

FORMAS DO VAZIO: O TRANSTORNO DE PERSONALIDADE BODERLINE EM UMA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICA

Paulo Victor Rodrigues da Costa*

Resumo

O presente artigo tem em vista pensar o Transtorno de Personalidade Borderline pelo viés fenomenológico-hermenêutico. Tal modelo de questionamento surge de forma explícita com o filósofo Martin Heidegger de modo que seu pensamento torna essencial a relação entre fenomenologia e hermenêutica. A partir de então surge a possibilidade de um reposicionamento em relação ao que se chama de doença mental: evita-se uma interpretação solipsista e entra em cena uma interpretação histórica de determinados transtornos mentais, que no presente escrito se fixa no Transtorno de Personalidade Borderline. Desta forma, o artigo evoca a necessidade de retomada do gesto hermenêutico mais básico de posicionamento dos fenômenos em geral – e do Transtorno de Personalidade Borderline em particular – a uma semântica prévia que o constitui.

Palavras-chave: *Martin Heidegger; Clínica fenomenológica; Transtorno de Personalidade Borderline.*

SHAPES OF VOID: THE BODERLINE PERSONALITY DISORDER IN A HERMENEUTIC PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION

Abstract

The present article intends to think the Borderline Personality Disorder from a phenomenological-hermeneutic method. Such a questioning methodology arises explicitly with the philosopher Martin Heidegger so that his thought makes essential the relation between phenomenology and hermeneutics. From this thought and method, the possibility of a repositioning in relation to what is called mental illness arises: a solipsist interpretation is avoided and a historical interpretation of certain mental disorders comes into play, which in the present writing is fixed in the Borderline Personality Disorder. Thus, the article evokes the need to retake the most basic hermeneutical gesture of positioning phenomena in general - and the Borderline Personality Disorder in particular - to a previous semantics that constitutes it.

Keywords: *Martin Heidegger; Phenomenological clinic; Borderline Personality Disorder.*

* Psicólogo. Doutorando do Instituto de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – IFCS-UFRJ. Professor do curso de Psicologia da Faculdade Maria Thereza e da Universidade Estácio de Sá. Professor do Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro - IFEN. Endereço Institucional: R. Barão de Pirassinunga, 62 - Tijuca, Rio de Janeiro - RJ, 20521-170. E-mail: pvrcoستا@gmail.com

Introdução

O presente texto opera a partir de um modo de compreensão fenomenológico-hermenêutico para os chamados transtornos mentais, em particular ao Transtorno de Personalidade Borderline (TPB). O texto se desdobra em meio a uma visada que insere tal transtorno no horizonte metodológico de questionamento acima citado. Nesse ponto, é preciso realçar a importância de um acréscimo hermenêutico ao gesto fenomenológico de descrição por conta de um paulatino desvio da postura descritiva como radical abstenção de hipóteses sobre o fenômeno – tal qual preconizara Husserl – na direção de uma postura descritiva que intenta fomentar dados e itens que preenchem critérios nosológicos de manuais diagnósticos. O acréscimo hermenêutico à fenomenologia e, por conseguinte, à inserção da escuta clínica, torna-se fundamental para as práticas clínicas atuais, seja no âmbito da psicologia ou da psiquiatria, bem como em relação à pesquisa acadêmica na tentativa de compreender os fenômenos relacionados ao sofrimento humano em seu dar-se no mundo contemporâneo. Tal gesto abre outra possibilidade de compreensão acerca do lugar do sofrimento humano no mundo contemporâneo, para além do acento no indivíduo como exemplar isolado de determinada comorbidade mental, dando voz à relação fenomenológico-hermenêutica de constituição dos transtornos mentais. A escuta clínica que se oriente pelo rigor fenomenológico descritivo precisa lançar vista em relação ao próprio horizonte em meio ao qual essa mesma pretensão descritiva surge de modo a não ficar retido em pretensões alheias ao rigor da própria descrição. Essa clareza descritiva tem como importante a aliada a hermenêutica.

Não é novidade a tentativa, no âmbito das ciências humanas, de busca por um *modus operandi* que marque suficiente diferença em relação às ciências naturais, no que tange tanto a uma linha de atuação clínica e quanto a um modo de compreensão teórico-analítico. Em sentido lato, tal necessidade de diferenciação surge de forma mais clara e explícita com o pensamento hermenêutico de Wilhelm Dilthey. O mesmo, ao se deparar em meados do século XIX, com o predomínio avassalador do método positivista de investigação, buscou marcar a *diferença antropológica* que resguarda o lugar do fenômeno humano como às últimas consequências avesso a tal modelo desvivificante de entendimento. Dilthey assim o considerava desvivificante na medida em que identificara no modelo positivista uma tentativa de retirar as vivências humanas de sua rede significativa histórica mais imediata, na direção de sua superação por meio da atividade racional de elaboração de hipóteses explicativas, cujo objetivo nada mais seria o de

suspensão atemporal dos achados científicos. É contra um modo artificial de entender o ser humano que Dilthey se volta. Nesse sentido, afirma que “nas veias do sujeito cognoscente, que foi construído por Locke, Hume e Kant, não corre sangue de real, mas o suco diluído da razão como uma mera atividade de pensamento” (2010, p. 06). Com isso, Dilthey quer dizer que não é possível, de uma vez por todas, enquadrar o fenômeno humano em conceptualidades abstratas com pretensões de atemporalidade, de modo que a filosofia tradicional – na citação acima representada pelas figuras de Locke, Hume e Kant – finda por lançar as bases conceituais daquilo que no século de produção diltheiano (século XIX) surge paradigmaticamente como modelo científico. Essa característica da filosofia tradicional, e da ciência enquanto tal, é chamada de hipostasia. Tal termo acena para a pretensão de suspensão teórica em relação ao horizonte do qual determinado fenômeno é extraído. O modelo metodológico científico, com isso, pressupõe a retirada dos fenômenos em geral de sua rede semântica viva mais imediata e aponta na direção da neutralização dessa semântica mesma em nome da elaboração de hipóteses explicativas independentes e universais. O ponto é que, como será visto adiante, Dilthey afirma de forma bastante consistente o vínculo da vivência humana com a contingencialidade histórica, de modo que qualquer pretensão de ahistoricidade do pensamento resulta em desmesura no que tange a esse caráter hermenêutico da existência humana. Dessa forma, Dilthey surge como primeira figura a ser trabalhada no presente artigo. Seu pensamento surge como espécie de solo filosófico básico no que se refere à tentativa de uma construção metodológica em ciências humanas¹. A necessidade de cisão metodológica entre ciências humanas e ciências naturais, proposta por Dilthey, reverbera importantemente na psicologia e na psiquiatria como tentativa de construção de um modelo clínico em meio ao desenvolvimento da psiquiatria existencial, da *daseins* análise e de uma escuta fenomenológica de uma forma mais ampla. Portanto, será primeiramente em diálogo com Dilthey que o presente texto terá seu início. Posteriormente, será indicado como Boss se apropria de elementos de Dilthey para pensar os transtornos do tédio. Boss identifica na neurose do tédio um fenômeno crescente no mundo contemporâneo e que a cada vez se torna mais identificável como queixa clínica e evidente como transtorno existencial. A partir dessa indicação de Boss, portanto, é preciso tomar como norte a

¹ A importância de Dilthey precisa ser reforçada ao longo do artigo, uma vez que seus esforços repercutem posteriormente em numerosos trabalhos de nomes como Karl Jaspers, Thomas Szasz, Medard Boss, Eugéne Minkowski, Ludwig Binswanger, Martin Heidegger etc., e, no entanto, muito raramente surge lembrado como autor fundamental para o caminho de tais pensadores e para o desenvolvimento das ciências humanas.

discussão ontológica heideggeriana para consumir uma leitura fenomenológico-hermenêutica do transtorno do tédio. Por fim, será tentado um gesto de compreensão por meio da articulação dessa leitura fenomenológico-hermenêutica do tédio com o TPB.

A hermenêutica diltheiana como princípio metodológico fundamental para uma escuta fenomenológica de rigor

A hermenêutica tradicional remonta sua origem à necessidade de interpretação de escrituras sagradas e a um método de leitura que tornasse possível extrair dessa leitura mesma o seu sentido preciso. Hermenêutica é uma transliteração do verbo grego *hermeneuein*, que significa expressar em voz alta; explicar; interpretar; traduzir (CUNHA, 2010, p. 335). Costuma-se relacionar etimologicamente essa palavra ao deus grego Hermes – deus responsável pelo transporte dos desejos e ordens divinas para os homens. O que está em questão na hermenêutica é a possibilidade de ir ao encontro interpretativo e compreensivo de uma fala ou discurso.

O modo como Dilthey compreenderá a hermenêutica tem mais a ver com o caráter conjuntural e histórico das vivências humanas, do que propriamente com a tarefa de interpretação textual. A partir de uma releitura da hermenêutica de seu ex-professor Schleiermacher, Dilthey fornece novas bases para o entendimento dos horizontes históricos na constituição das vivências e, por consequência, do conhecimento. Esse é o escopo no qual Dilthey delimita seu pensamento: entender a relação entre vivência e história de modo que a história não seja algo como uma presa capturada pela razão, mas que desempenhe papel constituidor nesse processo racional mesmo. Dilthey quer entender como se dá a relação entre o todo de um âmbito hermenêutico histórico com a vivência singular em sua estruturação interna, ou seja, como se dá a ligação entre vivência imediata com o todo da história, de modo que se possa compreender como o conhecimento se dá nesse jogo. Como foi dito, o intuito final, é o de poder pensar o grande problema que se abre com isso: como reunir conhecimento e história.

O ponto de partida de minha obra é a suma conceitual das pesquisas que se embrenham no homem, na história e na sociedade. Não parto de um objeto, de uma realidade efetiva histórico-social-humana e de uma relação com esse objeto. Essas são abstrações conceituais, que em seu lugar são necessárias; e, em verdade, essa realidade efetiva é apenas um conceito ideal, que designa uma meta do conhecimento, uma meta que nunca pode ser totalmente alcançada. O elemento factual, que é dado como base de toda teoria, é composto por trabalhos intelectuais que surgiram a partir da finalidade de conhecer o homem, a história, a sociedade ou as relações desses fatores entre si. Cada uma dessas teorias é

condicionada pela relação de um sujeito cognoscente e de seu horizonte histórico com um determinado grupo de fatos, que também é igualmente condicionado em sua abrangência por um horizonte determinado. (DILTHEY apud CASANOVA, p. X, 2010)

O que importa para Dilthey é a relação entre indivíduo e a condição abrangente de um determinado horizonte hermenêutico prévio que permite cada vivência enquanto tal. Aqui cabe lembrar que a preocupação diltheyiana se refere fundamentalmente ao fato de o século XIX ser marcado pela atmosfera de triunfo e soberania do positivismo. Dilthey reconhece no estado filosófico de seu tempo o predomínio do positivismo como único discurso confiável. Esse triunfo não seria problemático caso Dilthey não reconhecesse uma característica fundamental do positivismo: a mutilação da realidade histórica. O positivismo é marca de um movimento de fragmentação do todo hermenêutico, que desconsidera de forma *a priori* qualquer tentativa de pergunta pelo todo, dando-se por satisfeito a circunscrever com exatidão apenas regiões específicas de análise. Não apenas o positivismo se caracteriza pela veia fragmentária como também pela submissão do homem aos conceitos e métodos das ciências naturais, advindos desse mesmo movimento de fragmentação que passa a orientar qualquer investida teórica sobre o homem. Desse modo, Dilthey reconhece a necessidade de delimitar dois modos específicos de ciências, de tal modo que se possa resguardar o âmbito da vivência da investida fragmentária e reducionista do positivismo, são elas, as *ciências naturais* e as *ciências humanas*. Como fica dito no trecho abaixo:

A oposição diltheyiana ao domínio do naturalismo imperante em seu tempo espelha uma necessidade mais profunda de justificar a força independente da realidade do mundo espiritual para a formação do pensamento filosófico. Reconhecer a essência das ciências do espírito significa, então, o mesmo que definir os seus limites ante as ciências da natureza e, conseqüentemente, não aceitar uma simples submissão das ciências do espírito aos métodos próprios das ciências naturais (AMARAL, 1994, p. 12).

O que se entende a partir daí é justamente o fato de que Dilthey reconhece a necessidade de fundamentar com clareza qual é o papel de seu pensamento: o de delimitar os contornos de diferença entre uma ciência que resguarda o modo de ser das vivências em geral e outra que se volte especificamente para o estudo dos demais entes não antropológicos. Nesse sentido, a cisão entre ciências humanas e ciências naturais é fundamental na medida em que resguarda o modo próprio como o homem se encontra indissoluvelmente ligado à sua circunstância histórica, no que tange a sua concreção hermenêutica. É contra um modo asséptico de entender as vivências humanas que Dilthey

se volta. A diferença básica entre os dois modos de ciência que Dilthey propõe, tem a ver com o fato de as ciências do espírito necessariamente partirem da compreensão de uma rede significativa prévia que orienta as práticas e comportamentos humanos em geral, enquanto as ciências da natureza se estruturam a partir do princípio de retirar de seus objetos de estudo qualquer elemento histórico que “contamine” a pretensão científica no seu projeto de construção de hipóteses explicativas consistentes. As ciências naturais postulam relações causais específicas entre os fenômenos de modo que se construa, a partir dessas postulações, modelos explicativos que, por mais que se assumam hipotéticos, têm pretensão da ahistoricidade. Esse nexos histórico é justamente o que se encontra ignorado pela pretensão positivista de construção de modelos explicativos. Uma vez que a vida do espírito se concretiza por meio de sua semântica histórica, o modo de lidar de sua ciência correspondente deve se dar ao modo da *compreensão*, já que é tarefa das ciências humanas reconstruir a base semântica comum a partir da qual se mostram os fenômenos em geral. Na mesma medida, uma vez que os objetos das ciências naturais precisam ser suspensos de tal dinâmica histórica para serem válidos enquanto objetos científicos, eles se estabelecem no âmbito da *explicação*. Dilthey não diz com isso que o cientista em seu labor, magicamente, suspende o elemento histórico e de fato se encontra para além de sua semântica hermenêutica mais imediata, mas indica uma necessária desconsideração inicial dessa pertença original para que o intuito positivista opere regularmente. Na construção dessas duas ciências, portanto, é necessário que se respeite o modo como cada uma delas acessa seu objeto de estudo: compreensão para a vivência humana e explicação para os demais entes.

Para Dilthey, a vida se desenrola em meio aos fatos históricos vivenciados por uma subjetividade psíquica que acessa por meio de si essa semântica histórica mesma². É a partir da vivência psíquica imediata que o todo histórico se estrutura e se organiza. Por isso, Dilthey identificou a psicologia como ciência específica que fornece a fundamentação necessária para balizar a relação entre subjetividade e o todo da organização histórica. Seria pela psicologia que uma postura reunidora do todo se tornaria possível, diz Dilthey: “É nas unidades vitais, nos indivíduos psicofísicos, que a análise encontra os elementos a partir dos quais a sociedade e a história se constroem, e o estudo dessas unidades vitais constitui o grupo na maioria das vezes fundamental de ciências do espírito”. (2010, p. 42)

² O modo como Dilthey ainda permanece preso a ideia de subjetividade é suplantada pelo pensamento fenomenológico-hermenêutico heideggeriano, que será mais adiante desenvolvido.

Como é de se imaginar, não é qualquer tipo de psicologia que Dilthey se refere aqui. Dilthey se refere a dois tipos de ciências psicológicas: *descritiva* e *explicativa*. Enquanto esta se caracteriza pelo modelo das ciências naturais para estabelecer o conhecimento acerca do seu objeto, aquela diz respeito a uma psicologia que tenta reconstruir as bases históricas vivas que compõem a experiência imediata. Ele rejeita a psicologia em gênese no seu tempo como apenas mais um modelo de inspiração positivista, a qual recorreria a um sistema de hipóteses análogo ao das ciências naturais. Dilthey diz que “o objeto da psicologia [explicativa] é sempre apenas o indivíduo, que é isolado do contexto vital da realidade efetiva histórico-social, por meio de um processo de abstração” (ibid., p. 44), de tal modo que “de fato, as psicologias explicativas se baseiam em uma transposição evidente daquilo que vale em relação à percepção exterior do objeto científico para a percepção interior da vivência humana” (2011, p. 101). O que Dilthey quer dizer com isso é que, por meio de uma incompreensão do modo mesmo como a vivência humana se dá – como vínculo psíquico com o nexos histórico – ocorre o equívoco de tomá-la como um elemento natural suspenso de toda semântica epocal. Isso seria por si só um crasso erro, pois “a psicologia não pode ser desenvolvida como apresentação de um indivíduo desprendido da linhagem histórica da sociedade” (2010, p. 45). Em função disso, para pensar e ser fiel a um determinado modo de lidar com o homem em sua figura total seria preciso reconsiderar o modo como se entende a sua disciplina de base, mais fundamental: a psicologia. Uma nova psicologia tem como objeto o posicionamento particular psíquico como expressão de um todo a partir do qual as unidades vivas psicofísicas interagem, reconstruindo por meio daí a “totalidade maravilhosamente entrelaçada que são a história e a sociedade” (2011, p. 25). Em relação a necessidade dessa psicologia descritiva Dilthey é lapidar:

A psicologia só está em condições de resolver as tarefas de uma ciência fundamental, uma vez que ela se mantém nos limites de uma ciência descritiva que constata fatos e uniformidades nos fatos, distinguindo simplesmente de si, em contrapartida, a psicologia explicativa, que procura tornar todo o conjunto da vida espiritual derivável de certas hipóteses. [...] O resultado para o contexto da presente exposição é o seguinte: a mais simples descoberta que a análise da realidade efetiva histórico-social consegue alcançar se encontra na psicologia. (2010, p. 47).

Cabe lembrar que a psicologia aqui indicada por Dilthey se refere amplamente a toda investida em torno da questão das vivências subjetivas e do modo de compreendê-las descritivamente. Aquilo que essa psicologia deve investigar aponta para um movimento pendular que leva da experiência vivencial mais imediata dos indivíduos psicofísicos para

o campo de nexos estruturador a partir do qual tais vivências se tornam possíveis. Esse é um novo modo de se entender o chamado *círculo hermenêutico* indicado previamente por Schleiermacher: se antes – por meio da hermenêutica schleiermacheriana – uma expressão verbal se relacionava com o todo da obra, agora a vivência subjetiva reconstrói uma rede semântica histórica por meio da qual essa subjetividade mesma se dá, e que em vivenciando um tal nexos histórico é capaz de compreendê-lo. O modo como Dilthey revisita a noção de círculo hermenêutico, vinculando-o agora à vivência concreta, resulta em consequências importantes. Tal ideia abala fortemente a pretensão de um acesso asséptico da consciência em relação aos seus conteúdos, uma vez que não se torna mais possível desconsiderar o solo semântico do qual toda vivência tira o seu sustento. Agora não é mais possível desconsiderar o papel do horizonte hermenêutico na constituição das vivências. Toda ação e drama humano começa em meio a um vivenciar fluido e contingencial, que deixam por conta disso marcas indeléveis no como de suas manifestações. Dilthey propõe um modo de se pensar as ciências humanas que não desconsidera o chamado *mundo da vida* que constitui toda e qualquer atividade humana. Existir é sempre uma ação ligada a conjuntura e contextos específicos. Tentar retirar a vivência humana desse berço vivo é como tentar separar a onda do mar: uma tarefa inimaginável, impossível.

Psiquiatria existencial e daseinsanálise: da neurose do tédio em Medard Boss à indicação ontológica heideggeriana

O projeto de rearticular a psiquiatria e psicologia clínica de maneira fiel ao modo de ser hermenêutico do homem, fugindo do modelo explicativo fundamentado nas ciências naturais vem sendo pensado desde a década de 1940. Ludwig Binswanger, na sua inquietude frente à redução dos transtornos psíquicos ao biológico, pensou as experiências da loucura em outras bases que não as biológicas. Para tanto, o psiquiatra decidiu primeiramente buscar na psicanálise uma saída para a psiquiatria biologizante. Em um segundo momento, procura a fenomenologia para sair da perspectiva psicologizante e, por fim, a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger. É por meio dele que começa a ganhar corpo a investida renovadora da daseinsanálise: sai de cena os modelos explicativos biológico-naturais e entra em cena o caráter de ser-no-mundo do *Dasein*, o que sempre quer dizer, também, o seu caráter fundamentalmente hermenêutico. Na ontologia fundamental heideggeriana, mais especificamente em *Ser e tempo*, Binswanger encontra nas noções de projeto, cuidado e horizonte histórico os elementos necessários para que pudesse repensar as concepções até então vigentes de doença mental.

Após sofrer severas críticas de Heidegger no que tange à relação entre cuidado (*Sorge*) e amor, Binswanger, então, embora iniciador do que ele denominou *daseinsanálise*, decidiu-se por abandonar o projeto de uma *daseinsanálise* psiquiátrica e retomou a psiquiatria antropológica com base restrita na fenomenologia de Husserl.

Posteriormente, com os esforços de Medard Boss, houve o desenvolvimento de seminários com o próprio Heidegger e psiquiatras pelo período de dez anos – tais seminários foram chamados de Seminários de Zöllikon. Com isso, Boss retomou a *daseinsanálise* em estreito diálogo com *Ser e tempo*, tentando de maneira mais fiel quanto possível uma apropriação do pensamento heideggeriano por parte do saber psiquiátrico. Tendo como ponto de partida a concepção heideggeriana, Boss se preocupa em enfrentar seus problemas fundamentais, buscando alternativas para o homem atual em relação às amarras do pensamento naturalista e tecnocrata, cujo intuito básico é o de esgotar em linguagem científica os fenômenos humanos em geral.

Heidegger apresentou a Boss a possibilidade de pensar fenomenológica e hermeneuticamente de forma conjunta, de modo que não se pudesse mais cindir fenomenologia de hermenêutica. Tal indicação permitiu ao psiquiatra suíço rever os fundamentos epistemológicos de sua análise clínica, concluindo que as psicoterapias vigentes eram debitárias das ciências naturais. Boss (1988) então pensa a sua *daseinsanálise* como um pôr-se frente ao ser humano de modo a iluminá-lo por meio das características próprias a sua época. No prefácio de *Angústia, culpa e libertação* (ibid.), descreve tudo, que segundo ele, ameaça o ser humano: “Pois o relacionamento fundamental do homem frente aos fatos de seu mundo, como frente a si mesmo e a seus próximos está gravemente enfermo” (Ibid., p.7). E completa: “Heidegger demonstrou a realização do salto necessário que conduz o homem a um relacionamento inteiramente novo” (Ibid., p.8).

É possível acompanhar Boss na tentativa de trazer para a sua *daseinsanálise* contribuições do pensamento heideggeriano para além de *Ser e tempo*. Logo, o estudioso suíço abandona a concepção de eu, consciência e sujeito próprios à filosofia da subjetividade e passa a considerar o *Dasein* em sua estrutura fundamental de *ser-no-mundo*, tal como desenvolvido em *Ser e tempo*. Junto a esses temas traz as disposições afetivas fundamentais da angústia e do tédio para o interior de sua teoria e prática clínica. Com isso, Boss mostra claramente que sua *daseinsanálise* leva em conta o tédio tematizado por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica* (2003). Em *Angústia, culpa e libertação*, Boss referiu-se à neurose do tédio como a perda de todo e qualquer enraizamento: “Por isso o tédio que reina na existência dos atuais neuróticos,

frequentemente encobre o seu próprio sentido utilizando-se do ruído dominante das atividades ininterruptas, diurnas e noturnas, ou do embotamento das mais diversas drogas e tranquilizantes” (Ibid., p.17). Ele afirma ainda que as enfermidades psíquicas oriundas da angústia e da culpa tendem a dar lugar às neuroses do tédio: “Em todo caso, o número crescente daqueles doentes que só sabem se queixar de insensatez vazia e tediosa de suas existências, não deixa mais dúvida em nenhum médico psiquiatra de que o quadro patológico, que poderia ser chamado de neurose do tédio, ou neurose do vazio, é a forma de neurose do futuro imediato” (Ibid., p.17).

Ainda em *Angústia, culpa e libertação*, Boss referiu-se à neurose do tédio como a perda de todo e qualquer enraizamento: “Por isso o tédio que reina na existência dos atuais neuróticos, frequentemente encobre o seu próprio sentido utilizando-se do ruído dominante das atividades ininterruptas, diurnas e noturnas, ou do embotamento das mais diversas drogas e tranquilizantes” (Ibid., p.17). Afirma ainda que as enfermidades psíquicas oriundas da angústia e da culpa tendem a dar lugar às neuroses do tédio: “Em todo caso, o número crescente daqueles doentes que só sabem se queixar de insensatez vazia e tediosa de suas existências, não deixa mais dúvida em nenhum médico psiquiatra de que o quadro patológico, que poderia ser chamado de neurose do tédio, ou neurose do vazio, é a forma de neurose do futuro imediato” (Ibid., p.17).

O ponto é que a temática do tédio desenvolvida por Medard Boss em *Angústia, culpa e libertação* carece de uma consideração mais detida acerca do questionamento ontológico de base que sustenta suas afirmações. É por meio de Heidegger que essa tonalidade afetiva ganha contornos paradigmáticos no mundo contemporâneo, de modo que seja possível marcar relações posteriores entre tédio, horizonte hermenêutico e TPB.

No centro do pensamento heideggeriano reside a relação co-originária entre ser-aí e mundo. O ser-aí não é algo por si subsistente e que, a partir de uma sede, se relaciona com o mundo enquanto um espaço já concebido em sua presença. Mundo se dá como o próprio horizonte de constituição da existência, de modo que não é possível propor a separação de algo que jamais se configurou como uma soma de elementos distintos: ser-aí é radicalmente abertura de mundo. Por consequência, o que fica explícito é que o ser-aí não está “no³” mundo como um item dentro de um espaço determinado – como um peixe dentro do aquário, “no” mundo significa pertencer, morar, habitar. Deste modo, o ser-aí já sempre foi

³ O uso de aspas neste termo ao longo do texto se refere à necessidade de indicar que o sentido de “no” não indica uma pertença do ser-aí a uma espacialidade meramente empírica com o mundo, mas como abertura constitutiva originária.

pertencente ao mundo em sua mundanidade, de modo que o ser-aí se configura de forma lapidar e essencial como abertura: “[...] ser-no-mundo não é uma “propriedade” que o ser-aí às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado”. (HEIDEGGER, 1988, p. 95-96).

O ser-aí não é algo por si subsistente e que, a partir daí, se relaciona com o mundo enquanto um espaço já concebido em sua presença. Mundo se dá como o próprio horizonte de constituição da existência, de modo que não é possível propor a separação de algo que jamais se configurou como uma soma de elementos distintos: ser-aí é radicalmente abertura de mundo. Por consequência, o que fica explícito é que o ser-aí não está “no” mundo como um item dentro de um espaço determinado – como um peixe dentro do aquário, por exemplo –, “no” mundo significa pertencer, morar, habitar.

Com o ser-em não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal “dentro” de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, especialmente, “dentro da outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com; possui o significado de colo, no sentido de hábito (HEIDEGGER, 1988, p. 92).

Ser-no-mundo diz primordialmente acerca de uma permissão de habitar, de atuar e de performance do ser-aí “em” um mundo que ele mesmo é. Mundo permite ao ser-aí o exercício fático de si como existência concreta e não como uma abstração fantasmática. Por despontar como âmbito de facticidade da existência, mundo se dá como abertura que sustenta toda relação possível. Ao se dar ao modo da abertura de mundo o ser-aí necessariamente acontece como relação com aquilo que surge nessa abertura mesma que ele [ser-aí] é. Esse modo inovador de compreensão do modo de ser do ser aí traz a necessidade de se pensar como mundo se dá como mundo, isto é, como a abertura de mundo que todo ser-aí é, se abre enquanto tal. É nesse escopo surge a necessidade de se pensar as tonalidades afetivas. A noção de tonalidade afetiva no interior do texto heideggeriano remonta a *Ser e Tempo* na medida em que desenvolve a ideia de *disposição* (*Befindlichkeit*).

A noção de disposição traz à tona o significado de que ontologicamente toda abertura de mundo se articula a algum tom do como dessa abertura mesma. Abertura de mundo para Heidegger não se configura como algo abstrato que se dá como numa espécie de sonho. Abertura de mundo significa que faticamente o ser-aí precisa lidar e se relacionar com aquilo que mundo abre como relação. A própria abertura relacional que

mundo põe necessita se dar ao modo da disposição para que todo e qualquer tipo de relação ôntica se dê como a relação que é, sob égide de alguma tonalidade afetiva específica. Disposição nesse sentido significa o modo da abertura de mundo que se realiza por meio do ser-aí. A partir disso, tonalidade afetiva diz respeito ao modo ôntico de acesso do ser-aí ao espaço que ele mesmo é. A partir da crítica à noção de subjetividade, Heidegger indica que o ser-aí não possui uma internalidade a partir da qual experimenta o mundo, ao modo da dicotomia tradicional sujeito-objeto. Tonalidade afetiva se refere ao modo mesmo como o ser-aí se encontra afinado com o mundo que ele mesmo é. Ela corresponde à vinculação fática do ser-aí com seu espaço performático, o modo concreto com que mundo se pronuncia na sua mostração imediata. Ao se dizer isso, supera-se a noção tradicional de que é apenas vez por outra que alguma tonalidade afetiva colore a existência. Ao invés disso, há a certeza de que as tonalidades afetivas são as próprias condições de possibilidade para a experiência fática de mundo.

Além do clássico exemplo da angústia, Heidegger aponta também para a tonalidade afetiva do tédio como uma tonalidade mobilizadora do ser-aí enquanto tal. O intento heideggeriano em tematizar o tédio é o de tornar possível uma experiência articulada ao modo de estar-no-mundo do ser-aí contemporâneo. Heidegger chama o tédio de *tonalidade afetiva fundamental fática*. Ela é assim chamada de fática porque, ao contrário da angústia, ela se encontra completamente vinculada a um período histórico específico, isto é, ligada ao horizonte histórico contemporâneo. Seu intuito inicial é o de possibilitar, a partir de uma “escuta” ao tédio, o que de essencial está sendo “dito” por essa tonalidade fática que afina a voz ontológica do mundo contemporâneo. É nesse escopo que surge a temática em torno do tédio profundo.

Tédio profundo, para Heidegger, necessariamente aponta para o acontecer hermenêutico de abandono da pergunta e interesse pela questão do ser. Não é escopo do presente texto aprofundar a questão em torno da era da técnica e do que Heidegger compreende por questão do ser, o ponto fundamental é visualizar o tédio com a falta de apelo que o real traz consigo. No mundo contemporâneo o aberto se abre como que sem encanto algum, surgindo apenas como espaço empírico óbvio. Longe de ser uma indicação episódica de situações específicas de enfado, a tonalidade afetiva do tédio revela-se como atmosfera do acontecimento epocal de desarticulação em relação a apreciação ontológica do real, que no interior da obra heideggeriana se confunde com a própria questão da liberdade. Na medida em que a questão ontológica, para Heidegger, surge como auge da experiência de liberdade, a tonalidade do tédio se instala como voz

epocal do aviltamento dessa experiência mesma de plenitude. A tonalidade afetiva do tédio para Heidegger possui afinidade específica com a desarticulação radical do homem em relação ao sentido próprio de suas ações, sempre debitárias de uma experiência de si como livre. Retido em um roldão de eventos, vivências e afazeres, o contemporâneo se revela como o lugar do radical esvaziamento destes mesmos acontecimentos, com isso, o que se autonomiza é o circuito armado que posiciona a hegemonia do que a cada vez é irrelevante. Prescindindo de qualquer remissão à medida, esse processo caleidoscópico de momentos e vivências só faz reproduzir o vazio. Aquilo que o tédio profundo expõe é um estado no mínimo estranho, no qual o ser-aí é deixado completamente vazio. Em alemão, a expressão “tédio profundo” – *tiefe Langweile* – ao pé da letra significa “profundo momento longo” e revela que esse esvaziamento é tão arrasador que o tempo se faz experimentar como aquilo que não temporaliza, que não passa. Simplesmente há a supressão de qualquer indicação quanto a uma experiência existencial que possa ser encarada como sua, tudo se torna vazio no sem tempo do tédio profundo.

A radicalidade de tal cenário abre espaço para se pensar a hermenêutica de determinados transtornos mentais por meio do modelo fenomenológico-hermenêutico heideggeriano, para além de uma interpretação fixada em manuais diagnósticos. Tal gesto torna-se fundamental para as ciências humanas, uma vez que abre outra possibilidade de compreensão acerca do lugar do sofrimento humano contemporâneo: perde espaço o acento no indivíduo como exemplar isolado de determinada comorbidade médica e surge a relação hermenêutica de constituição dos transtornos existenciais. A par disso, o chamado TPB que, segundo o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM V, 2014, p. 766), possui relação com “episódios de estresse” e “sentimentos crônicos de vazio” pode ser interpretado para além de uma simples personalização ou de uma visada naturalista em torno de sua ocorrência como doença mental. Ao endossar tal modo de interpretação suplanta-se rapidamente a possível relação de tal transtorno com o movimento constituidor epocal dos sofrimentos existenciais, o que de todo modo parece equivocado em relação ao modo hermenêutico de constituição das vivências humanas.

Transtorno de personalidade borderline: o seu surgimento e a possibilidade de uma interpretação fenomenológico-hermenêutica

Ao se tomar a definição do DSM V (2014, p. 645), a noção de transtorno de personalidade se caracteriza como um “padrão persistente de experiência interna” que

desvia do índice de normalidade cultural no qual determinado indivíduo está inserido. Conjuntamente a essa definição se insere a compreensão de que um transtorno de personalidade trata, lida e se refere somente a um traço pessoal, que se estabelece em meio ao grau em que tal transtorno se fixa em determinada cultura. Tal modo de compreensão claramente desdobra o transtorno de personalidade como um acometimento de cunho pessoal, solipsista, sendo a sua articulação com o todo de uma cultura e sociedade apenas um dado para a estimativa de incidência de determinada doença mental individual. Haja vista o que foi desdobrado até o momento, torna-se necessário realçar o traço hermenêutico do TPB e o campo semântico que o constitui. Na mirada do presente texto, todo o caráter hermenêutico deixa de ser mero elemento de fundo para algo relacionado a tipos subjetivos e se insere como elemento fundamental para a compreensão do modo como tal transtorno se relaciona com o mundo contemporâneo. Um olhar que se paute pela inspiração descritiva fenomenológica deve considerar tal elemento semântico como fundamental para o entendimento e rigor na lida clínica, desviando do mero inventário de traços constitutivos do tipo clínico *border*.

O diagnóstico de *borderline* foi introduzido na década de 1930 para rotular indivíduos com problemas que pareciam se situar entre a neurose e a psicose (BECK, 2005). Daí, portanto, a ideia de *border* – fronteiroço –, uma vez que, seguindo seu preceito nosológico fundador, o *borderline* é alguém que se insere numa espécie de fissura classificatória que o coloca entre diagnósticos definidos sem plenamente se encaixar em nenhum deles em específico. No cerne fundador do conceito de *borderline* reside, portanto, a ideia de que o indivíduo em questão é voz de uma ausência que o tipifica como que por exclusão. Ele é *entre* conceitos bem definidos, sua nosologia traz à tona um radical apontamento do vazio como elemento primordial que o caracteriza. É em meio a esse não-lugar do *borderline* que uma interpretação hermenêutica do TPB se faz possível como a indicação de um fenômeno marcadamente histórico, contemporâneo.

Durante a década de 1970 o diagnóstico foi inserido em sua primeira definição operacional, no DSM-III. A essência dessa definição se refere à instabilidade dos relacionamentos interpessoais, da autoimagem e dos afetos, além de acentuada impulsividade. Atualmente, tomando como parâmetro o DSM-V, o TPB mantém tal indicação como “padrão de instabilidade nas relações interpessoais, na autoimagem e nos afetos, com impulsividade acentuada” (2014, p. 645). Entre os seus principais critérios diagnósticos estão sentimentos crônicos de vazio, perturbação da identidade,

ambiguidade na alternância entre extremos de idealização e desvalorização de si, impulsividade e instabilidade afetiva. Justamente esse modelo de classificação das doenças mentais delinea o mero inventariamento de características pessoais que tipificam determinada doença mental, tida como um acometimento de foro solipsista. Em relação a isso a crítica, não isenta de problemas, do psiquiatra húngaro Thomas Szasz (1979, p. 54) se afina com o argumento do presente texto:

Tradicionalmente, se entende a doença mental como um fenômeno à parte e independente do contexto social em que ocorre. As manifestações sintomáticas das doenças do corpo, como por exemplo a difteria ou a sífilis, são de fato independentes das condições sociopolíticas do país em que ocorram. Uma membrana diftérica é a mesma e tem o mesmo aspecto onde quer que ocorra, seja num paciente da Rússia Czarista ou da Inglaterra Vitoriana.

Como a doença mental é considerada basicamente igual à doença física, é lógico que não se prestasse qualquer atenção às condições sociais em que a alegada doença ocorre. [...] A fenomenologia e sintomatologia da doença física de fato independe do caráter social no qual ocorre. Mas isso não é de modo algum verdade para a fenomenologia das chamadas doenças mentais, cujas manifestações dependem e variam de acordo com o caráter social onde ocorrem.

Aquilo que Szasz indica por meio da expressão “caráter social” da doença mental, pode ser compreendido em uma perspectiva heideggeriana como um evento ontológico-hermenêutico. Um fenômeno como o TPB se articula e surge como modo de abertura do ser-aí enquanto voz de um mundo histórico sob a égide do vazio. O tédio radicalmente se instala como tom do mundo contemporâneo, de modo que, numa tacada só, as diversas opções e ofertas cotidianas aparecem como que niveladas por um grau fundamental de indiferença. O desafio aqui é entender tal acontecimento não como um fato isolado e que determinados tipos psicológicos manifestam, mas como acontecimento que marca o mundo contemporâneo enquanto tal e que a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger faz ver por meio de sua interpretação do tédio como horizonte de abertura que constitui as vivências em geral. O *border* agora é, em essência, voz do tempo.

Desta forma, cinco dos nove critérios diagnósticos presentes no DSM V podem ser compreendidos em meio a uma outra perspectiva: sentimentos crônicos de vazio, perturbação da identidade, ambiguidade na alternância entre extremos de idealização e desvalorização de si, impulsividade e instabilidade afetiva, aparecem agora como vinculados a um mundo que se abre afinado pelo tédio. No tédio os entes se abrem de forma irônica: estão aí, mas não indicam e significam nada. Em meio a essa ironia dos entes, o homem contemporâneo se encontra radicalmente no âmbito do vazio, requisitado

de forma violenta na direção do produtivismo e da ação sem sentido pleno. Desta forma, é possível apreender os critérios diagnósticos da seguinte maneira:

- 1) O caráter crônico desse vazio habita agora os entes, não mais o homem isolado em sua doença. O vazio é o do mundo dado de forma meramente empírica, que se abre de forma vil, banal.
- 2) A perturbação identitária é a própria remissão ao sem sentido que o roldão de ações que se sucedem no cotidiano produtivista denota. Afinal, o ente exige uma lida. Lidar com o ente é vir de um *de onde* na direção de um *para onde*. Esse direcionamento exige a estabilidade de um projeto, que no tédio é ironicamente negado pelo mundo que se dá como abertura sem apelo.
- 3) A ambiguidade entre extremos é a própria natureza da ironia. O ente não é, apenas vale conjunturalmente. O ser-aí, na medida em que não é nada por si só, mas o próprio sítio de acontecimento de mundo, se estabelece em meio a ambiguidade de valer a cada vez aquilo que determinada conjuntura indica. Desta forma, a distância entre os extremos é meramente episódica. A cada vez posso ser posicionado como imprescindível ou plenamente descartável.
- 4) A impulsividade se dá como ímpeto cego na direção de alguma experiência consistente, que consiga romper a sensação de que todos os caminhos não levam a lugar nenhum: é o convite dos entes que prometem sem cumprir. A cada vez não se recebe o prometido pelo que se é, o que envia à necessidade de um rompante na direção da promessa seguinte, tão insuficiente quanto a anterior.
- 5) A instabilidade afetiva se faz ver como sub tons situacionais afinados epocalmente pelo tédio. As diversas tonalidades cotidianas se sucedem sem eixo na medida que tudo vale conjunturalmente e a cada instante podem deixar de ser o que são, pois não possuem peso ontológico algum. Irritabilidade, ansiedade, disforia etc. são como a agulha de uma bússola que gira sem norte e nunca se estabiliza.

Tais indicações, mesmo que breves, são importantes para um reposicionamento acerca da compreensão do fenômeno do TPB no mundo contemporâneo, de modo que seja possível uma retomada de todo valor hermenêutico presente no acontecimento das doenças mentais em geral. Se propõe o gesto de mirada em torno do TPB como evento de cunho hermenêutico e historicamente constituído.

Considerações finais

Tendo em vista os argumentos até aqui, uma escuta fenomenológica que suplante seu cerne hermenêutico de constituição carece do elemento primordial que posiciona o TPB como um evento epocal. Isso traz à tona limitações em relação ao próprio modo de lidar clínica quando atuante desde uma miopia em relação à sua interpretação enquanto fenômeno histórico. A assepsia latente nos manuais diagnósticos almejam algo quimérico: o levantamento de características que valem por si e que não encaram a si mesmas como que hermenêuticamente constituídas, mas como comorbidades mentais que surgem por si só independentemente de seu horizonte de aparição. Tal modo de compreensão tenta promover uma retirada artificial das doenças mentais do seu berço vivo hermenêutico. Essa tentativa – a qual vez por outra entende a si mesma como a própria postura fenomenológica descritiva – finda por afrouxar o próprio rigor de uma investida descritiva, já que deixa escapar elementos que constituem o fenômeno em sua aparição como dado semântico e histórico, com indicou precisamente a filosofia heideggeriana. Abandonar a hermenêutica constitutiva dos transtornos mentais e inventariar características isoladas soa como descrição fenomenológica pelo fato de, aparentemente, não violentar o fenômeno, deixando que o mesmo surja por si mesmo. No entanto, ao fazer isso se instala o gesto de rompimento dos dados fenomênicos com o seu cerne conjuntural, sem o qual o fenômeno se torna uma abstração desarticulada do mundo da vida, seguindo a terminologia diltheiana.

Em suma, o presente texto se encarregou da tentativa de interpretar brevemente o TPB trazendo à baila como argumento principal a ontologia heideggeriana em torno do tédio. Foi necessário nesse percurso aditar pensadores como Dilthey, Boss e Szasz, de modo a melhor visualizar a problemática que se abre em torno das doenças mentais. Desta feita, na medida em que surgem novas doenças mentais e classificações etiológicas, é também necessário o esforço de retomada do questionamento hermenêutico na constituição das doenças mentais e na construção de uma clínica fenomenológica, seja em psicologia ou psiquiatria. Uma vez que ambas precisam lidar com as semânticas de gênese dos mais diversos transtornos existenciais, semânticas estas em meio às quais a existência humana incontornavelmente se encontra.

Referências

- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha. São Paulo: Edusp, 1994.
- BECK, A. Terapia Cognitiva dos Transtornos da Personalidade. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- BOSS, M. Angústia, culpa e libertação. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1988.
- CUNHA, A. G. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010
- DILTHEY, W. Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- _____. Introdução às ciências humanas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- GADAMER, H. G. Hermenêutica em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, M. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. Seminários de Zollikon. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SZASZ, T. O mito da doença mental. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

Recebido em: 25 de julho de 2018

Aceito em: 1 de agosto de 2018