar a proposta de terapia familiar para as famílias pós-modernas. Entretanto, Heidegger provavelmente o tomaria por um conhecimento certo nos termos da representação da metafísica moderna, porém longe de ser verdadeiro, pois não poderia ser o fundamento, uma vez que não contempla a contento o ser dos entes e que, conforme pontua Boss, por carta, a Heidegger (2009, p. 349), “[...] a constituição do homem e o sentido de seu

existir é incompreensível, enquanto se tomar o próprio homem como ponto de partida e alvo da pesquisa [...]”. Portanto, a fim de abarcar o incontornável – o homem, o acontecer histórico e a linguagem – em sua plenitude essencial, na busca da verdade fenomenológica, da abertura de ser, em que o real se descobre ao homem, esta tese tematiza famílias, mídias digitais e terapia familiar na interdisciplinaridade entre a teoria sistêmica e a filosofia heideggeriana – ontologia entendida como hermenêutica da presença e questão da essência da técnica – por não se esquecer do ser como tal em sua duplicidade com o ente, de sua origem e seu movimento, para propor um caminho possível à terapia familiar para as ciberfamílias.

As alternativas propostas pelo campo da terapia familiar sistêmica seguem uma linha tecnicista, predefinindo a família, observando suas leis de funcionamento, a fim de propor intervenções que assegurem os resultados preestabelecidos pelo uso de técnicas e instrumentos terapêuticos, conforme o rigor do chamado método científico, a fim de conduzi-las à solução de seus impasses. Em meio a tanto cientificismo, se os familiares alcançam sua verdade, fazem-no por ser essa sua essência – sua existência, seu poder-ser –, por serem e estarem no mundo com os outros, habitando a linguagem, portanto, se retornam ao que lhes é mais próprio numa terapia familiar assim, fazem-no apesar da manipulação técnica. Mesmo aqueles modelos integrativos, que buscam agregar as relevantes contribuições teóricas e técnico-metodológicas das diversas escolas e modelos de terapia familiar sistêmica, tentam abarcar as famílias em sua complexidade tal qual o “indivíduo complexo” moriniano, ao qual vão se somando sempre novas polaridades justapostas numa concepção multidimensional do ser humano, dimensões que são processadas por uma mente, que continuam tendo os estados mentais por mediadores entre ela e o mundo. A pesquisa interdisciplinar de Boechat (2017), por sua vez, uma ampla abordagem sócio-histórica que trata da complexa relação entre tecnologias e famílias, guarda certa noção mecanicista dada pelo encadeamento construtivo de um sistema, na qual pouco se podem ver os familiares em seu existir, pois são objetivados na representação de atores sociais/membros das famílias intimados a corresponder às demandas de uma sociedade cada vez mais mediatizada. Pouco se bebe da água da fonte. Continua-se reprocessando a água já processada desde o seu nascedouro e submetida aos procedimentos e processamentos no modo da composição pela cientificidade moderna. Continua-se

integrando dicotomias criadas pela representação, permitindo metarrelatos em que o objeto de pesquisa desaparece no não objeto da disponibilidade, sem alcançar o “incontornável inacessível” que se dilui nas objetivações da ciência moderna e assim permanece “conjuntura discreta”, na medida em que se continua tomando o ser da presença no modo da objetividade, em que o homem é representado de tal forma que o ser homem não é mais tomado como o que é dado a partir de si mesmo.

Portanto, esta pesquisa considera o contexto sociocultural que se constitui pela inter-retroação de fatores políticos, econômicos, sociais, culturais, tecnológicos e relacionais familiares na sociedade ocidental contemporânea que Boechat (2017) descreve como certo mapeamento daquele contexto impessoal heideggeriano, em que a presença desde sempre se encontra na interpretação pública da cotidianidade mediana, no qual existe, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, no modo da impropriedade e indiferença, e do qual somente pode se arrancar com esforço. Nessa mesma perspectiva são tomados os estudos interdisciplinares que tematizam as famílias pós-modernas e as mídias digitais, como os de Boechat e Souza (2018a, 2018b, 2019), Boechat *et al.* (2016, 2017, 2018) e Boechat, Cabral e Souza (2016), que embasaram, inicialmente, a caracterização das ciberfamílias. A fim de oferecer às ciberfamílias ajuda terapêutica, ao lado das muitas contribuições da ciência moderna para o estudo das famílias pelas abordagens sistêmicas, esta tese toma a interpretação existencial da ciência – alcançada por Heidegger (2012b) na interpretação ontológica da presença a partir do projeto científico da presença – para a compreensão das famílias ao apresentar a proposta de terapia familiar baseada em Heidegger.

Heidegger (2012b) conceitua cientificamente a presença – ente que “cada um de nós mesmos somos” – em sua existência como ela é, pois a interpretação ontológica parte da sua constituição ontológica pressuposta na situação hermenêutica; vai à dimensão ôntico-existencial, à cotidianidade, a concreção mais imediata da presença, na qual ela realiza sua existência de modo impróprio e indiferente, comprovando a sua finitude em que ela pode ser de modo próprio; então, vem de volta colocando toda a presença na posição prévia com a decisão antecipadora. A presença possui uma estrutura de círculo ontológico, que pertence à estrutura do sentido. O círculo hermenêutico é tanto a estrutura do ser em círculo da presença quanto a estrutura da analítica da presença. A presença tem, então, seu ser concebido como cura – a estrutura de seu ser em círculo. Antecedendo-se a si

mesma, a presença projeta seu ser em seu poder-ser (porvir) sendo-junto-aos entes que vêm ao encontro dentro do mundo na cotidianidade decadente e, já-sendo no mundo, atualiza (atualização) suas possibilidades (vigência de ter sido) tanto herdadas quanto, na decisão, escolhidas. Em seus movimentos de compreender e interpretar, significando o que vem ao encontro na circunvisão segundo o contexto referencial, seu ser sustenta-se no sentido; assim, a presença fala o que ouve do dizer da linguagem.

Falar a partir da linguagem, segundo Heidegger (2019), só pode ser uma conversa a partir da essência da linguagem, pois os homens se encontram numa referência hermenêutica com a duplicidade de ser e ente. A palavra “referência” quer dizer que eles são recomendados, pois pertencem a uma recomendação que os requer e reivindica, no sentido hermenêutico, no sentido de levar um anúncio, de trazer uma mensagem. Dizer que uma conversa a partir da linguagem só pode ser provocada pela essência da linguagem, diz da conjuntura chamada círculo hermenêutico, pois o círculo acompanha sempre o hermenêutico, no qual vigora a relação entre a mensagem e o caminhar do mensageiro. O mensageiro já deve vir da mensagem e já deve, também, ter ido até a mensagem. “Em compreendendo, a presença é, cada vez, como ela pode ser” (HEIDEGGER, 2012b, p. 421, grifo do autor); ela é e está na “verdade”. Isso indica que a abertura do ser mais próprio da presença pertence à sua constituição essencial, pois a verdade fenomenológica é a abertura do ser.

Assim sendo, para compreender as famílias à luz da presença heideggeriana, o terapeuta familiar que busca orientar-se pelo pensamento heideggeriano, também presença heideggeriana, usa a técnica como forma de desencobrimento, na medida em que a técnica abre o âmbito para a essência da técnica – o âmbito da verdade. O terapeuta vai usá-la no modo do desencobrimento da produção e não no modo de desencobrimento da composição, o apelo de exploração que o reuniria a dispor do que se descobre, inclusive de si mesmo e das famílias a quem pretende ajudar, como disponibilidade. O método do terapeuta familiar não é o método fenomenológico, pois há outras aplicações do termo “fenomenologia”, tal como a que Bert Hellinger faz em sua “psicoterapia fenomenológica”. Heidegger prefere deixar sem nome esse “caminho do pensamento”, enfatizando tratar-se, assim, do método regido pela fenomenologia da hermenêutica da presença. O modo de ser e estar desse terapeuta familiar no encontro terapêutico com as famílias se dá na

linguagem, uma vez que os familiares e o terapeuta familiar têm por morada a linguagem e podem pôr-se juntos a caminho da linguagem em seu acontecer histórico na terapia, fazendo o caminho para e assim sendo o caminho.

Pelo exposto, considerando que as sessões de terapia familiar reúnem presenças heideggerianas – os familiares e o terapeuta familiar –, cabe abordar brevemente o seu ek-sistir habitando a linguagem, em seu mover-se ekstático na temporalização do tempo e espacialização do espaço, tendo seu sentido na temporalidade, conforme segue. Para Heidegger (2019), em sua essência, o homem é como linguagem. A linguagem não é uma simples habilidade do homem, mas é a relação de todas as relações enquanto saga do dizer que encaminha mundo. Em sua essência, o homem é o que se apropria pelo falar da linguagem. A linguagem, como relação de todas as relações, relaciona, sustenta, alcança e enriquece o encontro face a face dos campos do mundo – terra e céus, deuses e homens –, mantendo e abrigando esses campos. A linguagem intima o homem e lança-se para ele, que como mortal pertence à quadratura. Assim, o caminho para a linguagem não é o passo de um pensamento que reflete sobre a linguagem. Na linguagem, assumida como saga de um dizer, vigora algo como um caminho – aquilo que se deixa alcançar. Entendendo-se encaminhar como fazer o caminho para e assim ser o caminho, o encaminhamento traz a linguagem (o vigor da linguagem) como linguagem (saga do dizer) para a linguagem (para a palavra verbalizada). Essa formulação orientadora, que mais parece um trançado intrincado, desfaz-se na liberação trazida pelo encaminhamento apropriado na saga do dizer ao pensar o sentido: entregando-se com propriedade ao encaminhamento, vislumbra-se a simplicidade do vigor da linguagem.

Então, a caminho da linguagem, os familiares e o terapeuta condizem à saga do dizer a partir do que lhes é próprio, ouvindo o dizer da linguagem. “A saga do dizer é a reunião articuladora de tudo que aparece no mostrar múltiplo que, em toda parte, deixa o que se mostra repousar em si mesmo” (HEIDEGGER, 2019, p. 206). Segundo Heidegger (2019), o caminho para a linguagem apenas se torna possível e necessário através do encaminhamento que apropria e recomenda. A saga mostrante do dizer encaminha a linguagem para a fala do homem e recomenda a verbalização sonora na palavra assim: a saga do dizer libera o dizer para uma fala que, como escuta, recebe do dizer o que a cada vez é para se dizer e o eleva ao som de uma palavra. O homem, sendo aquele que fala, condiz à saga do dizer a

partir do que lhe é próprio. “Isso é o soar da palavra. Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta. Toda palavra já é resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta” (HEIDEGGER, 2019, p. 208). Assim, o homem só é capaz de falar porque escuta a saga do dizer para, a partir dela, poder dizer uma palavra. A linguagem, entregue à sua própria liberdade, concerne a si mesma, mas não se enrijece numa busca de si mesma alienada de tudo, pois seu vigor é um mostrar apropriante, que justamente, em se desprendendo, libera o que se mostra no próprio de seu aparecer.

Toda linguagem humana apropria-se na saga do dizer e é uma linguagem própria, apesar de serem variadas as medidas de proximidade do acontecimento apropriador. Aproximando/afastando, os familiares e o terapeuta entregam-se à responsabilidade de assumir seu próprio ser na linguagem, pois, conforme Heidegger (2019), a proximidade e o dizer, entendidos como o vigor da linguagem, são o mesmo. A linguagem em sua saga deixa que as coisas se mostrem em si mesmas, um tornar próprio que propicia o acontecimento apropriador. A essência da proximidade é o encaminhamento do encontro face a face dos campos que constituem a quadratura de mundo: “A proximidade é o que en-caminha e movimenta a vizinhança dos quatro campos do mundo, permitindo que um alcance e en-conte o outro, guardando na proximidade a sua distância” (HEIDEGGER, 2019, p. 167). O tempo temporaliza (amadurece, deixa surgir) e o espaço espacializa; compreender isso requer a experiência pensante do que se chama identidade, entendida como segue. O tempo encaminha tempo-espaço que a simultaneidade entreabre, enquanto o espaço entreabre, libera e concede localidades e lugares, assumindo o simultâneo como espaço-tempo. O espaço e o tempo repousam quietos. A mesmidade, que mantém reunidos espaço e tempo em sua essência vigorosa, chama-se jogo de tempo-espaço. A mesmidade do jogo de tempo-espaço que encaminha o encontro face a face dos quatro campos de mundo chama-se jogo de mundo.

Portanto, fazer uma experiência do encontro face a face das coisas requer abandonar a representação do cálculo. A saga do dizer, deixando o que se mostra repousar em si mesmo, na sua força de movimentação, traz vigência e ausência para o próprio de cada um, a partir do que cada qual se mostra em si mesmo e demora no seu modo. É esse apropriar (tornar próprio) que concede o livre da clareira, em que o vigente tem abrigo, de onde o ausente escapa para se guardar no

retraimento. O livre da clareira é perpassado e articulado pelo dizer em sua saga. Enquanto o acontecimento apropria em dizendo, a linguagem diz segundo a maneira em que o acontecimento apropriador se encobre ou se retrai. Assim, o apropriar nunca concede o efeito de uma causa e nem a consequência de um fundamento. O acontecimento apropriador não se deixa representar como processo nem como evento, mas só pode ser experienciado no mostrar do dizer como propiciação. O acontecimento apropriador, a clareira, é onde o homem sustenta sua vida.

Na clareira, no aberto de seu ser, em que ser e ente estão em duplicidade, cada familiar e o terapeuta familiar, direcionando sua atenção e distanciando (aproximando/afastando), ekstáticamente, suportam a abertura, formam-na e mantêm-na, e, então, suportando a possibilidade como possibilidade, ek-sistem. Eles projetam seu ser (compreendem-se) para o seu poder-ser sustentados no sentido, que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações, de modo que o seu ser tem sentido na temporalidade, fenômeno unificador do porvir que atualiza a vigência de ter sido. O sentido tem suas raízes, assim, na constituição existencial da presença e à sua estrutura pertence o círculo do compreender, que se trata de uma constituição essencial do ser homem e caracteriza a sua finitude. “A finitude do homem consiste no fato de que ele pode experienciar a presença do ente na totalidade, do que já-foi e do que ainda-virá e não em uma presença imediatamente presente como ser em um *nunc stans*” (HEIDEGGER, 2009, p. 217, grifos do autor), em que o passado e o futuro são dissolvidos em um presente imutável. Assumindo a sua finitude, decididos, tanto cada familiar como o terapeuta podem, no instante, retirar-se por si mesmos da perdição em que dão ouvidos apenas ao impessoal para escutar o apelo da consciência para vir-a-ser de modo próprio. Pela reflexão aproximadora – o colocar perto o mundo circundante no tornar atual –, eles podem deixar que as coisas sejam coisas e que o mundo seja mundo com serenidade. Eles se entregam à responsabilidade de assumir seu próprio ser e, dentre outras possibilidades, possuem a de questionar.

Com essa compreensão do existir do homem, dissipados estão determinismos que possam pretender reduzir o “guardião da clareira” a algo mensurável ou a um mecanismo manipulável nem mesmo subjugar-lo à composição, por exemplo, em relação ao uso de tecnologias digitais ou ao emprego de técnicas de terapia, seja na pós-modernidade, seja em que época for. Os familiares e o

terapeuta não são considerados uma máquina regida por leis gerais que precisam ser descobertas pela sua decomposição em elementos simples que os reduziria a um conhecível quantificável e formalizável segundo a lógica de causa e efeito, a fim de se alcançar um controle que pudesse garantir uma intervenção segura para modificar seu mau funcionamento. Assim também, a proposta de terapia familiar ora proposta não guarda a noção de modelo da ciência moderna. Heidegger (2009) considera que o conceito de modelo que visa à calculabilidade e ao efeito, no qual o mecanismo dos experimentos visa à modificação dos objetos tornando-os inacessíveis à intuição, só tem sentido na física, pois o experimentador e o mecanismo participam do experimento de tal maneira que o resultado é influenciado pelo próprio experimento. Portanto, a proposta de terapia familiar baseada em Heidegger nada tem a ver com aquele modelo que, segundo Heidegger (2019), será parâmetro para a ação e omissão do homem, um paradigma pré-estabelecido e uma posição orientada em todas as direções, pressupondo-se uma situação inquestionável e estável em todos os sentidos. Diferentemente disso, a proposta aqui apresentada descreve as suas bases epistemológicas e técnico-metodológicas e delinea a forma de atendimento às famílias que procuram por ajuda terapêutica, quando estabelece a duração e o número de cada sessão, quem deverá estar presente nas sessões, bem como a regularidade e o local dos encontros.

Apresenta-se, assim, às ciberfamílias uma proposta de terapia familiar que as compreenda terapeuticamente em sua unidade, já que a família – e a sessão terapêutica – reúne presenças heideggerianas que habitam a linguagem. Então, nessa reunião, entendida como um “trazer de nossa parte” e um “trazer até nós”, num deixar morar que leva os familiares e demais mortais, a terra, os céus e divinos à clareira do próprio de cada um, favorece-se a desocultação do ser dos entes e a atualização de suas possibilidades próprias/escolhidas também e não apenas daquelas impróprias/herdadas. Trata-se de uma proposta que vai requer esforço ôntico-ontológico e epistêmico, uma vez que a presença tem de ser arrancada com esforço de sua cotidianidade mediana, na qual está dissolvida no impessoal encontrando-se cada dia mais apressada em seus afazeres no mundo das ocupações, para, então, conseguir escutar o dizer da linguagem e, na calma e na silenciosidade, poder falar a sua verdade, permanecendo na clareira, mantendo a duplicidade entre ser e ente. Nesse encontro, tanto o terapeuta familiar quanto os familiares precisam desabituar dos hábitos representacionais da metafísica

moderna. Essa proposta se efetiva por meio de estudos interdisciplinares, já que, conforme Alvarenga *et al.* (2011), a interdisciplinaridade produz inovação na produção do conhecimento, pois, ao lado das trocas teóricas, metodológicas e tecnológicas, traz a possibilidade de criação de novos conceitos, modelos, teorias, metodologias e tecnologias de pesquisa.

A mobilidade de pressupostos, técnicas e métodos entre disciplinas facultada pelas pesquisas interdisciplinares coaduna-se com a mobilidade ekstática do terapeuta familiar pesquisador que busca se pautar no pensamento heideggeriano quando questiona o sentido das bases teóricas e técnico-metodológicas da terapia familiar sistêmica propostas ao longo da história. Como presença que pode questionar e descobrir fatualmente a história, por se determinar e se constituir pela historicidade no fundamento de seu ser, o terapeuta pode descobrir a tradição, conservá-la, investigá-la explicitamente e, ainda, explicar o que ela “lega” e como o faz, assumindo-se no modo de ser do questionamento e da pesquisa dos fatos historiográficos. Então, ele se volta para a mobilidade ekstática dos familiares – e para a sua própria, pois é também presença heideggeriana – vista no projetar-se de seu ser para o poder-ser lançados à própria responsabilidade atualizando suas possibilidades existenciárias ao transitar na mobilidade midiática com serenidade (ou não) e na mobilidade das famílias pós-modernas em seus modos de constituir-se e de comunicar-se – relacionar-se e interagir.

Assim, a fim de descrever as bases epistemológicas e técnico-metodológicas e a forma de atendimento familiar propriamente dito da proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para as ciberfamílias – consideradas, inicialmente, pelo estudo interdisciplinar entre a evolução das mídias digitais e a concepção sistêmica de família – aliam-se as proposições do campo da terapia familiar sistêmica à filosofia heideggeriana – a hermenêutica da presença e a questão da essência da técnica – para se percorrer o caminho tal como o entende Heidegger.

4 A PROPOSTA DE TERAPIA FAMILIAR BASEADA EM HEIDEGGER: um arranjo epistemológico e técnico-metodológico para a compreensão das ciberfamílias

Prefaciando Nichols e Schwartz (2007), Minuchin questiona: “Será que há modelos úteis da natureza humana e de famílias funcionais ou cada situação deve ser tratada como algo novo?”. Esta tese encontra na ontologia heideggeriana, precisamente, na hermenêutica da presença, a oportunidade de ver cada familiar como possibilidade ontológica de ser outro de novo cada vez na existência fática, quando toma cada um como presença heideggeriana iluminada pela duplicidade de ser e ente, que suporta a diferença entre ser e ente e a mantém, sendo o si-mesmo o que permanece na clareira. Toma-se a expressão “familiar(es)” para aludir ao ser homem heideggeriano na intenção de evocar a proximidade de sua realidade fática, evitando a evocação de outros significados que não se coadunam com a presente proposta, tais como os que podem remeter, por exemplo, aos postulados da teoria sistêmica que usa expressões como “membros das famílias”, “pacientes” ou “clientes”. Esta pesquisa chama terapeuta familiar heideggeriano o terapeuta de família que, no seu estar-junto à família que procura por ajuda, se esforça para atender ao convite de Heidegger (2009, p. 93, grifo do autor) para “[...] aprender a desviar da maneira de representar científico-natural e psicológica e abordar o modo de pensar *fenomenológico*”.

Assim, esta tese apresenta uma proposta de terapia familiar que busca compreender a família à luz da presença heideggeriana e descrever o modo de ser e estar do terapeuta familiar, o seu método e técnica(s), bem como a forma de atendimento propriamente dito, observando o não esquecimento do ser. Com isso, pretende-se oferecer às ciberfamílias que, habitando a linguagem, transitam nas redes sociais e nas redes sociais digitais e se (re)inventam na (ciber)cultura, mais uma proposta de terapia familiar, entretanto, não pautado na representação dos familiares e do terapeuta de família conforme a metafísica moderna, que os toma por entes reais que se reapresentam ao pensamento tal qual se lhe apresentam, destituindo-os de ser, justamente porque a essência da técnica aponta para o desvelamento do ser – a sua verdade – e nada tem de técnico ou de maquinal.

A proposta de terapia familiar baseada em Heidegger nasce na pós-modernidade, dedicada às famílias pós-modernas amplamente requisitadas pelas

mídias pós-modernas, em especial, neste tempo histórico, com o advento da pandemia da Covid-19, mas se trata de uma proposta de terapia familiar atemporal que não se restringe à pós-modernidade nem se volta às famílias pós-modernas apenas. Esta pesquisa estabelece a era pós-moderna como delimitação histórica, a fim de se observar a influência das mídias pós-modernas sobre o comportamento das gerações pós-modernas e, por conseguinte, sobre as famílias pós-modernas e vice-versa; além disso, as ciberfamílias, independentemente de sua configuração, referem-se a quase todas as famílias doravante. Se há muito as famílias já eram influenciadas pelas tecnologias, nos dias atuais quase todas são, de algum modo, requisitadas pelas novas mídias digitais. É isso que se admite com a expressão “ciberfamiliares”, estando-se muito longe, portanto, de se pretender uma “construção técnica da máquina = homem”.

Contemplar as ciberfamílias, inicialmente, a partir da interdisciplinaridade entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação, permitiu observar as muitas maneiras pelas quais famílias e mídias digitais se interinfluenciam na pós-modernidade, modificando-se mutuamente. Como elas não foram abordadas de forma a contemplar o ser dos entes, pode-se considerar que as ciberfamílias foram vistas em seu existir fático, em sua dimensão ôntica. Onticamente, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, existir faticamente é tanto um poder-ser-lançado no mundo, genérico e indiferente, como um empenhar-se no “mundo” das ocupações. Assim, pretende-se alcançá-las também em sua dimensão ontológica.

4.1 As ciberfamílias

Compreende-se a família, nesta tese, a partir da compreensão da existência segundo a ontologia de Heidegger, na medida em que cada familiar é considerado um ser homem heideggeriano, um ser-no-mundo, que é em virtude de si mesmo, lançado à própria responsabilidade, ser-fundamento nulo de um nada, sinal sem sentido. Habitando a linguagem, os familiares coexistem de modo próprio e impróprio. Como pode uma família, que reúne copresenças assim, ser unidade? Pode-se começar a pensar a família como unidade, considerando-se a constituição ekstático-temporal – que Heidegger (2009) nomeia cuidado – do ser homem. Considerando-se a cura, considera-se a transcendência e, com ela, o

direcionamento da atenção, o distanciamento (proximidade/afastamento), o corporar do corpo, o temporalizar do tempo, o espacializar do espaço, a decisão, a historicidade do ser-no-mundo. Marcia Schuback, na seção “Notas explicativas” de *Ser e tempo*, destaca que presença não é sinônimo de existência ou de homem, nem de ser humano ou de humanidade, mas evoca o processo de constituição ontológica do homem, uma vez que é na presença que ele constrói o seu modo de ser, sua existência, sua história. Cada ser homem da família é, pois, tomado à luz da presença heideggeriana, portanto, a fim de favorecer a leitura, toda referência que se fizer a eles – os familiares – implicará a compreensão heideggeriana da existência amplamente abordada na parte 2.2.1, que vem aplicada à família nesta parte da tese.

Cada familiar habita a linguagem, num deixar morar tal que leva esse ser-no-mundo e demais mortais, a terra, os céus e divinos à clareira do próprio de cada um, de forma que eles se desvelam e se descobrem que são o que são nesse recolher numa simplicidade múltipla de conjunção e na reunião de recíproca fiança. A seu modo, cada um dos quatro reflete e espelha a vigência essencial dos outros no jogo de espelho e reflexo da quadratura, em que o refletir libera cada um dos quatro para sua propriedade, enquanto liga e enlaça os liberados na simplicidade de sua referência recíproca. Cada um dos quatro se deixa levar para o que lhe é próprio, num compromisso recíproco de unir o desdobramento, juntando-se dóceis nessa flexibilidade, em que se deixa a coisa fazer-se coisa e o mundo fazer-se mundo. Assim sendo, uma criança pode, serenamente, solfejar “Por Ti opera a sua mãe”, quando o verso de um cântico eclesiástico diz “Por Ti opera a Sua mão”, num tempo em que toda a família está voltada para a cirurgia de sua mãe, seja nas orações, seja nos diálogos ou nos preparativos para esse evento familiar. Ela é como linguagem, ela é o que se apropria no acontecimento apropriador, na clareira do ser, em que ser e ente estão em duplicidade, na qual o si-mesmo é a reunião do que aí permanece. Assim, para outra criança que toca instrumentos, o adágio popular “o cavaco não voa longe do pau” assim se abre: “o cavaco [cavaquinho] não voa longe do palco”.

As coisas deixam a quadratura dos quatro nelas perdurar em reunindo, então, as coisas podem ser coisa e o mundo pode ser mundo. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo, são gestos de mundo. Uma pré-compreensão acompanha os familiares em seus movimentos de compreender e interpretar na circunvisão.

Morin (2020) relata que, aos 10 anos, a morte de sua mãe rompeu cruelmente o aconchego familiar em que ele, filho único, amava e era amado. Seu pai e sua tia materna esconderam-lhe a morte de sua mãe. Seu tio buscou-o na escola e levou-o para sua casa, dizendo que os pais dele haviam ido a uma estância de águas termais para um tratamento. Dias depois, conduzido pela empregada da tia, ele foi à praça com o primo. “Eu brincava no gramado quando subitamente vi se aproximar um par de sapatos pretos, um terno preto, um homem todo de preto: era meu pai. Entendi tudo de maneira fulminante. Mas fingi não ter compreendido nada” (MORIN, 2020, p. 14). Outra criança, por muito apreciar suas amizades, pode, também, deixando refletir os quatro na quadratura, dizer o que ouve da linguagem, ao falar que quando se encontra com os amigos na sexta-feira, sábado parece domingo e, quando o domingo chega, ainda tem mais um dia para aproveitar.

É dessa extensão que determina a movimentação da presença que fala Heidegger (2012b), assinalando que a presença, entendida como temporalidade ekstaticamente estendida, recebe a concessão de um tempo entre seu nascimento e morte. A movimentação específica desse se estender na extensão é o “acontecer da presença”. Assim sendo, os familiares acontecem, existem historicamente. Eles só existem e só podem existir historicamente, porque eles são temporais no fundo de seu ser, na medida em que a historicidade está enraizada na cura: no anteceder-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Ontologicamente, cada familiar temporaliza na temporalidade, o fenômeno unificador do porvir que atualiza a vigência de ter sido, então, cada familiar é poder-ser que atualiza suas possibilidades próprias, no instante, ou impróprias, no agora. Onticamente, ele pode ser tudo o que já experienciou, o que está experienciando e o que vai experienciar na existência fática motivado pelo que o está a solicitar. No instante, cada familiar pode ser outro, de novo, a cada vez, de modo autêntico, “indo ao fundo”, ao acontecimento apropriador.

Considerar, numa perspectiva sistêmica, a partir da pesquisa interdisciplinar de Boechat (2017), que a família se compõe de atores sociais intimados a corresponder aos novos papéis sociais que lhes são propostos pelo avanço tecnológico em inter-retroação com fatores interacionais familiares, sociais, políticos, econômicos e culturais, conformando certo contexto sociocultural altamente midiaticado, está certo, mas longe de ser verdadeiro. “Ek-istir” historicamente implica uma construção sócio-histórica dos atores sociais se, e somente se, não se admitir

nessa formulação o esquecimento do ser. Há que se enfatizar o não esquecimento do ser, considerando que existir historicamente implica a duplicidade de ser e ente na clareira e a constituição ekstático-temporal dos familiares, a fim de ajustar os múltiplos contextos que influenciam as famílias, os quais também são por elas influenciados, à quadratura heideggeriana, cujo jogo de espelho e reflexo deixa a coisa ser coisa e mundo ser mundo. Essa complexa realidade fenomênica pode ser mesmo abordada numa perspectiva sistêmica, até porque, como propõe Heidegger (2012b), as estruturas de ser e seus respectivos conceitos disponíveis reivindicam os seus direitos talvez dentro de um “sistema”, entretanto, desde que não se apresentem como algo que é “claro” e que dispensa justificações ulteriores, servindo de ponto de partida para uma dedução contínua, devido ao encadeamento construtivo num sistema. A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença apreendida na “cura” é constituída pelo nexos originário que se tece nos caracteres fundamentais do ser da presença – a existencialidade (no anteceder-se-a-si-mesma), a facticidade (no já-ser-em) e a decadência (no ser-junto-a). Essas estruturas do ser em círculo da presença se articulam em unidade e não podem ser pensadas como sistema nos termos mencionados.

Portanto, para se compreender a família, adota-se a ontologia heideggeriana, mais precisamente, a hermenêutica da presença, uma vez que o que está em jogo é o próprio ser de cada familiar. Enquanto o ser que se projeta para o poder-ser mais próprio, para o “em virtude de”, ontologicamente, cada familiar, transcendência que é, já sempre antecedeu a si mesmo, já está sempre “além de si mesmo” ekstaticamente, num “fora de si” em si e para si mesmo originário”. Sua movimentação ekstática talvez seja o que há de originariamente virtual em termos de existência, pois se trata de um fora de si em si, em que ele está/esteve/estará lá e aqui, consigo e com o outro no mundo. Então, pode abraçar ou fazer adoecer o outro sem em seu corpo encostar-se; pode ir a uma festa todos os dias antes da data prevista; pode já começar a ser feliz/triste desde que sabe da chegada/partida de alguém; pode ter a plateia ali no seu quarto quando ensaia o discurso da graduação; pode estar em sala de aula e em casa com aquele(a) que sofre violência em sua ausência; pode retirar-se de um lugar sem dar um passo; pode comandar uma família inteira sem mover um músculo sequer; pode significar de modo único o que lhe vem ao encontro em meio a outros com quem comunga as “mesmas” coisas;

pode estar ter bem vivo em cada canto da casa depois de falecido; pode decidir que o seu lugar é o lugar onde quer estar.

Aplicando Heidegger (2012b), os familiares estão originariamente familiarizados com o contexto referencial em que sempre se compreendem. Eles significam para si mesmos na familiaridade com as remissões que constituem o mundo como o contexto em que as suas referências se movem. O todo das remissões dessa ação de significar é a significância, que constitui a mundanidade, a estrutura de mundo em que eles já são sempre como são. As múltiplas remissões do “para quê” (a totalidade referencial da significância) acoplam-se ao “em virtude de” (o que “está em jogo” na presença, seu poder-ser mais próprio); assim, cada familiar é como é, em virtude do contexto referencial de significância, não havendo mais nenhuma conjuntura. A reflexão guiada pela circunvisão ilumina cada posição fática sua em seu mundo circundante de ocupações. Direcionando sua atenção, aproximando a distância e distanciando a proximidade, cada familiar projeta-se em seu poder-ser mais próprio em virtude de si mesmo em seus movimentos de compreender e interpretar; projetado em sua perspectiva, propriamente tem sentido em seu ser. Sinal sem sentido, cada familiar tem sentido na temporalidade, tornando-se acessível em seu ser na cura, na medida em que é poder-ser que atualiza suas possibilidades tão herdadas quanto escolhidas.

Diferentemente do ser homem, os instrumentos pertencem a lugares num todo instrumental segundo uma conjuntura. O que dizer dos dispositivos utilizados pelas ciberfamílias na pós-modernidade se, na gestualidade, um instrumento mostra-se em sua manualidade? A familiaridade com os dispositivos pode ser pensada em termos do uso de uma tecnologia intuitiva que transpõe barreiras linguísticas, caso se tome por intuição aquilo que se vê no modo de lidar da ocupação dotada de uma circunvisão e considere que a essência da linguagem é um mostrar, um deixar ver. Para Marcia Schuback, em “Notas explicativas” de *Ser e tempo*, a mão ocupa um lugar central de concretização e desdobramento no exercício histórico da presença limitado pelos seres simplesmente dados. A doação dos desempenhos e das possibilidades de desempenho proporcionam os seres à mão, que são os instrumentos, utensílios, equipamentos, dispositivos, entre outros. Heidegger (2012b) assinala que o manual, o ente à mão do modo de lidar cotidiano, é o ente que vem ao encontro em primeiro lugar, é o ente que se acha na proximidade não estipulada por distâncias mensuradas, mas que se regulam a partir

do uso/manuseio a ser considerado na circunvisão. O instrumento – ente que vem ao encontro da ocupação – corresponde à sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos, assim, ele só pode ser o que é num todo instrumental que pertence a seu ser, como serventia, manuseio, aplicabilidade.

Logo, aplicando Heidegger (2012b), pode-se considerar que todo dispositivo possui esse “ser-em-si”, sendo a manualidade o modo de ser de um dispositivo em que ele se revela por si mesmo. Os sucessivos toques na tela não sabem do caráter instrumental do dispositivo e se apropriaram desse instrumento com perfeita adequação, de forma que, quanto menos se olha para o celular/*smartphone/tablet*, mais se sabe usá-lo, mais originário o relacionamento com ele e mais desentranhado o modo em que se dá ao encontro no instrumento que ele é: o próprio digitar é que descobre o manejo específico desse dispositivo. Logo, o modo de lidar com os dispositivos pós-modernos subordina-se à multiplicidade de referências do “ser para” e possui seu modo próprio de ver que dirige o uso e lhe confere segurança específica. Os dispositivos não ocupam uma posição no espaço localizada em algum lugar; eles se acham, essencialmente, instalados, dispostos, instituídos e alojados. Cada lugar se determina como lugar a partir de um todo de lugares reciprocamente direcionados no mundo circundante, de modo que o lugar é sempre o “aqui” e o “lá” determinados a que pertencem os dispositivos num todo instrumental segundo uma conjuntura, pois todos os “onde” são descobertos e interpretados na circunvisão, sendo a região o “para onde” que implica a “direção de” e a periferia do que está nessa direção.

Aplicando Heidegger (2012b), a ocupação guiada pela circunvisão se atém previamente ao que está mais próximo e regula os distanciamentos. O fone do telefone e os óculos que se trazem no nariz estão mais distantes do que o quadro na parede, e tão pouco próximos, do ponto de vista do mundo circundante, que, muitas vezes, não são encontrados pelos familiares imediatamente, pois possuem a não surpresa do que está imediatamente à mão. Medidas como “até a casa é meia hora” devem ser tomadas como avaliação, pois a duração de trinta minutos não possui extensão quantitativa, mas é interpretada segundo as ocupações cotidianas dos hábitos dos familiares. Nessas avaliações, o distante se acha à mão, conservando seu caráter especificamente intramundano, o que explica porque todo dia os caminhos corriqueiros que levam ao ente distante são diferentemente longos. “Um caminho ‘objetivamente’ longo pode ser mais curto do que um caminho

‘objetivamente’ muito curto que, talvez, seja uma ‘difícil caminhada’ e, por isso, se dá para um ou outro como um caminho sem fim. *É nesse ‘dar-se como’ que cada mundo está propriamente à mão*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 160, grifos do autor).

Assim também se dá com as contradições dos familiares, que não as notam por estar tão próximas, por lhes ser tão familiares, então, só as podem ver nos outros, naqueles menos próximos. Tudo isso se incrementa pela pressa, que não se assemelha à pós-moderna, já mencionada há muito, ainda na modernidade:

Todos os modos de aumentar a velocidade com que, hoje, de forma mais ou menos forçada lidamos, impõem a superação da distância. Assim, por exemplo, com a “radiodifusão”, a presença cumpre hoje o distanciamento do “mundo” através de uma ampliação e destruição do mundo circundante cotidiano. (HEIDEGGER, 2012b, p. 159, grifos do autor).

Portanto, os animais de estimação, as drogas (i)lícitas, armas de fogo, assim como os celulares/*smartphones/tablets* e eletro-eletrônicos ativados por comando de voz, por exemplo, estão à mão nesse mundo circundante dos familiares num distanciamento (proximidade/afastamento) e direcionamento escolhidos por eles, e que torna os *pets*, os psicoativos, os dispositivos e os armamentos algo familiar ou estranho conforme os escolhem distantes (afastados/ próximos) e conforme decidem ou não escutar e atender ao apelo da consciência, conclamando-os para o seu poder-ser mais próprio. O apelo da consciência anuncia que a estranheza de si os posterga e ameaça a sua perdição no esquecimento de si mesmos. Logo, o problema não está no uso ou não de uma mídia digital pelas famílias pós-modernas, mas no esquecimento de si. Os familiares, num aguardar que atualiza e esquece, esquecem-se de si, ocupados e distraídos na interpretação pública da cotidianidade mediana, imersos no impessoal, perdidos na falação, curiosidade e ambiguidade. Esse esquecer se trata de um modo próprio, positivo e ekstático do vigor de ter sido, na medida em que o aguardar que atualiza e esquece é a unidade ekstática própria, na qual a compreensão imprópria se temporaliza em sua temporalidade. O projetar-se impróprio nas possibilidades hauridas e atualizantes nas ocupações só se torna possível caso os familiares tenham esquecido a si, em seu poder-ser lançado mais próprio.

Apenas com base nesse esquecimento, a atualização que aguarda as ocupações pode reter e guardar o ente não dotado do caráter de presença que vem

ao encontro no mundo circundante, tal como se dá quando os familiares se engajam em programações inviáveis em meio a uma pandemia, para notarem, daí a pouco, que elas não poderão se efetivar. Ou mais gravemente, quando suportam certas situações ou submetem-se a certas condições por esquecer-se de si. Só na decisão, a retomada de si pode dar-se, quando podem assumir o ente que já são, retomando-se previamente em seu poder-ser mais próprio, ou seja, sendo de maneira própria o ter sido – suas possibilidades. Contudo, esquecidos de si e indiferentes à essência do esquecimento, mantêm-se encobertos para si mesmos, pois não é somente uma coisa que lhes escapa, mas o próprio esquecer se encobre, encobrendo-lhes tanto eles mesmos como sua relação com o que se esquece. Se, em 1943, Heidegger (2012a) já considerava que essa indiferença se devia à pressa e correria que caracterizavam o modo de vida daquela época e à própria essência do esquecimento, o que diria, em 2021, aos cibercidadãos dromoaptos, aos *netborgs* da cibercultura que compõem as ciberfamílias na sociedade contemporânea altamente midiaticizada? Em 1957/1958, já assinalava Heidegger (2019) que a pressa, o maior aumento técnico possível das velocidades, constitui o único espaço de tempo em que as máquinas e os aparelhos modernos podem ser o que são. Para ele, a pressa convoca e recomenda o homem para o seu apelo, fazendo surgir tecnologias como o esputinique.

A pressa convoca e recomenda os familiares para o seu apelo neste início de século, fazendo surgir, por exemplo, a possibilidade de acelerar duplamente a velocidade das mensagens de áudio do *WhatsApp*. Se as gerações X e Y tornaram as mídias tão familiares para si e para seus filhos, têm-se, hoje, os *netborgs* da geração Z e alfa, para quem as mídias já estão tão próximas e já lhes dão direcionamento de um modo tal que nunca ficaram tão evidentes a manualidade heideggeriana, assim como a angústia trazida pelo nada, como neste tempo histórico pandêmico. Com o distanciamento social e a quarentena impostos pela pandemia do coronavírus, pode-se ver a angústia das famílias com o seu ser-fundamento nulo de um nada e com o nada do mundo. Em especial, no início, era preciso inventar algo com o qual pudessem ocupar-se, e essa ocupação foi-se tornando acirrada pelo uso das mídias digitais requeridas pelo *home office* e atividades acadêmicas remotas, entre outros, em que muitos profissionais, estudantes, prestadores de serviço, por exemplo, ficaram restritos ao âmbito de suas casas, que se tornou escritório, sala de aula, consultório etc. Outros, contudo,

tiveram que lidar com o desemprego em função da crise econômica e com a depressão e ansiedade geradas também por motivos, como *fake news* ou óbitos e sepultamentos de seus queridos, cuja despedida viabilizou-se, em alguns casos, apenas pelos túmulos virtuais, ou nem isso. Rapidamente, no entanto, os familiares, convocados e recomendados para o apelo da pressa pós-moderna, adaptaram-se aos afazeres *on-line*. Com novas estratégias e novos equipamentos e instrumentos à mão – máscaras, álcool 70%, cloro, muita água e sabão –, os familiares continuaram distraídos de si mesmos, protegidos da morte.

Mesmo em meio a uma pandemia, o impessoal, em sua autointerpretação, pode encobrir que a morte é possível a todo instante, em especial, quando se alude à morte do outro. Quando se fala em “casos de morte”, aplicando Heidegger (2012b), a morte, como um acontecimento conhecido, permanece na não surpresa própria do que vem ao encontro na cotidianidade, de modo que os familiares encobrem para si a sua possibilidade mais própria, a sua morte, que se vai transferindo para um provável dia futuro. Eles jamais se comportam com propriedade em relação ao seu fim. No entanto, se buscam o escape da morte, atesta-se, fenomenalmente, que a morte deve ser compreendida como a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável. Os familiares não possuem um fim em que simplesmente cessariam; eles existem finitamente. O findar implicado na morte significa o seu *ser-para-o-fim*, pois a morte é um modo de ser que cada familiar assume no momento em que é. Nesse *ser-para-o-fim*, os familiares existem, total e propriamente, como os entes que podem ser lançados na morte. Então, eles podem singularizar-se nesse antecipar irremissível, assumindo o seu poder-ser a partir de si e para si, liberando-se para insuperabilidade, liberando-se para as muitas possibilidades fáticas, que não mais se restringem àquelas ditadas pelo impessoal, rompendo, assim, todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançada. No antecipar para a morte certa, mas indeterminada, a angústia mantém aberta a ameaça que emerge da presença e que deve construir a indeterminação da certeza, uma vez que eles se dispõem frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. Talvez, aqui, se possa pensar em um “novo normal” na pandemia e pós-pandemia.

Portanto, novamente, o problema não está no uso ou não das novas tecnologias, mas, agora, no risco de os familiares não ouvirem o apelo que os reivindica de maneira decisiva para se encontrar apenas consigo mesmos.

Aplicando Heidegger (2012b), nada é mais estranho para o impessoal perdido no “mundo” das múltiplas ocupações do que o si-mesmo singularizado na estranheza de si e lançado no nada. Lançados na existência à sua própria responsabilidade, os familiares fogem da estranheza – um não se sentir em casa, o nu e cru que são no nada do mundo – que determina a sua singularidade para a facilidade da liberdade pretendida pelo impessoalmente-si-mesmo. Tal como acontece, por exemplo, com o estranhamento demonstrado diante de relacionamentos que se constituem e se mantêm por meio das novas tecnologias, que tem de novo apenas serem mediados por tecnologias digitais, uma vez que muitos outros relacionamentos já se iniciaram e/ou se mantiveram por meio de tecnologias não digitais. O estranhamento parece dar-se, não apenas pela cautela ante os riscos de tais oportunidades, mas também pela nova possibilidade que até então não lhes era familiar por não estar no *script* previsível do impessoal, imbuído do controle e das certezas do cientificismo moderno com promessas de segurança e garantia.

Heidegger (2009) assinala que, na modernidade, o pensar técnico-calculador domina apoiado sobre o efeito e o fascínio do progresso que não se deixa abalar e, assim, as tantas árvores dos sucessos técnicos não permitem enxergar a floresta: o ser homem cada vez mais exposto ao efeito corrosivo da tecnologia. Aplicando aos familiares os questionamentos de Heidegger (2012a) sobre a essência da técnica moderna, tem-se que ela os põe a caminho no modo da composição, modo destinado de desencobrimento da exploração e do desafio em que o real se descobre como disponibilidade – categoria e modo em que vige e vigora tudo o que o desencobrimento explorador atingiu. Se os familiares realizam a exploração requisitados e desafiados a descobrir o real no modo da disposição como disponibilidade, na qual tudo torna-se e vem a ser disponível para ulterior disposição, desafiados e dispostos assim, eles correm o risco de pertencer à disponibilidade mais originariamente do que a natureza. Contudo, eles somente se tornam livres num envio, fazendo-se ouvintes e não escravos do destino. Destino, entendido como a força de reunião encaminhadora que os põe a caminho de um desencobrimento, não os coage a se entregar cegamente à técnica nem a condená-la como diabólica, mas abre-os para a essência da técnica, de modo que podem se encontrar tomados por um apelo de libertação. Compreender a técnica como uma forma de desencobrimento – “des-encobrir-se pro-dutor” e “des-encobrir-se explorador” – abre o âmbito para a essência da técnica: o âmbito do

desencobrimiento, o âmbito da verdade, no qual reside o decisivo da técnica. Na essência da técnica está o perigo e a força salvadora: os familiares só podem vir a ser homens no apelo que os reivindica de maneira decisiva, mas se eles estiverem tão empenhados, buscando o que a composição provoca e explora, não a tomarão como um apelo e não se sentirão por ela atingidos; então, nada escutarão que possa fazer sua essência existir no espaço de um apelo, logo, nunca poderão se encontrar apenas consigo mesmos. A cura, portanto, é a luz que constitui a luminosidade essencial de cada familiar, tornando-o aberto e claro para si mesmo, quando significa o que vem ao encontro no aberto de seu ser. Essa luminosidade possibilita toda iluminação e esclarecimento, percepção, “visão” e posse de algo. Esse iluminar, que pensa o sentido e reúne com concentração e recolhimento, conduz para o livre; um iluminar assim é um descobrir.

Assim sendo, se a família pós-moderna é intimada ou requisitada a usar as mídias digitais, pode fazê-lo em liberdade, com serenidade, entendida como a atitude de dizer sim e de dizer não em conjunto ao mundo técnico. Para quem se atualiza na situação e, ekstaticamente, arruma seu lugar e seu toma seu tempo, não há que se perceber vítima de circunstâncias. O descobrimento de entes e o desvelamento de si dão-se na clareira do ser, de modo que a verdade de cada familiar é a abertura mais originária e mais própria que o seu poder-ser pode alcançar. Isso o torna alguém único no aberto de seu ser. Não se pode esperar, então, que todos os familiares sejam a mesma interpretação daquilo que experienciam nem se pode ser para eles essa interpretação. Ainda que alguém possa considerar que eles tenham os “mesmos” pais e irmãos, a “mesma” história, a “mesma” casa, a “mesma” herança genética, que vivem sob as “mesmas” tradições e costumes, crenças familiares e religiosas, que compartilham os “mesmos” ritos e mitos, isso, por si, não os fará significar as coisas de uma única forma, pois cada um as experiencia de modo único nesse “mesmo” contexto de referência.

Nada ou pouca coisa resiste à verdade que se desvela naqueles momentos em família, em que os familiares descobrem o real, em que o real se descobre aos familiares, seja na intimidade do lar, seja na terapia familiar. Numa verdade assim encontrada, pode-se pôr de novo o coração, como se deu com Roberto. Na história clínica “O fantasma da mãe”, Groisman, Lobo e Cavour (2013) relatam a desorganização enfrentada por todos na família Almeida, quando a esposa/mãe vem a óbito devido a um câncer. Ela tinha a função de cuidar da casa e dos filhos, bem

como da estabilidade emocional de todos, enquanto o esposo era o provedor. Um ano depois, ele se casa e já é pai novamente. Ninguém assume a administração da casa. Roberto, aos 19 anos, mostrou-se o mais atingido. Sentindo-se perdido, entrega-se às drogas e, quando ingere bebida alcoólica, conversa com sua irmã mais nova sobre a mãe e fala de sua vontade de morrer, além de enfrentar seguranças de bar e ameaçar se jogar de seu apartamento no 14º andar. Os terapeutas familiares sistêmicos redefinem essa sintomatologia de Roberto ao considerarem o uso da bebida como uma forma de a família não viver a perda da mãe/esposa e manter viva a família original, um modo de todos permanecerem parados no tempo, pois ele parece beber para se encontrar com a mãe. “Roberto reage rapidamente dizendo: ‘Não bebo por causa disso, mas quando eu bebo, eu lembro. Todo mundo acha que eu bebo para me esquecer dela’” (GROISMAN; LOBO; CAVOUR, 2013, p. 52).

Somente Roberto podia saber-se. Cada familiar é o guardião da clareira – eis aqui sua dignidade. Cada um pode desvelar-se para si e descobrir o ente que vem ao encontro, permanecendo na duplicidade de ser e ente, recolhendo-se no acontecimento apropriador. Cada familiar, sinal sem sentido, vige como homem à medida que corresponde ao apelo da duplicidade entre ser e ente, e a anuncia em todas as suas mensagens. Aplicando Heidegger (2009), quando se considera cada familiar um ser homem heideggeriano, necessariamente, considera-se que transcendência é o nome do ser desse familiar, na medida em que, suportando o aberto, assume o “pre” (a abertura essencial), conservando a sua abertura e, sujeitando-se a ela, a forma. Assim, cada familiar existe, suporta de um âmbito de abertura a possibilidade enquanto possibilidade. Logo, o ser em jogo no ser de cada familiar é sua abertura essencial. Desprovido dela, ele deixa faticamente de ser e deixa de ser o ente dessa essência. A transcendência determina-se como ekstática, não se tratando de uma “ultrapassagem” “para fora” de uma imanência nem “para cima” para um ente transcendente; na transcendência, encontra-se apenas “a relação com” ser, ser como relação (acontecimento apropriativo). “Relacionar-se” é portar-se em e junto a algo, é suportar a sua manifestação, suportar a sua abertura, portanto, jamais pode ser confundido com uma relação de um polo a outro ou uma relação de algo com algo. Assim é o relacionamento dos familiares consigo mesmos, com os outros, com o mundo.

Aplicando Heidegger (2012b), a presença é esse ente que cada um dos familiares mesmo é e que, dentre outras possibilidades, possui em seu ser a de questionar. O ser de cada familiar é sempre e cada vez seu. Sendo, cada familiar relaciona-se com o seu ser e entrega-se à responsabilidade de assumir seu próprio ser. Ser é o que em cada familiar está sempre em jogo. Então, na tensão de manter e suportar a clareira, em que cada familiar e seu ser estão em duplicidade, cada familiar pode questionar o sentido de ser: “quem sou?”, “o que estou fazendo da minha vida?”, “suporto ser quem eu gostaria de ser?”, “estou feliz com minhas escolhas?”, “quem estou sendo e quem quero ser em minha família?”. Tais questionamentos colocam em jogo o ser dos familiares, quando são conclamados pela consciência para vir-a-ser de modo próprio. Eles têm de vir de volta e isso pode exigir-lhes muito, pois pode ser que tais questões impliquem as tradições que amarram gerações, os legados a serem cumpridos que aprisionam os familiares, as crenças e mitos sempre reavivados em ritos, a revelação de segredos, a orientação sexual, condições financeiras, entre outros. Além disso, o ser de um familiar pode manter-se velado ou voltar a encobrir-se ou só se mostrar distorcido e, ainda, pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido; ele, então, retrai-se e fecha-se e, trancado, compromete a transcendência.

Marcia Schuback, prefaciando *Ser e tempo*, pontua que a tradução de “*Dasein*” para “presença” faz aparecer sua dimensão fundamental como temporalidade do acontecer, como tensão do durante, do entre, do perdurar, e que a tradução da substantivação de ser para a temporalização de ser explícita que “si mesmo” é, em si, para além de si, alteridade. Assim, segundo a tradutora, a transcendência se mostra no modo de uma tradução existencial: ser em si um outro, sempre de novo, a cada vez. O homem e as coisas se definem, então, a partir das relações, em vez de as relações se determinarem a partir do homem e das coisas. No âmbito de seu ser homem ekstático, as relações de mundo dos familiares são ekstático-intencionais. No corporar do corpo, sua corporalidade é ekstática, portanto, as relações, embora precisem do corpo, esse não lhes é suficiente. Alguém que tenha nascido sem membros ou que os tenha perdido devido a um acidente ou uma enfermidade, por exemplo, pode surfar, nadar, trabalhar, constituir família, enquanto outros que os têm podem não conseguir tomar espaço, arrumar lugar, mundanizar mundo. Segundo Heidegger (2009), em toda a experiência do corporal deve-se partir sempre do ser homem como o existir – um âmbito de estar-aberto-no-mundo –, uma

vez que, à luz desse estado de abertura, as significações do que lhe vem ao encontro lhe falam, pois ele é sempre já relacionado com o que se lhe desvela e também já é sempre solicitado a corresponder a seu essencial estar-relacionado perceptivo com o qual se relaciona, respondendo a ele, tomando a seu cuidado o que vem ao encontro, ajudando-o para o desenvolvimento da sua essência, o seu poder-ser: “Eu sou constantemente o meu poder-ser como *possibilidade [Können]*” (HEIDEGGER, 2009, p. 203, grifos do autor). O poder-ser dos familiares continua sempre co-constituindo, nunca vai deixar de ser possibilidade, diferentemente, por exemplo, do poder-ser-viga de um tronco de árvore que, uma vez transformado em viga, deixa ser tronco.

Assim, no espacializar do espaço, sua espacialidade é ekstática. Cada familiar arruma espaço pelo direcionamento e distanciamento, tomando espaço ekstaticamente, de modo que o “aqui” se compreende a partir de um “lá”, considerando que ele se distancia e se direciona numa ocupação, pois a espacialidade que lhe determina o lugar já está fundada no ser-no-mundo; existindo faticamente, ele “se arruma”, e a existência determina a cada vez o seu “lugar” num aguardar que retém ekstaticamente o possível para-lá e para-aqui. A temporalidade é, essencialmente, ekstática e temporaliza-se na unidade das *ekstases* – porvir, vigor/vigência de ter sido e atualização. A temporalidade temporaliza o “tempo” impropriamente, sendo o caráter ekstático da temporalidade originária nivelado a uma pura “sequência de agoras” sem fim, passageira e irreversível. No entanto, os familiares devem compreender um aguardar, num aguardar a “sequência dos agora” como uma sequência que escapole e passa, amestrando o cotidiano no instante e apenas “por um instante”. Marcia Schuback, na seção “Notas explicativas” de *Ser e tempo*, assinala que do termo alemão “instante”, que diz “a visão de um piscar de olhos”, vai designar o conjunto de tudo aquilo que, do porvir e da vigência de ter sido, se concentra e condensa na dinâmica de uma unidade.

Experienciando o corporar do corpo, o temporalizar do tempo e o espacializar do espaço, Júlia, aos 15 anos, sente-se estranha, uma velha sem dentes, ora magra ora gorda, com a pele grossa como uma carapaça. Tem dificuldade de relacionar-se com seus pares, alterna estados de excitação e tristeza, isola-se em seu quarto e troca de escola por não se adaptar, fazendo uso de antidepressivos sob prescrição médica. Groisman, Lobo e Cavour (2013) apresentam a história clínica “A maldição da múmia”, em que a adolescente experiencia o conflito dramático entre a força de

sua missão impossível – manter as famílias de origem unidas, eternizando-as, enquanto inaugura a família nuclear – e o seu processo de individualização, conflito expresso em sua sintomatologia, conforme os terapeutas familiares sistêmicos. Os avós paternos de Júlia eram italianos e viviam no Egito antes de virem para o Brasil. Sua tia paterna foi expulsa de casa por seu próprio pai por ter engravidado, casou-se três vezes e diz sentir-se uma cigana errante à procura da terra natal e, ainda, como a maldição da múmia, pois faz mal ao que toca. O pai de Júlia confessa a preocupação de que sua filha repetisse essa história da irmã, em especial, quando falava em namorar, sair e ir a festas. Os avós maternos de Júlia eram separados. Sua avó relata as agressões físicas sofridas pelo então esposo, enquanto seu avô, que ficou com a guarda dos filhos, insinua adultério por parte dela. A neta aprecia ouvir as histórias do casamento deles e da separação. Seu irmão do meio relata que Júlia diz recorrentemente que quer levar todos para a Itália.

Júlia parece quer arrumar para todos um novo lugar. Pode ser preciso arrumar lugar, também, quando aquilo que vem do futuro e gera desorganização e desorientação, interpela os familiares e os motiva a fazer novas escolhas, tal como uma doença grave, a mudança súbita de residência ou o desemprego, o crescimento dos filhos, exigindo-lhes uma recolocação. Um novo lugar – o que reúne e recolhe para si – precisa ser arrumado, algumas vezes, no mesmo “lugar”, outras vezes, não. Uma família supõe um casamento formalizado, uma união estável ou coabitação. Um casal que se casa quer casa, quer arrumar lugar, quer um lugar para habitar. “As habitações são hoje bem divididas, fáceis de se administrar, economicamente acessíveis, bem arejadas, iluminadas e ensolaradas. Mas será que as habitações trazem nelas mesmas a garantia de que aí acontece um *habitar*?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 125-126, grifo do autor). Heidegger (2012a) assinala que as atividades de cultivo e edificação se apropriam do termo “construir” e, por conseguinte, da própria coisa nele designada, de modo que o sentido próprio de construir – o habitar – cai no esquecimento em favor do que é dito num primeiro plano. Assim, não se faz mais a experiência de que habitar constitui o ser do homem, não se pensa mais que habitar é o traço fundamental do ser homem. No sentido de habitar, entende-se construir como cultivo e crescimento, além de edificar construções. “Construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos *como aqueles que habitam*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 128, grifos do autor). Todo construir é em si mesmo um habitar. “Em *habitando*, os

mortais são na quadratura. O traço fundamental do habitar é, porém, resguardar. Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 130, grifos do autor): salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os divinos, acompanhando os mortais. Esse resguardo de quatro faces é a essência simples do habitar. “As coisas construídas com autenticidade marcam a essência dando moradia a essa essência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 138). O construir assim caracterizado é um deixar-habitar que já correspondeu ao dizer da quadratura.

A construção de uma família nesse deixar-habitar reúne a quadratura. A construção de uma casa também. A insistência na capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais ser nas coisas com simplicidade edificou aquela casa na Floresta Negra. Percebendo os ventos, o sol, a nascente das águas e a neve, o camponês a construiu na encosta com telhado pontiagudo; estabeleceu os lugares sagrados dos recém-nascidos e dos mortos, os quartos que demarcavam as gerações e o oratório na sala de jantar. A fundação de uma casa precisa encontrar sólida rocha em local iluminado e ventilado, em que se atenta para enchentes, furacões, terremotos. A cerimônia de enlace, quando há, também. Seja sob o céu chuvoso ou ensolarado, seja à noite ou durante o dia, na capela, na praia, no campo ou no cartório, sob as bênçãos do pastor, do padre, do rabino ou juiz de paz, diante das testemunhas e convidados ou não, registrada em papel e selada com um anel em metal precioso que traga crivada(s) pedra(s) preciosa(s) ou não. A convite do futuro, ruma-se da casa dos pais para a própria casa. O tempo temporaliza, o espaço espacializa. Quando essa escolha não é penosa, mesmo um corpo pesado fica leve e ágil, o sono é de noites inteiras, o tempo voa, mas quando ela é penosa, as malas ganham um volume e um peso que desafiam a tridimensão e a gravidade, pois nada cabem e pesam mais do que se pode conseguir carregar. O corpo corpora arrastando-se pesado na lentidão ou na agitação, nas enxaquecas, na insônia ou hipersonia, falta ou excesso de apetite, num tempo que atropela ou se arrasta.

Para que uma família se constitua, é preciso mais que casa(s). Groisman, Lobo e Cavour (2013) apresentam a história clínica “A princesa e o plebeu” protagonizada pelo casal Aparecida e Jorge que não conseguia consenso nem sobre onde moravam. Para ele, em São Conrado; para ela, em Campo Grande. Eles começaram a namorar na adolescência, apadrinhados pela professora do ginásio, que os auxiliou quanto à resistência das famílias devido ao desnível social entre eles. A expectativa dos pais de Aparecida era a de que ela trabalharia no comércio

da família, mas ela optou por cursar odontologia e ganhou deles uma clínica. Os pais dele temiam a interferência que o poderio econômico dos sogros poderia ter no relacionamento conjugal futuro. Tentando provar a independência aos pais, o casal investiu na vida profissional, afastando-se um do outro. Com três filhos, o casamento desgastado e a infidelidade do esposo, o casal procura terapia familiar. Na sessão com a família de origem de Jorge, seu pai relata sua própria infidelidade e arrependimento ao entrar em uma igreja. Jorge se irrita e diz que não quer a guerra que é a vida dos pais, que não é o único responsável, que está se sentindo asfíxiado e que não quer morar com a esposa nem com os pais, mas que tentaria encontrar um lugar para si. Diante disso, Aparecida alega não ver motivos para continuar com a terapia e deixa a sala. Com base em Heidegger (2009), não ver motivos para algo significa não ser interpelado por esse algo, pois o motivo é uma razão que o ser homem experiencia como algo que o determina. No motivo, há um ente que interpela, que o solicita no aberto de seu ser para uma determinada conexão de significado e de mundo.

Sendo solicitados ou não, estando motivados ou não, os familiares entregam-se ao sentido em seus movimentos de compreender e interpretar, já que o sentido sustenta a compreensibilidade. Caso contrário, eles não têm sentido. Aplicando Heidegger (2012b), o ser dos familiares, concebido como cura, tem seu sentido na temporalidade. Entregando-se ao sentido, o projetar-se de seu ser para o poder-ser possibilita a articulação do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações, então, os familiares podem atualizar suas possibilidades próprias e impróprias. Caso resistam, eles se acolhem na incompreensão e não têm sentido, pois não há um sentido que sustente o projetar-se de seu ser, a sua compreensibilidade. O sentido pode ser articulado de modo mais originário na fala. Segundo Heidegger (2019), a fala pronuncia o que escuta do dizer da linguagem. A fala chama as coisas para vir ao mundo e o mundo para vir às coisas, dimensionando-se um meio, a intimidade de mundo e coisa, que vigora na diferença. A essência do falar é esse chamado que evoca, que deixa vir a intimidade de mundo e coisa. O chamado da linguagem recomenda e entrega o que nela é chamado para o chamado da diferença, que deixa o fazer-se coisa das coisas repousar no fazer-se mundo do mundo, desapropriando a coisa para entregá-la ao repouso da quadratura, liberando-a para resguardar o mundo, para resguardar a quadratura de céu, terra, mortais e divinos, que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas,

permanecendo em seu próprio, pois a intimidade não funde e extingue as diferenciações, mas significa o “copertencer dos estranhos”, o “domínio da estranheza”, a “solicitação do recato”. Com esse modo de apropriação luminoso, o refletir libera cada um dos quatro para o que lhe é próprio no jogo de espelho e reflexo da quadratura. Dar suporte a mundo e coisa no modo da quietude é o acontecimento apropriador da diferença. A linguagem – o chamar recolhedor, a consonância do quieto – se dá apropriando a diferença.

Se uma família tem, por exemplo, a expectativa de que uma filha exerça certa profissão e o primogênito seja um filho parental, caso se deixe iluminar ao pensar o sentido, deve deixar refletir tal profissão e tal lugar de filho no jogo de espelho da quadratura, desapropriando-os para entregá-los ao repouso da quadratura. Escolher de modo próprio implica a reflexão aproximadora e convida-os a questionar o sentido de tais escolhas, a fim de observar se os filhos podem se reconhecer nelas, se elas estão em consonância com a sua verdade. A partir de então, com serenidade, todos – pais e mães, filhas e filhos, por vezes, também avós, tios, primos – talvez possam dizer sim e dizer não em conjunto a essas expectativas. Quem sabe, assim, a família possa, habitando a linguagem e a caminho da linguagem, na silenciosidade, chegar a ser essa unidade que deixa perdurar cada familiar no próprio de cada um nessa intimidade que não só não elimina diferenças, mas permite que a estranheza domine.

Aplicando Heidegger (2019), cada familiar é o que se apropria pelo falar da linguagem à medida que a consonância do quieto faz uso da fala no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a escuta. A fala dos familiares e o seu emitir sons acontecem propriamente no falar da linguagem, na consonância do quieto da diferença, rompendo a quietude na língua falada ou escrita. Os familiares falam a partir da diferença, no sentido da diferença, como um corresponder. O falar deve, antes de tudo, escutar o chamado. Cada palavra falada fala desde essa escuta, como essa escuta, de modo que se fala à medida que se escuta. A escuta extrai do chamado da diferença aquilo que vai soar em palavra, então, a fala que escuta e extrai é uma correspondência, que é, ao mesmo tempo, uma resposta e um reconhecimento, de modo que se fala extraindo e respondendo. Escutar é reservar-se num pertencimento pelo qual a escuta se apropria pela consonância do quieto, assim, uma reserva deve estar pronta para atender ao chamado da diferença e deve atentar para escutar como uma sonância antecipada, a fim de antecipar o seu

chamado para corresponder à diferença. No modo do antecipar reservando, os familiares correspondem à diferença e, assim, podem morar na fala da linguagem.

Portanto, os familiares podem atender ao aceno, àquilo que a linguagem acena para se escutar e se empenhar em tentar falar o que se precisa falar e o que deve ser falado, escolhendo entre as palavras que lhes vêm do dizer da linguagem aquelas que correspondam ao que se quer falar. Contudo, isso muitas vezes não acontece, pois falam de qualquer coisa, de qualquer maneira, de modo parcial, apressado ou equivocado o que querem falar, sem parar para se escutar e para escutar o que o outro familiar tenta lhes falar, sem acompanhá-lo a caminho da linguagem. Na linguagem, eles podem unir-se ou destruir-se, podem adoecer ou fazer adoecer, podem aproximar-se ou afastar-se, pois quando escolhem agredir ou acarinhar, por exemplo, vão escolher, meticulosamente, dentre as palavras que a linguagem diz, aquelas que sabem que irão dar ao outro seu mundo amargurado ou seu mundo cheio de mimo, se isso já não é habitual. Quando escolhem nada falar, dão margem a especulações e inferências, pois os outros ouvem do dizer da linguagem aquilo que lhes é possível segundo o contexto referencial. Mas se escolhem conferir o que percebem na circunvisão, evitam equívocos, por exemplo, quando estão enamorados. No *site* www.vagalume.com.br, Anacleto Rosas Jr e Arlindo Pinto contam na música *Baldrama macia* que um matuto enfeitou a jumenta e foi passear em Tupã. Entrou na cidade e todos se colocaram de pé com admiração, mas quem o teria prendido com uma olhada foi uma bela morena. Para onde ele se virava, lá ela estava a olhá-lo. Apeou do animal, aproximou-se e lhe disse coisas lindas. Ela, então, esclareceu-lhe o engano: se ela havia olhado, o motivo teria sido a besta da qual havia gostado.

Aplicando Heidegger (2019), os familiares falam a partir da linguagem, o que se trata de uma conversa a partir da essência da linguagem, pois eles se encontram numa referência hermenêutica com a duplicidade de ser e ente, na medida em que pertencem a uma recomendação que os requer e reivindica, no sentido hermenêutico, no sentido de levar um anúncio, de trazer uma mensagem, pois o círculo acompanha sempre o hermenêutico desse modo: o mensageiro já deve vir da mensagem e já deve, também, ter ido até a mensagem. O dizer numa tal correspondência é uma conversa especial. Onde quer que a essência da linguagem, a saga mostrante do dizer, interpele os familiares, a fala se transforma numa conversa propriamente dita caso permaneça resguardada no por vir. O caminhar de

uma conversa assim apresentaria mais silêncio do que fala. Somente um dizer que fosse propriamente dizer – aquele que deixa aparecer e brilhar nos movimentos de acenar – poderia silenciar sobre o silêncio e permanecer no prelúdio de uma conversa da linguagem. Isso será impossível, a não ser que se dê aos familiares o caminho cristalino de mensageiro andarilho recomendado pela mensagem, a fim de que a mensagem lhes confira o desvelamento da duplicidade. Para se provocar esse caminho ou percorrê-lo, deveria acontecer uma quietude que o abrisse e iluminasse com tal amplitude que a essência da saga pudesse aparecer em seu brilho.

Se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser, então para Heidegger (2019), europeus e orientais, por exemplo, moram em casas totalmente diferentes. Dizer que a linguagem é a “casa do ser” é fazer alusão à duplicidade entre ser e ente, bem como à linguagem como modo do acontecimento apropriador por abrigar o que é vigente à medida que o brilho do seu aparecer se mantém confiado ao mostrar apropriante do dizer. Assim sendo, pode-se considerar que, se os familiares, pela linguagem, moram na reivindicação do ser, então, eles moram em casas distintas. No *site* www.josesaramago.org, Saramago (s/d), em sua carta à avó Josefa, considera que poderia ter dado o mundo à sua avó se suas palavras fossem as mesmas. Assim descreve o mundo que ele não consegue conceber da nonagenária avó, a mais bela rapariga do seu tempo: de mãos grossas e deformadas, os pés encortiçados, a trabalhadeira, mãe de sete filhos, amassou muito pão, carregou à cabeça toneladas de restolho, lenha e água; criou pessoas e animais, contou-lhe histórias folclóricas e familiares. Importava-se com calamidades, com casamentos de princesas e infortúnios da vizinhança; alegre, de sorriso único, não sabia ler, usava poucas centenas de palavras práticas e vocabulário elementar, nada entendia de política, economia, literatura, filosofia, religião. Com isso, sua avó vivia e ia vivendo em seu círculo de légua e meia de raio, levando consigo seus restritos interesses. O mundo lhe foi roubado e o neto bem poderia dizer o motivo, o modo e o tempo em que lhe roubaram o mundo se pudesse dar-lhe das suas palavras aquelas que a avó pudesse compreender.

Sou da tua carne e do teu sangue, mas não entendo. Vieste a este mundo e não curaste de saber o que é o mundo. Chegas ao fim da vida, e o mundo ainda é, para ti, o que era quando nasceste: uma interrogação, um mistério inacessível, uma coisa que não faz parte da tua herança: quinhentas palavras, um quintal a que em cinco minutos se dá a volta, uma casa de telha-vã e chão de barro. Aperto

a tua mão calosa, passo a minha mão pela tua face enrugada e pelos teus cabelos brancos, partidos pelo peso dos carregos – e continuo a não entender. Foste bela, dizes, e bem vejo que és inteligente. Por que foi então que te roubaram o mundo? Quem to roubou? *Mas disto talvez entenda eu, e dir-te-ia o como, o porquê e o quando se soubesse escolher das minhas inumeráveis palavras as que tu pudesses compreender.* Já não vale a pena. O mundo continuará sem ti – e sem mim.

Não teremos dito um ao outro o que mais importava. Não teremos, realmente? *Eu não te terei dado, porque as minhas palavras não são as tuas, o mundo que te era devido.* Fico com esta culpa de que me não acusas — e isso ainda é pior. Mas porquê, avó, por que te sentas tu na soleira da tua porta, aberta para a noite estrelada e imensa, para o céu de que nada sabes e por onde nunca viajarás, para o silêncio dos campos e das árvores assombradas, e dizes, com a tranquila serenidade dos teus noventa anos e o fogo da tua adolescência nunca perdida: “O mundo é tão bonito, e eu tenho tanta pena de morrer!”. (SARAMAGO, s/d, grifo nosso).

Saramago culpa-se por não ter dado à avó o mundo que lhe era devido como se ponderasse sobre ter ou não experienciado tudo o que podia com ela, o que pode remeter ao que Heidegger (2012b) chama culpa, referindo-se ao sentir-se em débito do homem para com seu poder-ser mais próprio. O ser-culpado existenciário segue o apelo da consciência para o “ser e estar em dívida” mais próprio, que significa o ser-fundamento nulo de um nada. Essa dívida não admite aumento nem diminuição, pois se acha antes de qualquer quantificação, de modo que a presença não pode ora estar em dívida ora não, ela sempre se mantém no ser e estar em “dívida”, existindo própria ou impropriamente. “O assumir existenciário dessa ‘dívida’ na decisão só se realiza propriamente caso a decisão se torne, em sua abertura, *tão transparente que compreenda o ser e estar em dívida como algo constante*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 388, grifos do autor). Isso é possível, porque a presença abre para si o poder-ser “até o fim”. Antecipando a morte certa, então, angustiada com sua finitude, decide, escolhe escolher-se.

Mesmo detentor de incontáveis palavras e conhecedor de todas as palavras da sua avó, na concepção de Saramago, o mundo continuaria sem ambos. Eles não teriam se encontrado em um mundo. Enquanto ele considera que ela nada sabia do mundo e que nunca procurou saber o que é o mundo, ela mesma, serena, reunia os quatro na quadratura, enunciando sua verdade de saber o mundo que admirava: era-lhe muito bonito e lamentava ter que se ir dele. Se os familiares moram em casas diferentes, se mundanizam mundos diferentes, como eles têm a possibilidade de se encontrar? Ter as mesmas palavras parece não garantir que os familiares

possam se dar mutuamente seus mundos. É preciso não apenas dar as palavras que o outro possa compreender, mas resguardar, demorar-se em paz na liberdade de um pertencimento para que a palavra mostre alguma coisa e, assim, possam se mostrar uns aos outros. “A *palavra não é uma* relação: a palavra revela, abre. O decisivo da linguagem é o significado. [...] O essencial da linguagem é o dizer, que uma palavra diga algo e não que tenha um som. Que uma palavra mostre algo” (HEIDEGGER, 2009, p. 223, grifos do autor); se a fala silencia, ouve-se a linguagem, e o dizer da linguagem pode vir à palavra para se pronunciar na fala.

Para Heidegger (2012a), o cuidado salutar com o dizer se torna vão se a linguagem serve apenas como meio de expressão. “O acesso à essência de uma coisa nos advém da linguagem. Isso só acontece, porém, quando prestamos atenção ao vigor próprio da linguagem. Enquanto essa atenção não se dá, desenfream-se palavras, escritos, programas, numa avalanche sem fim” (HEIDEGGER, 2012a, p. 126). É preciso resguardar, deixar alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, devolvendo-a, de maneira própria, ao abrigo de sua essência, libertando-a para a paz de um abrigo, ou seja, permanecendo pacificado na liberdade de um pertencimento. O resguardo, então, perpassa o habitar em toda a sua amplitude e se mostra quando se dispõe a pensar que ser homem consiste em habitar no sentido de um demorar-se dos mortais sobre a terra. Para Heidegger (2019), uma conversa é exitosa se aquilo a que se visa fica indeterminado ou recolhido no indeterminável, tal como uma conversa entre pensadores. A conversa deve chegar a perceber, por si mesma, que o indeterminável foge e desenvolve sua força de recolhimento de modo cada vez mais irradiante ao longo da caminhada a caminho da linguagem, fazendo a experiência do que nas palavras se diz. “É que a deficiência não está em nós e sim no fato de a linguagem ser mais poderosa e por isso ter mais peso do que nós mesmos” (HEIDEGGER, 2019, p. 98-99).

Um meio-sorriso pode provocar equívocos por significar deboche para uns, contestação ou insatisfação para outros, quando poderia tratar-se apenas de uma pausa para se buscar o que se queria dizer, de um gesto atencioso por se estar distraído ou mesmo de concordância. Muitos desencontros, então, podem se dar nas conversas em casa com ou sem a mediação das tecnologias. Tanto nas redes sociais quanto nas redes sociais digitais, há que se ter o empenho de conseguir encontrar a palavra que diga o que se pretende falar na quietude que isso requer.

Um sem-número de dizeres da linguagem surge durante uma conversa e somente algumas poucas palavras são encontradas para conseguir falar o que se acaba por falar. Muitas vezes, busca-se a palavra que se quer e não vem uma que diga exatamente o que se quer falar; usa-se qualquer outra ou nem se fala. Outras vezes, não se encontra mesmo uma palavra que fale tudo o que a linguagem quer dizer; inventa-se uma ou, novamente, nada se fala. Embora, segundo Boechat (2017), os *emojis* e os *emoticons* ajudem a minimizar a dificuldade com a linguagem relativa à inevitável e significativa ambiguidade que os familiares experimentam quando tentam traduzir o modo digital para o analógico e vice-versa nas conversas *on-line*, a comunicação pode ser dificultada, ainda, pela pressa que desafia as famílias que devem ser dromoaptas para acomodar os compromissos da agenda *on-line* aos já assumidos no cotidiano *off-line*.

Na contramão da dromoaptidão, portanto, os familiares, mais que se colocar a caminho da linguagem, precisam consentir em seu dizer o mistério da palavra. Heidegger (2012a) afirma que, quando alguém deixa que a linguagem conceda ou recuse a palavra apropriada, renunciando a sua relação anterior com a palavra, tal como o poeta, que recusa para si a reivindicação do poder representacional da palavra, consentindo-se, ou seja, consentindo em seu dizer o mistério da palavra, esse alguém se transforma. Essa renúncia não é um mero calar-se, mas permanece um dizer, que preserva a relação com a palavra, que deve experimentar uma transformação do dizer e sua saga na ressonância, quase velada, extasiante e cancionista de um dizer indizível. Todo dizer vigoroso remonta a esse mútuo pertencer de dizer e ser, de palavra e coisa. Poesia e pensamento são uma extraordinária saga do dizer, quando se responsabilizam pelo mistério da palavra enquanto o que há de mais digno a se pensar, permanecendo assim articulados na sua afinidade. A possibilidade de uma experiência pensante com a linguagem significa aprender a atender e a atender a essa vizinhança em que habitam poesia e pensamento, que se movimentam no dizer. Para fazer a experiência da vizinhança é preciso primeiro retornar para onde já se está propriamente, um retorno lento e mais difícil do que a ida apressada para onde ainda não se está e nunca se poderá estar exceto como monstros da técnica, como seres adequados às máquinas.

Esse retorno ao que já são – possibilidade – pode ser demorado e requer esforço, mas permitirá aos familiares encontrar-se consigo mesmos e com os demais ao compreender o que eles falam, habitando a linguagem e silenciando a

fala. No escutar recíproco de um e outro, conforme Heidegger (2012b), em seus modos possíveis (seguir, acompanhar) e privativos (não ouvir, resistir, fazer frente a, defender-se), forma-se e elabora-se o ser-com. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, eles escutam porque compreendem. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, pronuncia-se como fala; assim, a totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra, que brota dos significados. “Ser-no-mundo” diz morar, habitar e deter-se; estar acostumado a, habituado a, familiarizado com. Aplicando Heidegger (2012b), os familiares moram, detêm-se junto ao mundo, como alguma coisa que lhes é familiar de algum modo. À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, constitutivo de cada familiar, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros; seu mundo é mundo compartilhado e o ser-em-si intramundano desses outros é copresença. Escutar é o estar aberto existencial dos familiares enquanto ser-com os outros. A possibilidade de escutar torna possível o ouvir, no modo de ser de uma escuta compreensiva. O escutar constitui sua abertura primordial e própria para o seu poder-ser mais próprio.

Então, os familiares não podem dizer que sabem sobre o outro apenas pelo que lhe vem ao encontro na circunvisão, já que nem eles mesmos, por vezes, se sabem. Não é somente a linguagem que é poderosa e maior que eles, mas o seu ser pode mostrar-se a si mesmo de várias maneiras, inclusive, pode mostrar-se como aquilo que, em si mesmos, eles não são, em que cada familiar “se faz ver assim como...”, no modo de se mostrar que se chama aparecer, parecer e aparência. Não raro um familiar atribui ao outro as suas próprias escolhas por não conseguir deixar permanecer ser e ente na clareira. Alguns, quando perguntados sobre seus gostos e preferência, precisam demorar-se na quietude para conseguir identificá-los, embora, por vezes, nem assim o alcancem. Outros chegam a acreditar ser somente aquilo que os demais dizem que eles são. O projetar-se do ser de cada familiar para o poder-ser lançado à própria responsabilidade junto aos demais familiares, na maior parte das vezes, dá-se impropriamente, na superficialidade da cotidianidade mediana, em que impessoalmente se pensa, se comporta e se fala como todos em família pensam, se comportam e falam, como se aquilo que se experiencia em família – a tradição, as crenças, a herança genética, o legado etc. – fosse tudo que lhes cabe ser. Na convivência familiar cotidiana, o ser se projeta impropriamente num aguardar que atualiza e esquece e se mantém no

esquecimento; permanecendo esquecido de si, não permanece na clareira, num anteceder-se que apenas se “deixa ir vivendo” no tempo dos familiares, na história da família, no envio comum de um destino familiar, cumprindo a programação familiar, de modo que a possibilidade ontológica de cada familiar de ser outro, de novo, cada vez no seu ser em círculo é experienciada de modo inautêntico, caso ele não vá ao fundo, ao acontecimento apropriador.

Aplicando Heidegger (2012b), o familiar existente tem a visão de si somente à medida que ele se faz transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros; a sua não transparência radica-se, portanto, no desconhecimento de mundo e não numa “ilusão ‘egocêntrica’” de si mesmo. O mundo dos familiares também é transcendente. O mundo também se temporaliza na temporalidade. O mundo é “presença” com o fora de si das *ekstases*, desse modo, se eles não existirem, também nenhum mundo se faz presente. O mundo já deve ter-se aberto, ekstaticamente, para que entes intramundanos possam vir ao encontro a partir dele. Assim, se os familiares não deixam a coisa fazer-se coisa e o mundo fazer-se mundo no jogo de espelho e reflexo da quadratura, permanecem desconhecendo mundo e podem continuar reproduzindo padrões de interação que adoecem, enredados na trama do duplo vínculo, pseudomutualidade, lealdade familiar, por exemplo; podem continuar entregando-se aos desdobramentos imprevisíveis dos toques na tela de seus dispositivos sem também se dar conta do quanto podem estar sendo aí manipulados; podem seguir desconhecendo que são, essencialmente, possibilidade, perdidos no impessoal, tomando-se a si e aos demais apenas de modo impróprio.

Se alguém quer se saber e saber o outro, deve querer escutar-se ao ouvir o dizer da linguagem e deve querer escutar o outro, esperando na quietude que ele consiga falar o que ouve do dizer da linguagem. Mesmo que busquem conhecer-se e conhecer o outro, fenomenologicamente, ninguém conhece completamente ninguém nem a si mesmo. Isso não se refere a uma dissimulação, que significa ser fingido ou sonso e hipócrita, mera desfaçatez, embora isso possa se dar. Não se trata de escolher representar uma versão que se cria de si, seja nas redes sociais seja nas redes sociais digitais, apesar de também isso poder se dar. Trata-se de o ser estar encoberto, velado. Muitos motivos podem, por exemplo, levar alguém a se calar que não seja, necessariamente, por consentir com o que está sendo dito, inclusive, seus motivos podem não lhes estar claros. O que motiva um familiar não,

precisamente, motiva o outro. Aplicando Heidegger (2009), o estímulo se torna um motivo quando a motivação se traduz em ação motivada na busca por alcançá-lo. O motivo não limita o livre arbítrio, mas solicita a fazer algo. Motivo é uma razão vivenciada como algo que determina cada familiar. Há uma motivação para agir, que requer um mundo familiar, a conexão de mundo em que os familiares se encontram. O motivo os move. A solicitação é o motivo para o seu corresponder, para responder à solicitação de acordo com ela.

Quantas vezes os filhos escolhem ser quem não são, abandonando aquilo que os solicita no intuito de atender aos motivos de seus pais e vice-versa. Isso, considerando ainda que, aplicando Heidegger (2012b), eles já sempre caíram de si mesmos e decaíram no “mundo” em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, perdendo-se no caráter público do impessoal, no modo de ser impróprio, no qual eles não perdem todo o seu ser nem deixam de ser e estar no “mundo”. Nesse modo especial de ser-no-mundo, os familiares são absorvidos totalmente pelo mundo e pela copresença dos outros no impessoal, de modo que não ser eles mesmos é uma possibilidade positiva sua, pois esse “não ser” é o seu modo mais próximo de ser, aquele em que eles se mantêm na maior parte das vezes. O arrancar-se desse modo impróprio requer decisão, e o desvelamento do ser e o descobrimento do ente requerem empenho. Sendo assim, um familiar somente chegará a se saber e a saber o outro se se permitir e se permitir ao outro ir até o fundo, ao acontecimento apropriador, e permanecer na duplicidade de ser e ente, deixando-se encontrar descoberto em si mesmo na temporalização da temporalidade, fenômeno que possibilita a pluralidade dos modos de ser dos familiares, uma vez que unifica o poder-ser atualizante da vigência de ter sido: cada familiar vem-a-ser em virtude de si mesmo atualizando suas possibilidades próprias e impróprias.

Cada familiar, enquanto ser-com, permite o encontro de muitos em seu mundo. Para Heidegger (2012b), o estar-só da presença é ser-com no mundo, pois um outro só pode faltar em um ser-com e para um ser-com. O estar-só é um modo deficiente de ser-com. Quanto ao estar-só junto a muitos, todos são copresentes, cuja copresença vem ao encontro no modo da indiferença e da estranheza, quando o outro se descobre, antes de tudo, na preocupação das ocupações. A preocupação possui duas possibilidades extremas: a preocupação substitutiva e a anteposição libertadora. A primeira retira o “cuidado” do outro e toma-lhe o lugar nas ocupações que deve realizar, deslocando-o de sua posição; o outro, então, retira-se e assume a

ocupação como algo disponível e já pronto ou a dispensa, tornando-se dependente sob um domínio que pode lhe ser encoberto e silencioso. A segunda se antecipa ao outro para lhe devolver o “cuidado” como tal, ajudando-o a tornar-se transparente para si mesmo e livre para a sua “cura”, para sua existência. A preocupação se mantém nos modos deficientes ou indiferentes, então, o conhecer-se necessita aprender a conhecer-se. Quando o conhecer-se se perde nos modos da retração, escondendo-se ou equivocando-se, são necessários à convivência caminhos específicos para procurar o outro ou se aproximar do outro. O revelar-se e o fechar-se fundam-se nos modos de ser respectivos da convivência.

Aplicando Heidegger (2012b), empenhando-se no mundo das ocupações, também no ser-com os outros, os familiares são o que eles próprios não são, pois o impessoal assume o ser enquanto convivência cotidiana. Os outros vêm ao encontro naquilo que eles são: eles são o que empreendem. Nas ocupações do que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre se cuida de uma diferença com os outros, esforçando-se para chegar até eles, subjugando-os ou nivelando as diferenças. Enquanto convivência cotidiana, os familiares estão sob “tutela” dos outros, que lhe tomam o ser; o arbítrio dos outros dispõe sobre suas possibilidades cotidianas de ser e o domínio dos outros é assumido sem que eles o notem. A expressão “os outros” encobre que se pertence essencialmente a eles. O “quem” aqui é o neutro, o impessoal, que prescreve o modo de ser da cotidianidade, em que cada um é como o outro. Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. O impessoal é ninguém, a quem eles já se entregaram na convivência de um com outro. Este conviver dissolve inteiramente os familiares no modo de ser dos outros, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. Então, eles se compreendem a partir das possibilidades de existência em curso na hodierna e mediana interpretação pública em família, regida pelo público, que se constitui do nivelamento, em que só podem ser o que os outros são; do afastamento, em que delegam suas escolhas aos outros que lhe tomam o ser; da medianidade, em que aquilo de especial que fazem não passa de sua obrigação.

Semelhante coisa aconteceu com uma família que buscou psicoterapia individual para o filho sem perceber o quanto estavam todos implicados nos desconfortos dele. Ribeiro (2000) relata que J.C. (23 anos) procurou ajuda terapêutica acompanhado de seus pais. Sua mãe (50 anos) permaneceu em silêncio, recusando-se a se manifestar. Seu pai (55 anos) falava ansiosamente sobre

o motivo de consulta: a dependência química de seu filho nos últimos 3 anos devido a más companhias, a internação em clínica especializada aos 19 anos e a desintoxicação com atendimento psiquiátrico e psicológico nos últimos 2 meses. J.C. apenas confirma a explanação do pai. No processo terapêutico, J.C. relata sentir-se angustiado e deprimido. Ele menciona que seu pai sempre lhe “toma a palavra” e espera que fique noivo da filha de um casal amigo com quem namora; que se via obrigado a trabalhar na empresa do pai; que cursa Administração para agradar ao pai, para seguir com a empresa, mas que seu sonho era cursar Belas Artes. J.C. descreveu assim suas relações familiares:

Meu pai sempre quis escolher em meu lugar. O que era melhor, o que era pior, as melhores amizades, o melhor colégio, a melhor namorada, depois o melhor curso e o melhor emprego. Como sou o caçula, sobrei. Meus irmãos deram o fora, sumiram no mapa. [O irmão mais velho é arquiteto.] Do que está na Itália meu pai nem gosta de ouvir falar o nome, pois ele assumiu que não quer saber de falar em vendas de carros. O negócio dele é a medicina. Disse, também, que não adianta meu pai arrumar namorada para ele, pois nem sabe se um dia quer se casar. Meu pai quase morreu do coração. Fez a segunda ponte de safena. Porém, meu irmão continuou com sua preferência. Os dois irmãos que tenho não quiseram nem saber da empresa do meu pai. Estão cuidando de suas vidas. Então, tive que assumir. (RIBEIRO, 2000, p. 65-66).

Segundo Ribeiro (2000), J.C. relata não entender como sua mãe “dá conta”, pois sempre aceitou seu pai como ele é, sempre se dedicou ao lar e aos filhos e não quis atuar profissionalmente mesmo sendo formada em Letras. J.C. teme que seu pai viesse a ter outro enfarto se ele não assumisse sua empresa. O atendimento individual prossegue. J.C. pensa em reiniciar Belas Artes após concluir Administração, mas o pai diz que vai acabar sozinho com a empresa nas mãos de desconhecidos se isso acontecer. Sua namorada concorda com o futuro sogro. Algum tempo depois, J.C. admite-se homossexual, termina o noivado apoiado pela mãe, mas não pelo pai, que para de conversar com ele. Concluiu Administração e matriculou-se em Belas Artes. O pai o expulsou de casa. Ele foi morar no seu apartamento e incumbiu-se das tarefas domésticas. Assumiu uma monitoria no novo curso, pretendendo fazer consultorias para custear suas despesas. O pai de J.C. solicita uma consulta: “Confiei meu filho a você. Parou de usar drogas e se tornou um homossexual. Você me destruiu. Era melhor que fosse um dependente! Ser psicólogo é isso? Destruir a harmonia de uma família?” (RIBEIRO, 2000, p. 74). Ao

que a psicóloga responde: “Preferia que seu filho se destruísse com as drogas a assumir seu próprio eu, para que atendesse às suas expectativas e às dos outros. Seria melhor a morte de seu filho a aceitar algo que sempre negou” (RIBEIRO, 2000, p. 74). O pai de J.C., então, solicita ajuda terapêutica.

Com a história de J.C., pode-se observar que a cotidianidade mediana perfaz o que constitui o ôntico da presença. Aquilo que onticamente é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, desconhecido e mais distante. Isso se deve à cura, pois o ser decadente junto às ocupações imediatas do “mundo” guia a interpretação cotidiana da presença e encobre, onticamente, o ser próprio da presença. Em que pese a força da cotidianidade mediana, da qual a presença tem que fazer o esforço de arrancar-se, o ser em círculo da presença está longe de ser um círculo vicioso. Tomando-se os familiares à luz da presença heideggeriana, tem-se que o ser em círculo de cada familiar é uma possibilidade ontológico-existencial, o que não significa que irá se realizar propriamente em sua dimensão ôntico-existencial, pois a compreensão do ser, o projetar-se do ser-no-mundo para seu o poder-ser na existência fática (a existencialidade, a facticidade e a decadência) recebe as suas possibilidades da interpretação pública do impessoal numa aparente infinitude que somente se confronta em seus limites no ser-para-a-morte, que desvela a sua finitude. A finitude do ser-para-o-fim cotidiano se constata onticamente: os familiares fogem da morte e evitam assumi-la como sua possibilidade mais certa. Mas podem continuar escutando apenas o impessoalmente si mesmo sem dar ouvidos ao próprio de si mesmos, pois o impessoal vem ao seu encontro em sua cotidianidade na tendência de superficialidade e facilitação, dispensando-os do encargo de sempre ser. Para os familiares se retirarem por si mesmos da perdição em que não dão ouvidos ao apelo da consciência, devem primeiro poder encontrar a si enquanto os que não deram ouvidos a si mesmos por terem dado ouvidos ao impessoal.

A compreensão de si a partir das possibilidades de existência em curso na interpretação pública, regida pelo público, que nivela as possibilidades de ser, também acontece no que se refere às expectativas quanto à constituição de família. Desde bem jovens, os familiares não são perguntados apenas por profissão a seguir, mas também pelo namoro e, daí por diante, pelo noivado, casamento, nova casa, filhos, entre outros. Deixarem-se tomar pelo impessoal, cumprindo sua programação, é uma escolha pela qual respondem em sua existência fática,

atentando para isso ou não, pois existem em virtude de si mesmos lançados à própria responsabilidade. Se escolhem se relacionar *on-line* ou não, casar-se ou não, ter filhos ou não, ter animais ou não, lidam com isso todos os dias. Se optam pela pornografia, pedofilia, estupro ou infidelidade nas redes sociais ou nas redes sociais digitais, sua existência está aí implicada. Se vão aglomerar ou respeitar o distanciamento social, se vão usar ou não máscara e álcool em gel, estão escolhendo por si e pelos demais nestes tempos pandêmicos. Se trabalham muito para consumir mais, escolheram (des)gastar-se a si mesmos. Se pautam suas escolhas seguindo influenciadores digitais, já estão deliberadamente colocando-se sob a tutela do outro, delegando-lhe sua existência. Se vão escolher-se produto com sua atenção vendida aos anunciantes, melhor dizendo, ter seu comportamento e percepção mudados, bem como o que fazem, como pensam e quem são, já têm seu existir manipulado e submetido ao “capitalismo da vigilância” participando do tecnofascismo e da necropolítica. Se se deixam solicitar excessivamente por uma demanda advinda dos meios digitais ou não, podem estar escolhendo ir do estresse aos transtornos, perdendo-se e adoecendo por não conseguirem lidar com sua liberdade ao limitar suas possibilidades de existir.

Uma família pode esboçar o destino de uma filha, anunciando-lhe por carta uma “manobra familiar”, para tempos depois escolher revogá-la por telegrama, alterando essa sina. Uma família pode permitir que seus filhos se lancem horas a fio aos atraentes jogos *on-line*; é a existência deles que está lançada no ciberespaço. Caso se escolham *cyborgs* interpretativos, deixando-se enredar pela programação tecnológica da “sociedade do espetáculo”, que representa também as famílias na cibercultura, retratando-as nos mais diversos aplicativos e ferramentas digitais, são suas próprias famílias que estão sendo reivindicadas a corresponder ao que se poderia chamar, na perspectiva debordiana, de família do espetáculo, a família tal como apregoada nas redes sociais digitais. Se como pesquisador se deixa envolver em interesses políticos escusos mesmo sem sabê-lo, é sua existência que responde por isso. Não há juízo de valor em tais colocações, que visam enfatizar a liberdade responsável do ser homem heideggeriano, bem como a escolha de ouvir somente o impessoal, que lhe é constitutivo, e permanecer em débito para consigo mesmo. Nem sempre se pode fazer a melhor escolha; ao contrário, às vezes, somente se pode fazer a escolha menos pior, mas sempre se pode escolher, porque o ser homem é, essencialmente, possibilidade. Talvez, por isso, não aceitem um simples

“não pode” como resposta a um pedido. Então, os familiares podem continuar fazendo apenas escolhas impróprias, aquelas do tipo “deixa a vida levar”, ou fazer também escolhas próprias, aquelas que tenham a ver consigo, aquelas nas quais possam se reconhecer.

Embora se afundem na decadência das ocupações, compreendendo de imediato sua história como história do mundo, aplicando Heidegger (2012b), os próprios familiares, interpelados sem mediação, devem dar a si a possibilidade de uma escuta que interrompa o ter dado ouvidos ao impessoal, despertando uma escuta que se contrapõe àquela perdida. Assim, o apelo deve apelar sem ruído, ambiguidade e apoio na curiosidade: “*O que assim apelando se dá a compreender é a consciência*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 349, grifos do autor). O apelo, um modo da fala, articula a compreensibilidade, de forma que a “voz da consciência” conhecida pela interpretação cotidiana é entendida como a “voz’ que dá a compreender”, atingindo a quem quer se recuperar para retornar ao que é – possibilidade – e projetar-se de modo próprio. Assim, podem retomar a si, no instante, para o seu tempo, sua história, seu destino, talvez mais angustiados, mas com menos ilusões, numa desatualização do hoje e numa desabituação dos hábitos impessoais. Na decisão, nesse projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio, cada familiar pode alcançar a verdade originária na retomada de si, ao se recuperar da dispersão e da desconexão do que acaba de se passar para retornar a si mesmo. A modificação existencial do impessoalmente si mesmo para o ser-si-mesmo de maneira própria cumpre-se como recuperação de uma escolha, escolhendo essa escolha, decidindo-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. A decisão antecipadora retorna a si e se transmite, tornando-se “retomada” de uma possibilidade legada de existência, o retorno às possibilidades da presença, que é a/o vigência/vigor de ter sido. Os familiares só podem, numa retomada, “vir de volta” (antecipar da possibilidade mais própria e extrema), porque eles são o ter-sido, e só podem ser o ter-sido sendo porvindouros, atualizando-se na situação. Podem, então, assumir o seu próprio estar-lançado e ser no modo do instante para o seu tempo e assumir a si mesmos em sua história.

A história é, então, o retorno do possível, pois a possibilidade somente retorna se a existência, num instante do destino, se abrir para a possibilidade numa retomada decidida. A decisão traz o si-mesmo para o ser que sempre se ocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros.

Aplicando Heidegger (2012b), apenas a decisão de si mesmo coloca os familiares na possibilidade de, sendo com os outros, deixar-se ser em seu poder-ser mais próprio, de modo a abrir a preocupação liberadora e antecipadora, brotando, então, a convivência em sentido próprio. O familiar decidido pode tornar-se “consciência” dos outros, se os conclama para o seu poder-ser mais próprio. A convivência em sentido próprio não brota dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal nem daquilo que se empreenda impessoalmente. Assim sendo, a convivência entre copresenças em família pode se dar no modo da anteposição libertadora, em que um se antecipa ao outro para lhe devolver o “cuidado” como tal, ajudando-o a tornar-se transparente para si mesmo e livre para a sua existência. Quando o conhecer-se se perder nos modos da retração, escondendo-se ou equivocando-se, a convivência pode buscar caminhos específicos para procurar o outro ou se aproximar do outro, pois cada familiar possui o modo de ser da convivência, na qual se pode recolher e deixar o outro familiar ser.

Os familiares podem se encontrar aprendendo a se conhecer. Aprender, para Heidegger (2019), significa “tornar-se quem sabe”, tornar-se quem viu e entreviu alguma coisa, e não mais perdeu de vista o que viu, uma visão que se alcança estando a caminho, fazendo uma travessia, um atravessar na experiência. A família pode ser, então, unidade se cada familiar fizer a experiência de relacionar-se, de estar-com, em âmbito familiar, caso se deixem avassalar e transformar pelo que lhes vem ao encontro na convivência familiar.

Fazer uma experiência com algo significa que esse algo [a família] nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. Fazer a experiência não é produzi-la e operacionalizá-la. Fazer no sentido de atravessar, sofrer, receber esse algo que vem ao encontro, harmonizando e sintonizando o homem com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula. (HEIDEGGER, 2019, p. 121).

Quando se faz a experiência com a família é a família que se faz na existência fática, fazendo história. A historicidade das famílias pós-modernas articula-se com a história das mídias pós-modernas, quando elas se deixam atravessar e se deixam avassalar mutuamente. Os familiares pós-modernos fazem história se depender também de Ehernberg e Bauman, que consideram que a revolução pós-moderna começa com a publicização da intimidade, quando se

confessa publicamente assuntos até então mantidos em secreto, tendo sido deflagrada pela exposição da intimidade sexual do casal na internet pela esposa. Ainda quando esses cônjuges não mais existirem, essa história vai vigor. Se a presença é “de fato”, os familiares são de fato. Sua realidade é o que experienciam na existência fática. Aplicando Heidegger (2012b), com cada familiar fático, já se dá uma história, de modo que, se os familiares não mais forem presentes, ainda vigoram por ter sido presenças. Assim, manuais intramundanos, como pertences e relatos, falam de um mundo que vigora por ter sido presença. Se os familiares fossem reais apenas num ponto do tempo, estariam cercados pela não realidade de seu nascimento e de sua morte. Em suas explanações, eles mostram os fatos no “modo como de fato” foram, nos quais reside o sentido da história familiar. Cada familiar só é propriamente real na existência, pois a fatualidade de cada um constitui-se no projetar-se decidido de seu ser para um poder-ser escolhido. Cada familiar, a presença “[...] não apenas não é algo simplesmente dado, mas ela já sempre se *compreendeu*, em qualquer interpretação mítica ou mágica. Pois, do contrário, ela não ‘viveria’ num mito e não se ocuparia, no rito e no culto, de sua magia” (HEIDEGGER, 2012b, p. 397, grifos do autor). Para Marcia Schuback, no prefácio de *Ser e tempo*,

[...] a vida fática do homem, a existência, é um entreaberto vivo, um desprendimento incessante do já determinado, a possibilidade livre de entregar-se ao nada aberto de um durante, onde se descobre que assim como o raio só existe em raiando, o homem só existe fazendo-se presença.

A família reúne ser homens heideggerianos que se movem ekstaticamente num contexto referencial bem específico propiciado por laços consanguíneos e/ou socioafetivos, em que se compartilham mitos tradicionais, modernos ou pós-modernos e ritos funestos ou não, dogmas religiosos, orientações espirituais e crenças familiares, tradições e valores, em que cada um pode se achar em situação, arrumar espaço e tomar seu tempo, fazer seu destino, pois cada um habita uma casa diferente, projetando-se no aberto de seu ser. Mesmo sendo essencialmente ser-com, os familiares não necessariamente se encontram por coabitar uma casa ainda que tivessem as “mesmas” palavras. Eles podem se encontrar no caminho do pensamento do sentido quando decidirem se acompanhar interessadamente a caminho da linguagem, falando o que ouvem do dizer da linguagem e escutando-se

mutuamente, projetando-se em suas próprias perspectivas dispostos num ser-afinado-liberador. Eles podem estar-juntos sendo-uns-com-os-outros, liberando-se do poder representacional da palavra empenhados em ver e deixar ver os motivos que movem cada um deles e como cada um significa o que vem ao encontro na circunvisão, enfim, desvelando-se para si mesmos em sua verdade e revelando-se assim uns para os outros. Talvez, então, possam se amar desinteressadamente e libertar uns aos outros para si mesmos numa convivência no modo da solicitude libertadora de Boss.

Talvez o maior desafio do terapeuta familiar que busca se basear em Heidegger seja não se deixar enredar pela representação da metafísica e cuidar para que, por seus hábitos representacionais, a família não seja apenas o que se apresenta ao pensamento e assim se reapresenta ao seu pensamento nos moldes de um processamento científico que a destitui de ser, mas deixar que ela se mostre tal como se mostra, tal como ela é.

4.2 O terapeuta familiar heideggeriano

Esta tese nomeia terapeuta familiar heideggeriano o terapeuta de família que se esforça para abordar o “modo de pensar *fenomenológico*” como propõe Heidegger (2009), entendendo fenomenologia como hermenêutica da presença. Hermenêutica, no verbo grego, conforme Heidegger (2019), não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia; esse sentido originário o ajudou a caracterizar o pensamento fenomenológico ao fazer aparecer o ser dos entes, não de acordo com a metafísica, mas de maneira a deixar aparecer o próprio ser, a deixar aparecer o vigor vigente, ou seja, o vigor da duplicidade de ser e ente a partir da unicidade, que reivindica o homem para seu vigor.

Assim sendo, o terapeuta familiar que se orienta pelo pensamento heideggeriano encontra-se com a família que procura por ajuda atento ao não esquecimento do ser, cuidando para observar o ser das coisas e o ser dos familiares. Portanto, nem aquele “objeto” mensurável em três dimensões é tomado sem se observar o seu ser, considerando o seu modo de ser que se mostra no manuseio. Por exemplo, um *smartphone* ou um *notebook* pode nem ser notado quando uma avó conversa *on-line* com seus netos ou pode se tornar um impedimento para qualquer atividade no ciberespaço caso os familiares o tomem por

inoperável. Assim também se dá com uma porta aberta, cujo modo de ser é deixar passar, deixar-se transpor, mas muitas vezes não o permite, pois o mundo já deve ter-se aberto, ekstaticamente, para que entes intramundanos possam vir ao encontro a partir dele. Então, pode ser que um familiar não consiga transpor essa porta aberta, se ela vier ao encontro cerrada ou lhe acenando uma amplidão paralisante, se lhe for muito santa ou profana demais, se lhe for portal de uma prisão. De semelhante modo, um simples “doutor” antes nome do terapeuta pode afastar ou aproximar terapeuta e família a depender de suas ações de significar em seu contexto referencial de significância.

Independentemente da medida “objetiva” das coisas, os familiares e o terapeuta estão na quadratura, distanciando e direcionando sua atenção, projetando-se em sua própria perspectiva, significando o que vem ao encontro na familiaridade com as remissões que constituem o mundo como o contexto em que as suas referências se movem. Um filho, em seu ser-com, um ser-uns-com-os-outros em seu estar-relacionado com uma mesa que o encontra e o remete a seu falecido pai, registra em um guardanapo uma homenagem a ele, no dia do seu falecimento, conforme o *site* www.sabercultura.nom.br. Na música *Naquela mesa*, de Sérgio Bittencourt, assim como naquela mesa daquela casa e daquela família, estava a saudade doída do pai, a comunhão com os outros, a dor da vida, as recordações de uma época.

Naquela mesa ele sentava sempre
 E me dizia sempre o que é viver melhor
 Naquela mesa ele contava histórias
 Que hoje na memória eu guardo e sei de cor
 Naquela mesa ele juntava a gente
 E contava contente o que fez de manhã
 E nos seus olhos era tanto brilho
 Que mais que seu filho
 Eu fiquei seu fã

Eu não sabia que doía tanto
 Uma mesa num canto, uma casa e um jardim
 Se eu soubesse o quanto dói a vida
 Essa dor tão doída não doía assim
 Agora resta uma mesa na sala
 E hoje ninguém mais fala do seu bandolim

Naquela mesa tá faltando ele
 E a saudade dele tá doendo em mim
 Naquela mesa tá faltando ele

E a saudade dele tá doendo em mim

Para um terapeuta familiar que se põe a caminho da linguagem junto com a família, numa experiência assim, na sessão de terapia (ou não), esse filho descobre o real, o real se lhe desencobre, não requisitado e desafiado a desencobrir o real no modo da disposição como disponibilidade. Afinal, quando o descobrimento de entes e o desvelamento de si se dão na clareira do ser, a verdade do ser-no-mundo é a abertura mais originária e mais própria que o seu poder-ser pode alcançar: a verdade fenomenológica é a individuação mais radical. Embora, muitas vezes, esquecidos do ser, os familiares se deixem desencobrir no modo da disponibilidade, seu ser não se mostra no manuseio/uso, mas projeta-se em sua própria perspectiva em virtude de si mesmo. Seu modo de ser é a existência, sua essência, que se mostra na linguagem. Aplicando Heidegger (2012a), o terapeuta não tem o desencobrimento em seu poder, pois o descobrimento é o destino que se parte ora em um desencobrir-se produtor ora em um desencobrir-se explorador e assim se reparte ao homem. Mas, para Heidegger (2019), quando se determina a essência da interpretação a partir do hermenêutico, em que se traz mensagem e dá notícia, faz-se aparecer o ser dos entes, deixa-se aparecer o vigor da duplicidade de ser e ente a partir da unicidade que reivindica o homem para seu vigor; isso nunca se faz representando um real e assumindo esse representado como o verdadeiro.

Considere-se hipoteticamente que uma criança se recusa a usar saia ou colcha cor-de-rosa e solicita seu quarto em tons de azul. O terapeuta familiar heideggeriano somente poderia perceber, por exemplo, que ela estaria protestando contra a distinção que sua família faz entre ela e seu irmão quanto ao gênero, quando ela dissesse que seus pais permitem que o irmão brinque na rua e passeie de bicicleta com os colegas, mas a proíbem de fazê-lo por ser menina. Aplicando Heidegger (2009), a regra fundamental da interpretação fenomenológica é, então, tornar visível cada fenômeno em sua singularidade, não sendo permitidas mediações dialéticas nem a constituição de um fenômeno a partir de conclusões tiradas do esclarecimento de outro, pois o fenômeno – aquilo que se mostra – exige apenas que o terapeuta o veja e o tome assim como se mostra. Cabe ao terapeuta ver e apresentar as relações de mundo ekstático-intencionais em lugar de uma mecânica ou dinâmica psíquica, quando se propõe a ajudar as famílias que procuram por atendimento terapêutico.

O terapeuta familiar que busca pautar no pensamento heideggeriano seu modo de ser e estar em terapia não é o “perito” da modernidade, que sabe o que fazer para promover a mudança da família, de quem ela espera um “remédio” para sua sintomatologia; aquele *expert* da primeira cibernética, que decidia o que devia ser mudado nas famílias, baseando-se no modelo de famílias “funcionais” para conduzir o processo, com foco na comunicação e interação entre seus membros, usando técnicas para provocar uma crise, a fim de que o sistema familiar se reorganizasse e alcançasse uma nova homeostase que prescindisse do sintoma. Não é, também, o terapeuta da segunda cibernética, um facilitador que coparticipa do sistema, visando construir com a família a transformação, contando com a imprevisibilidade do sistema familiar que produz a própria mudança, para quem o sintoma sinaliza dificuldades relacionais na família e a crise por ele provocada faz parte do processo da ampla e profunda mudança que espera ver.

Esse terapeuta familiar não é um “especialista” em famílias que vai identificar sintomas e intervir para eliminá-los, logo, não redefine sintomas nem os desafia de modo provocativo e caótico; também não vai desafiar os aspectos disfuncionais da homeostase familiar nem tem o compromisso de promover mudança na qualidade das fronteiras ou na hierarquia familiar. Não vai, ainda, tomar a baixa autoestima como subjacente aos padrões de comunicação inautêntica, nem ser um terapeuta-professor que ensina, visando ao desenvolvimento de uma nova lógica e de novos métodos na resolução de problemas, ou ajudar os familiares a encontrar maneiras mais positivas de lidar com as lealdades invisíveis e acertar as contas no livro-caixa da família ou se empenhar na diferenciação do *self*. Também, não vai abordar o sintoma sexual numa perspectiva psicossomática e multicausal, nem iniciar, a partir dos sintomas, uma busca pelos significados relacionais e pelas conexões emocionais que permitem ir às gerações dos pais e avós para retornar ao presente com uma visão nova e positiva da família, ou tentar entender qual é a transferência comum entre os familiares, engajado com eles numa interação inconsciente, trabalhando o inconsciente grupal e as ansiedades geradas por fantasias inconscientes. Não vai treinar pais em modificação comportamental e ensinar habilidades de comunicação a casais, usando esquemas de reforço para controlar o comportamento mantido por suas consequências reforçadoras, que o aceleram, e por suas consequências punitivas, que os desaceleram. Não vai empenhar-se para modificar padrões específicos de comportamento, buscando extinguir

comportamentos indesejados e reforçar alternativas positivas, a fim de aliviar o problema apresentado, ajudando a reexaminar crenças distorcidas para resolver queixas específicas, descobrir distorções e tratar concepções errôneas, ensinando a usar estratégias cognitivas para a resolução de problemas no futuro. Embora tudo isso possa se dar.

O terapeuta familiar heideggeriano não vai se empenhar em ajuda as famílias na construção de novas e mais produtivas histórias sobre suas experiências, examinando como geram expectativas e como as expectativas moldam a experiência pela criação de histórias organizadoras. Não vai ajudá-las a focar as soluções para eliminar os problemas, passando da “fala sobre os problemas” à “fala sobre as soluções” ou a lidar com deficiências, considerando que elas não causam problemas, mas que esses lhes sobrevêm tal como um desastre natural. Não vai, ainda, considerar que um familiar esteja emaranhado nos destinos da família, retomando e revivendo inconscientemente o destino de um familiar que viveu antes dele. Também, não toma a crise familiar expressa na sintomatologia de um de seus membros como não real, o que requer a iluminação de um foco sistêmico para que sejam descobertos os rígidos padrões afetivo-relacionais que o congelam e as funções e os papéis estereotipados que não favorecem a individualização, apesar de tudo isso ser passível de se dar no encontro terapêutico.

Em todas essas formas de abordar as famílias, o ser homem já foi representado assim: “[...] não se pergunta mais quem e como é o homem, em vez disso ele é representado *a priori* a partir da manipulabilidade técnica do mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 181, grifo do autor). Como copresença também, nesse encontro, o terapeuta familiar heideggeriano dispõe-se a ajudar as famílias quanto ao desvelamento de cada familiar, a fim de que possam se encontrar a caminho da linguagem, no jogo de espelho e reflexo da quadratura, deixando a coisa fazer-se coisa e mundo fazer-se mundo. Ser e estar na quadratura com a família implica ser e estar na relação, no estar-junto-a tudo aquilo a que ela está-junto, então, é estar-junto-a as condições climáticas e ambientais, aos animais e instrumentos/dispositivos, é estar-junto-aos divinos em sua espiritualidade/religiosidade, estar-com os demais familiares – família nuclear, de origem e extensa –, com os amigos e colegas de trabalho/escola, com os vizinhos e profissionais/prestadores de serviço, seus representantes políticos e demais copresenças de sua história com as quais partilham sérias e amenas questões

econômicas, políticas, sociais, culturais e tecnológicas. Enfim, ser e estar na quadratura com a família, ali na terapia, implica ser-no-mundo, habitando, morando, detendo-se junto ao mundo que, de algum modo, lhes é familiar. Um mundo assim nomeia a quadratura de céu, terra, mortais e divinos, que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas; cada um permanece em seu próprio numa intimidade que resguarda as diferenciações e os estranhos se copertencem. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo, são gestos de mundo. Assim sendo, o terapeuta familiar pode admitir um cunho sistêmico em sua abordagem, observando a advertência heideggeriana relativa às estruturas de ser e seus respectivos conceitos: desde que aquilo que se experiencia na quadratura não se apresente como algo que é “claro” e que dispensa justificações ulteriores, servindo de ponto de partida para uma dedução contínua devido ao encadeamento construtivo num sistema.

Portanto, as contribuições da terapia familiar sistêmica são bem-vindas se tomadas a partir da compreensão heideggeriana da existência e não segundo as representações de padrões de comportamento, regras de funcionamento ditas ou não ditas, leis, lealdade, pseudomutualidade, duplo vínculo, que estão corretas, entretanto, Heidegger (2012b) consideraria que não podem ser o fundamento, pois tal arranjo está longe de ser verdadeiro. Não parece razoável aprisionar os familiares ao funcionamento de um sistema e torná-los cativos da causalidade, do reducionismo e das generalizações trazidas, por exemplo, pela representação de um inconsciente, um construto teórico que torna todos os comportamentos explicáveis. Conforme Heidegger (2009), Freud postula a ausência de lacuna na explicabilidade para os fenômenos conscientes; como não há essa continuidade das conexões causais na consciência, ele inventa o inconsciente, pois nele tem que haver a ausência de lacuna de conexões causais. A explicabilidade, contudo, é um postulado da ciência natural moderna, que passa a ser aplicado à vida psíquica, submetendo, assim, o fenômeno psíquico aos seus parâmetros.

Conforme Heidegger (2012b), o ser-no-mundo é colocado diante de um apreender, um presumir, assegurar-se e crer, de uma atitude que, em si mesma, já é um modo derivado de ser-no-mundo, diferentemente de um sujeito “desmundanizado” e inseguro acerca de seu mundo que, antes de tudo, precisa assegurar-se de um mundo. Para Heidegger (2009), o existir humano não é um objeto presente em um lugar qualquer nem um objeto encerrado em si, mas consiste de meras possibilidades de apreensão, que lhe apontam ao que lhe fala e o

encontra, distinguindo-se das “representações encapsuladas objetivantes” – psique, sujeito, pessoa, eu, consciência – usadas pela psicologia e psicopatologia, uma vez que o ser homem nunca é um objeto simplesmente presente e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. Logo, numa abordagem heideggeriana, pode-se afirmar que, quando se considera o funcionamento de algo e não o existir dos familiares, não se pode ajudar a família. Os familiares não deveriam ser concebidos em termos da causalidade das ciências naturais, como uma sequência necessária que segue uma regra e leva à interpretação de um efeito determinado por uma causa, formulando-se, assim, uma lei, que deverá ser reformulada com base em novas observações sempre que novos fatores surgirem e novas condições se apresentarem.

Os familiares são motivados por algo que os interpela, que os solicita, por seu motivo, que alude a uma razão para o agir humano, sendo assim, a motivação diz respeito à existência do homem no mundo como um ente que age, que tem experiências, e não a uma razão de movimento de sequências dentro do processo da natureza. Portanto, também não se aplicam aqui as noções de transferência, projeção, empatia e intenção inconsciente. Para Heidegger (2009), a afinação faz parte do ser-no-mundo, como um ser interpelado pelas coisas. Todo relacionamento já é sempre afinado *a priori*, não havendo sentido falar-se em transferência. Um familiar não “transfere”, por exemplo, ódio para outro. Se ele está amarrado em certa afinação, não pode deixar de encontrar alguém que tenha a ver com ele a não ser como alguém odiado. O poder encontrar pressupõe o ser-uns-com-os-outros, de modo que não se trata de percepção do outro pela empatia ou pela projeção de si no outro, o que nada significaria, considerando-se que tais representações sempre já pressupõe o ser-com o outro e o “ser-com do outro comigo”. Assim também se dá quando se equipara motivo a causa tornando opressão e desopressão – modos de ser interpelado – apenas processos e sequências, obedecendo à lógica da cessação do efeito (a tensão) pela eliminação da causa (uma prova, por exemplo). Considerar os familiares uma sequência de processos é desumano, pois o que alude ao humano nunca é simplesmente um processo, “[...] mas sim algo histórico, dentro de uma situação humana, de uma história humana de vida” (HEIDEGGER, 2009, p. 249). A historicidade, por seu turno, não se refere a uma história de vida tal como uma cadeia causal-naturalista, uma cadeia de causa e efeito, uma cadeia construída; as possibilidades dos familiares não são tendências ou capacidades de

um “sujeito”, mas resultam da relação com o que vem ao encontro, de cada situação histórica do poder-relacionar-se e escolher.

Quanto à intenção inconsciente, Heidegger (2009), afirma tratar-se de uma hipótese, uma explicação ante a interpretação fenomenológica da compreensão do fenômeno do esquecer. Enquanto o engrama é uma modificação fisiológica, o reter não é fisiológico, mas uma relação com algo que requer a compreensão do ser, pois as diversas formas de esquecimento são modos de como algo retira-se, oculta-se. O esquecimento se dá como privação da lembrança de algo (memória como lembrança), como privação do reter (memória como reter), como esquecimento de algo doloroso (deixar-escapar), conforme os exemplos que seguem. No primeiro caso, se uma mulher esquece sua bolsa na sala de seu amigo, não significa intenção inconsciente de retorno àquele local, pois não lhe sendo ele indiferente, seu sair da sala é tal que, ao ir-se, ela ainda continua lá; por estar tão junto ao amigo ao sair, a bolsa não está presente para ela, já nem estava lá; caso ela estivesse se afastando de alguém indiferente a ela para ir fazer compras, a bolsa não seria esquecida, porque a bolsa faz parte do fazer compras, e a mulher estaria efetivamente nessa relação. De forma semelhante, quando alguém esquece o guarda-chuva no cabeleireiro, ele esquece é “o levar consigo do” guarda-chuva, pois falhou quando não pensou nisso, por estar ocupado com outras coisas. No segundo caso, o nome de uma pessoa conhecida escapa do reter, que é uma forma própria da relação com, com o que ela se comporta. No terceiro, quando não se quer pensar em algo doloroso, deixa-o escapar ocupando-se de outras coisas para não se envolver com a dor, que é consciente, caso contrário, não lhe seria uma dor; quanto mais se desvia de si, menos tem consciência do desviar-se e mais se deixa nele absorver sem reflexão.

Nessa senda, o que dizer da escolha inconsciente do cônjuge? Groisman, Lobo e Cavour (2013) entendem que o conceito de matriz familiar – a estrutura que se define na adolescência nas vivências com a família de origem e que leva os cônjuges a tentar encaixar a relação presente e as futuras nos parâmetros interacionais dessas vivências – amplia a noção de transferência transfamiliar e intrafamiliar de Stierlin, em que pais e filhos se relacionam por meio de padrões, de fantasias de suas experiências infantis, bem como a noção de contratransferência de Whitaker, segundo a qual o terapeuta reage influenciado pelas reminiscências de sua família de origem. Entretanto, tal conceito parece pouco adequado ao terapeuta

de família heideggeriano, assim como aquele de triangulação, uma vez que ele considera cada familiar um ser-no-mundo que se atualiza de modo próprio no instante ou de modo impróprio no agora e que significa o que vem ao encontro numa circunvisão no contexto em que suas referências se movem. Para um ser-no-mundo, incontáveis podem ser as influências que experiencia na quadratura, pelas quais não necessariamente se deixará determinar.

A referida representação mostra-se uma determinação que define *a priori* e para todos os casais um único modo pelo qual se dá a escolha do cônjuge – apenas uma das possibilidades. Mesmo que os cônjuges se guiem por suas referências amarrados em certa afinação, nada pode lhes retirar a essência ontológica – sua existência, seu poder-se. Sendo o si-mesmo a reunião do que permanece na clareira do ser, em que ser e ente estão em duplicidade, não se pode encontrar uma lei que predefina um funcionamento psíquico estabelecendo um padrão do qual se possa extrair um número fixo e restrito de possibilidades, tais como as famílias saudáveis, em risco e rígidas de Andolfi (1989); as modalidades de comunicação complementar, simétrica e recíproca de Jackson (1968); as cinco linguagens do amor – palavras de afirmação, qualidade de tempo, receber presentes, formas de servir, toque físico – de Chapman (s/d); as cinco reações que pacientes podem ter na fase terminal de uma doença – negação, raiva, barganha, depressão e aceitação – de Kübler-Ross (2012), que se podem citar entre muitas relevantes contribuições. Muitos familiares veem-se solicitados a se encaixar nesses crivos, assim como em classificações de patologias que elencam sintomas nas páginas do *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*, o DSM-5 (2014), ou mesmo naquelas do *Facebook*, conforme Pinheiro (s/d), ao mencionar, no site md.saude.com, que a tripofobia, apesar de parecer um termo científico, foi criado na internet, provavelmente, em 2009, para nomear a condição experimentada por uma pessoa que sente aversão quando expostas a imagens que formam padrões de buracos ou saliências.

Determinismos e reducionismos mostram-se também quando se desconsidera a complexidade daquilo que as famílias experienciam na quadratura, em que a manipulação também se dá por meio de uma tecnologia não midiática, a “tecnologia do corpo social”, para usar a noção de Foucault (2012). Isso se dá, por exemplo, quando se isola na mulher-mãe algo arquitetado para atender a interesses sociais, culturais, econômicos e políticos. Na opinião de Lins (2007), a “invenção da

maternidade” surge no final do século XVIII, antes do qual o amor não era um valor familiar ou social. Somente após uma árdua luta, a ideologia do amor materno como um instinto, um amor espontâneo da mãe pelo filho, foi absorvida, enquanto decaía o poder do pai. Os intelectuais da medicina, filosofia, ciência, administração e educação, entre outros, se engajaram para que todas as mães passassem a se interessar pelos filhos, produzindo sermões e argumentos, que iam de promessas que implicavam a saúde, a beleza, a felicidade e a glória pública a ameaças que envolviam doença fatal, morte súbita, vingança da natureza e pecado contra Deus. Para a autora, embora o amor materno sempre tenha existido em todas as épocas e lugares, não existia em todas as mulheres. Essa mãe amorosa, dedicada e culpada foi moldada pela “construção do amor materno” como valor natural e favorável à espécie e à sociedade, pelo principal motivo de atender à nova ordem econômica das sociedades modernas industrializadas.

Portanto, se há rigidez e aprisionamento, se há um não saber, se as “cartas” parecem estar “marcadas”, não se deve a um inconsciente, mas ao enrijecimento da existência dos familiares, a seu desconhecimento de mundo e a sua perdição no impessoal, em que não dão ouvidos ao apelo da consciência, não se deixando orientar pelo seu clamor, deixando-se guiar apenas pelo que todos falam, veem e fazem na interpretação pública da cotidianidade mediana. Aplicando Heidegger (2012b), a existência é movimento ekstático em que terapeuta e familiares, sendo-uns-com-os-outros, estendem-se, tomando tempo, arrumando espaço, mundanizando mundo, o seu mundo, diferente daquele mundo que foi desmundanizado pela descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, em que se neutralizam as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões, de modo que os lugares e a totalidade de lugares imergem num sistema de coordenadas que se destina a qualquer coisa. Então, a espacialidade do manual intramundano perde seu caráter conjuntural e o mundo circundante transforma-se em “mundo da natureza”, um contexto de coisas extensas simplesmente dadas. Enquanto ser-com-os-outros, enquanto ser-no-mundo, cada familiar e o terapeuta consistem de um sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se lhes fala a partir do aberto de seu mundo como o que, aberto, existem. Nessa interpelação, eles já estão sempre orientados para os acontecimentos que se lhes revelam, em que se dá, originariamente, a possibilidade

para um relacionamento no sentido de orientar-se, de ser consciente de; pois dizer que eles são conscientes, equivale a dizer que eles se orientam.

Se o enredo de sua história familiar não lhes está suficientemente claro, os familiares podem se demorar mais na clareira do ser, a fim de tentar ver e deixar ver o que a linguagem lhes diz acerca do que lhes foi proposto pelas gerações anteriores, do que estão se propondo e, em especial, do que querem propor às novas gerações. São os familiares mesmos que aguardam a próxima geração cheios de expectativas a serem atendidas por ela, atribuindo-lhe funções e missões, exigindo-lhe lealdade no cumprimento de legados, instando-a a seguir as suas crenças familiares e religiosas, ensinando-lhe suas tradições, criando ritos e mitos na convivência familiar. Assim sendo, no tocante às expectativas familiares, aplicando Heidegger (2012b), cabe uma observação quanto aos modos destinados de desencobrimento: o da composição, modo da exploração e do desafio, no qual os familiares favorecem somente o que se descobre ao modo da disposição e retiram daí seus parâmetros e medidas, e o da produção, no qual eles se empenham pela essência do que se descobre e seu desencobrimento, de modo cada vez mais originário, assumindo a pertença ao desencobrimento como sua própria essência. “Para o que está na tensão de expectativa, o possível pode vir ao encontro sem obstáculos ou restrições, em seu ‘talvez, talvez não ou por fim sim’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 338, grifos do autor), de modo que o possível da espera está comprometido com o se, o como e o quando se realizará; esperar é, assim, desviar o olhar do possível para a sua realização e esperar pela realização, abandonando-se o possível e tomando-se pé no real, a partir do qual e com vistas ao qual o possível é nele absorvido.

O terapeuta familiar que busca se orientar pelo pensamento de Heidegger vai observar no estar-junto-com a família, então, que o possível pode se tornar realidade no modo da produção ou no modo da composição. A forma em que o possível se torna realidade pode mostrar-se no modo da produção, quando se trata de tornar realidade a possibilidade da morte. Segundo Heidegger (2012b), o ser-para-a-morte relaciona-se com a morte de tal modo que ela se desvela nele e para ele como possibilidade. No antecipar da morte, a possibilidade desvela-se como a possibilidade da impossibilidade da existência. Aplicando Heidegger (2012b), o medo da morte experienciado pelos familiares desvela-lhes a sua finitude. Antecipando a morte, sua possibilidade mais própria, cada familiar abre-se para si

mesmo e projeta-se para seu poder-ser mais próprio, assumindo sua finitude; ele retoma a si, retornando ao que sempre foi – possibilidade – e, assim, existe suportando a possibilidade como possibilidade. Então, em seu existir fático, os familiares podem experienciar o possível, tomando-se a si e tomando uns aos outros no modo da anteposição libertadora, em que um se antecipa ao outro para lhe devolver o “cuidado” como tal, ajudando-o a tornar-se transparente para si mesmo e livre para a sua “cura”, para sua existência.

Contudo, esta tese considera ainda que o possível pode tornar-se realidade, mostrando-se no modo da composição. Se os familiares põem uns sobre os outros as altas expectativas, já esperando que sejam cumpridas, por considerá-las já uma realidade, tomam-se a si e os demais por aquilo que não são, por entes destituídos de ser. Então, os familiares tomam-se mutuamente nos moldes da representação da metafísica moderna, em que o real é aquilo que se apresenta ao pensamento e, assim, se reapresenta ao pensamento, sem considerar a duplicidade de ser e ente, sem considerar que esse ente – cada familiar, presença heideggeriana – questiona o sentido de ser. Assim assinala Heidegger (2009): enquanto para Galilei o decisivo era a calculabilidade, para a compreensão do ser homem o decisivo é a questionabilidade do homem e de seu poder existir no mundo contemporâneo.

O desempenho de papéis sociais, por exemplo, pode chegar ao ponto de se tornar apenas representação de papéis, quando os familiares, sob os ditames do impessoal, consideram que a lealdade no cumprimento de expectativas é tudo o que lhes cabe ser. Assim, tomam-se uns aos outros no modo da preocupação substitutiva, que retira o “cuidado” do outro e lhe toma o lugar nas ocupações que deve realizar, deslocando-o de sua posição; o outro, então, retira-se e assume a ocupação como algo disponível e já pronto ou a dispensa, tornando-se dependente sob um domínio que pode lhe ser encoberto e silencioso. Um filho, por exemplo, pode engajar-se no desempenho unicamente do papel de filho(a) parental de tal modo que não vê que estudar, sair com os(as) amigos(as), viajar, trabalhar ou casar-se são possibilidades para si. Ali mesmo, no seio da família, os familiares podem estar realizando a exploração que descobre o real como disponibilidade, tornando-se e vindo a ser disponíveis para ulterior disposição. Correm o risco de pertencer à disponibilidade mais originariamente do que a natureza, na medida em que o desafio que os põe a dispor do real como disponibilidade tem o poder de levá-los a recolher-se à disposição.

Os familiares podem se identificar tanto aos papéis representados no cumprimento de tarefas, funções, missões, legados, ritos, mitos, entre outros, que podem tornar seus relacionamentos formais, sem espontaneidade, sem liberdade, abrindo mão de ser quem cada um deles mesmos é: a possibilidade de ser livre para o seu poder-ser mais próprio. Os familiares podem, no retraimento do ser e fechamento da presença, restringir o seu mover-se ekstático, perdendo a liberdade, limitando a possibilidade de viver, alcançando, com isso, maior enrijecimento da existência, vindo, inclusive, a adoecer. Imersos no impessoal, eles podem não mais distinguir se são e estão no mundo em virtude de si mesmos ou se estão se tomando como um instrumento, cujo modo de ser se mostra no uso/manuseio, deixando-se descobrir no modo da disponibilidade, esquecidos do ser e, por conseguinte, não questionando o sentido de ser.

A existência é fática. O terapeuta lida com os fatos experienciados pelos familiares e não com sua representação. Uma criança pode representar. Uma criança pode fazer de uma boneca sua filha, pode fazer de sabugos de milho atrelados bois carreiros cangados ou de um chinelo um *smartphone* ante o qual posa para uma *selfie*, mas não deveria ser representada. Ela nunca será apenas a representação que fizerem dela. Nunca corresponderá à representação de seus avós, pais e irmãos nem à de seus terapeutas chancelados pela ciência moderna. Ela é como ela pode ser em sua existência fática, assim como seus entes queridos são como podem ser. Em seu dia a dia, os familiares podem, inclusive, “viver” em um mito e ocupar-se de sua magia no rito e no culto. Seja aquela magia das teclas dos dispositivos eletrônicos conectados à internet, em que se vê do outro lado do mundo familiares e amigos por uma tela iluminada; seja a magia dos contos de fada infantis e do sono que chega à melodia cantarolada; sejam os rituais praticados à mesa quando se lavam as mãos e se obedecem às regras da etiqueta social no uso dos utensílios ou aquele praticado pelos fiéis no partilhar do pão e do vinho na Santa Ceia; seja a mágica funesta de ver desaparecer o ente querido da noite para o dia em decorrência da Covid-19 ou de tornar-se mulher por certo tipo de amputação. Os fatos experienciados em família, por implicar mitos e ritos, não são menos reais. Conforme Heidegger (2009), um fato é real, mas não é a realidade, pois se a realidade fosse um fato, ela seria passível de verificação como requer o método experimental da ciência moderna. A realidade dos familiares é o que experienciam na existência fática. “Rituais diários, tradições reservadas para os dias de festa e

ritos de passagem que marcam o nosso tempo, criam memórias inesquecíveis e nos definem como indivíduos, membros de uma família e parte de uma comunidade” (ANDOLFI, 2019, p. 134).

Os ritos e os mitos mantêm uma tradição, não apenas no âmbito da família, mas, algumas vezes, em âmbito nacional. Segundo o *site* <http://www.noticias.r7.com>, em muitas tribos africanas, o mito de que a mulher terá o desejo sexual reduzido com a extirpação de seus genitais, o que colabora para que a honra da família não seja manchada, associa-se ao ritual de passagem em que se marca a transição da menina da fase jovem para a fase adulta pela mutilação genital, quando são removidos, parcial ou totalmente, os seus órgãos genitais externos e sua vagina é costurada. Seguindo os ensinamentos dos ancestrais, o ritual se mantém como tradição. As meninas são levadas pelas próprias famílias para o ritual, despidas, envoltas em uma capa de pele de animal. Famílias inteiras participam do ritual, mas apenas as mulheres assistem ao ato da mutilação. As celebrações nos dias que antecedem a cerimônia de mutilação incluem danças, comidas típicas e bebida alcoólica. As meninas, contudo, permanecem assustadas por saber o que irão enfrentar. As mulheres auxiliam na montagem do local com grandes e pesadas pedras, em que as jovens meninas se sentarão. Após o ritual, as meninas são pintadas com uma tinta branca, que indica que a mutilação foi realizada e que a jovem está pronta para o casamento. Nessa matéria, o fotógrafo Siegfried Modola, da agência Reuters, registra a cerimônia na tribo Pokot, na zona rural do Quênia, onde o ritual acontece mesmo proibido por lei, em que foi usada uma lâmina de barbear, dessa vez, em lugar de uma tesoura ou vidros pontiagudos. Segundo ele, a mutilação é motivo de orgulho para os pais. Para uma das mães, a dor tornaria a filha mais forte e ela poderia mostrar à comunidade o quanto ela é capaz de suportar. Seus entrevistados confirmaram a manutenção dos rituais, afirmando que mutilar as meninas para casar marca a transição de menina para mulher, tratando-se de uma tradição.

As famílias podem relatar ao terapeuta familiar heideggeriano experiências que lhe pareçam inusitadas. Ele não vai buscar demover os familiares de suas escolhas, mas vai acompanhá-las a caminho da linguagem, respeitando sua cultura e propondo-lhes a reflexão aproximadora, a fim de que questionem seu modo de ser e estar no mundo para que o façam de modo próprio, se assim lhes aprouver. Eles vão deixar refletir a si mesmos e as demais copresenças de sua história, suas

crenças e mitos, seus instrumentos e práticas, entre outros, no jogo de espelho e reflexo da quadratura. Eles vão olhar para tudo isso e podem escolher mudar algumas coisas, manter outras por certo tempo, ou podem escolher não mudar nada, mas suportar sua realidade como está, contudo, estarão se experienciando guardiões da clareira. Assim, nesse pastorear da clareira, pode-se dar o tornar próprio no tornar atual. Heidegger considera (2009) que aquilo que cura é o que conduz o homem a si mesmo.

Por isso, o terapeuta não vai consentir que esperem que, em seu estar-junto-aos familiares, ele parta de nomenclaturas ou de classificações diagnósticas, por exemplo, embora não as desconsidere. Tome-se a sigla LGBTQIA+, em que o sinal “+” expressa justamente a impossibilidade de se abarcar todos os modos de ser e estar no mundo das presenças heideggerianas quanto à orientação sexual e/ou identidade de gênero. Conforme o *síte* www.fundobrasil.org.br, a sigla vem se atualizando desde LGS, que incluía *gays*, *lésbicas* e *simpatizantes*, até a sua “forma completa” LGBTQQICAAPF2K+, que inclui *lésbicas*, *gays*, *bissexuais*, *transgêneros*, *queer*, *questionando*, *intersexuais*, *curioso*, *assexuais*, *aliados*, *pansexuais*, *polissexuais*, *familiares*, *2-espíritos* e *kink*. “O símbolo de “mais” no final da sigla aparece para incluir outras identidades de gênero e orientações sexuais que não se encaixam no padrão cis-heteronormativo, mas que não aparecem em destaque antes do símbolo.”

O modo de ser e estar do terapeuta familiar em terapia não se coaduna com o vai e vem de uma ciência que se impôs absoluta. Os familiares já lidam com seus mitos, não precisam que estudiosos analisem seus comportamentos ritualisticamente para, a partir disso, criarem mitos respaldados pelo método científico, aos quais muitos se esforçam para neles encaixar-se ou deles escapar, trazendo-lhes ainda mais sofrimento e insegurança. Segundo Grandin e Panek (2015), as pesquisas de Kanner visavam encontrar explicações psicológicas para o autismo, uma vez que, encontrada a sua causa, caberia removê-la. A partir de sua observação, propôs, inicialmente, que a causa do comportamento autista da criança devia-se ao distanciamento emocional de seus pais, afirmando que os autistas eram filhos de pais “[...] ‘que se descongelaram apenas o suficiente para gerar um filho’” (KANNER apud GRANDIN; PANEK, 2015, p. 14); logo, pais emocionalmente distantes levavam o filho a se comportar de forma psiquicamente isolada ou fisicamente destrutiva. Anos mais tarde, Kanner inverteu essa relação de causa e

efeito, afirmando que o referido comportamento da criança é que causava o distanciamento emocional dos pais.

Quando este modo de pensar científico determina a representação do homem e este é “pesquisado” segundo o modelo da retroalimentação [*Regelkreis*], como acontece agora na cibernética, então a destruição do ser homem torna-se completa. Por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutização da ciência natural. (HEIDEGGER, 2009, p. 162, grifos do autor).

Para Heidegger (2012a), não há uma rejeição ao “pensamento representador da metafísica”, mas se entreabre a distância que cede lugar ao apelo da verdade do ser, na qual se coloca e acontece o corresponder, que surge do apelo do vigor do ser e a ele se entrega. Corresponder é retroceder para o apelo e assim aceder a sua linguagem. Grandin e Panek (2015) relatam que Temple Grandin considera sorte ter nascido em 1947, quando o diagnóstico de autismo era recente e pouco se sabia a seu respeito. Sua mãe percebeu os sintomas que lhe deram o rótulo de autista e fez o que lhe pareceu correto. Não se voltou a buscar as causas do transtorno, mas se concentrou no comportamento em si, estando “à frente de seu tempo”. “Se minha mãe não tivesse me levado ao neurologista, talvez tivesse ficado vulnerável à armadilha culposa da mãe geladeira” (GRANDIN; PANEK, 2015, p. 17).

A expressão “estar à frente de seu tempo” indica que alguém age de modo inovador ante os parâmetros adotados em certo período histórico, alguém que decide no seu tempo, arruma o seu lugar, mundaniza o seu mundo, faz o seu destino, enfim, escolhe escolher-se. Alguém que decide, que já se acha em uma situação, que já age decidido, em vez de se colocar à mercê das circunstâncias. Aplicando Heidegger (2012b), a situação não é uma moldura em que os familiares ocorrem ou apenas se colocam nem um amálgama de circunstâncias e acasos, mas é o que se lhes abre – o caráter faticamente conjuntural das circunstâncias – na decisão, quando decididos para a abertura em que eles mesmos têm de ser em existindo. Esse familiar está lançado à própria responsabilidade, e assume isso. Sair por um instante, ainda que apenas por um instante, da impessoalidade implica uma atualização de modo próprio.

A sessão terapêutica propicia a reflexão aproximadora, esse aproximar que interpreta aquilo de que os familiares se ocupam, que ilumina cada posição fática

sua em seu mundo circundante, visando diretamente às necessidades que não estão à mão. O terapeuta não interpreta os familiares nem interpreta por eles o que experienciam em sua realidade fática. “O psicoterapeuta compreende o outro e isto consiste em captar a interpretação de mundo que o outro é. Abre, então, possibilidades para o próprio se questionar em seu ser mais próprio” (FEIJOO, 2000, p. 103-104). Aplicando Heidegger (2012b), os familiares possuem uma estrutura de círculo ontológico, pois o “círculo’ do compreender” pertence à estrutura do sentido enquanto um compreender que interpreta, de forma que uma pré-compreensão os acompanha em seus movimentos de compreender e interpretar numa circunvisão; assim sendo, eles compreendem (projetam-se) sustentados no sentido, interpretando e enunciando. O enunciado e sua estrutura (o como apofântico) fundam-se na interpretação e em sua estrutura (o como hermenêutico) e, a seguir, no compreender. O enunciado demonstra, determina e comunica, pois é um mostrar, a partir de si mesmo e por si mesmo, o que se revela em sua determinação possível numa visão comum. Ele vale como o “lugar” próprio e primário da verdade. Por exemplo, o enunciado verdadeiro emitido por um familiar de que tem em suas mãos uma fatura paga verifica-se, faticamente, quando a família se volta para a fatura e percebe a quitação na fatura em suas mãos. Toda interpretação que introduzisse algo que deveria estar implicado nesse enunciado falsificaria o conteúdo fenomenal proposto pelo enunciado. O enunciado verdadeiro descobre o ente em si mesmo, ao enunciar, indicar e deixar ver o ente em seu ser e estar descoberto.

Então, o terapeuta familiar heideggeriano vai procurar compreender o sentido que sustenta a compreensibilidade dos familiares, os seus motivos e a significação do que lhes vêm ao encontro. Ele estaria destituindo de sentido e de significado o que eles experienciam em suas férias de verão, por exemplo, se ouvisse a família descrever como fazem essa experiência desse modo: a família trabalha o ano inteiro e faz economias para viajar por horas rumo à região litorânea em sua quinzena de folga anual. Eles pagam para ficar na casa de outras pessoas e, chegando à beira das águas, colocam cadeiras na areia e passam o dia todo, ali, seminus sob o sol escaldante. Alguns deles untam o corpo com óleo para queimar a pele; outros, usam uma espécie de unguento branco para se proteger do sol, mas para continuar expostos ao sol quente; outros, ainda, ficam acampados debaixo de sombrinhas enormes fincadas na areia. Então, eles precisam refrescar-se. Vez em quando imergem naquela água salgada gelada e ingerem coisas também muito geladas.

Alguns adultos e jovens bebem um líquido que espuma e que os faz rir muito, falar arrastado e andar cambaleando, enquanto as crianças chupam uma espécie de mingau saborizado solidificado num palito de madeira. Eles repetem esse ritual durante os 15 dias e fazem a longa viagem de volta já na expectativa de retorno. O terapeuta também destituiria de sentido as horas que um familiar dispende nos jogos *on-line* se as percebesse como alienação ou as restrições financeiras a que se submete outro familiar se as visse como avareza sem ouvi-los. O ser do ente intramundano se descobre aos familiares como ser simplesmente dado; são eles que, projetando seu ser para o poder-ser sustentado no sentido, significam o que vem ao encontro na circunvisão. “O decisivo da *linguagem* é o significado” (HEIDEGGER, 2009, grifo do autor). Aqueles ditos “significados preferíveis” que emergem dos valores são, assim, significados possíveis que se dão no contexto referencial de significância.

Assim, aplicando Heidegger (2012b), a ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos verdadeiros num duplo sentido: os familiares (exercendo a ação de descobrir) e a verdade (ser-descoberto). O perceber de um instrumento à mão já é compreender e interpretar, permitindo o encontro de “algo como algo” na circunvisão. Mas os familiares são e se acreditam dispensados de realizar o descobrimento, então, a descoberta se faz, apropriando-se do que é dito por um ouvir dizer. Assim, a mais próxima reflexão ontológica sobre a verdade, que vem ao encontro onticamente, compreende o enunciado como “enunciado sobre”, “descoberta de”, interpretando-a como algo simplesmente dado. Desse modo, o nivelamento proporcionado pelo enunciado transforma o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão – o “como” hermenêutico-existencial – no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado – o “como” apofântico do enunciado, que pode ser verdadeiro (descobre o ente em si mesmo, deixando vê-lo em seu ser e estar descoberto) ou falso (encobridor).

Em seus movimentos de compreender e interpretar, o que Morin havia percebido numa circunvisão – os trajes pretos do pai – tornou-se o “como” de uma determinação do que é simplesmente dado – o falecimento da mãe. Ninguém lhe confirmava esse fato que já se lhe havia tornado a sua realidade fática experienciada no modo de seu “nihilismo infantil”. A sua verdade assim se lhe desencobre: a morte da mãe era-lhe uma catástrofe. Conforme Morin (2020), nos

dias que seguiram à morte de sua mãe, seu pai e sua tia continuaram a mentir mencionando o seu processo de cura, até que sua tia lhe fala sobre a viagem de sua mãe para o céu, da qual poderia voltar ou não. Dias depois, a tia lhe traz uma “frase de adoção” que lhe pareceu de “usurpação”, dizendo-lhe que a partir daquele dia ela seria sua mãe. “Eles me esconderam a verdade: eu ocultei deles a minha verdade” (MORIN, 2020, p. 15), chorando no banheiro ou sob os lençóis, imaginando o retorno dela mesmo sabendo da inutilidade da espera, mas fazendo de conta que tudo estava bem. Apesar disso, negava-se a ir com eles visitar o túmulo da mãe. “Embora eu os amasse muito, eu os odiei, e acredito ter conservado um ódio quase patológico por mentiras. Mas *o que significava a verdade, então? A morte, o nada, a catástrofe*” (MORIN, 2020, p. 15, grifos nossos). Não foi em terapia familiar que Morin descobriu suas “verdades primordiais”, mas na literatura: a esperança de encontrar fé na vida lhe veio com Romain Rolland, enquanto seu niilismo infantil transformou-se em dúvida racional com Anatole France. “De fato, estabeleceu-se e criou raízes em minha mente uma dualidade feita da oposição complementar de instâncias inseparáveis: a dúvida e a necessidade da fé” (MORIN, 2020, p. 17), após ter vivido o “horror da incompreensão” por não terem respondido à sua necessidade de verdade.

Com amor ou ódio, com raiva ou medo, estando angustiado ou alegre, cada familiar já se colocou sempre diante de si mesmo e já sempre se encontrou como um dispor-se numa afinação de humor. Aplicando Heidegger (2012b), o ser dos familiares se projeta sustentado no sentido, disposto numa afinação, trabalhado, assim, por uma disposição (ontológico), que indica o conhecido e cotidiano humor (ôntico). Sua abertura essencial – o compreender – se abre e se fecha na afinação do humor. Os familiares já estão sempre sintonizados e afinados num humor, que pode trazer alívio ou pode se deteriorar e se transformar, exacerbar-se, faltar ou apresentar-se como mau humor. A disposição revela “como se está”. Na angústia, por exemplo, se está “estranho”, exprimindo “o nada e o ‘em lugar nenhum’” que caracterizam os familiares na angústia. Aplicando Heidegger (2009), a afinação faz parte do ser-no-mundo, como um ser interpelado pelas coisas. A tristeza de um familiar não é abatimento ou depressão, pois sua tristeza articula-se no relacionamento com a máxima alegria, quando a alegria se retrai, torna-se hesitante e se resguarda na retração, num jogo que afina tristeza e alegria entre si, aproximando a distância e distanciando a proximidade. Se ele está “um pouco triste”

(um modo de afinação), é de acordo com essa afinação que ele vai mostrar-se para os demais. Entretanto, todo novo ser-afinado é sempre apenas uma mudança da afinação. Desse modo, um familiar só pode sentir prazer ao ver o outro porque já estava e está disposto a essa afinação prazerosa.

O compreender disposto, esse projetar-se afinado no humor, possui o caráter de decadência, uma vez que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, os familiares se compreendem, onticamente, a partir das ocupações, guiando-se pela interpretação pública, que se torna tentação e os mantém presos em sua decadência. A sessão terapêutica, aplicando Heidegger (2012b), pode mostrar-se uma oportunidade para que a família questione a interpretação pública que predomina e já decidiu, inclusive, suas possibilidades de sintonização com o humor. Na sessão, eles podem deixar refletir aquilo que se mostra no modo da aparência, aquilo que, na falação, na curiosidade e na ambiguidade, se descobre e se abre, instalando-se nos modos de distorção e fechamento. Assim, os familiares podem ver e deixar ver as alianças que foram se tornando destrutivas, num distanciamento que aproxima uns enquanto afasta outros por meio de coalizões; podem ver a afinação, na qual vão do amor ao ódio ou da docilidade à agressividade, em disputas intermináveis e, muitas vezes, desnecessárias; podem notar a fala padronizada e repetida, permeada de cobranças, julgamentos e críticas. A falação, modo de ser da convivência, dispensa-os da tarefa de um compreender autêntico e elabora-se numa compreensibilidade indiferente, que nada exclui, mas que “tudo compreende”, tranquilizando os familiares de que “tudo está em ordem”, conduzindo-os à inércia e inatividade.

Em sessão, aplicando Heidegger (2012b), os familiares podem, ainda, ver o quanto se comparam com tudo, movendo-se para uma alienação na qual se lhes encobre o seu poder-ser mais próprio e para o modo de ser em que eles se fragmentam em possibilidades de interpretação que resultam em caracteriologias e tipologias, fechando-os para a sua propriedade e forçando-lhes a impropriedade, na qual se enredam por meio de “escolhas feitas por ninguém”. Falação e curiosidade se arrastam mutuamente e juntas garantem aos familiares, que assim existem, “uma vida cheia de vida”, uma vida que se pretende autêntica também nas redes sociais digitais se, por exemplo, eles encaminham vídeos e memes sem se demorar em reflexão, sem se comprometer com aquilo em que falam se reconhecer, sem observar quem estão sendo e quem querem ser. Talvez, em terapia, eles possam

ver e deixar ver, também, o quanto são arrastados pela curiosidade, que se ocupa em ver apenas para ver, e não para compreender o que veem, buscando apenas o novo para correr para outra novidade com excitação e inquietação, sempre inventando algo novo. A atitude de “estar junto na pista” a partir do ouvir dizer é o modo mais traiçoeiro pelo qual a ambiguidade propicia possibilidades aos familiares, sufocando-os, fazendo morrer o interesse – mero pressentimento em comum e sem compromisso – pela coisa realizada, de forma que não se veem a si mesmos em seus projetos em relação às suas possibilidades ontológicas autênticas, sendo e estando no desamparo mesmo em família, devido à impermanência no mundo circundante das ocupações e à dispersão em novas possibilidades. Na sessão, pode ser que vejam, num prestar atenção uns aos outros, ambíguo e tenso, sob a máscara de ser um para o outro, o quanto possam estar atuando um contra o outro.

Uma sessão de terapia familiar pode ser esse lugar em que a simplicidade – a demora junto às coisas – aconteça na quadratura, uma vez que, em habitando, segundo Heidegger (2012a), os homens têm sobre si espaço em razão de sua demora junto às coisas e aos lugares próximos e distantes. Um habitar acontece, enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura, salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, sendo capazes da morte. Habitar é um demorar-se junto às coisas, que somente abrigam a quadratura quando deixadas como coisas em sua vigência. As coisas reúnem integrando a quadratura no modo de propiciar-lhes estância e circunstância; a partir desta última, determinam-se os lugares e os caminhos pelos quais se arruma espaço, pelos quais se dá espaço a um espaço, então, proximidade e afastamento podem se tornar simples distanciamentos entre homens e coisas. Aplicando Heidegger (2012a), a relação dos familiares com o terapeuta é um habitar pensado de maneira essencial. A sessão terapêutica acolhe a simplicidade de terra e céu, divinos e mortais numa circunstância, à medida que edifica a quadratura em espaços: a sessão deixa ser a quadratura e edifica a quadratura, sendo, então, um abrigo da quadratura e uma moradia. “As coisas construídas com autenticidade marcam a essência dando moradia a essa essência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 138). Sessões assim dão moradia à demora dos homens, sessões assim são moradia. Uma moradia assim é edificada por aqueles que moram na linguagem. Uma moradia assim abriga aqueles que moram na linguagem.

Os familiares moram na linguagem e, em sessão, podem aprender a morar na fala da linguagem, eles podem tornar-se quem viu e entreviu a possibilidade de

morar na fala da linguagem estando a caminho, fazendo uma travessia na experiência, e não mais a perdeu de vista. Essa proposta pode estar na contramão da dromoaptidão pós-moderna que reivindica as ciberfamílias. Contudo, eles – os familiares e o terapeuta – falam à medida que correspondem à linguagem, à medida que escutam e que pertencem ao chamado da quietude, portanto, é a partir da linguagem que eles falam. Para se aprender a morar na fala da linguagem, é preciso ser capaz de antecipar reservando: falar, escutando a linguagem, pois a escuta da linguagem precede todas as demais escutas. A linguagem é a relação de todas as relações, enquanto saga do dizer que encaminha mundo, enquanto o mostrar, que vigora em tudo que a eles fala alguma coisa, em tudo que os aclama, conclama e reclama, em tudo o que os aguarda como o que não foi falado e também na fala que eles cumprem. Então, na sessão, eles podem fazer a experiência da escuta e do silêncio, que pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas. Escutar é o estar aberto existencial dos familiares e terapeuta enquanto ser-com os outros. O compreender não surge de muitas falas ou de muito “escutar por aí”. Silenciando na fala da convivência, eles podem se fazer entender mais propriamente do que aquele que não para de falar. O muito falar não garante maior compreensão. Assim, eles podem deixar suas falas prolixas, aquelas que encobrem e emprestam clareza aparente ao que se compreendeu, para silenciar. O silenciar só é possível numa fala autêntica, aquela fala que abafa a falação. Quando eles têm algo a dizer, quando dispõem de uma abertura própria e rica de si mesmos, o estar em silêncio se revela, articulando originariamente a compreensibilidade de tal modo que, abafada a falação, provêm dele o verdadeiro poder escutar e a convivência transparente. Todos – os pais, os filhos, os avós e tios – que estiverem na sessão poderão falar e ser escutados por todos, a fim de que cada fenômeno se torne visível em sua singularidade, sem mediações dialéticas, sem hipotetizações, sem aplicar em um fenômeno as conclusões tiradas do esclarecimento de outro.

É preciso deixar aparecer o ser da presença. É preciso oportunizar a cada familiar tornar-se acessível em seu ser. Assim, aplicando Heidegger (2012a), os familiares podem não mais constituir, para a terapia familiar, o incontornável inacessível já vigente na objetividade do asseguramento processador das pesquisas científicas, mas podem aparecer no seu modo de vigência, na duração daquilo que, tendo chegado a desencobrir-se, assim perdura e permanece, significando, dessa forma, sua realidade, a vigência em si mesma acabada do que se produz e se eleva

ao vigor de si mesmo. Portanto, em que pese sua formação acadêmica pautada no cientificismo moderno, o terapeuta familiar, atendendo ao clamor da consciência, que o conclama para vir-a-ser em seu poder-ser mais próprio, vai esforçar-se para se desabituar dos seus hábitos representacionais e colocar a compreensão heideggeriana da existência a trabalho no encontro com a família, pensando o sentido. Para Heidegger (2019), pensar o sentido é a serenidade ante o que é digno de ser questionado – aquilo que oportuniza e apoia o homem para vir ao encontro e convocar o apelo que fala e diz respeito à sua essência. Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido, que significa mais do que simples consciência de algo.

Sempre que o homem abre olhos e ouvidos e desprende o coração, sempre que se entrega a pensar sentidos e a empenhar-se por propósitos, sempre que se solta em figuras e obras ou se esmera em pedidos e agradecimentos, ele se vê inserido no que já se lhe revelou. 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, 2012a, p. 22).

Pensar o sentido tem, portanto, outra essência que aquela da consciência e do conhecimento da ciência, bem como da formação. Conforme Heidegger (2019, p. 59), a época da formação moderna ruma para o fim: “Há sinais de uma idade do mundo onde o que é digno de ser questionado abre, de novo, as portas para se acolher a essência de todas as causas e de todos os envios do destino”. Somente se pode corresponder a isso, caso se comece a pensar o sentido. Encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma diz pensar o sentido, diferentemente da formação. A palavra “formar-se” significa tanto propor e prescrever um modelo, quanto desenvolver e transformar disposições dadas de antemão, de modo que a formação moderna vai fornecer ao homem um modelo que será parâmetro para sua ação e omissão, um paradigma pré-estabelecido e uma posição orientada em todas as direções. Estabelecer um ideal comum de formação e garantir que ele domine pressupõe uma situação inquestionável e estável em todos os sentidos, com base em uma crença no poder irresistível de uma razão imutável e seus princípios.

Diferentemente disso, o terapeuta familiar heideggeriano decide pensar o sentido no encontro terapêutico com as famílias. A pós-modernidade parece ser aquela “idade do mundo” em que o que é digno de ser questionado reabre a

possibilidade para se acolher a essência das causas e envios do destino no campo da terapia familiar. Aplicando Heidegger (2019), os caminhos do pensamento do sentido que o terapeuta familiar escolhe percorrer se transformam conforme o lugar em que começa a caminhada, o trecho percorrido pela caminhada ou o horizonte que, no caminhar, vai se abrindo no que é digno de ser questionado. Logo, encaminhar na direção do que é digno de ser questionado é um retorno ao lar, à própria morada, e não uma aventura. No pensamento do sentido, o terapeuta chega onde se encontra há muito sem, contudo, ter experienciado e percebido isso. O pensamento do sentido o põe a caminho do lugar de sua morada, que permanece sempre marcada pelo acontecer dos acontecimentos históricos, por uma morada que lhe é entregue e confiada, quer a represente, desmembre ou enquadre historiograficamente, quer imagine poder se separar artificialmente do acontecer histórico por sua vontade.

Assim sendo, quanto mais o terapeuta familiar heideggeriano se entregar ao sentido sendo-junto-com a família, melhor poderá ver com ela o que ela vê na totalidade conjuntural na circunvisão, favorecendo que ela também se entregue ao sentido. Os familiares mostram os fatos no “modo como de fato” foram, nos quais reside o sentido da história familiar. Para compreender os familiares, o terapeuta tem de compreender-se, tem de projetar seu ser entregando-se ao sentido enquanto interpretação que é nesse contexto referencial. O terapeuta e os familiares são e estão juntos no mundo e podem encontrar-se na linguagem. Com suas palavras que mostram algo e pondo-se a caminho da linguagem, os familiares dão seu mundo uns aos outros e ao terapeuta, que pode estar ali junto com eles, pondo-se também a caminho da linguagem e fazendo a experiência de estar lá com eles aonde eles o levam com seus relatos, pois também é transcendência. Num “‘fora de si’ em si e para si mesmo originário”, deixando acontecer “mundo”, sem sair inicialmente de si e para fora na direção dos familiares, o terapeuta é o lugar de tudo que vem ao encontro, como ser do “ai”. O terapeuta, habitando a linguagem, demora-se, fazendo uma experiência com a família, transformando-se em sua direção. “Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção” (HEIDEGGER, 2019, p. 137). O terapeuta fala o que ouve do dizer da linguagem, escolhendo as palavras que digam algo, que mostrem algo, pois a saga do dizer diz

do poder da palavra, daquele dizer que deixa o ente aparecer em seu mostrar-se. “Falar um com o outro significa: dizer algo para o outro, mostrar um para o outro alguma coisa e confiar-se mutuamente ao que se mostra” (HEIDEGGER, 2019, p. 202); conversar é, pois, mostrar um para o outro o que se aclama no que se proclama, o que a partir de si mesmo aparece; conversar é dizer algo juntos.

Também ser homem heideggeriano, o terapeuta é/está no mundo com os familiares em terapia numa conversa tal como aquela que se dá entre pensadores. Aplicando Heidegger (2019), nesse caminho, busca-se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico, que não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia, já que o terapeuta também possui uma estrutura de círculo ontológico, projetando-se no sentido, interpretando e enunciando. Nesse caminhar, uma conversa deixa indeterminado justamente aquilo a que se visa e até mesmo o deixa recolhido no indeterminável. É o que possibilita o êxito de toda conversa entre pensadores. A conversa chega então a perceber, por si mesma, que o indeterminável não somente não foge, mas desenvolve sua força de recolhimento de modo cada vez mais irradiante, ao longo da caminhada, pois a linguagem prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente, ela decide a referência hermenêutica. Por isso, o terapeuta confia, com toda tranquilidade, no fluir velado de uma conversa enquanto permanecer no movimento de perguntar, fazendo referência ao abandono cada vez maior à liberdade do que se abre para o dizer, mesmo que dê a impressão de arbitrariedade. Nesse caminho do pensamento do sentido, um horizonte abre-se no que é digno de ser questionado. Os familiares, junto com o terapeuta, podem pôr em questão o sentido que sustenta sua compreensibilidade quanto, por exemplo, a constituir e estar em família, ao modo de convivência em família, à expectativa de cada um nesse convívio, a como cada um pode vir-a-ser para alcançar a família pretendida, ao uso das tecnologias em seu relacionamento familiar, laboral e social, aos seus muitos afazeres e à motivação para ter ou não filhos. Assim, podem perceber se no projetar-se de seu ser para o poder-ser estão atualizando suas possibilidades próprias também ou somente as impróprias.

Hipoteticamente, uma jovem grávida pode falar que teme muito a maternidade. Uma gravidez mesmo planejada pode ser uma solicitação excessiva para a gestante, para o casal e/ou para as famílias de origem e a família extensiva. O terapeuta encontra-se com a família na linguagem, buscando compreender o

como os familiares significam o que vem ao encontro e o sentido que sustenta a sua compreensibilidade. Eles vão alcançar isso estando juntos a caminho da linguagem se com suas palavras conseguirem lhes falar o que ouvem do dizer da linguagem, quando se entregarem ao sentido que sustenta sua compreensibilidade, quando se acompanharem a caminho da linguagem, interessadamente, projetando-se juntos em suas próprias perspectivas. Aplicando Heidegger (2012b), o “‘círculo’ do compreender” dos familiares – e do terapeuta – pertence à estrutura do sentido enquanto um compreender que interpreta, de modo que eles significam para si mesmos na familiaridade com as remissões que constituem o mundo como o contexto em que as suas referências se movem. Assim sendo, cada familiar – e o terapeuta – é um modo da linguagem, cada familiar é como é em virtude do contexto referencial de significância. Direcionando sua atenção, aproximando a distância e distanciando a proximidade, cada familiar projeta seu ser em seu poder-ser em virtude de si mesmo em seus movimentos de compreender e interpretar e, assim, projetado em sua perspectiva, propriamente tem sentido em seu ser. Sinal sem sentido, em suas ações de significar, eles têm sentido na temporalidade, fenômeno unificador do porvir que atualiza a vigência de ter sido. Segundo Heidegger (2012b), se o que vem ao encontro na circunvisão é, por exemplo, ameaçador, o medo revela o ente de maneira, predominantemente, privativa e vela o estar e ser-em perigo, deixando ver o perigo. O “ter medo por” ou “ter medo de alguma coisa” abre o ente intramundano de modo privativo ou positivo, em sua possibilidade de ameaçar e o ser-em quanto ao estar ameaçado. O ser se retrai e o ente se fecha, comprometendo o seu acontecer, a sua movimentação ekstática, o seu projetar-se para o seu poder-ser mais próprio.

Sendo o significado o decisivo da linguagem e sendo a linguagem a casa do ser da jovem grávida, na dificuldade de significar o que experiencia ao questionar ser mãe, essa morada pode não subsistir. Com medo de ser mãe, ela pode não “ek-sistir” propriamente se não torna próprio nenhum significado de ser mãe. Ela pode também não conseguir “ek-sistir” impropriamente, tornando essa possibilidade disponível – alcançável, controlável e acessível – forçando-se, por exemplo, a desempenhar um papel de mãe predefinido socialmente a despeito de si mesma. Não suportando, de um âmbito de abertura, a possibilidade como possibilidade, ela compromete a sua transcendência, a sua constituição ekstático-temporal. Assim sendo, ela deixa de ser formadora de mundo na essência de seu ser, pois não

permanece na clareira, mantendo-a e formando-a. Se compromete sua liberdade de existir – o projetar-se de seu ser para o poder-ser que atualiza as possibilidades próprias e impróprias –, ela não tem sentido e se acolhe na incompreensão. Não deixa mais refletir mundo e coisa. A reflexão guiada pela circunvisão, o colocar mais perto o mundo circundante, essa aproximação específica que interpreta aquilo de que se ocupa já não ilumina tanto cada posição fática sua em seu mundo circundante de ocupações. Sua existência vai alcançando enrijecimento, que talvez possa se romper ao questionar o sentido que sustenta a sua compreensibilidade. Por isso, o terapeuta e a família vão questionar juntos o significado de ser mãe, fato que pode estar sendo interpretado pela jovem grávida, por exemplo, como uma impossibilidade para uma filha única que nunca assumiu grande responsabilidade; como um risco para o casamento devido ao mito familiar de que uma vez mãe não mais esposa; como um problema a ser eliminado ou, ainda, como um estorvo que traz um fardo a ser carregado para sempre. Enfim, somente essa jovem mãe pode sabê-lo. Assim, talvez um novo significado atualize a vigência de ter-sido de modo a sustentar o projetar-se de seu ser para o poder-ser mais próprio e ela tenha sentido.

O terapeuta familiar, por seu turno, se projeta o seu ser disposto numa afinação medrosa, temendo se entregar ao sentido para adentrar o que cabe ser questionado no caminho do sentido junto com a família, vai comprometer sua transcendência e, por conseguinte, a conversa com ela. Compreendendo e interpretando, entregues ao sentido numa “conversa entre pensadores” fazendo a experiência da “renúncia do poeta”, aplicando Heidegger (2012a), os familiares e o terapeuta buscam determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico. Deixando indeterminado aquilo a que se visa, a linguagem pode prevalecer e carregar a referência de cada familiar – e do terapeuta – com a duplicidade entre ser e ente, ela pode decidir a referência hermenêutica. Numa conversa que permanece no movimento de perguntar e que se abandona à liberdade do que se abre para o dizer, os familiares e o terapeuta se consentem, consentindo em seu dizer o mistério da palavra, que é conferir vigência e deixar a coisa vigorar como coisa. Aplicando Heidegger (2012b), o terapeuta vai se empenhar quanto à movimentação ekstática, uma vez que, ontologicamente, a extensão dos familiares determina a movimentação da existência. A movimentação específica desse se estender na extensão é o “acontecer” dos familiares. Quem recebe a concessão de um tempo

entre seu nascimento e sua morte pode tomar tempo, vir de volta e, historicamente, acontecer.

Serenamente, entregando-se ao sentido, os familiares podem ver e deixar ver as suas possibilidades, seja qual for o motivo de sua procura por ajuda – infidelidade virtual, adoecimento, sexualidade, finanças etc. Quem sabe assim uma empresa possa voltar a ser apenas uma empresa; um(a) filho(a) possa ser tudo e somente quem ele(a) pode e/ou quer ser ou deixar de ser quem ele(a) não pode e/ou não quer ser; um(a) pai(mãe) possa deixar de ser quem não é ao conseguir falar quem, de fato, é; avôs(ós) e netos(as) possam se abraçar de novo. Cada familiar pode fazer a experiência do prazer em família pondo-se a caminho da linguagem. Em vez de apenas se deixar “tempo”, pode, num demorar-se junto às coisas, tomar seu tempo, arrumar seu espaço, retomando a si no instante para a sua história, para o seu destino. Aplicando Heidegger (2012a, 2012b), muito se pode desconstruir e reconstruir, se todo construir é um habitar, resguardando a quadratura em sua essência, sendo esse resguardo a essência simples do habitar. O construir assim caracterizado é um deixar-habitar que já correspondeu ao dizer da quadratura. Portanto, reflexão não se trata apenas de um processo cognitivo. Implica deixar-se guiar pela circunvisão, aproximando o mundo circundante no tornar atual. Parafrazeando Maffesoli (2001), talvez se possa falar em uma “ética da estética” em família, uma ética que não se norteia mais pela moralização universal dos comportamentos, se essa “ação de sair a caminho”, despreocupada com a utilidade, gerar famílias que fazem as sociedades perdurar e que faz do anômico de um momento o canônico do amanhã, pois a busca do prazer em família é o seu “cimento” mais seguro e constrói-se a partir de “emoções comuns” ou de “prazeres partilhados”.

Numa conversa assim em terapia, os familiares podem passar do impessoal – daquela cotidianidade que os toma como algo gerenciável e calculável, para a qual a “vida” é um “negócio”, uma vez que, a partir dos negócios da ocupação eles, existentes na impropriedade, calculam sua história – para o ser-si-mesmo de maneira própria. Aplicando Heidegger (2012b), cada familiar pode, retomando, assumir a si mesmo em sua história, quando decide escolher escolher-se. A retomada revela para os familiares a sua própria história. A única autoridade que um existir livre pode ter constitui-se pela decisão. O ser-para-o-fim, aquele livre para ser e estar constante e continuamente lançado para o fim, coloca a existência em sua

finitude, retirando-a da multiplicidade infinda das possibilidades que se oferecem de imediato na interpretação pública, a interpretação legada, colocando-a na simplicidade de seu destino, entendido como o acontecer originário de cada familiar, que reside na decisão própria, em que ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualmente, escolhida. A decisão do si-mesmo é a consistência estendida entre o nascimento e a morte, na qual cada familiar é o instante para a história do mundo de cada uma de suas situações, de modo que a temporalidade da historicidade própria é uma desatualização do hoje e uma desabituação dos hábitos impessoais. Cada familiar se recoloca na retomada marcada pelo vigor de ter sido de um destino de possibilidades e pode assumir o estar-lançado de sua abertura com menos ilusões.

Desatualizando o hoje e desabituando-se dos hábitos impessoais, ao propor uma abordagem pautada na compreensão heideggeriana da existência no campo da terapia familiar, o terapeuta pode fazer história. “A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino” (HEIDEGGER, 2012a, p. 27), por uma “[...] força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo *destino* que se determina a essência de toda história” (HEIDEGGER, 2012a, p. 27, grifo do autor). Portanto, o terapeuta familiar heideggeriano estará atento à essência da técnica, a fim de não tomar a família no envio do destino ao modo da composição, como a ciência moderna o faz, quando dispõe da natureza visando à sua exploração (extração, estocagem, transformação, distribuição, reprocessamento) e também do homem, no modo da disponibilidade.

Ele vai favorecer que o real se descubra aos familiares e que eles descubram o real, visando à desocultação do ser no uso de sua técnica primordial, a “conversa entre pensadores” fazendo a experiência da “renúncia do poeta”, e de técnicas menos primordiais, como a escultura, o genograma e outras tantas, que até podem ser usadas se vierem enriquecer essa conversa e favorecer a desocultação do ser. Afinal, técnica, como forma de desencobrimento, vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento (“o homem descobre o real”) e desencobrimento (“o real se descobre ao homem”), onde acontece a verdade, e não no fazer, manusear, aplicar meios, enfim, na elaboração. Portanto, o terapeuta está posto pelo destino junto com a família a caminho do desencobrimento, certo de que ele não o tem em seu poder. “O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer

coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde” (HEIDEGGER, 2012a, p. 21). Quando visa ao desencobrimento, ainda que o terapeuta tenha suas expectativas em relação às sessões com a família, esperando que elas se cumpram por considerá-las já uma realidade, ele vai permitir que eles venham a si em seu poder-ser de modo próprio ou impróprio, cuidando para manter suas expectativas “em seu ‘talvez, talvez não ou por fim sim’” no modo da produção e não no modo da composição, vendo e deixando ver a família como se mostra, tal como se mostra, tal como é, ao percorrer o caminho possibilitado pela fenomenologia entendida como hermenêutica da presença.

4.3 Método e técnica(s)

Quando a pesquisa solicita o terapeuta familiar heideggeriano que busca embasar em Heidegger seu modo de ser e estar com a família em terapia, a família o mobiliza de um modo diferente. Ele se escolhe pesquisador e ela torna-se o motivo de suas investigações. O terapeuta familiar heideggeriano pesquisador é também como linguagem. Ele mora na reivindicação da linguagem. Em seus movimentos de compreender e interpretar, ele projeta seu ser para o poder-ser que se atualiza na propriedade e impropriedade de seu ser. Em suas pesquisas, ele pode escolher deixar-se levar pelo modo de desencobrimento da composição, disposto, desafiado e requisitado pela “pressão da metafísica” moderna, tendo por cientificidade tudo e somente aquilo que atende ao rigor do que a modernidade propõe como método científico, pelo qual a natureza é vista de certa forma determinada a fim de corresponder às condições de mensurabilidade. O terapeuta pesquisador pode, entretanto, escolher escolher-se no modo de desencobrimento da produção e tomar por cientificidade o “conceito existencial da ciência”, aquele que compreende a ciência como modo do ser-no-mundo, que descobre e abre o ente e seu ser (modo da existência), conceito diferente, portanto, daquele “conceito ‘lógico’” que compreende a ciência quanto a seus resultados, determinando-a como “um sistema de fundamentação de sentenças verdadeiras, isto é, de validade universal”. Nesse caso, ele deve observar se a incontornável vigência do ser homem é timidamente tangenciada nas formulações teórico-metodológicas que embasam sua pesquisa ou se a abarcam em sua plenitude essencial.

Os estudos interdisciplinares de Boechat (2017), por exemplo, assinalam o impacto midiático sobre a comunicação no contexto interacional das famílias contemporâneas, enfatizando que fatores sociais, culturais, políticos, econômicos, tecnológicos e relacionais familiares inter-retroagem para produzir muitas alterações na comunicação – entendida como comportamento, logo, como relacionamento e interação – em família, em função do uso das mídias digitais por seus membros. Nessa perspectiva, parafraseando Morin (2015), a autora assevera que uma família se autoproduz ao produzir seus *outputs*, pois ela se auto-organiza, gerenciando a produção dos *outputs* a partir da forma como administra os *inputs*; assim, pode se autodesenvolver, desenvolvendo o que produz. Então, enquanto se auto-organiza e se autoproduz, a família faz a autoeco-organização e a autoecoprodução, uma vez que se coloca em um ambiente externo que compõe um sistema eco-organizado ou ecossistema. Não fossem as pontuais menções da autora à liberdade e responsabilidade dos atores sociais – os membros das famílias – no uso das mídias e para com suas famílias, à existência fática dos familiares quando contextualiza algumas discussões teóricas e ao sentido da alterabilidade a que se permitem neste tempo histórico, poderia ficar a impressão de uma complexa engrenagem que funciona de modo autônomo, a despeito da autonomia deles. Embora a ampla abordagem sócio-histórica retrate com propriedade a complexidade do impacto das mídias sobre a comunicação e a interação das famílias desde há muito, guarda ainda certa tonalidade mecanicista, na qual se pode ver o ser dos familiares de modo tímido. Esse mapeamento, esta pesquisa considera pertinente tomar como o contexto impessoal em que os familiares desde sempre se encontram, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, na cotidianidade, sua concreção mais imediata. Assim também, os estudos interdisciplinares que tematizam as famílias pós-modernas e as mídias digitais, como os de Boechat e Souza (2018a, 2018b, 2019), Boechat *et al.* (2016, 2017, 2018) e Boechat, Cabral e Souza (2016), que embasaram, inicialmente, a noção de ciberfamílias, mostram a “apropriação das mídias digitais” pelos ciberfamiliares em seus modos de se comunicar e de se constituir nos termos de Lemos e Maffesoli, por exemplo, mas não contempla essa relação quanto ao “tornar próprio” heideggeriano, portanto, esses estudos tangenciam o conteúdo propriamente fenomenal. Por isso, Heidegger (2012b, p. 139, grifos do autor) adverte:

Pode-se apreender formalmente o conceito referencial que constitui o mundo como significância no sentido de um sistema de relações. Deve-se, porém, observar que tais formalizações nivelam de tal modo os fenômenos que, em remissões tão “simples” como as que a significância abriga, perdem o conteúdo propriamente fenomenal. Essas “relações” e “relatas” do ser-para, do ser em virtude de, do estar com de uma conjuntura, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática; também não são algo pensado, posto pela primeira vez pelo pensamento, mas remissões em que a circunvisão da ocupação sempre se detém como tal.

Mas não tem sido assim o cotidiano das ciberfamílias, que parecem escolher um modo de ser e estar no mundo, usando uma terminologia tecnológica, automatizado e formatado pelos muitos afazeres nas redes sociais e nas redes sociais digitais, em que, algumas vezes, para justificar seu agir automático, precisa apoiar-se em um inconsciente? Na veloz pós-modernidade, que comporta a mobilidade das mídias e a mobilidade das famílias, um ciberfamiliar dromoapto parece não perceber a mobilidade da presença. Sem notar a sua mobilidade ekstática enquanto ser-lançado à própria responsabilidade, esquece-se de si e deixa-se tomar apenas pelo não ser, que é também um modo de ser. Quantos familiares estão submetidos, além de à violência física, psicológica, patrimonial, sexual, mais atualmente, ao que se pode nomear violência tecnológica, em que se deixam abusar pelas mídias digitais, algumas vezes, sem o saberem, pelo desconhecimento de si enquanto, essencialmente, possibilidade, bem como pelo desconhecimento de mundo se desconhecem o potencial de manipulação das novas tecnologias que enreda muitos por não conseguir dizer-lhes com serenidade sim e não. Aplicando Heidegger (2012b), o modo em que os familiares se movimentam para e no impessoal arranca constantemente o compreender (o projetar-se de seu ser para o poder-ser) do projeto de possibilidades próprias e os lança numa pretensão tranquilizadora de possuir ou alcançar tudo, o que caracteriza a mobilidade da decadência como “turbilhão”. Os familiares, então, junto às ocupações imediatas do “mundo” deixam-se guiar em seu existir fático pela interpretação cotidiana que encobre, onticamente, o seu ser próprio. Dessa forma, o modo de ser dos familiares exige uma interpretação ontológica – cuja meta é a originariedade da demonstração fenomenal – que conquiste o ser desse ente contra sua tendência própria de encobrimento, por isso, a análise existencial guarda um caráter de

violência, pois “[...] a presença ‘decai’ e, por isso, a propriedade do poder-ser deve ser arrancada contra essa tendência” (HEIDEGGER, 2012b, p. 397, grifo do autor).

Assim sendo, já que se pode apreender formalmente o conceito referencial que constitui o mundo como significância no sentido de um sistema de relações, desde que não se nivelem os fenômenos a ponto de perderem o conteúdo propriamente fenomenal, talvez se possa falar de autoecoprodução da família se, e somente se, os familiares forem considerados à luz da presença heideggeriana em sua existência fática na quadratura, e do desencobrimento no modo da produção sem tomar as ciberfamílias, portanto, no encadeamento construtivo de um sistema. Pensar as famílias à semelhança das empresas em termos da autoecorreorganização moriniana não estaria, justamente, mantendo-as dissolvidas no impessoal, deixando-as se distrair ainda mais pelo caráter sistêmico qual peças de uma engrenagem, sem experienciar o caráter fenomenal em seu “ir vivendo” no estar-com-o-outro, escolhendo ser e estar no mundo apenas em função de algo/alguém, esquecendo-se de si, da terra, dos céus, dos divinos e, por vezes, de outros tantos mortais? Enredados no modo de desencobrimento da composição, não estariam os terapeutas familiares sistêmicos olhando por uma lente que só lhes permite ver aquilo que se propõem a ver, usando certa técnica em função do alcance de um resultado específico já predeterminado, como, por exemplo, quando mudam a sequência na família para mudar a hierarquia da família? Conforme Heidegger (2012b), um “sistema de relações” que constitui a mundanidade quase não dissolve o ser do manual intramundano, de modo que ele somente pode descobrir-se em seu “em-si substancial” com base na mundanidade do mundo. O ente intramundano, quando vem ao encontro, pode tornar-se acessível e descobrir-se como ser simplesmente dado. Com base, então, nesse ser simplesmente dado são determinadas matematicamente “propriedades” dos entes intramundanos em “conceitos de funções”. Conceitos assim só se tornam ontologicamente possíveis, portanto, quando se faz remissão a um ente cujo ser possui o caráter de pura substancialidade.

Assim se dá, por exemplo, com o tempo originário, que, uma vez contado, nem se nota mais que o dia 29 de fevereiro do ano bissexto é uma tentativa de se computar as frações da hora não acomodadas diariamente no considerado preciso calendário anual. Aplicando Heidegger (2012b), o “conceito vulgar de tempo”, aquele que divide o “tempo” em “presente”, “passado” e “futuro”, provém de um nivelamento

do tempo originário. Os familiares, lançados no mundo, temporalizando-se e dando-se a si mesmos tempo, levam em conta o curso do sol em seu retorno regular, de modo que o seu acontecer é o dia a dia. Essa datação do tempo se cumpre unanimemente para “todo mundo” na convivência que se faz “sob o mesmo céu”. Essa datação pública, na qual todos dão a si mesmos o seu tempo, usa uma medida pública disponível; essa datação conta com o tempo medindo o tempo por meio de um medidor de tempo: o relógio. Numa medição assim, cumpre-se um “fazer-se público” do tempo, que vem ao encontro de todo mundo a todo tempo, como “agora e agora e agora”. Aquela datação se liga, então, ao lugar do espaço, um lugar, enquanto medida, obrigatório para todo mundo, numa “representação” teórica de um fluxo contínuo de agoras. Na medição do tempo que diz-agora, o que se mede é esquecido com a obtenção da medida, de modo que apenas se encontram segmentos e números. Quanto menos os familiares perdem tempo na ocupação do tempo, mais manuseável deve ser o relógio e mais “valioso” o tempo, que deve ser preciso; a determinação temporal deve levar o menor tempo possível e coincidir com as indicações temporais dos outros. Assim, num “ir vivendo”, eles se deixam tempo, em vez de tomar o seu tempo num tempo que lhe foi concedido entre seu nascimento e morte.

Portanto, cabe falar em dessubstancialização e em desmaterialização do espaço e do tempo em um contexto científico que substancializou o ser dos entes e materializou o espaço e o tempo. De semelhante modo, somente cabe falar de somatização de um psiquismo para uma ciência que dicotomizou corpo e mente. Assim também, dizer que alguém interpreta para depois corresponder com certo comportamento só cabe em um âmbito do conhecimento que esqueceu o ser e destituiu esse alguém de mundo. A dicotomia que gera as demais vem apontada por Heidegger (2012a) ao enfatizar que a representação da metafísica moderna pensa o ente e esquece o ser: a dualidade sujeito/objeto obscurece a duplicidade entre o ser e o ente. Aplicando Heidegger (2009), não basta que o terapeuta familiar pesquisador reconheça algo não material e o leve a sério, e ainda assim continuar buscando determiná-lo pelo método da objetivação material, pelo método da pesquisa material das ciências naturais, um método não adequado para estudar e tentar determinar esse não material. Não tem sentido, para esse terapeuta, observar o homem de modo científico-natural como parte da natureza, como se faz na física: cria-se uma teoria, empreendem-se pesquisas por meio de experiências para

verificar se o seu processo corresponde à teoria; a experiência e os resultados permanecem no limite predeterminado pela teoria, que não é observada segundo sua concordância com a natureza, mas segundo o projeto da natureza a partir da representação científico-natural. Teorias assim surgem sob a pressão da tradição, da metafísica tradicional, que nada conhece além do caráter do ser da substancialidade, da objetivação e da coisificação. Cabe questionar se, assim o fazendo, ainda resulta “algo humano”, que alcance o “homem como homem”.

Como ilustra Machado de Assis (1994), em *O alienista*, Dr. Bacamarte criou uma teoria e predefiniu os critérios da loucura como o desequilíbrio das faculdades mentais para identificar e encarcerar os loucos, internando, assim, quase toda uma cidade. Ele inferiu, em seguida, que algo estava errado, e novo exame dos fundamentos de sua teoria mostrou que a verdadeira doutrina opunha-se àquela e que os critérios deveriam ser invertidos, então, para o perfeito equilíbrio das faculdades mentais. Curando a todos, percebeu que a teoria nova tinha outra e novíssima teoria em si: ele reunia em si mesmo critérios de ambas (luxo científico e a modéstia pessoal), o que destruiria a nova teoria. Entretanto, a fisionomia do alienista se iluminou, quando achou em si o exemplo da doutrina nova, pois reunia em si mesmo a teoria e a prática, asilando-se a si mesmo, por fim. Assim também, para Foucault (2012, p. 203), o psiquiatra é o conhecedor da doença e do doente, detém um saber científico do mesmo tipo do químico e do biólogo, o que permite sua intervenção e decisão, conferindo-lhe um poder que se justifica e se mascara de sobrepoder produzindo fenômenos integráveis à ciência médica. As históricas do serviço de Charcot reproduziam uma sintomatologia calcada na epilepsia, isto é, suscetível de decifração, conhecida e reconhecida nos termos de doença orgânica; nesse episódio, se redistribuem e se superpõem as duas funções do asilo: prova e produção da verdade e conhecimento e constatação da verdade. A relação de poder que tornava possível toda essa operação aparecia na sintomatologia como sugestibilidade mórbida: Charcot produzia a crise de histeria que descrevia. As técnicas ou procedimentos tinham por função fazer do médico o “mestre da loucura”, aquele que faz a loucura se manifestar em sua verdade quando ela esconde, permanece soterrada e silenciosa; aquele que a domina, a acalma e a absorve depois de tê-la sabiamente desencadeado.

Diferentemente disso, aplicando Heidegger (2009), os fenômenos, no sentido da fenomenologia como ontologia, mostram-se, tal como se mostram, tal como são.

Os fenômenos fornecem a luz que permite ver apropriadamente o ente humano como presença para, então, se descrever os fenômenos correspondentes. Os fenômenos ontológicos não são vistos imediatamente tal como os ônticos. Assim, considerando método o caminho que leva a algo, o método de pesquisa “conforme” a presença não é fenomenológico, mas depende e rege-se pela fenomenologia no sentido da hermenêutica da presença. O terapeuta o escolhe por considerar o modo de ser do ente, por considerar que esse caminho conduz a ele e permite alcançá-lo. À luz da compreensão de cada familiar como presença, as famílias são experienciadas, observadas e tratadas, em cada caso isolado, na medida em que o envolver-se com o deixar-ser do ente humano já pressupõe a aceitação do ser desvelado no projeto ontológico-fenomenológico como presença.

Metodologicamente, não se pode partir do homem, para Heidegger (2012b), mas de sua constituição ontológico-existencial, ir à dimensão ôntico-existencial e vir de volta, assegurando uma visão plena do seu ser em círculo, pois a existência se esclarece pelo próprio existir. O fenômeno ontológico-existencial básico da cura em sua “estrutura não ‘simples’” permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico-existencial na existência fática. “O ‘círculo’ do compreender pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da presença, enquanto um compreender que interpreta” (HEIDEGGER, 2012b, p. 215, grifo do autor): o projetar-se para o poder-ser mais próprio (o compreender) sustentado no sentido se dá na cotidianidade mediana decadente, na qual os familiares atualizam suas possibilidades de modo próprio ou impróprio. “O anteceder-se-a-si-mesma funda-se no porvir [existencialidade]. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido [facticidade]. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização [decadência]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 412). Assim sendo, o terapeuta familiar heideggeriano pesquisador, concebe o ser dos familiares como cura, de modo que, sendo-com os outros, cada familiar se mantém numa interpretação mediana que se articula na fala e se pronuncia na linguagem. Cada familiar é e está no mundo, significando o que vem ao encontro na circunvisão na familiaridade com as remissões que constituem o mundo como o contexto em que as suas referências se movem, sendo ele mesmo interpretação, um modo de ser da linguagem, na medida em que ele é aquilo que se apropria do dizer da linguagem.

Portanto, o sentido que sustenta a compreensibilidade dos familiares não obedece a uma lógica dentro de um sistema calculável de forças. É projetando seu

ser para o seu poder-ser que cada familiar – sinal sem sentido – tem sentido na temporalidade. Sendo em virtude de si mesmo, escolhendo impropriamente ou decidindo propriamente, projeta seu ser na sua própria perspectiva e, assim, num aproximar/afastar, orienta-se no contexto referencial de significância sem certezas ou garantias quanto aos desdobramentos ou consequências de suas escolhas/decisões. Assim se pode ver na história de Heidegger que, entregando-se ao sentido, teria se envolvido com o nazismo solicitado por motivos culturais, políticos, étnicos e intelectuais. Conforme o documentário *Martin Heidegger* de Botton (1999), da série “Humano, demasiado humano”, além de sua ambição pessoal, ele, assim como Adolf Hitler, vinha de uma cultura rural católica e conservadora. Para um “típico camponês”, a quem a vida urbana gerava desconforto, o nazismo oferecia a promessa de uma vida mais simples e rural e a moderação do desenvolvimento tecnológico, o que muito o teria atraído. Heidegger teria se identificado com o nacional-socialismo, pois a “comunidade nacional” tanto afastava a ameaça de uma judaização da cultura alemã, quanto aproximava o credo nazista da sua filosofia, dando vida a seus textos, já que a noção de autenticidade individual se ampliaria, aplicando-se à nação.

Segundo o referido documentário, com a publicação de *Ser e Tempo*, em 1929, Heidegger torna-se mundialmente famoso e, em 1928, assume a Cátedra do Departamento de Filosofia da Universidade de Freiburg; com 39 anos, era um “filósofo maior”. Em 1933, Hitler lança um processo de reestruturação, a fim de destituir os “não-arianos” de cargos públicos. Anuindo a isso, Heidegger candidata-se à reitoria da Universidade e torna-se membro do partido nazista. Até 1933, o anti-semitismo de Hitler estava longe do extermínio dos judeus, mas o nazismo foi avançando com operações tênues e Heidegger ajudou a legitimar o regime com seu prestígio, influenciando uma geração de acadêmicos ou denunciando colegas para a Gestapo, por exemplo. Ele teria acreditado que podia contribuir para a revitalização da Alemanha e da Europa. Em 1934, ele deixa a reitoria, alegando os excessos dos nazistas, mas parecia ser mesmo por sua desilusão com a impossibilidade de o partido levar a termo a transformação que almejava, resultado do seu estudo da história da filosofia. Após a II Guerra Mundial, ele teve que comparecer ante uma comissão para “desnazificação”, submetendo-se a duros interrogatórios durante meses. Heidegger teria dito superficialmente a um biógrafo que sofreu um colapso durante as investigações, mas o que teria ocorrido foi uma tentativa de suicídio

seguida de internação em um sanatório onde se restabeleceu. Quando perguntado sobre sua participação no holocausto, ele não se via tendo nada a ver com Auschwitz. A Hannah Arendt, ele falou de seu arrependimento por sua relação com os nazistas, dizendo não entender bem o que havia feito. Nos anos 50, Heidegger retoma suas atividades universitárias e volta a ser reconhecido internacionalmente.

Aplicando Heidegger (2012b), o filósofo pesquisador teria projetado seu ser para o seu poder-ser disposto num ser-afinado-investigativo, direcionando sua atenção para o amplo alcance que poderia ter sua pesquisa, afastando/aproximando colegas, professores, familiares, políticos, alunos, lugares, crenças, culturas, nações, conhecimentos e tudo o mais que vinha ao encontro na circunvisão. Anos depois, em 1963, Heidegger (2009) assinala um perigo ligado à liberdade do homem: perder-se e adoecer por não conseguir lidar consigo. Ante as desastrosas consequências da “catastrófica aventura política” – nas palavras do documentário – da qual havia escolhido participar, ele mesmo teria perdido a liberdade: aplicando Heidegger (2012b), o seu ser se retraiu e ele se fechou; ele não conseguiu manter sua abertura essencial (clareira), suportá-la e permanecer nela, formando-a; ele não conseguiu significar o que vinha ao encontro. Sem sentido, então, ele acolheu-se na incompreensão.

De semelhante modo, o terapeuta de família pesquisador é aquilo que se apropria do dizer da linguagem; ele ouve o aceno e se entrega ao sentido sem certezas ou garantias. Isso se dá, por exemplo, num programa de pós-graduação interdisciplinar quando um orientador desafia um doutorando a se esquecer de sua dissertação para pensar numa proposta que lhe seja relevante na sua área – psicologia e terapia familiar –, uma vez que a pesquisa científica interdisciplinar lhe propicia isso. Nesta pesquisa, o terapeuta familiar heideggeriano pesquisador tem a oportunidade de atualizar o que há muito escuta do dizer da linguagem, que acena uma relação entre a teoria sistêmica e a compreensão heideggeriana da existência. Inicialmente, o complexo sistema familiar altamente midiaticado que se autoecoorganiza no contexto sociocultural pela inter-retroação de múltiplos fatores remetia esse terapeuta ao mundo como a quadratura que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas, quando mortais, divinos, céus e terra refletem e espelham a vigência essencial dos outros, num modo de apropriação luminoso, que liga e enlaça os liberados na simplicidade de sua referência recíproca e cada um dos quatro se deixa levar para o que lhe é próprio. Para tematizar as ciberfamílias – tomadas a

partir da interdisciplinaridade entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação –, considerando tanto a complexidade sistêmica quanto o jogo de espelho e reflexo da quadratura, o terapeuta familiar pesquisador precisaria ver e deixar ver o ser dos entes. Isso implicaria não deixar que o “sistema de relações” dissolvesse tão pouco o ser do ente intramundano a ponto de ele desencobrir-se em um “em-si substancial”, em um ser simplesmente dado dotado de propriedades. Tratar-se-ia de superar a metafísica, deixando aparecer a sua essência dentro de seus limites, permanecendo como a diferença ainda vigente entre ser e ente. Assim sendo, em seguida, a referida relação remete esse pesquisador à “estrutura ‘não simples’” da cura, na qual o ser do ente não é esquecido, ao contrário, ser e ente estão em duplicidade na clareira, ser que pode se desencobrir no modo de desencobrimento da composição ou da produção. Isso ele encontra na filosofia heideggeriana: na ontologia – a hermenêutica da presença, que existe no modo da pesquisa científica considerando-se sua constituição ôntico-ontológica –, encontra o “conceito existencial da ciência” que compreende a ciência como modo do ser-no-mundo que descobre e abre o ente e o seu ser, conceito que compreende a ciência, portanto, como modo da existência; na questão da essência da técnica, encontra o desencobrimento do ser – o desvelar-se do ser, a sua verdade – que nada tem de técnico ou de maquinal.

Dessa forma, as ciberfamílias, tematizadas junto com a terapia familiar e as mídias digitais, não podem ser abarcadas em sua plenitude essencial apenas pela objetividade do trabalho científico moderno. A fim de alcançar o “incontornável inacessível” que se dilui nas objetivações da ciência moderna e assim permanece “conjuntura discreta”, o terapeuta segue o aceno, aquilo que é digno de ser questionado. Aplicando Heidegger (2019), o terapeuta familiar pesquisador ouve o aceno e encaminha na direção que aquela causa já tomou por si mesma, ele pensa o sentido. Mais do que simples consciência de algo, pensar o sentido é a serenidade em face do que é digno de ser questionado. No pensamento do sentido, também o terapeuta pesquisador pode chegar onde propriamente já se encontra há muito. Ele se encaminha para um lugar onde se abre o espaço que atravessa e percorre tudo que ele faz ou deixa de fazer. Os caminhos do pensamento do sentido, para ele, transformam-se de acordo com o lugar onde começa a caminhada, com o trecho percorrido pela caminhada ou com o horizonte que, no caminhar, vai se abrindo no que é digno de ser questionado, vai se abrindo no aceno. Aplicando Heidegger

(2009), o terapeuta familiar heideggeriano pesquisador busca fazer, assim, a passagem do projeto do homem como ser vivo dotado de razão, como sujeito na relação sujeito-objeto e como ser vivo autoproducente para o projeto de ser homem como presença heideggeriana. Esse projeto deve ser realizado e mantido constantemente para que esse deixar-ser do ente à luz da presença se torne um deixar-ser apropriado, pois o próprio pesquisador pode experienciar-se a si mesmo como *eksistente* e, a partir daí, determinar toda a realidade humana. Com o êxito desse treino, pode-se iluminar a pesquisa científica interdisciplinar que tematiza a relação entre famílias, mídias digitais e terapia familiar, de forma que representações inadequadas acerca de uma abordagem terapêutica para as ciberfamílias poderão ser eliminadas e afastadas. Habitando a linguagem na silenciosidade, resguardando a quadratura, ele vai tentar encontrar as palavras que digam o que ele quer falar ao ouvir o dizer da linguagem enquanto também redige a sua pesquisa, para o quê não prescinde da linguagem representada que sustenta a gramática e a linguística.

Nessas pesquisas, as famílias reúnem presenças heideggerianas que se escolhem todos os dias de modo próprio e/ou impróprio. Então, se elas vão se deixar enredar nas linhas invisíveis da sociedade em rede, sejam aquelas do ciberespaço, sejam quaisquer outros vetores de seu contexto sociocultural em seu tempo histórico, será sempre uma escolha, pois o que está em jogo é o ser dos familiares, que têm, entre outras possibilidades, a de questionar. Logo, aplicando Heidegger (2012a), o terapeuta pesquisador não considera a família um setor de sua representação nem a representa como um sistema operativo e calculável de forças, não se encontrando, em pesquisas que desenvolve e investigações que realiza, comprometido com a forma de desencobrimento da técnica que o desafia a tomá-la por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não objeto da disponibilidade. O terapeuta busca estar atento para desabituar de seus hábitos representacionais, a fim de não se achar, nas pesquisas que realiza, desafiado e disposto a desencobrir o real no modo da composição, aquele modo da disposição como disponibilidade, visando ao controle e à segurança características do desencobrimento explorador.

Portanto, o terapeuta familiar heideggeriano pesquisador vai propor que a técnica se realize no modo da produção, que oferece oportunidade e ocasião para que algo que esteja encoberto apareça e se apresente, e assim se desencubra o que ele é e o modo em que ele é o que é. A técnica primordial do terapeuta

proposta, então, é a “conversa entre pensadores” fazendo a experiência da “renúncia do poeta”, a fim de que ele procure dar à família o seu mundo com suas palavras, ouvindo o dizer da linguagem para conseguir escutar a família e com ela se encontrar nos seus relatos se derem a si seus mundos. Uma “conversa entre pensadores” busca determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico, que diz trazer mensagem e dar notícia, uma conversa que deixa indeterminado justamente aquilo a que se visa, na qual o indeterminável não foge, mas desenvolve sua força de recolhimento de modo cada vez mais irradiante, pois a linguagem prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente, ela decide a referência hermenêutica. Por isso, o terapeuta pode confiar, com toda tranquilidade, no fluir velado de uma conversa que permanece no movimento de perguntar, fazendo referência ao abandono, cada vez maior, à liberdade do que se abre para o dizer. O terapeuta familiar faz, então, a experiência da “renúncia do poeta”, que recusa para si a reivindicação do poder representacional da palavra, quando a palavra condiciona a coisa como coisa. Nessa renúncia, ele se consente, consentindo em seu dizer o mistério da palavra, o poder mais elevado da palavra: conferir vigência e deixar a coisa vigorar como coisa.

Numa conversa assim, o terapeuta escuta a ciberfamília, entregando-se ao sentido e deixando-se guiar por ela, deixando que ela se mostre, tal como se mostra, tal como ela é, a fim de com ela se encontrar na linguagem, para, então, lhe falar o que ouve da linguagem, procurando dar à família o seu mundo com suas palavras. Deixando-se guiar pela família, seu método será aquele que depende e rege-se pela fenomenologia no sentido da hermenêutica da presença; nesse encaminhamento a caminho do pensamento do sentido, ele deverá estar-junto-com a família e deixar-se conduzir por ela, já que nada sabe sobre ela até que algo para ela se desvele e até que ela mesma o revele. Nesse caminho, seu referencial epistemológico é esquecido enquanto projetar seu ser em seu poder-ser disposto na mesma afinação que os familiares, atualizando-se, deixando refletir coisa e mundo na quadratura, enquanto eles também projetam seu ser em seu poder-ser afinados no humor de modo próprio e/ou impróprio. Nessa senda, o terapeuta pesquisador vai postular que, se eles estão amarrados em certa afinação, como a agressividade ou a amistosidade, pode ser que assim também se encontrem com o terapeuta.

Afinados no humor, os familiares vão da tristeza à alegria, da raiva à calma, da braveza à mansidão, do amor ao ódio também na sessão de terapia familiar, na

qual, trazida pela dor, a família se oportuniza colocar os pés na terra sob o céu no encontro com mortais e divinos. Aplicando Heidegger (2019), a dor experienciada na alegria mais intensa ou na tristeza mais intensa encoraja o ânimo dos familiares e lhes confere gravidade, sustenta-os em todas as suas oscilações no repouso de sua essência (vigor). A dor é o jogo que afina tristeza e alegria entre si, aproximando a distância e distanciando a proximidade. Aplicando Heidegger (2012a), os familiares são um sinal sem sentido e sem dor à medida que ainda não pensam; o pensamento, pelo qual se presenteia a dor aos familiares, é que daria sentido ao sinal pelo qual os mortais são mortais. Afinal, aplicando Heidegger (2009), os sentimentos dos familiares não dizem respeito a uma subjetividade de um sujeito encapsulado, mas a todo o seu ser-no-mundo como o seu próprio ser, pois a afinação faz parte do ser-no-mundo como um ser interpelado pelas coisas. Quanto mais intensos seus sentimentos, maior a dor – jogo em que se afinam os sentimentos entre si. Assim, a terapia pode ser o lugar em que um familiar pode se tornar livre para um novo ser-afinado ante certo aprisionamento em que sua afinação fundamental era, por exemplo, o medo a dominá-lo. Tornando-se livre para um “poder-ser-afinado prazeroso”, por exemplo, toda a sua relação com o mundo torna-se diferente, e os demais podem encontrá-lo de modo diferente, encontram-no de acordo com essa nova abertura, que pode se dar ali mesmo, em família, no encontro terapêutico.

Em suas pesquisas, o terapeuta também experiencia dor, enquanto estuda e se esforça para redigir seus textos, assim como o terapeuta familiar na sessão com a família. A dor é, conforme Heidegger (2019), a intimidade da diferença de mundo e coisa; ela é a própria diferença, a dimensão que entreabre mundo e coisa em seu ser em relação ao outro na separação de um e de outro. As coisas chamadas para vir, fazendo-se coisa, gestam e gestualizam um mundo. O mundo chamado para vir, fazendo-se mundo, concede as coisas. Há falas que evocam o entre, o meio reunidor, em cuja intimidade os gestos das coisas e a doação do mundo se dimensionam entre si. A diferença/dor dá suporte ao entre, ao meio de mundo e coisa que nela se separam; é junta articuladora enquanto corta e reúne, pois ao diferenciar, arrasta tudo para si, reunindo tudo em si, traçando e articulando o que no corte se separa. A essência do falar é esse chamado que evoca no sentido originário de deixar vir a intimidade de mundo e coisa. A linguagem fala; a linguagem deixa vir o chamado, coisa-mundo e mundo-coisa, no entre da diferença, que

aquieta, deixando quietas as coisas no seu fazer-se coisa e deixando quieto o mundo no seu fazer-se mundo. O repouso, pensado como o aquietar do quieto, movimenta-se muito mais do que um movimento e com mais movimentação do que qualquer moção. Recolhidos mundo e coisa na dor simples da intimidade, a linguagem fala, pois ela se dá apropriando a diferença e vigora como a diferença que se apropria em mundo e coisa.

Na terapia familiar, então, numa abordagem heideggeriana, a família suporta a dor de deixar quietas as coisas no seu fazer-se coisa e quieto o mundo no seu fazer-se mundo para que a linguagem fale; na quietude, a linguagem faz uso da fala, tornando-a sonora para a escuta, então, eles podem ser o que se apropriam pelo falar da linguagem de modo próprio, não apenas na falação, curiosidade e ambiguidade. Na terapia, a família suporta o repouso que se movimenta com mais movimentação do que qualquer moção. Na terapia, os familiares suportam a dor de decidir pensar, de deixar que o pensamento dê sentido ao sinal sem sentido que eles são. Na terapia, cada familiar suporta a dor que encoraja o seu ânimo e lhe confere gravidade, como fundamento-nulo de si mesmo. Tudo isso se dá com o terapeuta familiar heideggeriano em seu estar-junto à família, bem como com o terapeuta familiar heideggeriano pesquisador na produção de sua pesquisa. Aplicando Heidegger (2012b), cada familiar é o ente que está-lançado enquanto si mesmo, em si mesmo “solto” desde seu fundamento para ser enquanto esse fundamento, que resulta do próprio projeto; enquanto ser si-mesmo, ele é o ser do fundamento, sempre e apenas fundamento de um ente cujo ser tem de assumir ser-fundamento. Existindo como lançado, cada familiar permanece constantemente aquém de suas possibilidades; eles nunca podem existir antes e diante de seu fundamento, mas sempre e somente a partir dele e enquanto ele. Os familiares existem faticamente. O estar-lançado não é um “feito pronto” nem um “fato acabado”. Pertence à facticidade dos familiares – aquela que, sendo, está em jogo o seu próprio ser – ter de permanecer em lance enquanto forem o que são e, ao mesmo tempo, ter de estar envoltos no turbilhão da impropriedade do impessoal. Portanto, na terapia, cada familiar decidido suporta, ainda, a dor de deixar-se arrancar contra essa tendência.

Históricos, os familiares podem acontecer também na terapia familiar, ao questionar o significado do que experienciam e o sentido de ser. Uma família procura por ajuda pelos mais diversos motivos. Tanto pela procura por terapia

quanto na terapia, a família experiencia passos de fé, aqueles sem certezas nem garantias, dentre tantos que dá em sua existência fática como ser-lançado à própria responsabilidade solicitada pelo que vem ao encontro no mundo circundante. Ela apresenta seu motivo, aquilo que a interpela, que a solicita. O futuro a solicita, convida, intima e, por vezes, a ameaça e intimida. A família precisa seguir. Ontologicamente, no anteceder-se a si mesmos em seu poder-ser (porvir), os familiares vêm de volta (vigência de ter sido), atualizando suas possibilidades tanto herdadas (atualização/agora) quanto escolhidas (atualidade/instante). Onticamente, atendendo ao convite do “futuro”, visitam o seu “passado” e se atualizam no “presente”. Ter sentido é diferente de arranjar uma ocupação como apenas uma forma de permanecer distraídos. Algumas vezes, (re)encontrar o sentido requer para alguns recontar a história de duas ou mais gerações a caminho do pensamento do sentido. “Para tentar captar o sentido da vida de uma obra e da obra de uma vida, para compreender a mim mesmo e compreender a aventura que foram os 35 anos de elaboração dos seis volumes de *O Método* [...]”, Morin (2020, p. 14, grifos do autor) diz ter precisado remontar ao “fim brutal” de sua infância, em que o “horror da incompreensão” por seu pai não ter compreendido que lhe poupar da dor de saber da morte da mãe lhe traria sofrimento maior ao não responder à sua necessidade de verdade. As mentiras não o deixaram compreender a intenção do pai nem a boa intenção adotiva da tia, mas lançaram-no na incompreensão, que, segundo ele, polui e degrada a sua vida e a de outros.

Muitos familiares evitam dizer algo por temer a incompreensão, quando ela pode se dar por meio de segredos, mentiras ou omissões. Entregues ao sentido, os familiares podem alcançar a sua verdade e vir a ser quem querem/podem ser em sua família, pois pensar o sentido diz entregar-se com propriedade ao encaminhamento que traz a linguagem (o vigor da linguagem) como linguagem (saga do dizer) para a linguagem (para a palavra verbalizada). Aqui, o terapeuta pesquisador propõe uma orientação clara para o terapeuta familiar heideggeriano quanto aos limites de seu estar-com os familiares na sessão: o homem – seja cada familiar seja o terapeuta – não tem em seu poder o desencobrimento; a mais alta dignidade da essência do ser homem é proteger e guardar o desencobrimento e, com ele, o encobrimento. Como a sua técnica visa à reflexão aproximadora e seu método depende e rege-se pela fenomenologia no sentido da hermenêutica da presença, morando na fala da linguagem, os familiares e o terapeuta podem

escolher entre as palavras que lhes vêm do dizer da linguagem aquelas que correspondam ao que querem falar. Na “conversa entre pensadores” fazendo a experiência da “renúncia do poeta”, o terapeuta não diz aos familiares o que fazer, antes os ajuda quando questionam o sentido que sustenta o seu compreender, o projetar-se de seu ser para o seu poder-ser mais próprio, a fim de que atualizem suas possibilidades. Seu mundo se lhes começa a abrir em sua fala ao trazer em suas histórias: outras copresenças, lugares muito frios ou quentes e de topografia alta ou baixa, animais e plantas, crenças familiares e religiosas, compromissos de lealdade, enfim, todas as remissões significativas que lhes vierem ao encontro nesse contexto referencial com o qual estão familiarizados. Numa conversa assim, a verdade dos familiares pode se lhes desvelar e eles, então, talvez a possam revelar, tal como pode se dar, hipoteticamente, com um familiar em terapia que esteja atribuindo a sua automutilação ao falecimento súbito e trágico do irmão. Ele busca torná-la ainda mais intensa, na medida em que o seu sofrimento deve ser proporcional ao seu amor pelo irmão, pois caso se torne menos intenso ele estaria lhe dizendo que não o ama tanto assim. O terapeuta, considerando que ele significa para si mesmo na familiaridade com as remissões que constituem o mundo como o contexto em que as suas referências se movem, poderia questionar junto com ele, por exemplo, a relação entre sofrimento e amor ou o que sentiria/diria o irmão se o visse se automutilando por esse motivo. Questionando o sentido de sua compreensibilidade, talvez possa se romper o enrijecimento da existência já alcançada.

O terapeuta pesquisador assinala que a relação do terapeuta familiar com a família não é “mediada” por aquelas técnicas produzidas conforme a cientificidade moderna ainda que venha a usá-las, e que ele também não precisa “criar um vínculo” com a família, pois eles já moram na linguagem. A sua relação com a família é ele mesmo. “A *relação* com algo ou alguém, na qual eu estou, sou eu” (HEIDEGGER, 2009, p. 222, grifo do autor), pois a relação existencial não tem o sentido moderno, matemático, e não pode ser objetivada. “Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, uma solicitação, um responder, um responder por baseado no ser tornado claro em si da *relação*” (HEIDEGGER, 2009, p. 222). Proximidade significa o modo do poder-ser no sentido de ser afetado por, de forma que mais próximo, entendido qualitativa e não quantitativamente, é aquilo que traz para o poder-ser próprio. Assim também, a

proposta de terapia familiar ora apresentada não guarda a noção de modelo da ciência moderna. Heidegger (2009) considera que o conceito de modelo que visa à calculabilidade e ao efeito, no qual o mecanismo dos experimentos visa à modificação dos objetos, tornando-os inacessíveis à intuição só tem sentido na física, pois o experimentador e o mecanismo participam do experimento de tal maneira que o resultado é influenciado pelo próprio experimento. Portanto, a proposta de terapia familiar que ora se apresenta não será chamada de modelo para evitar equívocos, uma vez que não se trata de um experimento em que as famílias seriam submetidas a um mecanismo para modificar sua forma de funcionar para corrigir seu mau funcionamento, visando alcançar resultados preestabelecidos. Isso seria um contrassenso, pois esta proposta, em suas bases epistemológicas e técnico-metodológicas, compreende as ciberfamílias à luz da presença heideggeriana, bem como o terapeuta familiar heideggeriano no encontro com elas. Então, assim como Heidegger deixa sem nome o método e a metafísica recolocada dentro de seus limites ao tomar o ser por ainda vigente na duplicidade de ser e ente, esta pesquisa deixa sem nome esta proposta de terapia familiar que busca se embasar em Heidegger para compreender as ciberfamílias, bem como a técnica do terapeuta familiar. A forma de atendimento propriamente dito a essas famílias é delineada como segue.

Quando uma família procura por ajuda terapêutica, seu primeiro contato com o terapeuta, em geral, se dá por chamada de celular ou por mensagem no *WhatsApp*, quando recebem informações sobre o local de atendimento, a duração, o número e a frequência das sessões, o valor da sessão e sobre quem deverá estar presente na 1ª sessão. A forma de atendimento desta proposta de terapia familiar se delineia a partir da forma de atendimento adotada pelo modelo sistêmico-vivencial da Núcleo Pesquisas e dela se diferencia, em especial, quando reduz o período entre as sessões, aumenta o seu número de 6 para 10 e abole as 3 sessões de *follow-up*, pelos motivos que seguem. Existindo faticamente, os familiares estão ocupados e distraídos na interpretação pública da cotidianidade mediana e aguardam o seu poder-ser, que se temporaliza no porvir impróprio, como um aguardar que atualiza e esquece, esquecendo-se de si. Assim, eles tendem a esquecer o mais rápido possível também o que se alcança nas sessões, mostrando-se indiferentes à essência do esquecimento, uma indiferença que se deve à pressa e correria que caracterizam a pós-modernidade. A reflexão aproximadora no retorno

lento para onde os familiares já estão, num demorar-se junto às coisas ao pensar o sentido a caminho da linguagem, favorece a atualização da família de modo próprio, enquanto se empenha para alcançar sua expectativa durante os encontros terapêuticos, que têm data para iniciar e para terminar, sem acompanhamento posterior, acenando-lhes sua finitude e seu estar-lançado à própria responsabilidade. Se houver expressa solicitação da família, as sessões podem ser acrescidas em número.

As sessões acontecem, então, de duas em duas semanas, num total de 10, com duração de 90 minutos cada, em que se alternarão: 1) o casal; 2) o casal; 3) a família nuclear; 4) o casal; 5) o casal e a família de origem de um dos cônjuges; 6) o casal; 7) o casal e a família de origem do outro cônjuge; 8) o casal; 9) a família nuclear; 10) o casal. Outras composições podem acontecer, assim como o número de sessões terapêuticas pode diminuir ou aumentar conforme o interesse ou a necessidade de cada família em sua realidade fática. Técnicas outras além da técnica do terapeuta familiar e recursos terapêuticos, se forem utilizados, serão definidos de acordo com a especificidade de cada caso, inclusive, tarefas-sugestões, se forem cabíveis. Na 1ª sessão, o casal descreve o motivo da procura por ajuda e apresenta suas expectativas quanto às sessões. O terapeuta enfatiza a responsabilidade quanto às escolhas que os cônjuges fizeram, por exemplo, de prescindir da participação da(s) família(s) de origem e ressalta a importância de tentarem experienciar no dia a dia o que conseguirem ver/perceber durante os encontros terapêuticos que têm um tempo para finalizar. Apresenta-lhes a proposta de atendimento, definindo o critério de desmarcação de consulta e deixando-lhes claro que não pode prever nem controlar o que se dará nas sessões, que não se utiliza de técnicas para alcançar resultados específicos já pressupostos ou aqueles propostos pela família que passem, por exemplo, pelo restabelecimento da saúde de alguém ou pela reconstrução do casamento. Como no caso de Mônica e Jorge, Groisman, Lobo e Cavour (2013) registram, ao final das sessões de alto impacto, que apenas os dias futuros e as sessões de acompanhamento poderiam dizer acerca da “evolução do casal ou do ex-casal”.

Na sessão terapêutica, os familiares podem se achar em situação, pois na decisão se lhes abre, cada vez, o caráter faticamente conjuntural das circunstâncias. Na decisão, a família pode deixar refletir no jogo de espelho da quadratura os seus compromissos de lealdade, seus medos e segredos, expectativas e crenças, mitos e

ritos, tradições e costumes. Essa aproximação específica que interpreta, numa circunvisão, aquilo de que se ocupa pode iluminar cada posição fática dos familiares em seu mundo circundante de ocupações, visando diretamente às necessidades que não estão à mão. A sessão terapêutica propicia essa reflexão favorável à atualização própria. Os familiares decadentes se acreditam dispensados de realizar o descobrimento, e a descoberta se faz, apropriando-se do que é dito por um ouvir dizer, então, eles interpretam a verdade como algo simplesmente dado. Assim, o nivelamento proporcionado pelo enunciado transformou “como” hermenêutico-existencial no “como” apofântico do enunciado, aquele que pode ser verdadeiro (descobridor) ou falso (encobridor). Uma reflexão guiada pela circunvisão, um aproximar o mundo circundante, pode iluminar esse como apofântico do enunciado, a fim de que os familiares possam, na sessão, articular na fala e pronunciar na linguagem, não mais a interpretação mediana, mas a interpretação hermenêutica, aquela em eles se compreendem (projetam-se) sustentados no sentido, interpretando e enunciando a sua verdade, aquela verdade na qual podem “pôr de novo o coração”. Os familiares, fazendo uma experiência assim com sua família, deixando-se atropelar, avassalar e transformar uns pelos outros, talvez possam se encontrar uns com os outros, liberando-se de *fake news* familiares e pós-verdades familiares para experienciar em família um “novo normal” na sua convivência familiar e no encontro terapêutico que prescinde de manipulação tecnicista. Quem sabe experienciem também um “novo normal” quanto ao uso das mídias digitais, diferente daquele do tecnofascismo do capitalismo de plataforma e do neofascismo que visam ao cumprimento da dromoaptidão glocalizada.

Não há intenção de demonizar as tecnologias. Pesquisadores do mundo inteiro se encontram magicamente na tela iluminada dos tempos pós-modernos empenhados em produzir vacinas contra o coronavírus e os líderes políticos em adquiri-las e distribuí-las a fim de imunizar seu povo. O encontro de copresenças nesta proposta de terapia familiar pode se dar inclusive por meio das mídias digitais, se os familiares tomam por próximos os dispositivos no uso dos quais alguns dos seus queridos, que residem em outra cidade ou país, podem participar das sessões de terapia familiar. Assim como Boss e Heidegger se utilizavam das mídias não digitais – as cartas –, o ciberterapeuta pesquisador vai se valer tanto das mídias impressas quanto das digitais em suas pesquisas. Vez em quando, ele pode esperar ver no documento do *Word* aquela magia que experiencia no bloco de notas de seu

dispositivo ou no *WhatsApp*, em que saltam ao seus olhos três opções de palavras às primeiras letras digitadas, das quais escolhe uma para tocar (ou as ignora), quando, então, ela pula na sua tela. Não se insiste, pois, na dicotomia que separa homem e tecnologia, conforme Lemos (2015), mitologizando a relação entre o homem, ligado ao divino, e a técnica, ligada ao profano, quando a interface entre o profano (existência banal cotidiana) e o sagrado (espaço eletrônico de circulação de informação) é imposta pelo ciberespaço – um ritual de passagem da modernidade para a pós-modernidade. Neste ponto, convém assinalar que, quando Heidegger (2012b) menciona que a presença pode “viver” num mito e se ocupar de sua magia no rito e no culto, não está se referindo a “outro mundo”, assim como em sua análise da morte, que permanece “neste mundo”. Para o autor, onticamente, não se pode decidir se é possível outro modo de ser superior ou inferior “depois da morte”, se a presença continua vivendo ou se ela sobrevive a si mesma como “imortal”. Não se pode decidir sobre o “outro mundo” e de sua possibilidade, nem sobre “este mundo” quanto a propor normas e regras “edificantes” de comportamento diante da morte.

Esta proposta de terapia, apoiada na questão da essência da técnica, não tem por meta atingir os familiares nem parte deles próprios, visando à sua compreensão e ao atendimento terapêutico, uma vez que, aplicando Boss na carta a Heidegger (2009), a sua constituição e o sentido de seu existir é incompreensível, enquanto forem tomados como “ponto de partida e alvo da pesquisa”, logo, não se visa ao funcionamento da família, mas parte-se do existir de cada familiar esclarecido por sua existência mesma. Na referida carta, Boss diz a Heidegger (2009) que ele soube pensar a verdadeira essência da técnica, conduzindo o homem contemporâneo de um aprisionamento a uma relação liberada com a técnica, pois o espírito da técnica não se deixa apreender de maneira técnico-científica por não ser algo técnico; o espírito da técnica somente pode ser apreendido no pensamento filosófico. Heidegger teria ensinado, assim, a compreender o comportamento técnico do mundo como um “destino da história da humanidade” em que se deve existir, considerando o seu caráter de “tarefa inevitável”, retirando-lhe a “fatalidade de um absoluto e último” que tenha desabado sobre os humanos.

Aplicando Heidegger (2012a), o terapeuta familiar heideggeriano pesquisador somente se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino, entendido como força de reunião encaminhadora que o põe a caminho de um

desencobrimto, não se referindo, portanto, à fatalidade de uma coação. O destino não coage esse estudioso a se entregar cegamente à técnica ou condená-la como diabólica, mas abre-o para a essência da técnica, de modo que pode se encontrar tomado por um apelo de libertação. Assim sendo, esse terapeuta vai partir da constituição ontológico-existencial dos familiares para ver existencialmente o que se abre de modo ôntico-existenciário, considerando que o ser em círculo de cada familiar é uma possibilidade ontológico-existencial que não, necessariamente, se realizará propriamente em sua dimensão ôntico-existenciária. Sendo a essência da técnica o desencobrimto no modo da produção, o terapeuta pode criar técnicas que propiciem a reflexão aproximadora como, por exemplo, o quebra-cabeça por ele providenciado a partir de fotos publicadas pela família nas mídias digitais ou o álbum de família a ser organizado pelos cônjuges com espaço para registros e com fotografias que falem dos momentos que consideram importantes em sua história e que, de preferência, possam ser customizadas. O terapeuta pode, ainda, usar quaisquer técnicas do campo da terapia familiar que ofereça oportunidade e ocasião para que algo que esteja encoberto apareça e se apresente, e assim se desencubra o que ele é e o modo em que ele é o que é.

O genograma, por exemplo, pode ser usado, mas não visando imediatamente aos padrões gerados pelas interações e relações familiares altamente recíprocas, padronizadas e repetitivas que levam a prognósticos provisórios, embora certos padrões possam se deixar ver, bem como os ciclos de vida já não tão bem delineados mais devido aos muitos recasamentos. O genograma de McGoldrick e Gerson, que tem por precursor o diagrama familiar de Bowen, reúne muitas e relevantes informações sobre a família, quando aborda pelo menos três gerações, tal como a cronologia da vida familiar de Satir e o mapa familiar de Minuchin. Mais importante que os dados sobre a família é o colocar próximo o mundo circundante no tornar atual que deixar ver muita coisa ainda não vista pela família e que pode favorecer a compreensão dos familiares acerca de si mesmos e de sua história. Talvez, eles possam, inclusive, passar a ver novas possibilidades para si ao contemplar essa cadeia trigeracional. “Uma família é a viva expressão do encontro de famílias ao longo das gerações” (BOECHAT, 2017, p. 131). O genograma contempla essa estrutura genealógica por meio de uma representação gráfica que se assemelha à rede rizomática que uma família tece no tempo e no espaço com

suas múltiplas gerações unindo culturas e etnias nas redes sociais e, mais recentemente, nas redes sociais digitais.

As intervenções do terapeuta familiar heideggeriano não se pretendem provocativas e caóticas dirigidas a desafiar o significado que os familiares dão aos eventos, fazendo surgir processos criativos em cada um e na família como um todo, minando sua lealdade, desafiando sua comunicação, tocando em áreas desconfortáveis a sua revelia. O terapeuta não considera os “impasses” da família em termos de disfunção familiar a ser corrigida ou sintoma a ser eliminado, mas vai ajudá-la a questionar o sentido de escolher ser família. Confiando no fluir velado de uma conversa que permanece no movimento de perguntar, ele propõe perguntas ao casal que o conduza no caminho do pensamento do sentido, tais como: “como é a sua família?”, “como quer a sua família?”, “o que você pode fazer para alcançar sua família como a quer?”, “qual motivo o levou a escolher constituir família?”, “quem você quer ser nessa família?”. Na sessão com a família nuclear, o terapeuta pode propor, por exemplo: “quem é seu pai (ou sua mãe, seu irmão, sua irmã) para você?”, “quem você é na sua família?”, “quem você quer ser na sua família?”.

Assim, para o terapeuta pesquisador, as perguntas do terapeuta familiar heideggeriano, sejam as “lineares” ou “circulares”, são reflexivas, pois mesmo quando dirigidas a apenas um dos familiares, céus e terra, divinos e outros mortais estarão nas suas respostas quando falam o que ouvem da linguagem. Na sessão com as famílias de origem dos cônjuges, o terapeuta familiar pode perguntar, por exemplo: “como é ser pai/mãe de seu filho?”, “quem é seu filho/sua filha para você?”, “como é ser filho/filha de seu pai/sua mãe?”, “o que você aprendeu com seus pais?”, “quem é seu sogro/sogra para você?”, “quem é sua nora/genro para você?”, “o que você aprendeu com seus filhos/pais?”. Essas perguntas abrem o caminho para a reflexão aproximadora. Mais do que dar a versão dos fatos que experienciam, tal como assinalado pela técnica “efeito Rashomon”, os familiares podem se escutar mutuamente e falar como se veem a si mesmos e como veem uns aos outros, enquanto contam sua história. Muitas vezes, as respostas a essas perguntas são novas perguntas que abrem novos caminhos. A pergunta “como assim?” e a afirmativa “não entendi bem” ampliam ainda mais a reflexão. Quando a sua resposta é “não sei”, o terapeuta afirma que sabem e que somente eles, que experienciam o que estão falando, podem ajudá-lo a perceber o que eles veem, uma percepção que significa muito mais do que ver de modo sensorial. Aqui, talvez se

possa falar em uma cuidadosa provocação, que desafia os familiares a projetar o seu ser em seu poder-ser mais próprio dispostos numa afinação prazerosa, que mescla afetividade e respeito para consigo mesmos e para com os demais familiares, sendo tomados no modo da anteposição libertadora e não no modo da preocupação substitutiva.

O terapeuta, então, não vai se empenhar em mudar a sequência na família, modificando os atos repetitivos de um sistema que se autorregula, a fim de mudar sua hierarquia, traçando uma linha de geração e impedindo coalizões ao longo dessas linhas, juntando-se ao sistema e colocando-se, temporariamente, em diferentes coalizões ou usar tarefas metafóricas e paradoxais, nem buscar uma redefinição para o sintoma. Também não conota positivamente o impasse/problema da família para chegar a uma intervenção terapêutica paradoxal como uma prescrição do sintoma ao paciente designado, nem aplica a simulação do sintoma, manipulando e redistribuindo o poder entre os membros da família, gerando sequências comunicacionais para definir uma hierarquia apropriada, neutralizando as manobras comunicacionais que as desqualificam. Não vai prescrever o sintoma, dizendo a um paciente para não fazer algo com o propósito de motivá-lo a fazê-lo ou buscar reverter uma situação repetitiva e ritualizada, ajudando os casais a alcançar a diferenciação do si-mesmo.

O terapeuta familiar heideggeriano não se dedica a determinar a natureza e a extensão da disfunção em uma família pela análise da função de papel, de manifestação do *self* e do modelo, intervindo de modo ativo como agente de mudança que visa a um processo de reeducação, servindo como modelo na verificação da informação e correção das técnicas de comunicação e introduzindo conceitos que possam induzir a mudança. Também não vai usar as esculturas para que as famílias conheçam os sistemas a que pertencem e modifiquem seus papéis dentro deles, focando a aprendizagem de novos comportamentos, visando à mudança no sistema familiar pela habilidade de transcender, por meio da ação, a consciência modificada na terapia. Não vai se valer do psicodrama com o objetivo de desenvolver atitudes criativas e espontâneas em situações adversas, como dar uma resposta adequada a uma nova situação ou criar uma nova resposta para uma situação conhecida, tendo, assim, foco na ação por meio das dramatizações. Muito menos para tornar ainda mais dramáticas suas histórias do que já o são. Por exemplo, uma família pode despedir-se de um familiar falecido na sessão

terapêutica falando o que gostariam de ter dito a ele e de como gostariam de ter experienciado esse momento, em vez de encenar uma representação por meio da técnica da dramatização como na história clínica “O fantasma da mãe”, de Groisman, Lobo e Cavour (2013), em que um dos terapeutas representou o papel da mãe falecida de Roberto para que a família se despedisse dela.

As três gerações são revisitadas em quase todos os encontros terapêuticos e também ouvem e são ouvidas nas sessões das quais participam. Muito mal-entendido pode ser desfeito quando elas se encontram trazendo sua história, contudo, não se priorizam os eventos relacionados à doença ou aos sintomas como faz o constelador quando elabora soluções para um paciente num litúrgico ritual de cura. A cura heideggeriana não tem a ver com remissão de sintomas, proposição de soluções ou regulação de disfunções, embora tudo isso possa se dar, mas trata de um retorno ao que é mais próprio, de forma que o uso de uma técnica apenas interpela, solicita cada familiar a vir-a-ser o que desde sempre ele já é no aberto de seu ser: possibilidade. Assim sendo, o terapeuta familiar não vai se valer do condicionamento operante com suas técnicas operantes que empregam reforços tangíveis ou sociais, nem vai procurar transformar a “fala-problema” na “fala-solução”. Também não buscará a reestruturação cognitiva das emoções, sentimentos, vivências e da relação corporal observando os níveis biológico, intrapsíquico, relacional de casal, relacional de clã e social quanto ao sintoma sexual apresentado pelos cônjuges. As perguntas que propõe não visam à externalização do problema, à descoberta dos resultados excepcionais que representam experiências preferidas, ao desenvolvimento de uma nova história a partir dos resultados excepcionais, a desafiar imagens negativas do *self* e enfatizar as ações positivas, a apoiar mudanças e reforçar desenvolvimentos positivos. Embora tudo isso possa se dar na sessão terapêutica e/ou a partir dela.

Se no uso de escultura, *role-playing*, jogos e brincadeiras com palavras e objetos, dramatização, o terapeuta familiar heideggeriano não visará à passagem de um nível de compreensão abstrato e conceitual para uma representação concreta, mas ao desvelamento do ser do ente, que nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa. O fenômeno é a essência daquilo que se mostra: o ser do ente. O fenômeno pode se mostrar como aquilo que, em si mesmo, ele não é, em que o ente “se faz ver assim como...”, modo de mostrar-se que se chama aparecer, parecer e aparência. Por exemplo, um esposo e seus filhos podem não conhecer quão

espiritosa e inteligente pode ser a esposa/mãe, pois não é o que eles veem na convivência cotidiana, uma vez que naquele contexto referencial ela não pode ser assim por algum motivo, que se não lhe está claro, talvez possa se lhe desvelar quando se entregar ao sentido e deixar refletir na quadratura mundo e coisa, aproximando o mundo circundante no tornar atual.

O terapeuta também não buscará a mudança dos padrões de interação que constituem a estrutura familiar, a fim de modificar ou reenquadrar a concepção que a família tem do sintoma, levando seus membros a procurar respostas alternativas de comportamento sejam cognitivas ou afetivas. Não usará técnicas para definir a realidade terapêutica, para desafiar a realidade familiar ou para enfatizar a força da família, visando combater sua disfunção. Não usará aquelas intervenções baseadas na concordância, como conselhos, interpretações e tarefas que devem ser tomadas literalmente e tal como prescritas, para modificar de maneira direta regras ou papéis da família, às quais deve obedecer, nem as paradoxais ou baseadas no desafio, em que família deve ser desafiada a cumprir o oposto do que aparentemente parece pretender ou obedecer a elas ao ponto do absurdo e retrocesso. Portanto, não usará técnicas que conduzam a família ao alcance do que já foi predefinido por certa concepção teórica, mas é livre para usar qualquer técnica, deixando as coisas serem coisa e o mundo ser mundo sem a pretensão de dispor da família, extraindo dela o seu “melhor” ao “máximo possível”.

As técnicas devem propiciar que a família e o terapeuta se encontrem no caminho do pensamento do sentido, que a conversa terapêutica os coloque a caminho da linguagem. Assim, pode ser que o projetar-se disposto, afinado no humor, que se dá imerso apenas no ímpessoal, na interpretação pública da cotidianidade mediana, possa acontecer no modo de um poder-ser que atualiza suas possibilidades existenciárias – propriedade e impropriedade – de modo mais próprio. Pode ser que assim o ente na duplicidade com o ser, permanecendo na diferença, se dê na decisão e, então, escolha escolher-se. Qualquer orientação ou sugestão que o terapeuta familiar der à família será avaliada por ela e poderá ser reformulada junto com o terapeuta, quando será incentivada a experienciar sua nova visão acerca de si e a tarefa sugerida, a fim de alcançar o que ela considera como um objetivo seu. Logo, nunca será exigido da família o cumprimento de nenhuma tarefa nem se decidirá nada por ela, mas ela mesma se responsabilizará por suas escolhas, pois ela é a que melhor conhece sua realidade e será ela mesma a

experienciar os desdobramentos de suas decisões. Como poderia o terapeuta decidir pelos familiares se são eles mesmos que vão suportar as consequências de tal decisão em sua existência?

Seria contraditório decidir pela família quando se considera que a cura heideggeriana torna cada familiar aberto e claro para si mesmo, que a cura é uma luminosidade que possibilita toda iluminação e esclarecimento, percepção, “visão” e posse de algo, um iluminar que pensa o sentido e reúne com concentração e recolhimento, que conduz para o livre, que é um descobrir. Seria contraditório também submeter os familiares ao terapeuta que também é como linguagem. Assim, em suas intervenções, o terapeuta pergunta se o que vê é assim visto pelos familiares em terapia: “Parece-me que... Vocês veem assim?”. Então, ele vai checar com a família o que percebe em seus movimentos de compreender e interpretar, justamente porque a linguagem é maior do que todos eles: “o que vocês me falam me diz isso e isso; é assim mesmo?”. Os familiares serão solicitados a se reconhecer ou não nas intervenções do terapeuta, às quais podem dizer: “não somos (apenas) isso” ou “não é o que vemos”, pois o que ele percebe numa circunvisão precisa ser checado, já que é passível de ser encobridor (falso) ou descobridor (verdadeiro). Os fatos não são a realidade, que não pode ser interpretada por outrem. A realidade da família é o que ela experiencia na existência fática, então, ninguém pode saber melhor do que ela sobre si mesma ainda que precise de ajuda para descobrir o que se lhe está encoberto.

Destarte, todo arcabouço teórico que se sustente na representação da metafísica, embora esteja certo conforme seu modo de representar, como o espaço tridimensional e o tempo cronológico tão objetivados quanto o próprio homem, não pode ser o fundamento para se pensar o ser da presença em família, por ter esquecido o ser do ente. Também a velocidade impetrada pelas mídias pós-modernas, o incremento de dispositivos ou o uso dessas tecnologias não pode fundamentar o estudo do ser-no-mundo em família, pois a questão da essência da técnica nada tem de técnico. Contudo, conhecer os diversos métodos das escolas de terapia familiar, suas técnicas, os variados instrumentos e recursos terapêuticos, permite ao terapeuta familiar heideggeriano escolher, dentre as relevantes contribuições do campo da terapia familiar sistêmica, aquelas(es) que podem ajustar-se à sua proposta epistemológica e técnico-metodológica no atendimento às ciberfamílias. Esta proposta de terapia familiar não se restringe às famílias pós-

modernas, uma vez que, doravante, todas serão ciberfamílias, na medida em que, provavelmente, serão ainda mais requisitadas pelas tecnologias pós-modernas neste contexto sociocultural sempre mais midiático.

O terapeuta pesquisador tem por certo que não é o poder do terapeuta familiar nem o de sua(s) técnica(s) que vão liberar os familiares do lugar que lhes foi dado pelas gerações anteriores nem pela presente ou do lugar que eles mesmos escolheram para si, pois sabe que somente eles podem arrumar seu lugar, tomar o seu tempo, fazer o seu destino e sua história, enquanto mundanizam mundo no desencobrimento no modo da produção, desencobrendo o real e deixando que o real se descubra, chegando à sua verdade. No contrafluxo da dromoaptidão, o uso de técnica(s) far-se-á com serenidade, no modo do que Boss chamou “solicitude libertadora”, para que juntos – os familiares e o terapeuta – possam fazer a experiência da vizinhança de poesia e pensamento, que requer primeiro retornar para onde já estão propriamente. Aplicando Heidegger (2012a), nas suas pesquisas e investigações, sempre que o terapeuta familiar pesquisador abre olhos e ouvidos e desprende o coração, sempre que se entrega a pensar sentidos e a empenhar-se por propósitos, sempre que se desprende em figuras e obras ou se esmera em pedidos e agradecimentos, ele se vê inserido no que já se lhe revelou. O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o pesquisador se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento. Por isso, esse pesquisador não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, ainda que para contradizê-lo, colocando a terapia familiar no âmbito da metafísica recolocada dentro de seus limites na pesquisa científica interdisciplinar ao não esquecer o ser, mas tomá-lo por ainda vigente na duplicidade de ser e ente. Portanto, nas suas investigações, sem desconsiderar as contribuições da teoria sistêmica, ele não considera as ciberfamílias um setor de sua representação, ao contrário, desvendando o real vigente com seu modo de estar no desencobrimento, cada familiar é como ele pode ser nas sessões terapêuticas, nas quais ele se mostra, tal como se mostra, tal como ele é em seu constante vir-a-ser na convivência em família.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa tematizou as famílias pós-modernas, as mídias digitais e a terapia familiar tendo por objetivo geral estabelecer os fundamentos epistemológicos e técnico-metodológicos da proposta de terapia familiar baseada em Heidegger para compreender as ciberfamílias que se (re)inventam em seus modos de se constituir e de se comunicar na pós-modernidade. Esse objetivo foi alcançado, na medida em que os objetivos específicos foram atendidos, quando se dissertou sobre as famílias pós-modernas – a partir de estudos interdisciplinares entre a concepção sistêmica de família e a evolução das tecnologias da informação e comunicação – em seus modos de se constituir e de se comunicar influenciados pelas mídias digitais, estabelecendo, para tanto, a era pós-moderna como delimitação histórica para se observar o impacto midiático sobre o comportamento das gerações pós-modernas e, por conseguinte, das ciberfamílias; quando foram apontadas as mais expressivas escolas e modelos do campo da terapia familiar sistêmica, abordando a concepção sistêmica de família, a atuação dos terapeutas de família, os métodos e técnicas que usam, o que propiciou contribuições teóricas e técnico-metodológicas para o diálogo interdisciplinar com a ontologia heideggeriana; quando se discorreu sobre a ontologia heideggeriana, entendida como a hermenêutica da presença, abordando a compreensão da existência, descrevendo o modo de ser e estar do terapeuta em terapia e abordando seu método e técnica, o que forneceu subsídios epistemológicos e técnico-metodológicos para o diálogo com a teoria familiar sistêmica; quando apresentou uma proposta de terapia familiar com base em Heidegger para a compreensão das ciberfamílias.

Destarte, os resultados obtidos foram os esperados, pois a pesquisa científica interdisciplinar entre a filosofia heideggeriana e o campo da terapia familiar sistêmica permitiu apresentar a referida proposta de terapia familiar: a compreensão dos familiares à luz da presença heideggeriana, a descrição do modo de ser e estar do terapeuta familiar no encontro com as famílias, o seu método e a(s) técnica(s) que usa, bem como a elaboração da forma de atendimento familiar. Confirmou-se, assim, a hipótese de que a família pode se compreender e ser compreendida terapeuticamente não mais apenas sob as lentes focais, bifocais ou multifocais do método científico das ciências naturais, pelas quais se podem ver os membros das famílias objetivados pelo cientificismo moderno em suas relações, regidos por uma

lei sob a lógica de causa e efeito, como algo processável, donde decorre a objetificação das famílias ao submetê-las a técnicas para lhes modular o comportamento e ao dirigir-lhes intervenções para corrigir a sua disfunção. Focar um “aspecto” da família para observar e intervir, escolher dois deles associando a contribuição de duas escolas/modelos de terapia ou vários deles integrando as contribuições de várias escolas/modelos, ou ainda admitir a complexidade da realidade fenomênica das famílias não permite alcançar os familiares em sua plenitude essencial. Com esta proposta, apontou-se, então, uma nova alternativa para se compreender as famílias diante daquelas proposições formuladas segundo a representação da metafísica moderna, porquanto à luz da compreensão de cada familiar como presença heideggeriana as famílias são experienciadas, observadas e tratadas caso a caso, na medida em que o envolver-se com o deixar-ser de cada um dos familiares já pressupõe a aceitação do ser desvelado no projeto ontológico-fenomenológico como presença. Assim, “cada situação deve ser tratada como algo novo” sendo cada familiar visto em seu modo único de ser e estar no mundo em família, de forma que aqui não se tem um “modelo útil da natureza humana” nem de “famílias funcionais”, mas uma compreensão útil das famílias caso se compreenda os familiares a partir do projeto científico da presença e se o “útil” for visto no sentido daquilo que cura – aquilo que conduz o homem a si mesmo.

Como se observou nas pesquisas do campo da terapia familiar, assim como na pesquisa qualitativa de Feijoo (2000), o pesquisador vê o que escolhe/decide ver. Então, a abordagem de terapia familiar apresentada pode ser mais uma lente pela qual se podem ver as famílias, quando o terapeuta familiar, seja nos atendimentos à família seja na pesquisa, decide ver a vigência do ser homem em sua plenitude essencial, logo, não o destituindo de ser, ao contrário, mantendo em duplicidade ser e ente, tendo a sua existência esclarecida pelo próprio ek-sistir, pela sua movimentação ekstática, em que suporta, assume e conserva a sua abertura e, sujeitando-se a ela, a forma, podendo, assim, ser outro, de novo, cada vez. Trata-se, assim, de uma lente ôntico-ontológica, uma lente liberadora, pois cada familiar é devolvido ao que lhe é mais próprio – possibilidade – ao entregar-se ao sentido a caminho da linguagem com os demais familiares e com o terapeuta, e pode vir-a-ser atualizando-se não mais apenas na impropriedade de seu ser, se assim tem sido.

Para esta pesquisa, a família reúne copresenças heideggerianas que coexistem num contexto referencial de significância. Embora todos morem na

linguagem, cada um habita uma casa diferente, projetando-se no aberto de seu ser. Mesmo sendo essencialmente ser-com, os familiares não necessariamente se dão mutuamente seus mundos por coabitar uma casa, por ter ou não as “mesmas” palavras, por experienciar juntos a “mesma” história familiar ou por seus laços consanguíneos e/ou socioafetivos. Cada familiar, projetando seu ser para o seu poder-ser em sua própria perspectiva, pode arrumar lugar e tomar seu tempo, fazer seu destino e sua história na convivência familiar. Assim, a família pode ser pensada como unidade, considerando-se a cura, a constituição ekstático-temporal – cuidado – do ser homem, que implica a transcendência dos familiares e, com ela, o direcionamento, o distanciamento (proximidade/afastamento), o corporar do corpo, o temporalizar do tempo, o espacializar do espaço, a ação de significar, a possibilidade de questionar, a decisão, a historicidade do ser-no-mundo.

Os familiares podem experienciar a família como unidade caso se acompanhem no movimento de compreender e interpretar, deixando a coisa ser coisa e o mundo ser mundo no jogo de espelho e reflexo da quadratura em recíproca fiança, num aproximar/afastar que entrega cada um ao próprio de si mesmo, quando se entregam ao sentido no encaminhamento a caminho da linguagem. Nesse encaminhar como fazer o caminho para e assim ser o caminho, um pode alcançar e encontrar o outro, pois nessa apropriação apropriadora mortais, divinos, céus e terra guardam na proximidade a sua distância numa intimidade que deixa copertencer os estranhos, em vez de fundir e extinguir as diferenciações. Eles podem se encontrar no caminho do pensamento do sentido quando decidirem se acompanhar interessadamente a caminho da linguagem, falando o que ouvem do dizer da linguagem e escutando-se uns aos outros, empenhados em perceber como significam o que vem ao encontro e o sentido que sustenta a compreensibilidade uns dos outros. Portanto, dar aos demais o seu mundo com suas palavras é uma possibilidade de um familiar decidido, que pode desabituar-se dos hábitos impessoais para se ver e ver cada um em sua verdade, liberando-se e liberando o outro familiar – e demais copresenças de sua convivência.

Na silenciosidade da linguagem, resguardando a quadratura, as copresenças podem experienciar juntas a sua história e o seu destino também em sociedade, liberando-se mutuamente para a liberdade de ser si-mesmos. Existindo essencialmente como ser-no-mundo sendo-com os outros, o acontecer dos familiares é um acontecer-com, que se determina como envio comum – o acontecer

da comunidade, o acontecer do povo – que não se compõe de destinos singulares, pois os destinos já estão previamente orientados na convivência em um mesmo mundo e na decisão por determinadas possibilidades. O poder do envio comum somente se libera na participação e na luta. No envio da história da humanidade, ante a requisição técnica, seja no âmbito científico seja no âmbito familiar, os familiares e os terapeutas de família podem se “deixar ir vivendo” no modo de descobrimento da composição ou podem decidir pelo modo de descobrimento da produção, mas não podem tomar o comportamento técnico do mundo como um “destino da história da humanidade”, em que se deve existir em seu caráter de “tarefa inevitável”, como uma “fatalidade de um absoluto e último” que desabou sobre eles. Afinal, a questão da essência da técnica descortina a técnica como nada tendo de técnico ou de maquinal, de modo que não cabe fazer apologia às mídias pós-modernas nem demonizá-las, pois elas podem ser deixadas a si mesmas. Não cabe também tomar mídias e famílias apartadas, assim como o homem foi apartado de seu ser, alocando-as em polos opostos para depois buscar integrá-las pela criação de algum mecanismo ou de uma dialógica não dialética que aceite a concorrência de antagonismos sem sínteses posteriores, uma vez que aproximar-se/afastar-se fenomenologicamente das mídias e de outros entes tornando-os próprios ou não é uma possibilidade ontológica dos ciberfamiliares em seu mover-se ekstático que pode se realizar onticamente ou não. O termo “ciberfamília” fala da ampla requisição das famílias pelas mídias digitais na contemporaneidade, em que famílias e mídias se interinfluenciam na (ciber)cultura, evidenciando, assim, o uso crescente das referidas mídias pelas famílias em seus modos de se comunicar e se constituir sem jamais pretender referir-se a, parafraseando Heidegger (2009), uma construção técnica da máquina = família.

As famílias pós-modernas (re)inventam-se constantemente em seu vir-a-ser transitando nas redes sociais e também nas redes sociais digitais solicitadas pelos mais diversos motivos. As gerações X e Y parecem mesmo ter tornado familiar as mídias digitais para as gerações Z e alfa, para quem o modo de ser dos dispositivos se revela no seu uso, em alguns casos, literalmente, desde o berço. Os sucessivos toques que os familiares dão na tela de seu dispositivo já se apropriaram desse instrumento com tal adequação que, quanto menos se olha para ele mais se sabe usá-lo, mais originário o relacionamento com ele e mais desentranhado o modo em que esse teclar se dá ao encontro no instrumento que ele é, pois o próprio digitar é

que descobre o manejo específico dos dispositivos pós-modernos. Nessa senda, pode-se considerar que a cibernidade seja mesmo a sinergia entre a socialidade contemporânea e as tecnologias digitais, caso se tome sinergia como proximidade (afastamento/distanciamento) que se regula a partir do uso/manuseio de instrumentos a ser considerado na circunvisão e do projetar-se do ser de cada familiar em virtude de si mesmo para o seu poder-ser. Nada é estranho para as famílias se elas o tornam próximo/familiar, assim como nada lhes é familiar se elas o tornam distante. Então, se as ciberfamílias não significam o ciberespaço como um “mundo paralelo” ou como um “complexificador do real”, mas talvez como um rito de passagem da modernidade à pós-modernidade, ele pode lhes ser tão familiar que elas podem usufruir uma “casa inteligente”, o cibersexo, um curso *on-line* ou sua família virtual sem estranheza mesmo que isso desperte estranhamento em alguns.

Assim entendida a sinergia, pode-se considerar os familiares *cyborgs* pela hibridização entre a cibernética e o organismo vista nas nanotecnologias ciberelétrônicas ou na influência da mídia massiva com sua programação tecnológica da “sociedade do espetáculo”. Nas “selvas de concreto” que favorecem o isolamento, os familiares podem estar juntos na internet no modo de uma “socialidade”, em que o prazer lúdico substitui a mera funcionalidade, observando, no entanto, que as máquinas de comunhão, de compartilhamento de ideias e sentimentos, de formação comunitária podem também promover alienação e desagregação. Isso deve ser observado, em especial, quando se considera que este tempo histórico pandêmico tende a arrastar todos ainda mais para a “dromoaptidão glocalizada” e que não se podem esperar repercussões verificáveis, comprovadamente controladas, das “práticas criativas individuais e coletivas” que as mídias pós-modernas facultam. Então, às ciberfamílias cabe escolher impropriamente ou decidir se vão transitar nas redes sociais e também nas redes sociais digitais com serenidade ou não, uma vez que podem ou não expor, em ambas, a sua intimidade e privacidade, expondo-se ou não deliberadamente a *fake news*, pós-verdades, manipulações, crimes, adoecimentos, entre outros, na sociedade *cyborg*.

Talvez um “novo normal” em família não se implante pelo impacto que alguma fatalidade provoque nas ciberfamílias, mas talvez possa se dar quando os familiares se angustiarem com o nada que são lançados no nada do mundo. Se assim angustiados os familiares aceitam a possibilidade da impossibilidade da existência,

podem aceitar propriamente a possibilidade como possibilidade, podem ek-sistir de modo próprio. Então, podem projetar o seu ser para o poder-ser mais próprio indo ao fundo de seu ser, ao acontecimento apropriador, para atualizar as suas possibilidades próprias e não mais apenas as impróprias. Talvez um “novo normal” se dê quando, numa retomada decidida, os familiares, historicamente, acontecerem de modo próprio. Se algo semelhante a errância e aventura há aí, tem de ser tomado dentro dos limites de uma verdade que pode ser alcançada com o seu esforço de arrancar-se da tendência de guiar-se unicamente pelo impessoal, pois a convivência em sentido próprio não brota dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se empreenda. A convivência em sentido próprio brota do ser si-mesmo mais próprio da decisão.

As ciberfamílias, independentemente de sua configuração, procuram por ajuda terapêutica na dor, estejam os familiares afinados numa alegria intensa ou afinados numa tristeza profunda. Talvez se possa falar em uma “ética da estética” no campo da terapia familiar, quando se oportuniza a cada familiar o desvelamento de seu ser, deixando que ele se mostre, tal como se mostra, tal como é, quando, então, abrindo-se o seu ser, desencobre-se a sua verdade e pode assumir-se em sua dignidade como o guardião da clareira coexistindo em família. Nessa senda, pode-se falar em uma “ética da estética” no convívio familiar ao se pensar em uma obra de arte coletiva em família, quando, importando-se uns com os outros mais do que com uma moralização universal dos comportamentos, podem, a partir de emoções comuns ou dos prazeres partilhados, caminhar juntos rumo a um novo ser-afinado. Se o jogo que afina tristeza e alegria entre si, aproximando a distância e distanciando a proximidade, é a dor, talvez seja menos difícil experienciarem juntos o desvelamento do seu ser no retorno ao que lhes é mais próprio, apoiando-se mutuamente.

A ética do terapeuta familiar heideggeriano pesquisador estaria em colocar a terapia familiar no âmbito da metafísica recolocada dentro de seus limites, observando a vigência de ser e ente na clareira, considerando que a existência dos familiares se esclarece pelo seu existir fático experienciado pré-ontologicamente, sendo preciso, então, partir da sua constituição ontológico-existencial para ir à dimensão ôntico-existenciária e vir de volta, assegurando uma visão plena do círculo hermenêutico do ser dos familiares para compreendê-los. Assim sendo, esse

pesquisador considera que cada familiar, em seu ser em círculo se “origina” da “cura” – do anteceder-se-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro) –, que o forma, pertence a ele, à qual ele deve pertencer “enquanto viver” e ser por ela mantido e dominado enquanto é e está no mundo. Com isso consente o terapeuta de família heideggeriano, consentindo também, em sua ética, que, se o ser em círculo de cada familiar é uma possibilidade ontológico-existencial, não, necessariamente, se realizará propriamente em sua dimensão ôntico-existenciária. Como aquele que não tem em seu poder o desencobrimento, libera-os para ser quem podem/querem ser no “tempo” ou tomando o seu tempo, no “espaço” ou arrumando o seu lugar, escolhendo impropriamente ou decidindo, ficando à mercê das circunstâncias ou achando-se em situação, enfim, seguindo o “destino” ou fazendo seu destino e existindo na “história” ou em sua história.

Assim sendo, a proposta que esta pesquisa apresentou não é de terapia familiar sistêmica, pois em vez de se orientar pelo modo de pensar científico que determina a representação do homem e o pesquisa segundo o modelo da retroalimentação da cibernética, buscou embasar-se em Heidegger. O terapeuta familiar pode até admitir um cunho sistêmico em sua abordagem, observando a advertência heideggeriana, quando menciona a estrutura analítica da presença: as estruturas de ser e seus respectivos conceitos disponíveis reivindicam os seus direitos talvez dentro de um “sistema”, desde que não se apresentem como algo que é “claro” e que dispensa justificações ulteriores, servindo de ponto de partida para uma dedução contínua, devido ao encadeamento construtivo num sistema. Assim também, o que vem ao encontro na circunvisão, aquilo que se experiencia na quadratura não se apresenta como algo que é “claro” e que dispensa justificações ulteriores nem serve de ponto de partida para uma dedução contínua num encadeamento sistêmico, uma vez que no jogo de espelho e reflexo da quadratura, a seu modo, cada um dos quatro – mortais, terra, céus e divinos – reflete e espelha a vigência essencial dos outros. Com esse modo de apropriação luminoso, o refletir não insiste em uma individualidade separada, mas libera cada um dos quatro para sua propriedade, enquanto liga e enlaça os liberados na simplicidade de sua referência recíproca. Cada um dos quatro se deixa levar para o que lhe é próprio, num compromisso recíproco de unir o desdobramento, juntando-se dóceis nessa flexibilidade, em que se deixa a coisa fazer-se coisa e o mundo fazer-se mundo.

O círculo hermenêutico, que não é um círculo vicioso, é tanto a estrutura do ser em círculo da presença quanto a estrutura da analítica da presença e desta pesquisa científica interdisciplinar. O terapeuta familiar heideggeriano pesquisador pressupôs encontrar nas contribuições do campo da terapia familiar sistêmica e da filosofia heideggeriana subsídios epistemológicos e técnico-metodológicos para oferecer às ciberfamílias uma proposta de terapia familiar sem representá-las no modo da metafísica moderna. Então, partindo dessa pressuposição, para compreender as famílias pós-modernas, ele foi aos estudos interdisciplinares que permitiram observar o uso das mídias digitais por essas famílias em seus modos de constituir-se e de comunicar-se no cotidiano, aos muitos conceitos sistêmicos de família e à ontologia heideggeriana, e veio de volta propondo a compreensão das ciberfamílias à luz da hermenêutica da presença; e para propor a técnica, o método e a forma de atendimento do terapeuta familiar heideggeriano, ele foi às diversas técnicas, métodos e modelos dos terapeutas sistêmicos, à questão da essência da técnica heideggeriana e ao método heideggeriano, e veio de volta propondo, com base em Heidegger, que esse terapeuta familiar, no encontro com os familiares, siga o caminho do método que depende e rege-se pela fenomenologia no sentido da hermenêutica da presença, tendo por técnica primordial a “conversa entre pensadores” fazendo a experiência da “renúncia do poeta”, conferindo vigência ao ser dos familiares, deixando-os vigorar como os familiares que são. Além de sua técnica, ele poderá criar técnicas ou usar técnicas do campo da terapia familiar sistêmica, a fim de favorecer a desocultação dos familiares no modo de descobrimento da produção. A proposta de atendimento às famílias veio delineada assim: as 10 sessões deverão acontecer de duas em duas semanas, com duração de 90 minutos cada, em que se alternarão o casal; a família nuclear; o casal e a família de origem de um dos cônjuges; o casal e a família de origem do outro cônjuge. Assim sendo, a presente tese apresentou a proposta de terapia familiar baseada em Heidegger como uma nova alternativa para se compreender as famílias ao lado de outras tantas presentes no campo da terapia familiar. Tomando o “conceito existencial da ciência”, aquele que compreende a ciência como modo do ser-no-mundo, que descobre e abre o ente e seu ser, e recusando, por conseguinte, a absolutização da ciência moderna, o terapeuta poderá se utilizar das contribuições da cientificidade moderna desde que observe a sua adequação à sua proposta epistemológica e técnico-metodológica.

Sobre transtornos considerados intratáveis e doenças tidas por incuráveis ou sobre relacionamentos irremediavelmente irrecuperáveis assim tomados por algumas famílias, o terapeuta familiar diria que nada pode afirmar de antemão, a não ser que nada toma por definitivo para aquele que habita a alteridade, para aquele que pode ser outro, de novo, cada vez. Inclusive nas severas adversidades, quando estiverem lutando para sobreviver, eles podem acontecer historicamente, dando a si algo de que necessitam, quando esse algo se lhes fizer necessário e enquanto dele precisarem. Enquanto os familiares existirem sobre a terra, sob os céus, entre outros mortais e divinos, há possibilidades. Esse terapeuta não tem no “tempo” cronológico que transcorre o “remédio” ou a “solução” para os conflitos familiares. Para esse terapeuta, as ciberfamílias podem se reinventar existencialmente no temporalizar do tempo, já que o tempo é o ponto a partir do qual cada familiar compreende e interpreta implicitamente o ser e que a temporalidade se temporaliza num porvir atualizante da vigência de ter sido. Por suas lentes sem foco(s), quando procura ver e deixar ver o fenômeno em seu próprio mostrar-se, ele vê a constante liberdade de vir-a-ser de um ser-no-mundo que, habitando a linguagem, orienta-se na quadratura significando o que vem ao encontro na circunvisão, existindo em virtude de um poder-ser si mesmo e questionando, entre outras coisas, o sentido de ser.

Referências

- ALVARENGA, A. T.; PHILIPPI JR, A.; SOMMERMAN, A.; ALVAREZ, A. M. de S.; FERNANDES, V. Histórico, fundamentos filosóficos e teórico-metodológicos da interdisciplinaridade. *In*: PHILIPPI JR, A.; SILVA NETO, A. J. (ed.) **Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação**. Barueri, SP: Manole, com apoio da Capes, 2011.
- ALVES, J. E. D.; CAVENAGHI, S. M.; BARROS, L. F. W. **A Família DINC no Brasil**: algumas características sócio-demográficas. Rio de Janeiro: IBGE. Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2010. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49328.pdf>. Acesso em 07 mar. 2019.
- AMARAL, K. C. do; BOECHAT, I. T.; CABRAL, H. L. T.; SOUZA, C. H. M. de Túmulos virtuais: instrumento de consolo à família? **Revista Philologus**, Ano 24, N° 72. Rio de Janeiro: CiFEFiL, set./dez.2018. Disponível em http://www.filologia.org.br/xiii_jnlflp/resumos/tumulos_virtuais_KAROLINE.pdf. Acesso em 09 mar. 2021.
- ANDOLFI, M. **A terapia familiar multigeracional**: instrumentos e recursos do terapeuta. Belo Horizonte: Editora Artesã, 2019.
- ANDOLFI, M.; ANGELO, C.; MENGHI, P.; NICOLO-CORIGLIANO, A. M. **Por trás da máscara familiar**. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- ANDOLFI, M.; ANGELO, C. **Tempo e mito em psicoterapia familiar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- ARATANGY, L. R. **O anel que tu me deste**: o casamento no divã. São Paulo: Artemeios, 2007.
- ASSIS, Machado de. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. II.
- BARROS, J. D'A. A historiografia pós-moderna. **Ler História**. 2011. <https://journals.openedition.org/lerhistoria/1655>. Acesso em: 20 jul. 2019.
- BATESON, G; JACKSON, D. D.; HALEY, J; WEAKLAND, J. H. Hacia una teoria de la esquizofrenia. *In*: JACKSON, D. D. (org). **Comunicación, familia y matrimonio**. Buenos Aires: Nueva Vision, 1997.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BERNART, R.; GIOMMI, R. Terapia de casal e/ou terapia sexual. *In*: ANDOLFI, M; ANGELO, C.; SACCU, C. **O casal em crise**. São Paulo: Summus, 1995.
- BOECHAT, I. T. **As famílias e as tecnologias digitais**: a comunicação pela articulação de vieses não antes explorados. Curitiba: Editora Appris, 2017.

BOECHAT, I. T.; CABRAL, H. L. T. B.; SOUZA, C. H. M. de. Relacionamentos virtuais e família: enlaces interculturais. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa/ PR Volume 15, Número 35, p.141-164, Jul./Dez. 2017. Disponível em <https://bit.ly/2CNT4QW>. Acesso em 30 mar. 2019.

BOECHAT, I. T.; CABRAL, H. L. T. B.; SOUZA, C. H. M. de; MANHÃES, F. C. As tecnologias (digitais) participando da constituição das famílias: uma abordagem sócio-histórica. **Revista Nacional de Direito de Família e Sucessões**. Porto Alegre: Lex Magister, v. 15, p. 19-31, nov./dez. 2016.

BOECHAT, I. T.; FREITAS, P. R. de; SOUZA, C. H. M. de. O uso das mídias digitais e o adoecimento existencial: escolha na perspectiva fenomenológica em psicologia. **Interdisciplinary Scientific Journal**. v.5, n.5, p. 235 , Dec, 2018. I SEMINÁRIO DE SAÚDE MENTAL DO NORTE E NOROESTE FLUMINENSE – 27 a 30 DE NOVEMBRO DE 2018 – CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ.

BOECHAT, I. T.; MOREIRA, R. V.; CABRAL, H. L. T. B.; SOUZA, C. H. M. de infidelidade conjugal virtual: implicações legais e relacionais para o casal. XIV EVIDOSOL e XI CILTEC-Online, junho/2017. Disponível em http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/anais_linguagem_tecnologia/article/viewFile/12135/10354. Acesso em 09 mar. 2021.

BOECHAT, I. T.; RIBEIRO, L. M. T. B.; CABRAL, H. L. T. B.; SOUZA, C. H. M. de. As mídias digitais e a composição de famílias: mobilidades nos estudos interdisciplinares. *In*: HENRIQUE, A. R. P.; CASTELANO, K. L. (Orgs.). **Estudos interdisciplinares em Educação, Comunicação e Novas Tecnologias**. São Paulo: Paco Editorial, 2018.

BOECHAT, I. T.; SOUZA, C. H. M. de. As mídias digitais e a composição de famílias: uma estranha possibilidade na opinião dos graduandos do 7º período do Curso de Psicologia do UniFSJ? **Revista Altus Ciência: Revista Acadêmica Multidisciplinar da Faculdade Cidade de João Pinheiro- FCJP**. Ano VI, vol. 07- Jan-Dez, 2018a.

BOECHAT, I. T.; SOUZA, C. H. M. de. Entre *links* e *likes*: a composição midiaticizada de núcleos familiares. **Revista Altus Ciência: Revista Acadêmica Multidisciplinar da Faculdade Cidade de João Pinheiro- FCJP**. Ano VI, vol. 07- Jan-Dez, 2018b.

BOECHAT, I. T.; SOUZA, C. H. M. de. O comportamento das gerações pós-modernas e a composição de famílias no século XXI. *In*: 8º CONGRESSO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINAR EM SOCIAIS E HUMANIDADES. Maceió(AL) Unit/AL, 2019. **Anais...** Disponível em <https://www.even3.com.br/anais/coninter2019/176294-O-COMPORTAMENTO-DAS-GERACOES-POS-MODERNAS-E-ACOMPOSICAO-DE-FAMILIAS-NO-SEculo-XXI>. Acesso em 02 ago. 2020.

BOECHAT, I. T.; SOUZA, C. H. M. de; ZAGANELLI, M. V. A mediação e a autocomposição de conflitos: legados familiares possíveis. **Revista Jurídica da Presidência**. Brasília v. 19 n. 118 Jun./Set 2017.

BOWEN, M. **De la familia al individuo**: la diferenciación del sí mismo en el sistema familiar. 4 imp. Barcelona: Paidós, 2010.

BOSZORMENYI-NAGY, I.; SPARK, G. M. **Lealtades invisibles**. Buenos Aires: Amorrortur Editora, 1983.

BRUSCAGIN, C. B. Terapia familiar sistêmica. **Revista Psicoterapias**. São Paulo: Duetto Editorial, 2010.

CABRAL, H. L. T. B.; BOECHAT, I. T.; ISTOE, R. S. C. As novas tecnologias no combate à pedofilia. *In*: SOUZA, C. H. M. de; MANHÃES, F. C.; OLIVEIRA, F. M. (orgs) **Novas tecnologias e interdisciplinaridade**: desafios e perspectivas. Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil Multicultural, 2017.

CALIL, V. L. L. **Terapia familiar e de casal**: introdução às abordagens sistêmica e psicanalítica São Paulo: Summus, 1987.

CARDINALLI, I. E. **Daseinsanalyse e esquizofrenia**: um estudo na obra de Medard Boss. São Paulo: Escuta, 2012.

CARTER, B.; MCGOLDRICK, M. As mudanças no ciclo de vida familiar. *In*: CARTER, B.; MCGOLDRICK, M. (cols) **As mudanças no ciclo de vida familiar**: uma estrutura para a terapia familiar. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 1). 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.2). São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CHAPMAN, G. **As cinco linguagens do amor**: como expressar um compromisso de amor a seu cônjuge. Editora Le Livros. Disponível em <http://www.centroespiritualistaanom.com.br/resources/As%20Cinco%20Linguagens%20do%20Amor%20-%20Gary%20Chapman.pdf>. Acesso em 25 abr. 2021.

COLASANTI, M. **Minha guerra alheia**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

DIEESE. Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. Boletim especial. **Quem são os idosos brasileiros**. [PDF] Número 01 de 30 de abr. 2020. Disponível em <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2020/boletimEspecial01.htm>. Acesso em 15 ago. 2021.

DHUL, F. J.; KANTOR, D.; DUHL, B. S. Aprendizagem, espaço e ação na terapia familiar: uma introdução à escultura. *In*: BLOCK, D. A. (coord.) **Técnicas de psicoterapia familiar**. São Paulo: Atheneu, 1983.

FEIJOO, A. M. L. C. de **A escuta e a fala em psicoterapia**: uma proposta fenomenológico-existencial. São Paulo: Vetor, 2000.

FERNÁNDEZ, A. **A inteligência aprisionada**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

FERREIRA, A. J. Mitos familiares. *In*: BATESON, G. **Interaccion familiar**. Buenos Aires: EBA, 1980.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

FUNDO BRASIL. **Significado da sigla LGBTQIA+**. Disponível em <https://www.fundobrasil.org.br/blog/o-que-significa-a-sigla-lgbtqia/>. Acesso em 30 jul. 2021.

GENESINI, S. A pós-verdade é uma notícia falsa. **Revista USP**. São Paulo n. 116, janeiro/fevereiro/março de 2018.

GOEDERT, L.; ARNDT, K. B. F. Mediação pedagógica e educação mediada por tecnologias digitais em tempos de pandemia. **Criar Educação**, Criciúma, v. 9, nº2, Edição Especial 2020.– PPGE – UNESC. Disponível em <http://periodicos.unesc.net/criaredu/article/view/6051>. Acesso em 09 mar. 2021.

GONÇALVES, M. da G. M. A psicologia como ciência do sujeito e da subjetividade: o debate pós-moderno. *In*: BOCK, A. M. B.; GONÇALVES, M. da G. M.; FURTADO, O. (orgs) **Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

GRANDIN, T.; PANEK, R. **O cérebro autista**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

GROISMAN, M.; LOBO, M. Vicq; CAVOUR, R. M. **Histórias Dramáticas**. Rio de Janeiro: Núcleo Pesquisas, 2013.

HALEY, J. **Psicoterapia familiar**. Belo Horizonte: Interlivros Editora, 1979.

HANSEN, Jane. **Future is bright for Generation Alpha**. Junho/2013. Disponível em <https://bit.ly/2J0DcOK>. Acesso em 02 jun. 2019.

HAUSNER, S. **Constelações familiares e o caminho da cura: a abordagem da doença sob a perspectiva de uma medicina integral**. São Paulo: Cultrix, 2010.

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. 7. ed. 2. reimp. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2019.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. 8 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

HEIDEGGER, M. **Ontologia: (hermenêutica da faticidade)**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2009.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

HELLINGER, B.; TEN HÖVEL, G. **Constelações familiares**: o reconhecimento das ordens do amor. São Paulo: Cultrix, 2010.

KAWAZOE, M; LEMOS, R. F. Psicodrama. **Revista Psicoterapias**. São Paulo: Duetto Editorial, 2010.

KERR, M. E.; BOWEN, M. **Family evaluation**. Nova Iorque, Londres: W. W. Norton & Company, 1988.

KORCZAK, J. **Quando eu voltar a ser criança**. São Paulo: Summus, 1981.

KÜBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LEMOS, A. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 7 ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

LEMOS, A.; LÉVY, P. **O futuro da internet**: em direção a uma ciberdemocracia. 1. ed. 4. reimp. São Paulo: Paulus, 2014.

LINS, R. N. **A cama na varanda**: arejando nossas ideias a respeito de amor e sexo. Rio de Janeiro: Best Seller, 2007.

MADANES, C. **Terapia familiar estratégica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

MAFFESOLI, M. **A república dos bons sentimentos**: documento. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

MAFFESOLI, M. **Saturação**. Tradução: Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2010.

MAFFESOLI, M. **Sobre o nomadismo**: vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS DSM-5/ [American Psychiatric Association, tradução Maria Inês Corrêa Nascimento et al.; revisão técnica: Aristides Volpato Cordioli et al.] – 5ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

Martin Heidegger – Documentário BBC Série “Humano, demasiado humano”. Direção: Alain de Botton. Ano: 1999. Duração: 47min. Disponível em <https://farofafilosofica.wordpress.com/2016/12/05/martin-heidegger-humano-demasiado-humano/>. Acesso em 31 jul. 2021.

MATOS, M.de L. F. M.; MATOS, D. M. de; COELHO, L. C. de A. Isolamento social em tempos da COVID-19 e suas implicações na Saúde Mental. *In*: NORBERG, A. N.; SOUZA, C. H. M. de; MANHÃES, F. C.; SANT’ANNA, N. F. **COVID-19: saúde e interdisciplinaridade**. Campos dos Goytacazes, RJ: Encontrografia, 2020.

- McCRINDLE, M. **The ABC of XYZ: understand the global generation**. Sydney: McCrindle Research Pty Ltd, 2014.
- McGOLDRICK, M. Re-vendo a terapia familiar através de uma lente cultural. *In*: McGOLDRICK. **Novas abordagens da terapia familiar**: raça, cultura e gênero na prática clínica. São Paulo: Roca, 2003.
- McGOLDRICK, M.; GERSON, R. Genetogramas e o ciclo de vida familiar. *In*: CARTER, B.; McGOLDRICK, M. **As mudanças no ciclo de vida familiar**: uma estrutura para a terapia familiar. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- McGOLDRICK, M.; GERSON, R. **Genogramas en la evaluacion familiar**. Barcelona: Gedisa Editora, 1987.
- McGOLDRICK, M.; GERSON, R.; PETRY, S. **Genogramas**: avaliação e intervenção familiar. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2012.
- MINUCHIN, S. **Famílias**: funcionamento e tratamento. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- MINUCHIN, S.; FISHMAN, H. C. **Técnicas de terapia familiar**. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- MINUCHIN, S.; NICHOLS, M.; LEE, W-Y. **Famílias e casais**: do sintoma ao sistema. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MORIN, E. **A aventura de O Método e Para uma racionalidade aberta**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2020.
- MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- NAPIER, A. Y.; WHITAKER, C. A. **El crisol de la familia**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1982.
- NICHOLS, M. P.; SCHWARTZ, R. C. **Terapia familiar** [recurso eletrônico]: conceitos e métodos. 7. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- NOTÍCIAS R7. **Fotógrafo registra dor e lágrimas de meninas em cerimônia de mutilação genital feminina no Quênia**. Em 13/11/2014. Disponível em <https://noticias.r7.com/internacional/fotos/fotografo-registra-dor-e-lagrimas-de-meninas-em-cerimonia-de-mutilacao-genital-feminina-no-quenia-26122014#!/foto/1> Acesso em 26 nov 2020.
- NOVELLI, V. A. M.; LEITE, M. C.; SITTA, M. I. U. Mediação da informação: usuários gerações veteranos, baby boomers, x, y, e z. **Seminário internacional de bibliotecas digitais**, 2, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em https://www.gapcongressos.com.br/eventos/z0070/trabalhos/final_249.pdf. Acesso em 22 set. 2020.

NÚCLEO PESQUISAS. Disponível em <http://www.nucleopesquisas.com.br/home>. Acesso em 06 jun. 2019.

O dilema das redes. Título original: *The social dilemma*. Duração: 1h34min. Ano produção: 2019. Lançamento: 9 set 2020. Distribuidora: Netflix. Direção: Jeff Orlowski. Classificação: 12 anos. Gênero: Documentário. País de Origem: EUA.

OLIVEIRA, J. Casa inteligente. **Revista Casa e Jardim**. Março/2019. n. 770. Ano 65.

PALAZZOLI, M. S.; BOSCOLO, L.; CECCHIN, G.; PRATA, G. **Paradoja y contrapadoja**. 2. ed. Barcelona: Editora Paidós, 1991.

PINHEIRO, P. **Tripofobia [com imagens] – sintomas e tratamento**. s/d. Disponível em <https://www.mdsaude.com/psiquiatria/tripofobia/>. Acesso em 14 mai. 2021.

POMPEIA, J. A.; SAPIENZA, B. T. **Na presença do sentido**: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004.

PORTAL FIO CRUZ. **Por que a doença causada pelo novo coronavírus recebeu o nome de Covid-19?** Fundação Oswaldo Cruz. Publicada em 17/03/2020 e revalidada em 04/02/2021. Disponível em <https://portal.fiocruz.br/pergunta/por-que-doenca-causada-pelo-novo-coronavirus-recebeu-o-nome-de-covid-19>. Acesso em 29 mai. 2021.

RECANTO DAS LETRAS. “NAQUELA MESA”, de Sérgio Bittencourt. Disponível em <https://www.recantodasletras.com.br/analise-de-obras/6163828>. Acesso em 16 jun. 2020.

RIBEIRO, W. A. Fragmentos de um caso clínico: enfoque fenomenológico-existencial. **Revista Semestral de Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e Letras** – Unicentro Newton Paiva. BH. Ano 10. N.16. Maio/2000.

RIBEIRO, L. M. T. B.; SOUZA, C. H. M. de Relações jurídico-processuais eletrônicas e o direito fundamental de acesso à justiça pelo cidadão em tempos de pandemia. *In*: CABRAL, H. L. T. B.; SILVESTRE, G. F.; GONÇALVES NETO, A. **As relações jurídicas e a pandemia de Covid-19**. Campos dos Goytacazes, RJ: Encontrografia, 2020.

RIBEIRO, L. M. T. B.; CABRAL, H. L. T. B.; SOUZA, C. H. M. de. Envelhecimento ativo e redes sociais digitais: o ciberconceito de presença e a qualidade de vida emocional e psicossocial do idoso. *In*: ISTOE, R. S. C.; MANHÃES, F. C.; SOUZA, C. H. M. de. **Envelhecimento humano em processo**. Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil Multicultural, 2018.

ROGERS, C. **Sobre o poder pessoal**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROUDINESCO, E. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAINT-EXUPÉRY, A. **O pequeno príncipe**. 48. ed. 18ª impres. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

SANT'ANNA, N. F.; MANHÃES, F. C.; NORBERG, A. N. O que sabemos sobre a COVID-19: uma revisão interdisciplinar da gripe que se transformou na maior pandemia de todos os tempos. *In*: NORBERG, A. N.; SOUZA, C. H. M. de; MANHÃES, F. C.; SANT'ANNA, N. F. **COVID-19: saúde e interdisciplinaridade**. Campos dos Goytacazes, RJ: Encontrografia, 2020.

SAPIENZA, B. T. **Conversa sobre terapia**. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004.

SARAMAGO, J. **Carta para Josefa, minha avó**. Fundação José Saramago. s/d. Disponível em <https://www.josesaramago.org/carta-para-josefa-minha-avo-de-jose-saramago/>. Acesso em 19 fev. 2021.

SATIR, V. A mudança no casal. *In*: ANDOLFI, M.; ANGELO, C.; SACCU, C. **O casal em crise**. São Paulo: Summus, 1995.

SATIR, V. **Terapia do grupo familiar: um guia para teoria e técnica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1976.

SATIR, V. **Terapia familiar passo a passo**. México: Editorial Pax México, 2002.

SCHÜLER, F.; MAZZILI, M. **Vivienne: a revolução pós-moderna**. Fronteiras do Pensamento. Produção Telos Cultural. Produção Audiovisual Mango Films. Montagem Tokyo Filmes. Edição Pedro Zimmermann. Finalização Marcelo Allgayer. Tradução Wilney Ferreira Giozza. 2015. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=aCdUuQycl6Q>. Acesso em 24 mar. 2019.

SCHULTZ, D. P.; SCHULTZ, S. E. **História da psicologia moderna**. 11ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

SEGUIN, É.; ARAÚJO, L. M. de; CORDEIRO NETO, M. dos R. Uma nova família: a multiespécie. **Revista de Direito Ambiental**. Vol. 82 ABRIL – JUNHO 2016. Disponível em http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/RDAmb_n.82.12.PDF. Acesso em 10 set. 2021.

SOUZA, J. F. de; GOBBI, M. C. Geração digital: uma reflexão sobre as relações da “juventude digital” e os campos da comunicação e da cultura. **Revista Geminis**. Ano 5, n. 1, v. 2. 2014. Disponível em <http://www.revistageminis.ufscar.br/index.php/geminis/article/view/193/162>. Acesso em 13 mar. 2019.

SOUZA, A. L. de F. Mas, afinal, o que é o Tinder? – Um estudo sobre a percepção que os usuários têm do aplicativo. **Revista Verso e Reverso**, 30 (75) : 186-195, setembro-dezembro 2016.

SOUZA, C. H. M. de. **Comunicação, educação e novas tecnologias**. Campos dos Goytacazes, RJ: Editora FAFIC, 2003.

TELECO. Inteligência em Telecomunicações. **O Desempenho do Setor de Telecomunicações no Brasil Séries Temporais 2018**. [PDF] Documento elaborado pela Telebrasil em parceria com o Teleco. Junho de 2018. Disponível em <http://www.teleco.com.br>. Acesso em 04 dez. 2018.

TORRES, A. R. Integração e revisão no campo das terapias familiares – poderá haver um modelo global? **Psiquiatria clínica**. 16 (4) 1995. Disponível em <https://portaroma.tripod.com/webonmediacontents/Integra%C3%A7%C3%B5es%20E%20Revis%C3%B5es%20No%20Campo%20Das%20Terapias%20Familiares.pdf>. Acesso em 08 jan. 2021.

TRIVINHO, E. Glocal, necropolítica e neofascismo: novas dimensões e tendências – conferência de abertura do 9º Coninter. *In*: 9º CONGRESSO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINAR EM SOCIAIS E HUMANIDADES. Campos dos Goytacazes/RJ, 2020. **Anais...** Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=kfENSpGqoo0>. Acesso em 17 nov. 2020.

VAGALUME. **Baldrama macia**. Disponível em <https://www.vagalume.com.br/palmeira-e-luizinho/baldrama-macia.html>. Acesso em 01 mai. 2021.

VAGALUME. **Couro de boi**. Disponível em <https://www.vagalume.com.br/palmeira-e-bia/couro-de-boi.html>. Acesso em 28 nov. 2020.

VAN DEN BERG, J. H. **O paciente psiquiátrico**: esboço de psicopatologia fenomenológica. Campinas (SP): Livro Pleno, 2000.

VIEIRA, N. **Como fazer o cadastro para vacinação contra COVID-19**. 06 de março de 2021. Disponível em <https://canaltech.com.br/saude/como-fazer-cadastro-para-vacinacao-covid-19-capitais-brasileiras/>. Acesso em 09 mar. 2021.

WALDEGRAVE, C. Os desafios da cultura à cultura Psicologia e o pensamento pós-moderno. *In*: McGOLDRICK, M. **Novas abordagens da terapia familiar**: raça, cultura e gênero na prática clínica. São Paulo: Roca, 2003.

WATZLAWICK, P.; BAVELAS, J. B.; JACKSON, D. D. **Teoría de la comunicación humana**: interacciones, patologías y paradojas. Buenos Aires: Herder, 2015.

WHITAKER, C. A. As funções do casal. *In*: ANDOLFI, M.; ANGELO, C.; SACCU, C. **O casal em crise**. São Paulo: Summus, 1995.

WYNNE, L. C.; RYCKOFF, I. M.; DAY, J.; HIRSCH, S. I. Pseudomutualid en las relaciones familiares de los esquizofrénicos. *In*: BATESON, G. (cols). **Interacción familiar**. Buenos Aires: EBA, 1980.