

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica
Núcleo de Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica

ENSAIO SOBRE A DOENÇA DO MUNDO EM MEIO À QUEDA DO CÉU
CONFLUÊNCIAS ENTRE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA E COSMO-ONTOLOGIA
YANOMAMI

ORIENTANDO: ANDRÉ LUÍS FONSECA MACEDO
ORIENTADORA: IDA ELIZABETH CARDINALLI

SÃO PAULO
2026

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

ANDRÉ LUÍS FONSECA MACEDO

**ENSAIO SOBRE A DOENÇA DO MUNDO EM MEIO À QUEDA DO CÉU:
CONFLUÊNCIAS ENTRE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA E COSMO-
ONTOLOGIA YANOMAMI**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Núcleo de Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica, sob a orientação da Profa. Dra. Ida Elizabeth Cardinalli.

SÃO PAULO

2026

Autorizo a reprodução parcial ou total desta Dissertação de Mestrado, por processo de fotocopadora ou eletrônico, exclusivamente para fins acadêmicos, com a devida citação bibliográfica.

Assinatura: _____

Local e Data: _____

E-mail: andrefonck@nucleojurema.org _____

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Macedo, André Luís Fonseca.

Ensaio sobre a Doença do Mundo em meio à Queda do Céu: Confluências entre Psicologia Fenomenológica e Cosmo-Ontologia Yanomami / André Luís Fonseca Macedo. – São Paulo, 2026.
150p.

Orientador: Dra. Ida Elizabeth Cardinalli.

Dissertação (Mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia: Psicologia Clínica.

1. Psicologia Fenomenológica. 2. Povos Indígenas. 3. Descolonização da Saúde. 4. Mudança Climática. 5. Patologias do Contemporâneo.

I. Cardinalli, Ida Elizabeth. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Psicologia: Psicologia Clínica.
III. Título.

CDD

Banca Examinadora

Dedico este trabalho à minha bisavó Maria Luiza da Conceição, benzedeira que continua ensinando apaixonadamente as Sabedorias de Cura através da relação amorosa com as Plantas.

Ao companheiro de jornada Carlos Shimoda e à amiga Sophia Porto Kalaf: gratidão, meus amigos, sem o cuidado de vocês em minha vida, o que aqui está posto não nasceria.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Código de Financiamento 001. Processo no. 88887.935019/2024-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001. Project n. 88887.935019/2024-00.

Área de Conhecimento CNPQ do trabalho:

7.07.10.00-7 Tratamento e Prevenção Psicológica.

Agradecimentos

Aos que me ensinaram vivencialmente através das Medicinas da Floresta o que aqui busquei dar contorno em palavras, minha sincera gratidão pelas curas rezadas e ensinamentos preciosos: Michel (Cokão), Dani, Melissa, Dona Ione, Gabriel Ponte, Laiane Alves, Toni Alencar, Rodrigo Martins, Gusta, Rox, Maristela, Rosa Ponte, Gisele, Brenda, Jany e todos do Raízes da Terra de Parelheiros; Para, Nhanderu, Tupã e toda a Tekoá Kuaray Oua, onde fui amorosamente recebido; Valdir, a Tekoá Porã e todo o Território Indígena Guarani-Mbyá de Tenondé Porã; Sueide Kintê, Suely Kintê, Rose Luz Imolê e todas as curandeiras das águas, que sustentam a sabedoria de cura das folhas com muito amor; Xinã Yura Yawanawá, Thiago Minato, Erica Rosendo, Mariana Ribeiro e toda a Comitiva *Rûnúã Nítí*; Miitxya Fulni-ô de Pernambuco; Casa Yoga, Kali e Karol Piacentini, pelo cuidado no corpo psico-físico que jornou essa travessia; Joice Sobreira de Iguape; Catarina Nimbopyrua, cacique Awá Tenondeguá, Guaciane e todos da Aldeia Tapirema de Peruíbe; Madrinha Inês, Gaspar (Apolo), Tamires, Douglas, Eli e todos do Instituto Águia Dourada; Priscilla e o Instituto Xamânico Lua Nova; à Mãe Vick e Pai Marcelo do TEAR Umbanda Embu das Artes; ao povo Pataxó da Bahia, e em específico ao Pajé Amyp e Nayhê Pataxó; ao povo Fulni-ô de Pernambuco, mas especialmente e carinhosamente aos guerreiros espirituais e rezadores Fenekyá, Txale e Thafiá, por terem me introduzido nas Sabedorias e Práticas de Cura da Jurema Sagrada: *AÊ FULNI-Ô!!!*

À Bia Mello, bichinho encantado que me acompanha e me ensina, e que tenho o prazer de ter como casa: obrigado pelo cuidado nesses últimos três anos, sem você, eu não poderia ser quem eu sou, eu te amo;

Aos companheiros de viagem, que partilham comigo as inquietações espirituais junto à Natureza e os desafios do cuidar, só sou pois nós somos: Samy Fernandes, Welida Lemes, Lys, Evandro Oliveira, Gilleard Machado, Sophia Porto Kalaf, Clara Vieira, Leila Arrua, Isabella Martins, Robson Modesto, Cayari, Iuri, Maju, Ravi, Rita e Dre; em especial ao querido amigo Carlos Shimoda, que foi um grande responsável em me animar a alma para a tarefa de construção do Mestrado;

Aos colegas de trajetória no mestrado: Ana Luísa Antonelli, Ana Bessan, Carol Mutafi, Rosane Muniz, Cláudia Del Corto, Caroline Marques, Paola Ladario, Yuri Marrocos, Gustavo, Emerson, Edeli Macedo, Lídia Santana, Lívia Nakaguma, Rafael Monho, Patrícia, Tarik, Zé Vinicius, Elizete, Andreia Estrella, Ana Luiza, Gisa, Andrea

Biselli, agradeço a amizade e conversas que renovaram e ampararam o amor no percurso sempre que necessário;

Às minhas mães de Santo Malu Paiva, Ana Bambace e ao Terreiro Casa das Palhas de Embu Guaçu como um todo, pelo suporte espiritual imprescindível nessa travessia;

Aos colegas de Instituto Dasein, pelo incentivo e apoio em meu desenvolvimento. Sem a esperança creditada em mim, nada disso seria possível. E em especial, aos (sempre) professores queridos: André Assis, Alê Cabral, Beto Machado, e Marco Casanova;

À profa. Dra. Máira Clini, pela conversa que tivemos a respeito da obra central deste ensaio, em meados de 2020, durante a pandemia, onde senti pela primeira vez o chamado contundente para tomar a Queda do Céu como tarefa;

À profa. Dra. Ida Kublikowski, pelo cuidadoso auxílio em dar forma à presente pesquisa em seu estágio inicial;

À Profa. Dra. Henriette Morato, por me ouvir cuidadosamente no Congresso Internacional de Fenomenologia e tecer visões que deram chão ao que está aqui e está por vir;

À Profa. Dra. Cristine Mattar e ao Prof. Dr. Marcos Colpo, pelo entusiasmo em me ler e me orientar durante a banca de avaliação;

Ao coletivo organizador da Semana Acadêmica de Fenomenologia da PUC-SP, que gentilmente me convidaram para apresentar a presente pesquisa ainda em estágio embrionário;

À Mônica, por todo suporte institucional;

Aos meus pacientes, supervisionandas e alunos, que diariamente me resgatam a importante tarefa coletiva do Cuidado;

À professora Dra. Marlise Bassani, por nutrir meu desenvolvimento acadêmico, e em especial por me inserir e incentivar no caminho da Psicologia Ambiental, bem como acordar minha cabeça e meu coração frente a Mudança Climática;

Aos professores de Psicologia Ambiental e áreas afins, que tive o privilégio de presenciar durante o mestrado, a convite da professora Marlise, agradeço por me possibilitarem saltos de consciência da inter-realção pessoa-ambiente, espero fazer valer

em algum nível a vastidão que pude aprender com vocês, Dr. Luiz Marques (UNICAMP), Dra. Cláudia Marcia Lyra Pato (UnB), Dra. Camila Bolzan de Campos (Unilasalle), Dra. Fabiana Coelho Fernandes (USJT), Dr. José Maria Gusman Ferraz (UNIARA);

À professora e orientadora Dra. Ida Cardinalli, pelo incentivo, cuidado e auxílio no processo do mestrado, sem os quais o que está presente aqui não seria possível, agradeço infinitamente todo o seu amparo. Graças a sua leitura e comentários atentos, pude experimentar na travessia do mestrado um fecundo processo de troca e aprendizagem, obrigado por topar aprender comigo nessa travessia;

Às colegas Daseinsanalistas do Núcleo de Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica da PUC-SP, que durante esse percurso sempre foram muito atenciosas para receber minhas indagações e contribuições;

À querida professora Dra. Vera Mendes, por todo o entusiasmo manifestado ao me receber na matéria de Esquizoanálise para realização do Estágio Docência;

À CAPES, por viabilizar financeiramente o presente estudo;

Sinto que possa ter esquecido de alguém nestas citações, mas me pareceu essencial realizar o esforço de registrar e marcar todas as pessoas que fizeram parte da construção deste trabalho.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. [...] Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós.

Davi Kopenawa – A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo investigar os sentidos do processo saúde-doença no contemporâneo, aqui compreendidos enquanto “doença do mundo”, em diálogo com a cosmo-ontologia Yanomami. Como fio condutor, analisamos como a doença do mundo aparece nos relatos de Davi Kopenawa sobre o fenômeno da Queda do Céu, onde o xamã Yanomami descreve nosso tempo histórico marcado pelo colapso da saúde do planeta Terra como um todo. A metodologia deste trabalho está ancorada na Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger, focando nas noções de “Técnica”, “Abandono do Ser” e “Serenidade”, colocando-as em diálogo com as unidades de significado apreendidas na “Queda do Céu”, visando contribuir na elaboração de saberes e práticas de cuidado na área da saúde, e, em específico, para psicologia fenomenológica que fundamenta este trabalho. Essa investigação se faz urgente em nosso tempo histórico, tendo em vista a mudança climática como paradigma de nosso tempo, e a possível inter-relação do fundamento de sentido deste fenômeno com o alarmante aumento dos transtornos mentais no contemporâneo. O resultado deste ensaio teórico, gira em torno da elucidação deste sentido histórico, que atua como nexos vital, que estrutura tanto as patologias que marcam o contemporâneo - tais como a ansiedade e a depressão -, bem como a mudança climática, analisando de que forma a *presença* humana, orientada pela técnica, ao mesmo tempo que adoce coletivamente, consoma o colapso ecológico que atravessamos. Esse estudo visa a polinização de entendimentos e caminhos de cuidado que considerem o fenômeno da Queda do Céu, valorizando os Povos Originários da Terra e seus saberes, abrindo caminho para que estes, que foram historicamente violentados pelo processo tecno-colonial, sejam escutados e respeitados em sua importância - também acadêmica -, e encarados como imprescindíveis para o cuidado da doença do mundo.

Palavras-chave: Psicologia Fenomenológica; Povos Indígenas; Descolonização da Saúde; Mudança Climática; Patologias do Contemporâneo.

Abstract

This study aims to investigate the meanings of the health-disease process in the contemporary world, understood here as the "illness of the world", in dialogue with Yanomami cosmo-ontology. As a guiding thread, we analyze how the illness of the world appears in Davi Kopenawa's accounts of the phenomenon of "The Falling Sky", where the Yanomami shaman describes our historical time as marked by the health collapse of Planet Earth as a whole. The methodology of this work is anchored in Martin Heidegger's Hermeneutic Phenomenology, focusing on the notions of "Technique", "Abandonment of Being" and "Serenity" (*Gelassenheit*), placing them in dialogue with the units of meaning apprehended in *The Falling Sky*. The study aims to contribute to the development of knowledge and care practices in the field of health, and specifically to the phenomenological psychology that grounds this work. This investigation is urgent in our historical time, given climate change as a paradigm of our era and the possible interrelation between the foundational meaning of this phenomenon and the alarming increase in mental disorders today. The results of this theoretical essay revolve around the elucidation of this historical meaning, which acts as a vital nexus structuring both contemporary pathologies - such as anxiety and depression - and climate change, analyzing how human presence, oriented by technique, simultaneously falls collectively ill and fulfills the ecological collapse we are currently facing. This study seeks a "pollination" of understandings and pathways of care that consider the phenomenon of The Falling Sky, valuing the Earth's Indigenous Peoples and their knowledge. It aims to pave the way for those who have been historically violated by the techno-colonial process to be heard and respected in their importance - including in the academic sphere - and viewed as indispensable for the care of the "illness of the world".

Keywords: Phenomenological Psychology; Indigenous Peoples; Decolonization of Health; Climate Change; Contemporary Pathologies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 EPISTEMOLOGIA DASEINSANALÍTICA: DO ENCONTRO ENTRE FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA	25
1.1. Do Fenômeno à Interpretação: Entre Fenomenologia e Hermenêutica – uma breve introdução	26
1.1.1. O “Retorno Às Coisas Mesmas”: A Fenomenologia de Edmund Husserl	26
1.1.2. Fenômeno e Desvelamento: A Virada Ontológica empreendida por Martin Heidegger	27
1.1.3. Ciência Hermenêutica: Da Metodologia à Ontologia.....	29
1.1.3.1. Hermenêutica como possibilidade alternativa de Fundamento das Ciências Humanas: De Schleiermacher à Dilthey	30
1.1.3.2. Virada Ontológica: Compreensão como Modo de Ser da <i>Presença</i> humana	31
1.1.4. Confluências e Implicações: Algumas Notas sobre Fenomenologia Hermenêutica	33
1.1.4.1. A Fusão dos Horizontes: A Fenomenologia da <i>Presença</i> enquanto Hermenêutica	34
1.1.4.2. Sobre o Legado da Tradição Fenomenológica e Hermenêutica	34
1.2. A Condição da <i>Presença</i> Humana na Era da Técnica	35
1.2.1. A Analítica da <i>Presença</i> como Fundamento Ontológico: notas introdutórias sobre a Perplexidade da <i>Presença</i>	36
1.2.1.1. Ser-aí e a Questão do Ser: A Diferença Ontológica Fundamental	39
1.2.1.2. A Estrutura do Ser-no-Mundo e os Existenciais	41
1.2.1.3. A Queda na Impessoalidade (<i>das Man</i>) e a Experiência da Inautenticidade	42
1.2.1.4. O Chamado da Consciência e a Apropriação de Si	43
1.2.1.5. Cuidado e Liberdade como fundamentos da condição humana	44
1.3. Entre Técnica e Serenidade: apontamentos iniciais	45
1.3.1. <i>Gestell</i> (enquadramento) como Modo de Desvelamento Dominante Histórico da Metafísica Técnica Ocidental	45
1.3.2. Indicativos do Perigo da Era da Técnica: Breves Apontamentos a Respeito do abandono do Ser	47
1.3.3. Pistas para um Outro Paradigma Relacional que envolva a <i>Presença</i> : <i>Gelassenheit</i> (Serenidade) e o Pensamento Meditativo	51
1.3.4. A Experiência Viva do Desenraizamento.....	52
1.3.5. Serenidade como Realização da Liberdade Fundamental da <i>Presença</i> : sobre a Autonomia de poder-dizer Sim e Não em meio à Técnica.....	54
1.4. Daseinsanálise(s): Das Formas da Psicologia se Fazer Fenomenológica	55
1.4.1. Sofrimento, Doença e Saúde: A Doença do Mundo e o Desafio da Clínica na Era da Técnica.....	61
1.4.1.1. A Crítica à Razão Naturalista e a Orientação Ontológica na Clínica	62

1.4.1.2. A Insuficiência do Modelo Biomédico e o Resgate do Sentido	62
1.4.1.3. Saúde e Doença como Modos de Ser-no-Mundo	63
1.4.2. A Fenomenologia do Sofrer: Do <i>Pathos</i> à Inclusão Pré-Ontológica	64
1.4.2.1. Sobre a Historicidade do Sofrimento	65
1.4.2.2. Alice Holzhey-Kunz: O Sofrimento como "Sofrer com o Próprio Ser"	66
1.4.2.3. A Doença do Mundo na Era da Técnica: Tédio, Cansaço e Desempenho	68
1.4.2.3.1. O Tédio Profundo e a Sociedade do Cansaço	68
1.4.2.4. A Clínica como Situação Hermenêutica e a Prática da Serenidade	69
1.4.3. Caminhos de Cuidado: Entre Escuta Filosófica e Doença do Mundo	70

2 METODOLOGIA: FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA COMO CAMINHO INVESTIGATIVO..... 73

2.1. O Percurso Fenomenológico como Analítica do Sentido 75

2.2. A Hermenêutica Fenomenológica como Diagnóstico de uma Época..... 77

2.3. Unidades de Significado: Do Ôntico ao Ontológico..... 80

2.3.1. A Dimensão Ôntica e a Suspensão Fenomenológica 80 |

2.3.2. A Analítica do Sentido Estrutural do Fenômeno (Ontologia) e o Desvelamento do *Logos* 81 |

2.3.3. Articulação das Descrições em Unidades de Significado 81 |

2.3.4. Desvelamento descritivo das Estruturas de Sentido Fundamentais da Queda do Céu 81 |

2.3.5. A Síntese Hermenêutica e a Compreensão do Adoecer em meio à Queda do Céu 82 |

2.3.6. Elaboração Crítica das Unidades de Significado..... 82 |

3 A QUEDA DO CÉU: PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI .. 83

3.1. Introdução: O Que Está em Jogo em A Queda do Céu? 83

3.1.1. Devir Outro..... 84 |

3.1.1.1. Citações do capítulo “Devir Outro” pertencentes às Unidades de Significado 84 |

3.1.2. A Fumaça do Metal 86 |

3.1.2.1. Citações do capítulo “A Fumaça do Metal” pertencentes as Unidades de Significado .. 86 |

3.1.3. A Queda do Céu 89 |

3.1.3.1. Citações do capítulo “A Queda do Céu” pertencentes as Unidades de Significado 89 |

3.2. Análise do fenômeno da Queda do Céu a partir das Unidades de Significado: confluências entre Kopenawa e Heidegger..... 91

3.2.1. Unidade de Significado 1: O Sentido da *Presença* Exploratória no "Povo da Mercadoria" 92 |

3.2.1.1. A Estrutura do Desenraizamento: Técnica e o Povo da Mercadoria 92 |

3.2.1.2. O Povo da Mercadoria e o Pensamento Calculador 92 |

3.2.1.3. A Queda do Céu como Consumação da *Gestell* 94 |

3.2.2. Unidade de Significado 2: O Sentido da Serenidade na *Presença* Yanomami 96 |

3.2.2.1. A Escuta do Mundo: Serenidade e o Xamanismo Yanomami	96
3.2.2.2. Os <i>Xapiri</i> e a Escuta da Floresta como realização do estado de <i>Presença</i> da Serenidade	96
3.2.3. Unidade de Significado 3: Saúde-doença como Processo Relacional & Adoecimento Como a Fratura que Conduz à "Queda do Céu"	98
3.2.3.1. Patologias do Contemporâneo: historicidade e o processo saúde-doença enquanto paradigma inter-relacional	99
3.2.3.2. <i>Xawara</i> : A Fumaça do Ser Esquecido	99
3.2.3.3. Saúde como Equilíbrio Cosmo-ecológico em contraste com uma Noção Técnica de Saúde	101

4 POR UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA ORIGINÁRIA DA TERRA: DECOLONIALIDADE E DOENÇA DO MUNDO EM TEMPOS DE QUEDA DO CÉU 103

4.1. Por Uma Ecologia dos Saberes: ensaio teórico como possibilidade de confluência 104

4.2. Pensando a Queda do Céu em diálogo com Nego Bispo: entre doença do mundo e cosmofobia 112

4.2.1. Crise Ético-Ecológica e Filosofia da Saúde: a Queda do céu como a Consumação da Cosmofobia..... 113

4.3. O Saber dos Antigos como Terapia Para Nosso Tempo: Confluências entre o Niilismo em Giovanni Reale e a Doença do Mundo 118

4.3.1. Confluências entre Giovanni Reale e os Povos Originários da Terra: o saber dos antigos enquanto terapia para os tempos atuais..... 119

4.3.2. O Diagnóstico Epocal: Niilismo, Morte de Deus e o Abandono do Ser 120

4.3.3. Doença do Mundo e Era da Técnica: Cientificismo, Praxismo e Materialismo...122

4.4. Entre Niilismo e Cosmofobia: Confluências sobre a Doença do Mundo em meio à Queda do Céu..... 124

4.4.1. O Abandono do Ser como Fundamento Ontológico da Cosmofobia 125

4.4.1.1. A Técnica como “Dis-positivo Imunológico” da Fratura com o Cosmos125

4.4.1.2. O Saber Sintético e a Decomposição da Verdade 127

4.4.2. O Niilismo do Povo da Mercadoria: A *Xawara* como Des-valorização 128

4.4.2.1. A Morte de Deus e a Morte dos *Xapiri* 129

4.4.2.2. A Mercadoria como Fetiche que Nadifica o Ser 129

4.4.3. A Doença do Mundo: Uma “Dupla Patologia” 130

4.4.3.1. A Dimensão da experiência vivida: Patologias da *Presença*130

4.4.3.2. A Dimensão Fática Coletiva: Patologias da *Physis* 131

CONSIDERAÇÕES FINAIS 132

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 141

ANEXOS 150

INTRODUÇÃO

Chegamos tarde demais para os deuses, e cedo demais para o Ser.

Martin Heidegger

Em 1995, James Hillman e Michael Ventura lançam o livro “Cem anos de psicoterapia... e o mundo está cada vez pior”, nos apresentando um dilema fundamental para a clínica psicológica em seu centésimo aniversário: apesar do desenvolvimento da ciência psicológica, as mazelas do mundo não diminuíram, pelo contrário, aumentaram. A Psicoterapia, com seu enfoque no cuidado da pessoa humana, tem por objetivo a cura, num sentido de poder acolher os indivíduos que a procuram e trazer caminhos de cuidado para os transtornos mentais. Mesmo com o avanço centenário desta ciência, o que Hillman e Ventura identificam é que a nossa relação com os outros está cada vez mais delicada, e estamos cada vez mais voltados para nós mesmos, individualizados, e por consequência desse processo de individualização crescente, criamos uma espécie de separação com o restante dos entes.

A psicoterapia, em sua forma tradicional, foca no processo de cuidado “dentro da alma” do indivíduo, mas o que constatamos é que todo o arredor está adoecido, desde as outras pessoas e animais até a natureza como um todo; para os autores, isso mostra uma espécie de toxicidade do nosso mundo, justamente por consequência dessa individualização e separação; a terapia, ao focar na tentativa de cuidar do ambiente “de dentro” da alma individual de cada pessoa, acaba por negar de alguma forma a dignidade dos outros entes, sustentando assim, apesar da tarefa psicoterápica primordial de cuidado, o “adoecimento do mundo”, como Michelazzo (2001, p. 49-50, grifo nosso) aponta em sua vista da obra de Hillman e Ventura,

Já se vão cem anos de análise, as pessoas estão cada vez mais sensíveis, e o mundo, cada vez pior... Ainda localizamos a psique dentro da pele... a alma permanece só dentro das pessoas e entre elas. Constantemente trabalhamos nossas relações, nossos sentimentos e reflexões e o resto fica de fora.

O que sobra é um mundo deteriorado. Por que a terapia não percebe isso? (Resposta:) Porque a psicoterapia trabalha somente “dentro” da alma. (Mas o que vemos à nossa volta é que) as casas estão doentes, as instituições estão doentes, o mar está doente, o sistema bancário está doente, as escolas, as ruas... **O mundo tornou-se tóxico e patológico. É como se, por termos negado o espírito das coisas, o espírito, ofendido, voltasse para se vingar.**

Toda vez que temos que lidar com a agressividade em nossas rodovias, o tormento que são os nossos escritórios, o crime nas ruas, seja o que for, sempre tentamos lidar com tudo isso, procurando a terapia com a raiva e o medo que sentimos, estamos privando o mundo de alguma coisa. **E a terapia, na sua loucura de enfatizar a alma interior e ignorá-la do lado de fora, sustenta a decadência do mundo real...** Nosso conhecimento interior tornou-se mais sutil,

ao passo que **a habilidade para lidar com o mundo que nos rodeia deteriorou, melhor dizendo, desintegrou.**

Esse trecho da obra de Hillman e Ventura nos é apresentado pelo daseinsanalista José Carlos Michelazzo, em seu artigo “*Daseinsanalyse* e ‘doença’ do mundo”, para introduzir e contextualizar a problemática metafísica da cisão dentro-fora que a fenomenologia buscar ultrapassar, identificando que, como consequência dessa cisão, não conseguimos mais tematizar a **interdependência dos seres** que nos envolve. O autor se questiona onde se localiza esta doença, o fundamento da doença do mundo, “onde fica o anonimato e a violência das ruas? Onde está a floresta devastada e o rio poluído? Como entender esse nosso cotidiano freneticamente transitivo, onde tudo se esboroa, tudo passa numa velocidade espantosa e nada permanece?” (Michelazzo, 2001, p. 51).

Para Michelazzo, essa espécie de “doença do mundo” se dá justamente enquanto consequência do esquecimento entre a co-pertença da *presença*¹ humana e Ser, tendo em vistas que Ser se realiza acontecendo de forma apropriadora na *presença* humana, em duplo aspecto: “a do ser que usa ou se serve do homem, apropriando-se dele para ‘aí’ aparecer; e a do homem, que nesse serviço prestado ao ser, exerce sua essência própria como *presença (Dasein)*, sendo o ‘aí do ser’” (Borges-Duarte, 2012, p. XII).

Essa dinâmica constitutiva de Ser, *através da relação* com a *presença* humana, é apagada em seu caráter relacional a partir da “doença do mundo”, fomentando a separação e a individualização que Michelazzo (2001) identifica como fundamento da “doença do mundo”, fazendo com que essa relação entre *presença* e Ser seja deteriorada e sumariamente esquecida. Essa desintegração, como exposta por Michelazzo acima, se manifesta no contemporâneo de muitas formas, desde as configurações de nossa época dos transtornos mentais, como veremos a seguir com o caso da depressão e até mesmo da ansiedade, como marcas de nosso tempo, bem como da crise ecológica que atravessamos

¹ Por uma escolha propositiva, utilizamos a tradução de *Dasein* por *presença*. Como posto no prefácio da obra *Ser e Tempo*, “a tradução de *Dasein* por *presença* ainda me parece aquela que mais consegue dar vida a esse apelo de vida do ser, apresentado por *Ser e Tempo*”. Esse **apelo de vida do ser**, quando se mantém o termo em alemão (*Dasein*), “é deixar intocada a questão crucial da filosofia de Heidegger” (Schuback, 2011, p. 31). No contexto do presente trabalho, essa tradução tem uma função propositiva, tendo em vista que a problemática da **doença do mundo envolve o abandono e esquecimento da co-pertença entre *presença humana* e Ser**. Este processo, na configuração contemporânea que sofreremos, revela **nossa enorme dificuldade em estarmos justamente presentes**. Uma das consequências dessa fratura (Ferdinand, 2022), é o apagamento do caráter relacional do acontecimento de Ser, como veremos a seguir. Por este motivo, sempre que utilizarmos a palavra *presença* no sentido heideggeriano de *Dasein*, identificaremos a mesma através do uso de itálico.

que se mostra como paradigma de nossa época, ao despontar, segundo a Corte Internacional, enquanto uma ameaça existencial (G1, 2025).

Os dados sobre saúde mental da população humana na Terra, duas décadas depois do texto de Michelazzo, corroboram sua preocupação. A Organização Mundial de Saúde (OMS), em seu Informe Mundial de Saúde Mental de 2022, atesta que

Em 2019, quase um bilhão de pessoas – incluindo 14% dos adolescentes do mundo – viviam com um transtorno mental. O suicídio foi responsável por mais de uma em cada 100 mortes e 58% dos suicídios ocorreram antes dos 50 anos de idade. Os transtornos mentais são a principal causa de incapacidade, causando um em cada seis anos vividos com incapacidade. Pessoas com condições graves de saúde mental morrem em média 10 a 20 anos mais cedo do que a população em geral, principalmente devido a doenças físicas evitáveis. O abuso sexual infantil e o abuso por intimidação são importantes causas da depressão. Desigualdades sociais e econômicas, emergências de saúde pública, guerra e crise climática estão entre as ameaças estruturais globais à saúde mental. A depressão e a ansiedade aumentaram mais de 25% apenas no primeiro ano da pandemia. (OPAS, 2022).

Esses dados, coletados em 2019, um ano antes da pandemia de COVID-19 que assolou o planeta, provavelmente se agravaram ainda mais, também levando em consideração o dado de que, segundo o Instituto Potsdam para Pesquisa sobre o Impacto Climático (PIK), que observa os processos essenciais para a manutenção do equilíbrio e da saúde ambiental na Terra, se não controlarmos o aumento global da temperatura, “eventos como o colapso de ecossistemas e desastres climáticos extremos se tornarão cada vez mais frequentes” (G1, 2025a), em outros termos, teremos um abalo crítico na saúde de todos os seres no globo terrestre. Segundo o PIK, a humanidade na Terra em 2025 já rompeu 7 dos 9 limites planetários para condição de vida no planeta² (*ibid.*), o que agrava ainda mais as condições de saúde para humanos e mais que humanos (como rios, animais, insetos e outras formas de Ser).

Os dados apresentados pelo PIK (*ibid.*) nos importam por entendermos que a mudança climática é uma das facetas da doença do mundo, que entra em seu ápice praticamente irrefreável, considerando que “2024 foi o ano mais quente já vivido na história” (g1, 2025b), confirmando que a “doença do mundo”, investigada por Michelazzo, afeta não só humanos, mas mais que humanos, e não parece caminhar para um ponto de apaziguamento.

² Sendo eles: “Mudanças no uso da terra do planeta”, “Mudanças Climáticas”, “Biodiversidade”, “Ciclo do nitrogênio e fósforo”, “Uso de água doce”, “Poluição química por compostos como microplásticos”, “Acidificação dos oceanos”. Já os outros dois processos que ainda não foram ultrapassados: “Aerossóis na atmosfera” e “Camada de ozônio”. Esses limites planetários foram propostos em 2009 por Johan Rockström, diretor do PIK (G1, 2025a.). Desde então, “pesquisadores têm trabalhado para identificar e quantificar esses processos, numa forma de chamar atenção para a emergência climática e fornecer dados” (*ibid.*) para a formulação de políticas públicas e trabalhos em saúde, inclusive mental.

Referente ao aspecto específico do presente trabalho, a saúde em seu nível humano e mental, também segundo a OMS, em relatório de 2011, “a depressão grave já se tornou a principal causa de incapacitação na população em geral, estando em quarto lugar entre as dez principais causas da carga mundial de doenças no mundo. Esta classificação subiria para o segundo lugar, de acordo com as projeções, em vinte anos” (Mattar, 2020, p. 19, grifo nosso). Para a psicóloga Cristine Mattar, que nos apresenta o dado anterior, não se pode desconsiderar

as ligações entre os modos de vida da sociedade moderna e a depressão, que surge como o emblema do tempo presente, a outra face da moeda da vida produtiva, preenchida ou divertida. (...) A depressão é também, ela, globalizada, figurando ao lado dos lucros estratosféricos do capital financeiro, da destruição ambiental, do trabalho flexível, do aumento da população carcerária, do crescimento da miséria e da violência, das redes sociais, do aumento de refugiados, e também das possibilidades infinitas de diversão, mobilidade, dispersão e distração (ibid. p. 19-20, grifo nosso).

Frente a estes dados alarmantes, da saúde mental humana, e considerando toda a saúde ecológica posta acima, como compreender o fundamento de sentido, que possibilita esta “doença do mundo”?

Para Michelazzo (2001, p. 52-3), nutrido pelos entendimentos do filósofo alemão Martin Heidegger, essa espécie de separação dentro-fora, como narrada acima, é fundamentada pelo acontecimento de Ser histórico de nossa época, que a funda, e por consequência configura as formas possíveis de algo Ser como é, a partir do horizonte ontológico de nossa era: a metafísica ocidental. Essa “**ruptura da unidade originária**” (ibid. p. 58, grifo nosso), entre dentro-fora, sujeito-objeto, pessoa-natureza, tem por princípio a noção de *idéa* em Platão (ibid.), que no desdobramento histórico da civilização ocidental, se propagou através da colonização e da globalização para todo o globo terrestre, subjungando outras culturas que não se enquadrassem neste adestramento (Cabral, 2023).

Essa ruptura marca nossa época contemporânea como a consumação da metafísica (Michelazzo, 2001, p. 52), e tem como um de seus traços a **técnica** moderna. Segundo Michelazzo (*ibid.*, p. 63), Heidegger descreve a técnica moderna como algo que não pode ser compreendido simplesmente como um objeto técnico, mas sim a forma como

o homem provoca a natureza, obrigando-a a liberar as suas forças, mas a natureza também provoca o homem ao esconder suas energias, obrigando o homem a encontrá-las. Nesta recíproca provocação, Heidegger identifica a essência da técnica moderna que ele denomina de “armação” (*Gestell*), uma espécie de estrutura onde homem e natureza encontram-se profundamente enredados num processo de disputa altamente destrutiva.

Preso às engrenagens vorazes da Razão instrumental, com a qual dá-se o saque à natureza, o homem acha-se refém das planificações globais e das indústrias de

processamento automático, nivelador e desenfreado. A criatura parece ter-se desprendido do criador, tornando-se cada vez mais potente e autossuficiente, seguindo um caminho próprio, perigoso e devastador.

Na leitura de Cristine Mattar, em seu livro “Depressão: Doença ou fenômeno epocal?”, a depressão é também um fenômeno histórico, que carrega a marca desse tempo, cada vez mais destrutivo, em meio à técnica. O que pode nos orientar no presente estágio desta introdução é pensar como que o próprio sofrimento humano se dá a partir desse nexos vital histórico.

Heidegger nos auxilia a responder esta questão, ao apresentar a noção de Abandono do Ser como o fundamento da metafísica ocidental, que possibilita a técnica tal qual atravessa o contemporâneo:

Ao abandono do Ser pertence o esquecimento do ser e, do mesmo modo, a decomposição da verdade. [...] A ressonância da verdade do Ser e de sua essência mesma a partir da indigência do esquecimento do ser[...]. O esquecimento do ser [...] pensa estar junto ao ‘ente’, junto ao ‘efetivamente real’, próximo da ‘vida’ e seguro do ‘vivenciar’. Pois **ele conhece apenas o ente**. Todavia, desse modo, **em tal apresentação do ente, esse ente é abandonado pelo Ser**. O abandono do ser, porém, é o fundamento do esquecimento do ser. No entanto, o abandono do ser do ente traz para o ente a aparência de que esse ente mesmo seria, então, sem qualquer necessidade de um outro, apto para ser pego e utilizado. O abandono do Ser, contudo, é o ser exposto e a **proibição do acontecimento apropriador** (Heidegger, 2015, p. 125, grifo nosso).

Como veremos a seguir no presente trabalho, o abandono do Ser enquanto marca de nosso tempo histórico, envolve a *presença* humana em um sentido em direção a exploração da natureza, junto ao ente, ao “efetivamente real”, mas ocultados de nossa própria condição enquanto humanos, nesse caso, como apontado acima, em meio a *proibição do acontecimento apropriador*, que em outros termos marca o estado de inconsciência da *presença* humana em sua participação intencional no acontecimento de Ser.

Esse desenvolvimento eclíptico da *presença* humana, faz com que ela, coletivamente, não consiga perceber o acontecimento Apropriativo de ser através da *presença* humana para *aí-ser (Dasein)*. Não à toa, o termo “doença do mundo”, escolhido por Michelazzo, parece expressar bem a encruzilhada histórica que estamos em travessia, articulando com a noção de mundo, a própria conexão fundamental entre a *presença* humana e o planeta que habita.

Para realizar o caminho desta investigação, colocaremos em diálogo os indicativos fenomenológicos de “Técnica”, “Abandono do Ser” e “Serenidade” com as palavras do Xamã Yanomami Davi Kopenawa.

Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2020), escritor do prefácio da obra, a mesma é um marco no diagnóstico do contemporâneo, no sentido de como podemos compreender e enfrentar as mazelas de nosso tempo, por considerar *A Queda do Céu* (*Ibid.*, p. 14-5, grifo nosso), como um manifesto urgente de um acontecimento ambiental e científico incontestável, e consequência justamente da metafísica Ocidental:

(...) quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minérios, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabará terrível sobre todos os viventes. (...) A queda do céu é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica. Mas espero que todos os seus leitores saibam identificar de imediato o acontecimento político e espiritual muito mais amplo, e de muito grave significação, que ele representa. Chegou a hora, em suma; **temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa** – os índios e todos os povos ‘menores’ do planeta, **as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente**. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça, conquista e império vindos nas caravelas, **com a cabeça cada vez mais “cheia de esquecimento”, imersa em um tenebroso vazio existencial**, só de raro em raro iluminado, ao longo de nossa pouco gloriosa história, por lampejos de lucidez política e poética.

Kopenawa identifica em nós, brancos, Povo da Mercadoria, uma espécie de deficiência mental-espiritual (Castro, 2020), que produz esquecimento em nossa *presença* em meio a exploração da natureza orientada por cobiça. Para Kopenawa, esse enfeitiçamento guia a civilização rumo a consumação da Queda do Céu, por destruir as fundações da Terra em busca de riquezas, representando assim para o povo indígena Yanomami, o colapso do equilíbrio cósmico e ecológico que sustenta a vida na Terra (Kopenawa & Albert, 2020). Esse colapso afeta também a saúde das populações, como expresso na obra como a *Xawara*, a fumaça-epidemia.

Através da metodologia fenomenológico-hermenêutica, o presente caminho se dará de forma a descrever os sentidos que compõem essencialmente o modo de ser de dado fenômeno - *A Queda do Céu* -, buscará apreender os sentidos e significados da crítica presente na obra, bem como *indicativos de combate a este fenômeno histórico*, por compreendermos nesta dissertação que *este fenômeno é uma expressão marcante da “doença do mundo”* relatada por Michelazzo.

Como posto por Dulce Critelli (2006, p. 146, grifo da autora), ao propor uma *Análítica do Sentido*, enquanto uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica, o método fenomenológico deve permitir a compreensão dos sentidos que possibilitam um fenômeno ser como é, inclusive considerando suas dimensões concretas e histórica. Este sentido que articula e possibilita o ser dos fenômenos, se dá a partir da orientação relacional do cuidado de Ser *na presença* humana, como aponta a autora:

deve permitir a busca e a manifestação do sentido que ser *faz/tem* para os homens (individual e coletivamente) em seu ôntico, concreto e histórico ser-no-mundo-lidando-com-as-coisas-e-falando-com-os-outros. (...) em outras palavras, uma destinação em que se abre a possibilidade de se *cuidar de ser*, dando-se conta de ser numa certa direção e não em outra, por exemplo.

Também nos valeremos do traço hermenêutico do método fenomenológico, que nos guia para compreender o fundamento de sentido dos fenômenos em meio à historicidade a partir do qual eles podem vir a ser o que são.

Este projeto tem por objetivo investigar a saúde mental em meio a nossa crise ecológica, partindo dos sentidos presentes na obra do Xamã Yanomami, fomentando um diagnóstico importante sobre nossa crise civilizatória, interligando assim o sentido predatório da *presença* que orienta como nós, o “povo da mercadoria”, caminhamos em direção à destruição da *Urihi A* (terra-floresta) e ao **adocimento do planeta como um todo, marcando assim o processo saúde-doença de forma relacional** (Nunes & Louvison, 2020), para humanos e mais que humanos. A crítica de Kopenawa ao “Povo da Mercadoria”, aponta para uma deficiência³ mental-espiritual (Castro, 2020), que cega a nós, brancos, para os impactos e consequências de nossos atos.

Na analítica do sentido da obra “A Queda do Céu”, teremos como orientação a captação dos sentidos da *presença* do Povo da Mercadoria, articulados através de Unidades de Significado (Martins, Boemer & Ferraz, 1990), buscando indicativos para promoção de saúde e formas de cuidado em meio a Queda do Céu.

³ O termo, assim como posto pelo autor do prefácio da obra (Castro, 2020), aqui é mantido em sua conceituação original, por nos parecer explicitar um dilema multidimensional que propaga a Queda do Céu através da Presença branca-civilizada. Essa forma de se relacionar com os outros seres, a partir da própria ruptura entre nós brancos e as outras formas de seres no intento de explorar e adestrar, expressa a consequência da fratura originária da metafísica ocidental, onde temos uma dimensão mental da problemática, expressa nos pensamentos e desejos que orientam nossas ações, e uma dimensão espiritual, que para nós branco, ainda é custosa a ser compreendida. Essa crítica que Castro aponta nas falas de Kopenawa, são identificadas como uma “deficiência” justamente por proliferar essa ruptura entre os seres que nos adoce coletivamente, mas com os avanços das discussões anti-capacitistas, o termo deve ser sempre compreendido de maneira crítica.

Como **objetivo geral**, portanto, a pesquisa investigará os sentidos da doença do mundo em tempos de Queda do Céu, tendo como fio condutor as Unidades de Significado elaboradas a partir da obra “A Queda do Céu” (2020) de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Para realização deste objetivo geral, temos como **objetivos específicos**:

1. Identificar e **analisar o significado da crítica de Davi Kopenawa ao sentido da presença do Povo da Mercadoria**, colocando em diálogo as noções de “Técnica” e “abandono do Ser” em Heidegger, com as noções de “deficiência mental-espiritual” e *Xawara* (fumaça-epidemia) em Kopenawa, visando compreender a doença do mundo em confluência com a sabedoria do xamã Yanomami;
2. Empreender uma análise fenomenológica do sentido da obra “A Queda do Céu”, procurando mapear e descrever os sentidos constituintes na visão de mundo Yanomami (cosmo-ontologia), com foco na **compreensão do processo saúde-doença**;
3. Apontar as possíveis contribuições deste estudo para a **elaboração de práticas de cuidado e saberes em Psicologia Fenomenológica**, amparados na noção de Serenidade proposta por Martin Heidegger, em diálogo com os saberes indígenas de cuidado postos na obra A Queda do Céu e outros pensadores contracoloniais que nos auxiliem na tarefa de compreender este fenômeno histórico, tais como Nego Bispo (2023).

A relevância do presente trabalho se dá na urgência histórica posta pela **mudança climática**, enquanto desafio multidisciplinar, que envolve não só áreas ambientais e ecológicas, como a área da saúde. Nesse aspecto, este ensaio adota uma **perspectiva integrativa**, unindo saberes da filosofia, da psicologia e dos povos indígenas, buscando compreender a mudança climática em seu fundamento de sentido e formas de cuidado frente a essa demanda epocal.

Ao buscar respostas e alternativas para esta encruzilhada histórica através do diálogo com o Xamã Yanomami, o caminho investigativo busca **identificar práticas e saberes que transcendam uma compreensão técnica e individualizante do processo saúde-doença**, colocando em perspectiva a hegemonia da visão biomédica e tecnocientífica, tendo em vista o *elemento integrativo* presente nos sentidos de adoecimento e cura expostos por Davi Kopenawa *através da sabedoria de seu povo, Yanomami*.

Por fim, vale o apontamento de que a presente pesquisa, por se localizar entre saúde mental e mudança climática, está em consonância com os Objetivos para o

Desenvolvimento Sustentável da Agenda ONU 2030 (2025), e em específico com o ODS 3 “Saúde e Bem-Estar”, e o ODS 13 “Ação Contra a Mudança Global do Clima”.

Tendo em vista os objetivos deste trabalho, ele será desenvolvido a partir do seguinte caminho: após esta **introdução** do presente trabalho, seguiremos com o **primeiro capítulo**, intitulado “*Epistemologia Daseinsanalítica: Do encontro entre Fenomenologia e Hermenêutica*”, reuniremos os elementos centrais que constituem a Psicologia Fenomenológica deste trabalho; no **segundo capítulo**, intitulado como “*Metodologia: fenomenologia hermenêutica enquanto caminho investigativo*”, abordaremos a fenomenologia hermenêutica em seu caráter metodológico, tendo em vista a tarefa de apreender sentidos e significados do fenômeno da Queda do céu; o **terceiro capítulo**, “*A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*”, apresentará a obra de forma resumida e trará as Unidades de Significado realizadas; no **quarto capítulo**, intitulado “*Por uma Psicologia Fenomenológica Originária da Terra: Decolonialidade e Doença do Mundo em tempos de Queda do Céu*”, confluiremos conhecimentos para a compreensão e cuidado da Doença do Mundo em tempos de Queda do Céu; e por fim as “**Considerações Finais**”, que tem por finalidade expor o que se pode compreender através do diálogo realizado pelo ensaio teórico para a área da saúde.

1 EPISTEMOLOGIA DASEINSANALÍTICA: DO ENCONTRO ENTRE FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA

De saída, nos parece imprescindível para o presente ensaio teórico em psicologia daseinsanalítica, de viés fenomenológico e hermenêutico, para além de uma breve contextualização do nascimento da ciência fenomenológica no campo da filosofia, circunscrever a noção de fenômeno para esta ciência e sua consequência para o campo da Psicologia, bem como seu traço hermenêutico, a fim de fazer-ver o diálogo possível entre alguns elementos centrais na fundação da epistemologia que sustenta o método fenomenológico e a própria descrição da Queda do Céu.

O pensamento filosófico tal como conhecemos, em meio ao século XX, foi inegavelmente marcado e transformado por duas tradições filosóficas que reconfiguraram a história: a fenomenologia e a hermenêutica. Ao nos propormos uma compreensão mais detida dos termos “fenômeno” e “hermenêutica”, o presente estágio deste ensaio teórico tem por objetivo compreender o caminho desde as formulações modernas filosóficas que se ancoram na metafísica indo em direção ao ponto da fusão entre a fenomenologia e a hermenêutica empreendida por Martin Heidegger enquanto uma leitura crítica da tradição, tendo em vista que a obra deste autor marca o campo de jogo da própria Psicologia Fenomenológica. Enquanto um método filosófico, a Fenomenologia buscou estabelecer uma nova compreensão dos fenômenos através de uma descrição rigorosa da experiência vivida consciente, através do que está posto no conceito de "fenômeno" em Edmund Husserl e sua noção de consciência intencional, em seguida, transformado e radicalizado por Heidegger, que deslocou o foco da consciência para o próprio Ser, onde a consciência intencional passa de um aspecto relacional sujeito-objeto para uma pura dinâmica existencial de ser-no-mundo (Heidegger, 2011), marcando assim a necessidade da compreensão da Verdade (des-velamento) em meio à realização de uma ontologia e compreensão dos fenômenos, como veremos a seguir.

1.1. Do Fenômeno à Interpretação: Entre Fenomenologia e Hermenêutica – uma breve introdução

1.1.1. O “Retorno Às Coisas Mesmas”: A Fenomenologia de Edmund Husserl

A fenomenologia de Edmund Husserl emerge como uma resposta à crise das ciências europeias, no final do século XIX (César & Santos, 2013; Azevedo, 2011). Husserl percebia que as ciências, em sua busca por objetividade, haviam se distanciado de seu solo originário a partir de um enviesamento explicativo utilizando como meio a ciência natural: **a experiência vivida**. O seu lema guia, "retornar às coisas mesmas", um imperativo metodológico para **se distanciar de constructos teóricos, dos pressupostos do psicologismo e do naturalismo que decompõem a maneira como os fenômenos se apresentam à consciência**, revelando assim como **um traço da fenomenologia a luta contra um apelo histórico por um realismo quase que ingênuo dos objetos físicos**, tendo em vista que

A partir de tal atitude científicista, uma contemplação dicotomizante dos campos de mostração dos entes estrutura por excelência a integridade da totalidade. Isto significa a obtenção das certezas constantes que potencializa a ciência e sua forma de agir no nosso mundo. **A teoria moderna auxilia o posicionar do real ao modo de dispô-lo ao homem** e, desta forma, a teoria do real, proferida pela atitude científica moderna, suprimiu qualquer espontaneidade humana vigente sem sua essência. Chegamos, com isto, à uma condição peculiar na qual a ciência não necessita do real, mas o contrário: **o real precisa da ciência para se dar**. Para que o real seja o que experimentamos, enquanto coisas mesmas ou qualidades mensuráveis do todo, ele necessita da atitude científica que calcula e expõe a objetualidade por meio da posição teórica, para assim operar, agora no sentido de praticar, em cima do que se é calculado. (Fonseca, 2016, p. 40, grifo em itálico do autor, em negrito nosso).

O projeto husserliano visava constituir a filosofia fenomenológica como uma **ciência rigorosa**, capaz de descrever as estruturas essenciais da experiência vivida anterior a qualquer explicação causal e/ou teórica, criticando a ciência positivista por criar simples “coisas em si”, ao ignorar os fundamentos da própria consciência.

Para alcançar este retorno, Husserl desenvolveu um método central: a **redução fenomenológica**, ou *epoché*, que consiste em um ato de "colocar entre parênteses" ou suspender o juízo prévio frente um fenômeno. Segundo César & Constança (2013, p. 56, grifo nosso), “O conceito de redução fenomenológica é a suspensão ou a colocação entre parênteses (*epoché*) do juízo em relação à existência do mundo exterior (transcendente), **atendo-se à descrição do mundo como se apresenta na consciência**, ou seja, a redução

à esfera transcendental: as vivências puras, a consciência pura com seus correlatos puros e seu eu puro”.

O objetivo não é negar a realidade do mundo, mas neutralizar e tematizar criticamente a "atitude natural" (nossa crença cotidiana e irrefletida na existência independente dos objetos), para focar primordialmente no modo como consciência e objetos se manifestam enquanto vivências intencionais na consciência, que se revela como o campo onde todos os fenômenos se constituem.

Neste campo da consciência intencional, o que se revela não são os objetos transcendentais, mas suas “essências ideais”, ou *eidós*. A consciência, para Husserl, possui uma estrutura fundamental que ele denomina **intencionalidade**: toda consciência é sempre "consciência de ". Cada vivência possui uma *intentio*, um direcionamento que constitui o fenômeno.

A intencionalidade da consciência pressupõe que só existe consciência de algo, isto é, consciência de alguma “coisa” ideal ou real (fenômeno) que se dá imediatamente à consciência. Neste sentido, afirma Zilles que “se trata de prescindir do empírico, de preconceitos e pressupostos, do singular e do accidental, para chegar às essências dadas, as quais são o objeto inteligível do fenômeno, captado numa visão imediata” (Zilles, 2002, p. 27). Husserl define o conceito de intencionalidade da consciência como: a) a consciência de algo; b) consciência de si mesmo. Assim, a ideia de representação é abandonada, fazendo uma distinção, na consciência, entre o ato que conhece (noese), que ao configurar os dados, dota-os de sentido, e a coisa conhecida (noema). Para Zilles, **a intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois esses só se definem nessa correlação**. A intencionalidade fenomenológica é “**visada de consciência e produção de um sentido que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido** (*Ibid.*, grifo nosso).

Através da redução, a fenomenologia volta-se para este objeto intencional, a essência universal do fenômeno como correlato da consciência. A meta da redução fenomenológica é, portanto, a apreensão do *a priori* como essência, superando a dicotomia tradicional entre sujeito-objeto.

1.1.2. Fenômeno e Desvelamento: A Virada Ontológica empreendida por Martin Heidegger

Martin Heidegger, discípulo de Husserl, adota o lema "**rumo às coisas mesmas**" (Heidegger, 2011) de seu professor, mas o submete a uma **radical reconfiguração** que desloca o eixo da investigação filosófica no interior do campo fenomenológico. Ele

criticamente lê a fenomenologia de Husserl, para transformar o rigor científico desta ciência **para além da tradição metafísica** que, desde Descartes, privilegia a consciência e a subjetividade como ponto de partida da compreensão dos fenômenos. Para Heidegger, a questão fundamental que precede qualquer análise da consciência é a questão do **sentido do Ser** (*ibid.*), uma questão que a tradição filosófica havia *esquecido*, e tema que marca a travessia de toda obra do autor alemão. A partir da compreensão de Heidegger, a fenomenologia não deveria se estabelecer apenas enquanto uma análise da constituição dos objetos na consciência, mas uma *ontologia fundamental*, um estudo do Ser.

Essa mudança de perspectiva leva a uma **transformação do próprio conceito de fenômeno**. Em sua principal obra, *Ser e Tempo*, Martin Heidegger (*ibid.*, p. 67-71) retorna à etimologia grega do termo. *Phainomenon*, compreende-se para os gregos enquanto "o que se revela, o *que se mostra em si mesmo*" (*ibid.*, p. 67, grifo do autor). Ele estabelece uma distinção crítica entre a aparência e fenômeno, compreendendo a aparência como um modo do fenômeno se anunciar, mas que também pode encobrir o mesmo. O fenômeno, em seu sentido mais fundamental, como apreendido pelos gregos, é o próprio Ser dos entes, que de início e na maioria das vezes, não se mostra tematizado para a própria experiência vivida, permanecendo velado ou esquecido.

A tarefa da fenomenologia, empreendida por Heidegger, se torna em **desvelar este Ser que tende a se ocultar**. Para isso, o filósofo alemão conecta a noção de fenômeno à de *logos* e *aletheia*. *Logos*, não apenas enquanto discurso ou razão como compreendido corriqueiramente (*ibid.*, p. 71-4), mas o ato de "deixar ver" (*ibid.*, p. 72). *Aletheia*, traduzida como verdade, é reinterpretada etimologicamente como des-velamento, o prefixo "a-" como privativo de "lethe", velamento/esquecimento/ocultamento (*ibid.*), como o próprio movimento de acontecimento deste deixar-ver do *Logos*.

Assim, a fenomenologia enquanto método, caminho investigativo, busca o *logos* do *phainomenon*: a arte de deixar ver aquilo que se mostra (o Ser), a partir de si mesmo. A verdade deixa de ser a correspondência entre um enunciado e um "fato", para se tornar o próprio evento de des-velamento do Ser (*ibid.*, 282-298). O método de realização de uma ontologia, para Heidegger, é a própria fenomenologia, por ser direcionada pelo objetivo de interpretar e compreender os fenômenos de modo a desvelar o Ser que neles se mostra e, ao mesmo tempo, se esconde.

A progressão de Husserl para Heidegger representa uma des-subjetivação fundamental do conceito de fenômeno. Em Husserl, o fenômeno é um correlato da consciência: ele se constitui para um sujeito. Para Heidegger, o fenômeno é o evento da própria dinâmica *ekstática* de mostraçã de Ser em relação com a existência humana (Casanova, 2017), que ele denomina *Dasein* (Ser-aí, *presença*), é a "clareira" (*Lichtung*) onde este desvelamento acontece. Não é o sujeito que constitui o fenômeno; é o evento do Ser que constitui o *Dasein* como o "aí" (*Da*) do Ser (*Sein*), acontecendo de forma a se apropriar da *presença* humana para *aí-ser*.

O filósofo alemão via seu projeto não como uma rejeição da fenomenologia de seu mestre, mas como uma radicalização de seu lema. Tendo por objetivo a superação das teorias enquanto crenças/hipóteses justificadas para chegar à experiência pura, Heidegger argumentava que as noções de consciência e sujeito, eram elas mesmas "restos teóricos" metafísicos. A **radicalização do "retorno às coisas mesmas"**, exigia um aprofundamento da experiência pré-teórica da dinâmica ser-no-mundo, que antecede e funda qualquer distinção entre sujeito e objeto e a possibilidade de qualquer teoria, como veremos mais detidamente em um próximo capítulo sobre os existenciais que compõe a obra *Ser e Tempo*. O aluno de Heidegger, Hans-Georg Gadamer (2009, p. 104, grifo nosso), descreve de maneira precisa a **virada ontológica empreendida por Heidegger para noção de fenômeno**, ao apontar que

já em *Ser e Tempo*, Heidegger voltou para uma direção completamente diversa o uso husserliano do termo "fenômeno", na medida em que viu a liberação do fenômeno como a tarefa propriamente dita da fenomenologia e não achou essa liberação suficientemente considerada por meio da mera palavra de ordem "rumo às coisas mesmas" que Husserl tinha apresentado. **Para que algo se mostre é necessário um desencobrimento do encoberto**, a fim de que ele possa chegar a mostrar-se. Portanto, **a palavra "fenomenologia" não significa apenas "descrição daquilo que é dado", mas inclui a supressão do encobrimento** que não precisa consistir apenas em falsas construções teóricas.

1.1.3. Ciência Hermenêutica: Da Metodologia à Ontologia

Historicamente paralela ao desenvolvimento da fenomenologia, a hermenêutica caminhava em sua própria transmutação. Nascida como uma disciplina para interpretação de textos sagrados e afins, a hermenêutica se estende até se transformar em fundamento metodológico para todo um campo de saber, tendo se transformado a partir da leitura de Heidegger, **não apenas como um método, mas como a própria estrutura da existência humana.**

Para introduzir de maneira sintética a noção geral de hermenêutica, Yamaguti (2024, p. 32, grifo nosso) nos diz que

Vulgarmente interpretada como a interpretação ou como **arte da interpretação**, a hermenêutica possui uma história no interior da filosofia até adentrar nas ciências humanas, dentre elas a daseinsanálise e a psicanálise, e alcançar a forma de uma hermenêutica-filosófica em Gadamer. Dito de forma preliminar e breve, a hermenêutica é vista no século XIX como um método que pode **trazer maior rigor** na forma de interpretar textos e assim se aproximar das intenções individuais do autor que o escreveu. Isto significa que é preciso, para evitar equívocos e aleatoriedades na interpretação, buscar conhecer o autor, **levando em consideração os elementos constitutivos que possibilitam com que se possa interpretar o sentido no qual uma manifestação textual individual se manifesta**. Com isso é necessário que haja um trânsito entre a manifestação textual (**singular**) com a totalidade na qual ela está inserida (**universal**). A interpretação é, então, guiada por um esforço de aproximação com a alteridade que se sustenta nesse **movimento cíclico, circular, de paulatina reconciliação do singular com o universal. O singular é manifesto a partir do todo, e o todo reconhecido a partir de suas partes singulares, de modo que elas são sempre copertinentes**.

1.1.3.1. Hermenêutica como possibilidade alternativa de Fundamento das Ciências Humanas: De Schleiermacher à Dilthey

Friedrich Schleiermacher é comumente apontado como o precursor da hermenêutica moderna, por conceber a necessidade de uma hermenêutica geral, para além do âmbito interpretativo de escrituras sagradas. Ele transcendeu as noções históricas comuns de interpretação, específicas de cada disciplina, como teologia, filologia e direito, para propor **uma arte da interpretação universal, aplicável a qualquer manifestação linguística**, a ser alcançado através de uma dupla abordagem: a interpretação gramatical, que **analisa a obra em seu contexto** linguístico e cultural, e a **interpretação psicológica ou técnica**, que busca **reconstruir a individualidade e a intenção criativa** do autor. Segundo Yamaguti (2024, p. 32-3), a hermenêutica de Schleiermacher

envolve que se opere no nível gramatical, formado por uma semântica e no nível individual psicológico. Isto significa que a semântica é interpretada junto com as motivações individuais psicológicas do sujeito, buscando, a partir do questionamento de suas intenções, objetivos e endereçamentos, compreender o sujeito que escreveu o texto.

Foi Schleiermacher quem primeiro articulou de forma sistemática o conceito de **círculo hermenêutico**, tão caro à fenomenologia heideggeriana: **a compreensão das partes** de um texto **depende da compreensão de seu todo**, e a compreensão do todo, por sua vez, é construída a partir da compreensão de suas partes.

Foi Wilhelm Dilthey, no entanto, quem consolidou **a hermenêutica como pilar epistemológico para as ciências humanas** (Casanova, 2011), que ele denominou enquanto ciências do espírito. Em um esforço para gerar autonomia e rigor científico dessas disciplinas frente ao domínio do positivismo das ciências naturais, Dilthey estabeleceu uma distinção metodológica crucial. **As ciências naturais operam através da explicação**, buscando estabelecer **leis causais gerais que governam os fenômenos**. **As ciências humanas (ou do espírito)**, por outro lado, **operam através da compreensão**, enquanto um método que busca **apreender a experiência vivida** e suas manifestações da **vida histórica** a partir de uma perspectiva que leve em conta o **nexo vital histórico como o campo de possibilidades do fenômeno** (Casanova, 2011). Para Yamaguti (2024, p. 33, grifo nosso), Dilthey

conduz as discussões da hermenêutica de modo a estabelecer as diferenças entre a lógica do conhecimento própria às ciências humanas (ciências do espírito) e aquelas próprias às ciências da natureza. *Elas não seriam completamente excludentes, mas em grande parte complementares, marcadas por momentos de descontinuidade.* Em geral, se **ciências naturais** operam pela **explicação** (*Erklären*), as **ciências do espírito** o fazem pela **compreensão** (*Verstehen*). **As explicações tendem justamente a seccionar o fenômeno de seu nexos de manifestação, isolando-o em busca de conexões causais. Compreender é reconduzir um fenômeno ao seu contexto de manifestação, ao seu nexos vital.** Uma vez reconduzido ao seu nexos de manifestação o fenômeno pode ser revivenciado (reconhecido, como colocamos nesta pesquisa), pois ressignificado.

A hermenêutica, como a teoria da interpretação dessas expressões fenomênicas históricas, torna-se assim a base metodológica para toda a ciência filológica e histórica, possibilitando um conhecimento rigoroso do mundo humano e dos fenômenos, **combatendo o processo de decomposição da vida do fenômeno** (Casanova, 2011), **uma das marcas das ciências explicativas⁴**, que Dilthey identifica e busca saídas epistemológicas.

1.1.3.2. Virada Ontológica: Compreensão como Modo de Ser da *Presença* humana

Heidegger, leitor de Dilthey, empreende um curioso movimento dentro da fenomenologia, ao uni-la com a ciência hermenêutica, representando assim uma ruptura tão profunda, que ficou conhecida como a virada ontológica da hermenêutica (Gadamer, 2009). Heidegger reconhece o avanço crítico de Wilhelm Dilthey, mas radicaliza a compreensão como um ato de conhecimento, transcendendo-o enquanto um método que

⁴ E que, por conseguinte, marca todo o pensamento técnico que Heidegger viria a problematizar em suas obras.

um sujeito (o historiador) aplica a um objeto, o passado. Para Heidegger, esta formulação está enraizada na dicotomia sujeito-objeto da metafísica ocidental. Ele propõe que a compreensão não seja compreendida primariamente enquanto uma faculdade cognitiva, mas um existencial, ou seja, uma estrutura fundamental do próprio modo de ser da *Presença* humana. O ser humano não tem compreensão como uma ferramenta que pode ou não usar; ele é sua compreensão. **Compreender é o modo como a *Presença* humana existe**, projetando-se em suas possibilidades, como circunscreve Heidegger no parágrafo 31 de *Ser e Tempo*, “*compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser*” (Heidegger, 2011, p. 204-5, grifo do autor).

Este deslocamento, da interpretação de textos para a ontologia, é tematizado em um de seus primeiros cursos, sob o título de hermenêutica da facticidade, e que deu origem ao livro “Ontologia (hermenêutica da facticidade)” (Heidegger, 2013). Este curso marca a orientação de Heidegger para o que veríamos com mais amplitude em sua obra *Ser e Tempo*. O termo “**facticidade**” designa o caráter concreto, histórico e inescapável de nossa existência, o fato de que **sempre já nos encontramos lançados em um mundo, em uma situação histórica, que imprime sua cadência em nossa *presença***, em outros termos, “*presença* na medida em que é histórico, seu presente. Ser em um mundo, ser vivido pelo mundo” (*ibid.*, p. 38). A **hermenêutica**, neste sentido heideggeriano, não é a arte de interpretar textos, mas **a compreensão da própria historicidade dos fenômenos em meio à *presença* humana**, sendo assim, “na hermenêutica configura-se à *presença* como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão” (*ibid.*, p.21).

Com isso, o **círculo hermenêutico** (Gadamer, 2015) também é radicalmente reinterpretado. Ele deixa de ser um problema metodológico dentro da ciência hermenêutica a ser superado, ou uma técnica a ser corretamente aplicada, como em Schleiermacher e Dilthey, e passa a ser **a descrição da estrutura ontológica da própria compreensão. A *presença* humana já sempre se compreende a partir de uma pré-compreensão do mundo no qual já está imersa** (*ibid.*, p. 354). Toda interpretação explícita já se move dentro desta compreensão prévia, que configura o campo de possibilidades fenomênico (Heidegger, 2011). A questão se torna, portanto, não de como sair do círculo, como se uma ciência devesse apagar o lastro histórico dos fenômenos para se fazer rigorosa, mas como compreender este nexos histórico de maneira adequada,

reconhecendo e explicitando os sentidos a partir dos quais toda compreensão humana opera.

A **virada ontológica** de Heidegger revela uma inter-dependência profunda, entre a filosofia hermenêutica e a fenomenologia. Se a fenomenologia tem por lema fundamental deixar ver o que se mostra - o Ser -, o modo como a *presença* humana acessa este desvelamento é através da compreensão. A compreensão é abertura originária que possibilita que o próprio Ser dos entes⁵ se manifeste na realidade, através da própria intencionalidade da consciência. Portanto, a hermenêutica enquanto estrutura compreensiva da *presença*, torna-se a condição de possibilidade para que o fenômeno, o desvelamento do Ser, ocorra. Em outras palavras, para resumir a noção central desta confluência, é a de que a fenomenologia heideggeriana *tem de ser* hermenêutica para se fazer **ontológica**. Esta perspectiva também reorienta a busca de Dilthey por objetividade nas ciências humanas. Da perspectiva heideggeriana, não existe um ponto de vista neutro fora da história, um fenômeno “em si” que possa ser compreendido desconexo da historicidade do próprio Ser. A compreensão é sempre situada, finita e projetiva, enraizada na facticidade da *presença*. A busca por uma “objetividade desinteressada” ou “em si mesma” é uma ilusão, **que não reconhece a natureza ontológica e histórica de todo compreender**, base dos fenômenos, e assim configura uma das formas fundamentais em que a ciência-técnica se ancora no saber metafísico para empreender a exploração dos entes, como veremos mais detidamente a seguir.

1.1.4. Confluências e Implicações: Algumas Notas sobre Fenomenologia Hermenêutica

A confluência entre fenomenologia e hermenêutica, empreendida por Martin Heidegger, não é uma simples justaposição de noções filosóficas, mas uma fusão criadora, que revela e configura um novo paradigma filosófico. Esta seção do ensaio tem por objetivo articular a epistemologia fenomenológico-hermenêutica que fundamenta a Psicologia Fenomenológica, demonstrando como essa fusão filosófica opera, buscando compreender suas implicações, notadamente na **crítica à psicologia técnica-explicativa** e na fundação de uma abordagem terapêutica radicalmente nova, a **daseinsanálise**.

⁵ Ente, para Heidegger (2011, p. 67), se define enquanto “a totalidade de tudo que é. Ora, o ente pode-se mostrar por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso”.

1.1.4.1. A Fusão dos Horizontes: A Fenomenologia da *Presença* enquanto Hermenêutica

A noção central que guia Heidegger em *Ser e Tempo* pode ser compreendida em duas afirmações interligadas. A primeira é a de que a **ontologia**, o estudo do Ser, só é possível enquanto **fenomenologia**. Isso significa que o Ser não pode ser deduzido ou teorizado; ele só pode ser compreendido através de um método que o deixe mostrar-se a partir de si mesmo (Heidegger, 2011). A segunda afirmação, que complementa a primeira, é que a fenomenologia da *presença* é, fundamentalmente, **hermenêutica**.

Esta **fusão** (Yamaguti, 2024) ocorre porque o Ser não se mostra como um objeto, presente diante de um sujeito. **O acesso ao Ser só é possível através da analítica** daquele ente para o qual o seu próprio ser é questão: a *presença* humana. Quando a fenomenologia se volta para a *presença* humana, ela não encontra uma consciência pura e desinteressada, como em Husserl, mas uma existência fática, histórica e concreta, que de saída sempre se encontra em um processo de *auto-interpretação* (Heidegger, 2011). Como posto anteriormente, a *presença* humana existe compreendendo. A análise fenomenológica da existência, portanto, não pode ser apenas uma mera descrição da vivência intencional da consciência, mas deve ser um **trabalho de interpretação do sentido desta relação, uma hermenêutica**. A compreensão, enquanto abertura pré-temática e fundamental da *presença* humana ao seu mundo e a si mesma. A interpretação é a articulação explícita dessa compreensão (Heidegger, 2011), a forma como a compreensão se torna um "como" e um "quê". A tarefa da fenomenologia hermenêutica, a partir deste aspecto, é a de **trazer à luz essa estrutura interpretativa originária**, permitindo que a *presença* humana interprete a si mesma, em seu modo de ser mais fundamental, apropriando-se de si.

1.1.4.2. Sobre o Legado da Tradição Fenomenológica e Hermenêutica

A trajetória da fenomenologia e da hermenêutica, ao longo do pensamento continental do século XX, revela **uma profunda transformação**, que marca o encontro desses dois saberes **através do caminho de pensamento de Martin Heidegger**: uma passagem de questões primordialmente epistemológicas (como interpretamos textos e conhecemos o mundo?) para questões essencialmente **ontológicas** (qual o sentido de Ser e como a *presença* humana se articula com os fenômenos em meio à história?). Husserl,

com a noção de **consciência intencional**, inscreve o campo fenomenológico enquanto método rigoroso para descrever as essências tal como se **apresentam relacionalmente à consciência**, configurando assim uma **via de compreensão confiável dos fenômenos**. Dilthey, por sua vez, consolidou a **hermenêutica** como metodologia própria das ciências humanas/do espírito, **fundamentada na compreensão da experiência vivida em sua historicidade** (Casanova, 2011).

Heidegger, em meio ao desenvolvimento destes dois campos (fenomenológico e hermenêutico) traça seu caminho de pensamento culminando na **fusão dessas duas tradições**. Para ele, **fenomenologia** enquanto ato de deixar o Ser se mostrar (**ontologia**), só pode se realizar enquanto **hermenêutica**, pois o acesso compreensivo ao Ser se dá através da interpretação da existência finita e histórica da *presença* humana, como veremos no próximo tópico deste trabalho.

A relevância deste paradigma permanece um marco na história do pensamento e um ponto seguro de diálogo para a compreensão crítica da fundação histórica de todo o pensar ocidental (a isto, compreendemos como metafísica). **A fenomenologia hermenêutica continua a fornecer e construir ferramentas críticas indispensáveis para as ciências humanas e sociais, oferecendo uma alternativa crítica frente às ciências explicativas que tendem a reduzir a complexidade da experiência humana**. Sua fundamentação para o campo da psicologia, através da *daseinsanálise*, em tempos como a era técnica, representa uma alternativa mais alinhada ao fenômeno humano, que resguarda o que há de mais humano em nós, frente aos modelos que tratam o sofrimento psíquico como uma mera “disfunção mecânica”. O legado da fenomenologia hermenêutica é, portanto, um chamado contínuo à reflexão sobre os modos como Ser se dá e sobre nossa responsabilidade em manter abertas as múltiplas possibilidades de sentido, **desnaturalizando a partir da historicidade o sentido de Ser dos fenômenos**, nos possibilitando, assim, uma lida com maior clareza/transparência das nossas ações, na articulação entre a nossa própria *presença* e o sentido/intencionalidade que a orienta.

1.2. A Condição da *Presença* Humana na Era da Técnica

Esta estação do ensaio teórico se propõe a uma apresentação de como Heidegger (2011) compreende a estrutura da *presença* humana, tendo como fio de sentido a Analítica existencial desenvolvida pelo autor na obra Ser e Tempo. Esta analítica parte da

constituição ontológica fundamental da condição humana, e, a partir desta compreensão, abre caminhos de entendimento para a relação entre a *presença* humana e a condição histórica de desenraizamento, que é fruto do *Abandono do Ser* e se manifesta de forma paradigmática na essência da técnica moderna.

1.2.1. A Analítica da *Presença* como Fundamento Ontológico: notas introdutórias sobre a Perplexidade da *Presença*

Para Heidegger (2011), a realização de uma ontologia, envolve necessariamente a *presença* humana, partindo da compreensão que é para este ente que o Ser pode ser interrogado. Pela própria condição humana ser marcada pelo cuidado de Ser, a fenomenologia hermenêutica realiza a compreensão do sentido de Ser “que determina o ente como ente, em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente” (Heidegger, 2011, p. 41). Esse caráter relacional funda a *presença* humana em sua relação com os demais entes, daí a terminologia expressa pelo autor e fundamental para construção de seu pensamento, originalmente em alemão, como *Dasein*, e nas traduções mais correntes no meio acadêmico fenomenológico (Borges-Duarte, 2012), a tradução literal por ser-aí ou aí-ser, reconhecendo que **somos o espaço (aí; Da) de acontecimento de Ser (Sein)**, em outros termos: **“é a partir das relações que o homem e as coisas se definem”** (Schuback, 2011, p. 19, grifo nosso). Esse aspecto relacional da *presença* Humana no acontecimento de Ser, é crucial para o presente trabalho, tendo em vista que, para Heidegger

De fato, apenas enquanto a *presença* é, ou seja, a possibilidade ôntica de compreensão de ser, “dá-se” ser. Se a *presença* não existe, também nem “independência”, nem “em si” podem “ser”. Eles não seriam nem compreensíveis, nem incompreensíveis. O ente intramundano também não poderia ser descoberto nem permanecer oculto. *Então* nem se poderia dizer que o ente é ou não é. *Agora* pode-se realmente dizer que, **enquanto houver compreensão de ser e com isso compreensão do ser simplesmente dado, então o ente prosseguirá a ser** (Heidegger, 2011, p. 281, grifo em itálico do autor, em negrito nosso).

A condição humana, marcada pela tarefa de cuidar de ser (Heidegger, 2011), funda-a assim em um **papel ético** frente os outros seres, tendo em vistas sua serventia ao Ser, como nos aponta Borges-Duarte (2019, p. 19),

Ser o “aí” (*das Da-sein*) significa que o homem *serve* o ser e o ser *se serve* do homem, que o homem precisa do ser e “que o ser precisa do homem” como de sua morada e que, portanto, poderá aparecer sob qualquer figura que o homem lhe dê (por ex., a técnica), sem que por isso se lhe reduza, escapando-se sempre

ao aparente controlo humano. Quanto menos desperto se encontrem os humanos para a subtileza desta figura epocal, tanto mais impotentes e próximos do impensado abismo estarão. Se, contudo, despertasse enquanto *Dasein* (*presença*), na sua plena autenticidade, descobriria, talvez, novas possibilidades de ser e poderia, talvez inaugurar uma nova época da história-destino do ser no mundo humano.

Como posto no prefácio da obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger (2011), escrito pela tradutora Marcia Sá Cavalcante Schuback, intitulado “A Perplexidade da *Presença*”, ela nos diz que “**a tradução de *Dasein* por *presença* ainda me parece aquela que mais consegue dar vida a esse apelo de vida do ser, apresentado por *Ser e Tempo***” (Schuback, 2011, p. 32, grifo nosso). Esse apelo de vida do ser, que envolve a obra *Ser e Tempo* do filósofo alemão assim como seu caminho de pensamento como um todo, para tradutora, quando optamos por manter o termo simplesmente em alemão (*Dasein*), “é deixar intocada a questão crucial da filosofia de Heidegger” (ibid., p. 31). Nesse sentido, como aponta Schuback (ibid., grifo nosso),

A tradução por *presença* tem a vantagem de colocar o leitor de língua portuguesa na mesma necessidade filosófica de se colocar a pergunta sobre **o sentido da *presença***, de fazer a experiência de que é preciso traduzir *presença* dentro da própria língua portuguesa. A passagem do *Sofista* de Platão que epigrafa *Ser e Tempo* pode muito bem ser lida em relação à *presença* e parafraseada assim – “pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a palavra ‘*presença*’. Outrora também julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia”.

A partir do horizonte deste trabalho, o questionamento da tradutora de *Ser e Tempo* se faz urgente, que é a tarefa de conquistar uma vez mais e sempre o que está em jogo na vida e obra do filósofo alemão, como um apelo à própria *presença*, que fica tão evidenciado em seus textos, principalmente sobre a serenidade (2001), o caminho do campo (1969), e no apelo que Heidegger faz para ouvirmos o Rio Reno, para não deixarmos que ele desapareça em meio à técnica moderna (Heidegger, 2012). Para Schuback (2011, p. 31, grifo nosso),

A experiência filosófica com que *Ser e Tempo* nos presenteia está na descoberta de que 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***. Com o mistério da *presença*, surge o campo do vazio, esse em que o mundo pode fazer-se mundo. O pensamento de Heidegger não nos dá nada, ou melhor, nos dá o “no nada” do em fazendo-se, em sendo, em realizando, o raio de um nada, que como disse a poetisa Emily Dickson é a “força que renova o mundo”.

Essa visão da tradutora de *Ser e Tempo* se ancora também no comentador da obra, Schurmann (2016), quando o mesmo identifica que “O começo de *Ser e Tempo* não se

encontra na filosofia moderna nem na filosofia antiga, mas em nós” (p. 106), e também na própria obra (ibid., p.107, grifo nosso), “quando Heidegger fala aqui de um *sentido* de ser, também deve-se ouvir: ‘um ‘sentido’ para a questão de ser, **uma sensibilidade há de ser elaborada em nós**’(Ser e Tempo, p. 34)”. Essa sensibilidade, que precisamos elaborar em nós mesmos, é a conquista da condição humana, é a relação livre com a nossa própria *presença*.

A tradução de *Dasein* por *Presença* pode gerar equívocos que justamente buscamos superar no presente ensaio, como presente na própria crítica de Heidegger à tradução francesa de *Dasein* por *présence* (Schuback, 2011, p. 24-5), que pode vir a indicar uma espécie de fixidez, localização espacial ou ocupação de um lugar, possibilitando assim que o termo central da obra do filósofo Alemão que busca superar a própria concepção metafísica da condição humana a objetifique, como descreve Schuback (ibid, p. 25),

Recorrer ao que Heidegger diz acerca de *Dasein* como *présence* é importante, mas insuficiente, pois cabe ainda compreender de onde fala a crítica de Heidegger ao termo *présence* e também até que ponto o português “*presença*” e o francês *présence* se equivalem. Isto significa que é importante não fazer da palavra *Dasein* um fetiche conceitual nem aceitar cegamente parte de um parágrafo em seguimento do mesmo parágrafo, ele afirma que não é *présence*. Pois no prosseguimento do mesmo parágrafo, ele afirma que não é *présence*, quando esta se entende como ser simplesmente dado, *Vorhandenheit*. O problema fundamental em *Ser e tempo*, que o uso terminológico de *Dasein* busca solucionar, é distinguir a vida fática do homem de um sentido de ser como ser simplesmente dado.

Quando nos deparamos que a era técnica envolve o acontecimento do abandono do Ser, e este abandono envolve a decomposição da verdade e a obstrução do acontecimento apropriador, pensar em *Dasein* enquanto *presença*, parece nos deixar mais pertos de compreender a consequência deste envio histórico de Ser que está fundamentado na metafísica ocidental e configura as experiências do contemporâneo, dentre elas o sofrimento humano.

Tendo em vista a compreensão da doença do mundo em meio à Queda do Céu, precisamos compreender com clareza o modo como a *presença* humana habita a natureza da qual fazem parte em nosso tempo histórico: **cuidando do acontecimento de Ser, compreendendo-o**. Este traço fundamental da condição humana, se expressa de maneira mais nítida ao leitor com a palavra *presença*, ao contrário de ser-aí. Também se tornam mais evidentes as conexões entre a *presença* humana com o desvelamento de Ser

(*Aletheia*) e o cuidado (*Sorge*): na *presença* humana, através de sua relação com os entes, des-vela-se Ser.

A tradução de *Dasein* por *presença*, apesar de ser pouco usual no meio da Fenomenologia Hermenêutica atual (Schuback, 2011), possibilita uma construção textual mais fluida, nos habilitando a **formular as ideias em jogo de forma mais compreensível** para quem lê. Frases como “**O sentido da *presença* exploratória no Povo da Mercadoria**”, que é um dos assuntos discutidos neste trabalho, se torna muito mais compreensiva, do que algo como “**O sentido do *Dasein* exploratório no Povo da Mercadoria**”. A noção de *Dasein* como ser-aí/ser-o-aí/aí-ser, se expressa de maneira mais imediata e crítica ao leitor quando compreendemos que a *presença* humana participa do acontecimento de Ser.

O termo *presença*, a partir da compreensão de que o fenômeno da Queda do Céu e a exploração técnica envolvem necessariamente e radicalmente o abandono do Ser, **nos capacita a dialogar sobre como a própria condição humana se perde em meio a técnica, e que por conseguinte consome a Queda do Céu**. Quando olhamos para o **sofrimento humano no contemporâneo**, o que de mais imediato nos vem é justamente a **dificuldade que temos em estar presentes**. Nesse aspecto, traduzir *Dasein* por *presença*, no contexto da fenomenologia hermenêutica deste trabalho, passa a ser não só uma escolha de tradução, mas de *articular a linguagem como uma ferramenta para auxiliar na transformação do mundo, através do cuidado intencional e consciente da presença humana*, tendo em vistas que uma das consequências da técnica é o próprio esquecimento da condição humana enquanto cuidado de Ser.

A *presença* (*Dasein*), tal como investigada por Heidegger em Ser e Tempo (2011), envolve a compreensão das estruturas existenciais da condição humana, como veremos a seguir, para assim poder-ser tematizado o cerne de investigação da obra: o sentido do ser.

1.2.1.1. Ser-aí e a Questão do Ser: A Diferença Ontológica Fundamental

“*Ser e tempo* é uma obra que tem por tarefa fundamental colocar a pergunta sobre o **sentido do ser** a partir da análise de um ente específico para o qual algo assim como ser pode ser compreendido” (Casanova, 2006, p. 36, grifo nosso). Este sentido do ser que, segundo o filósofo alemão, foi esquecido pela tradição metafísica ocidental (Heidegger,

2011). Para empreender essa tarefa, Heidegger reconhece que qualquer investigação sobre o ser deve passar pela análise daquele ente para quem o ser pode se apresentar enquanto uma questão: o próprio humano. Para esclarecer fenomenologicamente o próprio humano, e **evitar conotações e pressupostos metafísicos**, tais como "homem", "sujeito" ou "pessoa", que historicamente carregam a condição humana como uma "coisa" ou "substância" dotada de certas propriedades prévias, Heidegger toma o termo *Dasein*, que traduzido diretamente, se diz aí-ser, *Da-Sean* (Borges-Duarte, 2012). Há dois equívocos comuns na recepção da obra (Schurmann, 2016), que devem ser afastados de nossa compreensão para ter clara a ideia do que está em jogo, a saber, a de que é uma obra “existencialista” (*ibid.*, p. 101; Heidegger, 2008, p. 326 e segs.), ou até mesmo uma “antropologia filosófica” (Schurmann, 2016, p. 101). Estes equívocos devem ser superados, para que compreendamos o horizonte no qual a obra se propõe navegar, tendo em vista que “Heidegger não realiza a analítica existencial em seu próprio interesse, mas com interesse naquilo que foi delineado nos oito primeiros parágrafos, a chamada ‘questão de ser’” (*ibid.*, p. 102).

Dasein, traduzido como "presença" ou "ser-aí", designa o modo de ser específico do ente que nós somos. Sua condição fundamental é a de que, **em seus modos de ser, está em jogo o próprio Ser**; ele possui uma compreensão pré-ontológica do que significa "ser". O "aí" (*Da*) do termo não indica uma localização espacial, mas a "abertura" ou "clareira" (*Lichtung*) **na qual o ser dos entes se manifesta**. O ser humano não é um ente que *tem* uma relação com o mundo; ele *é* essa abertura. Como o presente ensaio teórico articula várias fases do pensamento do autor, vale a nota de que, “embora Heidegger realmente fale de uma ‘virada’ ou revirada (*Kehre*) em seus escritos, ele nega explicitamente uma quebra em seu pensamento e diz que nunca abandonou a intenção de *Ser e Tempo*” (*ibid.*, p. 104-5).

Para analisar adequadamente a *presença* humana, Heidegger estabelece uma distinção crucial entre **ôntico** e **ontológico**, a esta distinção, nomeia-se *diferença ontológica*. O nível **ôntico** refere-se ao estudo dos entes em suas características concretas, como a biologia, a antropologia ou a psicologia estudam. O nível **ontológico**, por sua vez, investiga as **estruturas do ser**, ou seja, **as condições de possibilidade para que qualquer ente possa vir a ser enquanto tal**. A "analítica da *presença*" é, portanto, uma investigação ontológica fundamental, que busca desvelar a estrutura existencial que fundamenta a condição humana em suas possibilidades de ser.

1.2.1.2. A Estrutura do Ser-no-Mundo e os Existenciais

A constituição fundamental da *presença* humana é compreendida por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (2011) como **ser-no-mundo** (*In-der-Welt-sein*). A expressão descreve uma **estrutura unitária e primordial, anterior a qualquer separação**, como sujeito e objeto, mente e corpo, por exemplo. Ao contrário da tradição filosófica metafísica ocidental que, principalmente a partir de Descartes, postula um sujeito pensante (*res cogitans*) encapsulado em si mesmo e separado de um mundo externo de objetos (*res extensa*), Heidegger demonstra que **nosso modo mais fundamental de existir é já estar sempre "fora"**⁶, em meio aos entes, engajados numa rede de relações práticas e significativas (*ibid.*). Nesse aspecto, a palavra mundo, que compõe o termo “ser-no-mundo”, designa um aspecto de **significância** (Casanova, 2017), e revela a forma relacional que Ser acontece, através da *presença* humana, esta sendo o espaço de acontecimento para *ai-ser*.

Para pormenorizar esta noção, é crucial notar que Heidegger (2011) distingue mundo de uma simples soma de entes, em sentido ôntico. O mundo, em seu sentido ontológico fundamental, a mundanidade, é esta própria totalidade de significância.

Este mundo, contudo, não é uma estrutura teórica ou uma transcendência autônoma, mas é cultivado primordialmente em nosso ser-no-mundo cotidiano, no modo da ocupação (*Besorgen*) da *presença* humana. O mundo que primeiro nos envolve é o mundo circundante (*Umwelt*) (*ibid.*), que aponta para o nosso trato prático de saída na relação com os entes intramundanos.

Nele, não encontramos coisas “simplesmente dadas”, mas sim instrumentos. O modo de ser do instrumento é o “ser-à-mão” (*Zuhandenheit*). A essência de um instrumento é seu “ser-para...”: o martelo é *para* martelar, o sapato é *para* caminhar. Marcando, uma vez mais, o caráter relacional do acontecimento de Ser em relação da *presença* humana com os entes que vem ao seu encontro.

Nenhum instrumento existe isoladamente, ele sempre remete a outros instrumentos e para um propósito, ao que Heidegger chama de “referência” (*Verweisung*).

⁶ Daí um dos traços fundamentais da fenomenologia hermenêutica de Heidegger retomar a noção de existência. Literalmente, *ek-sistere*, em latim, que quer dizer ser-para-fora (Cf. Dastur & Cabestan, 2015; Casanova, 2017, p. 37).

O martelo remete ao prego, que remete à madeira, que remete ao abrigo. Esta totalidade instrumental, esta rede de referências e finalidades ("ser-para..."), é o que constitui a "significância".

Mundo, portanto, é este horizonte relacional de sentido a partir do qual os entes se mostram como são. Embora a analítica de *Ser e Tempo* se foque neste mundo circundante dos instrumentos, ela também aponta para o "mundo-com" (*Mitwelt*), o modo de ser-com-os-outros (*Mitsein*), ambos fundados nesta estrutura ontológica da mundaneidade (*ibid.*).

As características que estruturam este modo de ser não são categorias, enquanto um conjunto de aspectos elencados abstratamente para compreensão de um fenômeno, mas sim existenciais, que para Heidegger são as estruturas fundamentais da *presença* humana. Os existenciais, como a disposição afetiva (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*), não são "propriedades" que a *presença* humana possui, mas sim os modos pelos quais ela pode vir a ser o que é. A analítica existencial não decompõe a *presença* humana em partes, mas articula a unidade primordial da estrutura do ser-no-mundo, e a esta unificação, também se denomina cuidado (Heidegger, 2011), como veremos a seguir.

Esta concepção tem uma implicação profunda: o conhecimento teórico e a objetividade científica, que pressupõem a separação sujeito-objeto em meio a ciência-técnica explicativa, são modos derivados, não primários, de ser-no-mundo. A primazia da *presença* em sua ação prática sobre a contemplação teórica é a base sobre a qual Heidegger construirá sua crítica posterior à ciência-técnica.

1.2.1.3. A Queda na Impessoalidade (das Man) e a Experiência da Inautenticidade

A partir de sua estrutura ontológica, na vida cotidiana, a *presença* humana tende a um modo de ser que Heidegger chama de "**queda**" (*Verfallen*), ou decadência. Este termo nos indica não uma espécie de valor moral, mas literalmente, uma de-cadência, um entrar-em-uma-cadência, como um processo de familiaridade com o mundo histórico que é o seu; a questão em jogo aqui é, a *presença* humana, por ter em sua condição de Ser uma nidade estrutural (Casanova, 2017), que possibilita que ela conquiste seu ser em seus modos de ser a cada vez, ao estar na dinâmica de seu mundo, se confunde com ele.

Nesse estado de de-cadência, de início e na maioria das vezes, a *presença* se perde de si mesma e se compreende não a partir de suas próprias possibilidades, mas a partir da interpretação geral de seu horizonte histórico, o "**a gente**" (*das Man*). "A gente" é o sujeito impessoal do cotidiano: "a gente diz", "a gente faz", "a gente pensa". Ao se dissolver nessa **impessoalidade**, a *presença* humana vive no modo da **inautenticidade** (Heidegger, 2011), caracterizado por uma forma de "esquecimento de si", de saída e na maioria das vezes. Isso se dá, uma vez mais, não por um juízo de valor da existência, mas por sua própria dinâmica de ser, tendo em vista o próprio movimento de se "**absorver no mundo sedimentado, no horizonte histórico específico, para que seja possível ser**". Na medida mesmo em que existe, a *presença* se perde de si e se torna imprópria, justamente porque imerge no mundo e realiza possibilidades previamente sedimentadas no mundo" (Casanova, 2017, p. 42, grifo nosso).

Neste modo de ser, a *presença* é eximida da responsabilidade de ser si-mesma; o "a-gente" funciona como uma espécie de abrigo, um esconderijo que dita as possibilidades e alivia o peso da existência (*ibid.*). A vida passa a ser assim, nesta cadência inautêntica cotidiana, um empreendimento a ser administrado, e a própria *presença* passa a se tratar nos termos do que pode ser utilizado, como os utensílios com os quais convive no dia a dia. A inautenticidade não é um problema a ser combatido, como erroneamente tende a ser entendido em uma leitura rasa da obra heideggeriana, o que ela coloca em vista, enquanto uma estrutura existencial, é a de que, quando estamos neste **estado de presença**, não **temos uma compreensão crítica do que está em jogo em nosso modo de ser**; dito de forma mais direta, quando pensamos sobre inautenticidade e era técnica, o que está em jogo é que a inautenticidade nos impede de tomar posição crítica frente estados de *presença* que veiculem paradigmas técnicos, e exploratórios, por consequência. A impessoalidade do "a gente", dessa maneira, se configura enquanto solo existencial onde a visão de mundo da técnica moderna, que compele tudo a se revelar como recurso, pode florescer e ser aceita como natural.

1.2.1.4. O Chamado da Consciência e a Apropriação de Si

A transição da inautenticidade para a **autenticidade** não é um ato de simples vontade, mas um evento que abala a *presença* humana em seus fundamentos. Fenômenos como a **angústia** (*Angst*) desempenham um papel crucial, pois a angústia não tem um objeto determinado no mundo, a *presença* se angustia pelo próprio ser-no-mundo como

tal, retirando a *presença* de sua imersão absorvida no "a gente" e confrontando-a com sua liberdade e finitude, possibilitando assim que a *presença* possa se apropriar de si, e rearticular o seu campo de possibilidades em virtude de sua própria condição enquanto ente finito e livre para o cuidado de Ser (Heidegger, 2011).

Nesse aspecto, outro elemento fundamental é o "chamado da consciência", uma voz silenciosa (*ibid.*) que chama a *presença* humana a **conquistar a si mesma** em meio a impessoalidade do cotidiano, convocando-a a assumir para si sua culpa originária, entendida não em um sentido moral, mas ontológico, como o fato de ser o fundamento de suas próprias possibilidades (Casanova, 2017) e, portanto, de ser responsável por seu ser: em outros termos, convocada a se responsabilizar por quem se é, pelo que veicula em meio à sua *presença*.

1.2.1.5. Cuidado e Liberdade como fundamentos da condição humana

Para Heidegger (2012a, p. 343, grifo do autor), a condição humana é marcada pela liberdade, no sentido de “deixar o ente vir ao encontro, comportamento em relação ao ente em todo e qualquer modo da manifestabilidade só é possível, lá onde há liberdade. *Liberdade é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser do ente, da compreensão de ser*”, esta **liberdade enquanto espaço de acontecimento de Ser**, para o autor alemão, se denomina **cuidado** (Heidegger, 2011). Heidegger, para integrar os existenciais que se reúnem na estrutura de possibilidade da *presença* humana, nomeia essa estrutura como cuidado (*Sorge*) justamente por esse **caráter relacional, onde o ser dos entes pode vir-a-ser**. Esta nomeação Heidegger (2011) resgata da fábula de um pensador antigo, Higino, ao compreender a palavra humano como *humus*, que vem de **terra fértil**, dessa forma

O cuidado é o *a priori* ontológico, aquilo que deve existir antes, para que possa surgir o ser humano. O cuidado, portanto, está na raiz fontal da constituição do ser humano. Sem ele, o humano não existiria.

O cuidado constitui, assim, a real e verdadeira essência do ser humano. Daí, como se diz na fábula, o “cuidado acompanhará o ser humano por todo o tempo em que ele viver”. **Tudo o que o ser humano fizer com cuidado revelará quem ele é.** (Boff, 2011, p. 35, grifo nosso).

Este fundamento da *presença* humana, não deve ser encarado simplesmente em relação ao seu próprio ser, mas do ser dos entes, por isso podemos identificar (*ibid.*) na

compreensão heideggeriana da condição humana, **um traço indelével ético**, tendo em vista que a *presença* tem por fundamento

tornar-se fundador e o guardião da verdade do Ser, **ser o aí como o fundamento usado pela própria essência do Ser**: o cuidado, não como pequena preocupação em torno de algo qualquer e não como denegação do júbilo e da força, mas **mais originário** do que tudo isso, porque unicamente **“em virtude do Ser”, não do Ser do homem, mas do Ser do ente na totalidade** (Heidegger, 2015, p. 31, grifo nosso).

1.3. Entre Técnica e Serenidade: apontamentos iniciais

Heidegger, em seu momento tardio de pensamento, desenvolve a crítica à técnica moderna, compreendendo-a como a culminação e a aplicação mais urgente de suas investigações ontológicas anteriores, como em *Ser e Tempo* (Schurmann, 2016). Nesta fase, chamada nomeada como “viragem”, Heidegger descreve como a **técnica moderna** acontece como **um modo de desvelamento que se pretende totalizante** (Heidegger, 2012), **e que ameaça ocultar o próprio Ser**, buscando uma possibilidade de resposta através de um outro início (Heidegger, 2015), um outro modo de pensar e ser-no-mundo, que **ultrapasse a metafísica ocidental marcada pela técnica** enquanto forma de desvelamento de Ser que nos conduz ao abandono do Ser.

1.3.1. *Gestell* (enquadramento) como Modo de Desvelamento Dominante Histórico da Metafísica Técnica Ocidental

Heidegger afirma que a essência da técnica moderna não é, em si, um objeto tecnológico, ou seja, que a técnica moderna não se resume a máquinas ou dispositivos eletrônicos. Sua essência reside em um modo específico de des-velamento de Ser, que explora a natureza (Heidegger, 2012), uma forma de *aletheia* que ele denomina *Gestell* (Lyra, 2014). O termo, de difícil tradução, pode ser compreendido como “enquadramento”, “armação”, “dis-positivo” (*ibid.*) ou até mesmo “com-posição” (Borges-Duarte, 2019). A *Gestell* não é um objeto, mas uma configuração de ser-no-mundo, que orienta a *presença* humana no sentido de uma “provocação”, que imprime na relação com a natureza e tudo o que é a se des-velar de uma maneira: como energia disponível, para extração (Heidegger, 2012) e armazenamento. Tudo o que vem à *presença* humana sob o desígnio da *Gestell* é reduzido a “fundo de reserva”/“estoque (*Bestand*)”. Como nos descreve Borges-Duarte (2019, p. 18),

O poder que se manifesta na técnica, mas que não é ele mesmo de tipo técnico, consiste numa certa maneira de se impor ao homem, atribuindo-lhe um lugar ou posto e provocando-o a que actue com a correspondente (com)postura, isto é, exigindo que se comporte no mundo, com as coisas e com os outros, de determinado modo: aquele que é requerido pela sua função. O que, assim, acontece é a universalização das “relações meramente técnicas”.

Essa dinâmica de ser-no-mundo técnica configura a forma como a *presença* humana pode habitar a terra no contemporâneo, a partir deste nexos histórico, mas não esgota as possibilidades de ser da *presença*, como na noção de *serenidade*, tendo em vista que o enquadramento da técnica, apesar de configurar a forma de como a *presença* humana se relaciona, não a determina por completo, podendo, assim, articularmos formas de resistir a este imperativo epocal.

Desta maneira, a *Gestell* opera e se impõe como uma forma de desvelamento de Ser exploratória, como uma “hermenêutica global”. Ela pré-interpreta, enquadrando a configuração de aparição da totalidade dos entes, fazendo assim que um rio se torne uma fonte de energia hidrelétrica (Heidegger, 2012), uma floresta torne-se recurso, e até mesmo um ser humano torne-se meramente “recurso humano”, **não como seres com sua própria dignidade** e diversos modos de ser, mas como essencialmente matéria prima, disponível através do cálculo e da manipulação, com fins de consumo. Este modo de ser, Heidegger descreve essencialmente enquanto “**pensamento calculador**” (Heidegger, 2015; 2001), que tem por fundamento uma relação técnica e controladora do modo de ser dos entes, tendo em vista sua exploração:

O homem deseja e procura, com a sua inteligência e o seu saber, alcançar o bem-estar. Graças ao progresso técnico-científico pode disfrutar cada vez mais desse melhor nível de vida. Habitua-se a ele e deseja conservá-lo e aumentá-lo cada vez mais. Portanto, incrementa a intervenção técnica a todos os níveis e em todos os campos, racionaliza o seu comportamento individual e social, domestica a natureza e domestica-se a si próprio, pondo tudo ao seu serviço em aras dessa finalidade. Desse modo, aquilo que parecia não ser nada mais que um meio (a técnica) para alcançar um fim (o bem-estar) transforma-se no próprio motor do progresso social. (Borges-Duarte, 2019, p. 18).

O pensamento calculador nos traz o perigo de se tornar a única forma de ser considerada válida e eficaz na era tecnológica, “racionalizando” os fenômenos e marginalizando todas as outras formas de desvelamento, **abandonando o Ser com vistas à manipulação extrativa dos entes** e promovendo o epistemicídio enquanto apagamento de outras formas de saber se relacionar (Cabral, 2023). Dessa forma, a técnica

Acaba por se impor ao homem com a pregnância sub-reptícia não tanto de uma ordem, mas de uma evidência: é “o que há que fazer”, a “maneira como há que

comportar-se”. Progredir é, por exemplo, racionalizar o uso das matérias-primas, dos meios e sistemas de produção e da mão-de-obra, enquanto elos necessários da cadeia produtiva. Neste esquema tão simples e óbvio, a relação entre a natureza, o homem e os produtos que este, com o seu trabalho elabora a partir daquela, é “meramente técnica”. É, justamente, em virtude desse procedimento que *tudo funciona*. Para que assim continue a ser, há que reproduzir até o infinito a relação assim definida. O homem fica *encerrado* dentro do círculo ou engrenagem determinantes de uma modalidade de compreensão do mundo, de que só pela reflexão poderá distanciar-se. Difícil reflexão, porquanto está habituado a não reparar no “sinistro” desta situação que, normalmente, até considerar ser desejável (Borges-Duarte, 2019, p. 18, grifo da autora).

1.3.2. Indicativos do Perigo da Era da Técnica: Breves Apontamentos a Respeito do abandono do Ser

O maior perigo da *Gestell* técnica não é primariamente a destruição ecológica ou a desumanização, embora estas sejam suas consequências por fundamento, mas um **perigo de ordem ontológica**. Ao *impor um único e exclusivo modo de desvelamento*, fazendo com que tudo venha-a-ser como fundo de reserva (*Bestand*), a *Gestell* *expulsa ou impede toda outra possibilidade de desvelamento*. Ela oculta a possibilidade de as coisas se mostrarem de outras maneiras para além da exploração, fazendo com que a *Gestell* oculte a própria dinâmica de desvelamento de Ser como tal, *fazendo-nos esquecer que em nossa relação com os entes, ocorra Ser*, e não um acesso “direto a uma realidade objetiva”. Ele promove, de outras formas, **o esquecimento do Ser, enquanto consumação da metafísica**.

Este esquecimento radical conduz a uma condição histórica que Heidegger denomina mais fundamentalmente enquanto **abandono do Ser** (Heidegger, 2015). Este é um abandono em um duplo sentido: por um lado, os seres humanos abandonam o Ser ao se concentrarem exclusivamente nos entes como objetos manipuláveis; por outro, o próprio Ser "abandona" os entes, retirando-se e ocultando-se por trás de uma aparência objetivada e calculável. Nesta condição, o Ser dos entes na totalidade aparece *como se fossem “autossuficientes”*, como se na experiência relacional da *presença* humana com os entes, estes fossem em seu ser disponíveis para "simplesmente serem tomados e usados", o que representa *a consumação da visão de mundo metafísica*.

O abandono do Ser não é um simples acaso do processo de desenvolvimento civilizatório, mas justamente a consumação desse específico modo de desvelamento (*ἀλήθεια*) de Ser, legado pela tradição metafísica ocidental, por isso mesmo Heidegger o

compreende como fundamento da técnica. Para o filósofo alemão, este é um traço indelével do que se descreve enquanto **Civilização**, pois:

Costuma-se denominar a era da ‘civilização’ aquela era do **des-encantamento**, e esse parece, antes, andar junto somente com a completa ausência de questão. Contudo, é o contrário o que se dá. Não é preciso senão [...] que se saiba de onde vem o encantamento. Resposta: do domínio ilimitado da maquinação. **Se a maquinação chegar à dominação final, se ela entremear tudo, então não haverá mais condições para notar ainda expressamente o encantamento e opor-se a ele.** O enfeitiçamento por meio da técnica e de seus progressos que se ultrapassam constantemente é apenas um sinal desse encantamento, em consequência do qual tudo é impelido para o cálculo, utilização, cultivo, maneabilidade e regulação (Heidegger, 2015, p.135, grifo nosso).

Este encantamento da técnica, que tem como característica um encantamento que desencanta a própria *presença* humana e o Ser dos entes como um todo, “niilizando”, esvaziando o Ser e colocando-o em processo de esquecimento, nos torna engrenagem na maquinação do enquadramento (*Gestell*), conduzindo o abandono do Ser justamente pela “ausência de questão”, em outros termos, a capacidade que a era técnica tem em nos tomar de tal forma que perdemos a capacidade de questionar e compreender o que se *intenciona e dá sentido em meio a nossa presença*, nos fazendo assim peças de uma com-posição da qual não entendemos nem o *sentido em virtude do que* estamos realizando esta participação. A partir do nexos vital histórico do abandono do Ser, bem como desse traço de *enfeitiçamento da técnica*, também se pode questionar os processos de adoecimento e respectivas possibilidades de cura, legados a partir da tradição na qual estamos inseridos, abrindo caminho para uma compreensão mais ampla sobre como esses processos se conectam, tomando como exemplo a inter-relação entre a **maquinação** (*Machenschaft*)⁷ técnica, que a tudo reduz enquanto meros recursos manipuláveis e controláveis, e a produção “acelerada” de **estados de presença ansiosos** (Rodrigues, 2022), ou mesmo a própria leitura da **depressão enquanto fenômeno epocal** (Mattar, 2020), como apontam Santos e Veríssimo (2022, grifo nosso):

Apesar de as descrições de Maiese (2012), de Ceron-Litvoc (2012) e de Ladd e Churchill (2012) serem bastante sugestivas quanto à variedade da experiência atenta, **ocorre-lhes pouco que a estrutura do ser-no-mundo de pessoas com TDAH possa incluir, também, formas produtivas ou inventivas de responder às solicitações de seu mundo da vida e de fazer uso dos referenciais precários de seu grupo social e historicamente situado.** Por outro lado, essas pesquisas sugerem, também, uma leitura interessante que, ao mesmo tempo, permite interrogar os limites da análise fenomenológica centrada na descrição da estrutura eidética da vivência atencional. Essa experiência subjetiva

⁷ Quando traduzido literalmente do alemão, o termo diz algo como **fazeção**, que aponta para o traço de como a técnica condiciona a *presença* humana para realização incessante de tarefas sem uma elucidação do sentido que a orienta em seu ser, nas suas ações cotidianas (Heidegger, 2015).

demonstra estar, desde o início, acoplada a um conjunto de referenciais de ordem social e histórica e, portanto, a um modo de produção (Franck, 2013). A referência a este fundo constituinte faz da psicopatologia fenomenológica, também uma hermenêutica do mundo da vida.

A hermenêutica ontológica heideggeriana da tradição, como uma tentativa de se compreender e reinterpretar criticamente a história da filosofia ocidental para recuperar a questão do Ser, indica a consumação da metafísica técnica ocidental enquanto abandono do Ser, por se tratar de um processo de esquecimento da própria participação compreensiva da *presença* humana no acontecimento de Ser, sendo este fundamento histórico propagado através da colonização e da globalização (Cabral, 2023).

Esse desenvolvimento eclíptico faz com que o próprio acontecimento apropriador (*Ereignis*) seja obstruído, a partir da decomposição da verdade (*ἀλήθεια*), ou seja, **o sentido existencial de cuidado de Ser** que caracteriza essencialmente a condição da *presença* humana **é sumariamente esquecida**, abandonando, assim, o sentido de Ser dos entes para a maquinação técnica.

Segundo Heidegger (2015), a consumação do abandono do Ser carrega através da *presença* humana um lastro de **desertificação da vida na terra e um estágio de inconsciência coletiva da presença**, em que a mesma, sendo **enfeitada pela maquinação técnica**, paulatinamente perde a força meditativa necessária para resistir à entificação do Ser, no que veremos a seguir com a noção de serenidade e o possível dizer sim e não à técnica. Esse processo histórico tem em sua origem as próprias bases do que compreendemos medianamente como **Ocidente**, e como consequência, a este processo de abandono, temos como traços fundamentais:

[...]abandono do Ser como **decadência do Ocidente**; a fuga dos deuses; a morte do Deus moral cristão [...] o **desenraizamento**, porém, como o mais profundo velamento da indigência, a falta de força para meditação, a impotência da verdade; **o pro-gresso em direção ao não ente como abandono crescente do Ser**. [...] O abandono do Ser, aproximado por meio de uma meditação sobre **a desertificação do mundo e sobre a destruição da terra no sentido da rapidez, do cálculo**, da pretensão do massificado (Heidegger, 2015, p. 130, grifo nosso).

A **decomposição da verdade** que conduz o abandono do Ser, se trata de uma proibição do acontecimento apropriador, onde a *presença* humana apreende apenas o ente em suas relações, sendo enganada a acreditar que está em contato com o Ser, tendo em vista que na filosofia heideggeriana, a palavra verdade se compreende enquanto o movimento de desvelamento de Ser, bem como na compreensão de acontecimento

apropriador (Borges-Duarte, 2012), enquanto um duplo movimento do Ser que em sua relação com a *presença* humana pode aí-ser. Segundo o filósofo alemão:

Ao abandono do Ser pertence o esquecimento do ser e, do mesmo modo, a **decomposição da verdade**. [...] A ressonância da verdade do Ser e de sua essenciação mesma a partir da indigência do esquecimento do ser[...]. **O esquecimento do ser [...] pensa estar junto ao ‘ente’, junto ao ‘efetivamente real’, próximo da ‘vida’ e seguro do ‘vivenciar’.** Pois ele conhece apenas o ente. Todavia, desse modo, **em tal apresentação do ente, esse ente é abandonado pelo Ser.** O abandono do ser, porém, é o fundamento do esquecimento do ser. No entanto, o abandono do ser do ente traz para o ente a aparência de que esse ente mesmo seria, então, sem qualquer necessidade de um outro, apto para ser pego e utilizado. **O abandono do Ser, contudo, é o ser exposto e a proibição do acontecimento apropriador** (Heidegger, 2015, p. 125).

Dessa forma, **a presença humana civilizada não se vê como parte constituinte e compreensiva do acontecimento de Ser**, estando “segura” de estar em relação com o “efetivamente real”, e neste sentido abandonando o Ser em uma relação direta com o ente. Esta relação de abandono do Ser, acaba por fundamentar as ciências-técnicas, que em sua forma de compreender o ser dos fenômenos de maneira calculável, os reduz à sua forma compreensiva. Para Heidegger (2015), precisamos **buscar fora da tecno-ciência o sentido de nossa presença coletiva** em relação com os outros entes para fundar um outro início frente ao abandono do Ser, tendo em vista que esta relação puramente técnica e cientificista pode objetificar a vida e levá-la à destruição:

Pode haver ‘biologia’, enquanto faltar a ligação fundamental com o vivente, enquanto o vivente não tiver se transformado na outra ressonância da *Presença*? Mas, afinal, precisa haver ‘biologia’ lá onde ela só deriva o seu direito e a sua necessidade do domínio da ciência no interior da maquinação moderna? Toda biologia não destruirá necessariamente o ‘vivente’ e impedirá a relação fundamental com ele? A ligação com o ‘vivente’ não precisa ser buscada completamente fora da ‘ciência’? E em que espaço deve se manter essa ligação? O ‘vivente’, tanto quanto tudo aquilo que é capaz de se tornar objeto, oferecerá ao progresso da ciência possibilidades infinitas e se subtrairá cada vez mais ao mesmo tempo, quanto mais desprovida de fundamento a ciência mesma se tornar (*Ibid.*, p. 280).

A presente crítica, que Heidegger instaura frente a biologia, se estende a todas as outras ciências ônticas, como a Psicologia e a Ecologia, tendo em vista que a busca de fundamento dessas ciências cada vez mais são marcadas por um ancoramento no cálculo e na matematização de seus componentes, em detrimento de uma reflexão fundamental e explicativo-causal sobre o sentido que sustenta os modos de ser específicos desses saberes científicos. Dessa forma, a técnica ao mesmo tempo que se instaura como norma para os entendimentos humanos acerca da humanidade, poliniza inconscientemente o abandono do Ser.

A realização da técnica **através** da *presença* humana, segundo Heidegger (2015), consome o abandono do Ser no sentido da destruição crescente da natureza e o esquecimento da possibilidade de **vínculo harmonioso e saudável** com o ambiente do qual somos parcela constituinte e constitutiva:

A natureza, extraída do ente pela ciência da natureza, o que acontece com ela por meio da técnica? A destruição crescente da 'natureza', ou melhor, que se desenrola simplesmente em direção ao seu fim. O que ela era outrora? O sítio do instante da chegada e da estada dos deuses, quando ela, ainda *physis*, se baseava na essência do Ser. Desde então, ela logo se tornou um ente, e então, até mesmo o contraponto da 'graça' e, segundo essa degradação, ela é completamente exposta à imposição radical da maquinação calculadora e da economia. [...] Por que se silencia a terra junto a essa destruição? Porque não lhe é concedida a contenda com um mundo, porque não lhe é concedida a verdade do Ser. Por que não? Por que a coisa gigantesca homem é tanto mais gigantesca quanto menor ela é?! É preciso abandonar a natureza e entregá-la à maquinação? Conseguimos ainda buscar de maneira nova a terra? Quem é capaz de atirar aquela contenda, na qual ela encontra seu aberto, na qual ela se cerra e é terra? (*Ibid.*, p. 282).

Por fim, devemos compreender que por sermos seres históricos, não se é possível pensar em algo como a *presença* fora de seu mundo histórico, mas **tomá-lo como tarefa**, nesse aspecto, Heidegger aponta que precisamos cultivar um Outro Início (*ibid.*), e este pode ser cultivado através de um **dizer sim e não à técnica** (Heidegger, 2012), em outras palavras, em um movimento de **deixar-ser** os fenômenos, para além da controlabilidade exploratória técnica que orienta nossa *presença*. Para esse movimento, Heidegger denomina **serenidade**.

1.3.3. Pistas para um Outro Paradigma Relacional que envolva a *Presença*: *Gelassenheit* (Serenidade) e o Pensamento Meditativo

Heidegger frente o domínio da *Gestell* não propõe uma simples recusa às tecnologias, mas o cultivo de um modo de ser, de uma espécie de **estado de presença**, que configura um **outro pensar** (Heidegger, 2015), e que possa coexistir com a técnica moderna, sem se submeter à sua lógica totalizante e exploratória, tendo em vista que a técnica, enquanto medida epocal, não pode ser “excluída” da dinâmica histórica do modo de ser dos entes, ela literalmente configura nossa forma de ser-no-mundo. Ele propõe assim, em um discurso em sua cidade natal, a *Gelassenheit* (Heidegger, 2001), um termo apreendido com o místico medieval Mestre Eckhart, que significa "**serenidade**" na obra do filósofo alemão, mas que a partir da tradição de Eckhart também pode ser compreendida enquanto "**desprendimento**", "desapego" ou até mesmo "soltura", e que

o filósofo alemão apreendeu em sua relação com a vida no campo (Heidegger, 1969). *Gelassenheit*, traduzida literalmente, se compreende enquanto a prática de um "deixar-ser". É uma atitude que se abstém do "querer ter" dominador, marca da era da técnica, e do pensamento calculador (Heidegger, 2001), para se abrir ao que se mostra, permitindo que os entes revelem sua polissemia de sentidos de Ser em relação com a *presença* humana, para além de sua utilidade como "fundo de reserva" (*Bestand*).

A postura da serenidade abre a possibilidade de um "**pensamento meditativo**" (*ibid.*), em oposição ao pensamento calculador da técnica moderna. Enquanto o pensamento calculador planeja, organiza e domina para explorar, o pensamento meditativo pondera o sentido que reina e controla tudo o que é, colocando o sentido técnico em perspectiva, e abrindo assim a *presença* humana, no silêncio da **voz de sua consciência**, para se relacionar com os entes não a partir de seu desejo de exploração e domínio, abrindo campo para que outros modos de ser-no-mundo ocorram em meio à sua *presença*. Trata-se de uma orientação sumariamente fenomenológica, que fundamenta o método fenomenológico, por conseguinte, e que busca permanecer aberta à experiência de verdade como *aletheia*, des-velamento, reconhecendo que todo fenômeno é inseparável de um ocultamento. A crítica à técnica moderna é, portanto, um traço da fenomenologia hermenêutica em seu fundamento epistemológico, possibilitando a análise crítica de um modo de desvelamento de Ser hegemônico (*Gestell*), que ameaça aniquilar a própria possibilidade de outras formas de ser-no-mundo. A serenidade (*Gelassenheit*), frente a *Gestell*, pode ser entendida como uma postura ética que emerge desta confrontação compreensiva: a prática de cultivar a abertura hermenêutica-compreensiva que a fenomenologia revela como nossa condição mais fundamental, resistindo ao abandono do Ser; mas também como forma de pôr em perspectiva o modo de ser da *presença* humana, buscando deixá-la transparente, através da *voz da consciência*, ao sentido que orienta sua forma habitacional-relacional.

1.3.4. A Experiência Viva do Desenraizamento

Podemos concluir, a partir dos indicativos sobre a técnica e o abandono do Ser expostos acima, e em específico a respeito da desertificação da terra, da decomposição da verdade e da proibição do acontecimento apropriador (Heidegger, 2015), que existe uma consequência existencial e psicológica do *Abandono do Ser* (Fonck & Shimoda, 2025), marcando, assim, a experiência viva da *presença* humana em um desenraizamento. O

desenraizamento é a experiência vivida pela *presença* humana que não mais acolhe Ser, graças à proibição do acontecimento apropriador, orientada por um mero conjunto de recursos a serem explorados e otimizados, desertificando os sentidos que orientam a *presença* em virtude dessa exploração.

Nesta condição, a humanidade moderna vive no que Heidegger (*ibid.*) chama de "indigência da falta de indigência": uma condição tão empobrecida que até mesmo a consciência de sua própria finitude e falta de fundamento⁸ (sua "indigência") está ausente para *presença* humana. Nesse aspecto, fenômenos psicopatológicos contemporâneos, como a depressão (Mattar, 2020), o esgotamento (*burnout*), o suicídio e a ansiedade (Rodrigues, 2022), podem ser compreendidos, a partir de uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica, não apenas como psicopatologias individuais e ônticas, mas como expressões extremas deste desenraizamento civilizacional-ontológico.

Vale ressaltar, como visto acima, que a *Gestell* ameaça a própria essência da *presença* humana, enquanto compreendermos a condição humana como *aí-ser*, como cuidado de Ser. Desafiados a corresponder a essa lógica de provocação e cálculo, corremos o risco de nos percebermos apenas como mais um item no fundo de reserva (*Bestand*), esquecendo nossa vocação mais originária enquanto "pastor do Ser" (Heidegger, 2008), aquele que corresponde à abertura na qual o ser se manifesta.

O perigo último, portanto, é "o esquecimento do próprio esquecimento": a possibilidade de um mundo tão completamente dominado pela lógica do cálculo que a própria questão do "sentido" de Ser se torne inteligível e obsoleta. Se tudo é apenas recurso, a pergunta "para quê?" só pode ser respondida com "para mais eficiência", num ciclo sem fim. Este é o ápice do desenraizamento e a consumação do *Abandono do Ser*, que, como analisaremos no diálogo a frente, **conduz à Queda do Céu**, na visão do Xamã Yanomami Davi Kopenawa.

Por fim, vale apontarmos introdutoriamente a noção de espiritualidade, como veremos também nos discursos de Kopenawa (2020), pois a mesma pode nos auxiliar na compreensão da experiência vivida do desenraizamento contemporâneo. Segundo Cabral (2020), a espiritualidade não se trata de um conjunto de códigos de boa conduta ou moral,

⁸ O que nomeamos acima enquanto liberdade, o livre-aberto que marca a condição humana, nesta abertura para *aí-ser*.

mas “de uma maneira de ser no sentido mais forte do termo” (*ibid.*, p. 220). Nesse aspecto, o que está em jogo no termo “espiritualidade” é a **qualidade do sentido** que estrutura a integralidade da vida humana no mundo, como nos aponta Cabral (*ibid.*, p. 220-1, em itálico do autor, em negrito nosso)

Daí os conhecidos *exercícios espirituais* sobre os quais tratou tão bem Pierre Hadot. Eles “pretendem realizar uma **transformação da visão do mundo** e uma **metamorfose do ser**”. O que está em jogo com a espiritualidade é o **cultivo de modos de ser que impliquem a integralidade da existência humana no mundo**. Essa implicação se identifica com a **produção de sentidos**, que **estruturam a existência e legitimam sua estada no mundo**. Mais do que o seguimento de um conjunto de normas religiosas, **a espiritualidade se preocupa com a qualidade do sentido** que estrutura a integralidade da vida humana no mundo. Digo “no mundo” propositalmente. É que a espiritualidade não é refém de outros mundos que não o nosso, pois sua questão é o **cultivo de sentidos para esta vida, na Terra, com outros humanos e outros não humanos**. Se o problema da espiritualidade é a **qualidade da existência, que se exerce no mundo**, então são os elementos desta vida finita, mortal, vulnerável e interdependente que são “trabalhados” e **elaborados pela espiritualidade**.

1.3.5. Serenidade como Realização da Liberdade Fundamental da *Presença*: sobre a Autonomia de poder-dizer Sim e Não em meio à Técnica

A Serenidade enquanto modo de ser implica uma relação complexa com o mundo técnico, resumida na fórmula de dizer simultaneamente **sim e não** a ele (Heidegger, 2012). O "**sim**" significa que podemos utilizar aparelhos tecnológicos, pois eles são uma parte de nosso mundo. O "**não**" significa que devemos recusar que eles nos dominem em nossa *presença*, que nos determinem e que se tornem o único modo de nos relacionarmos com a realidade.

Essa atitude do "sim e não" pode ser compreendida como uma estratégia para habitar a era da técnica moderna, sem ser consumido por sua essência, mantendo uma liberdade em relação a ela.

Essa **liberdade** (Heidegger, 2012a), deve ser cultivada em nossa *presença*, problematizando o sentido de nossas ações e buscando sempre ouvir *a voz da consciência* (Heidegger, 2011), que busca nos devolver a tarefa de nos apropriarmos de nós mesmos. Curiosamente, o termo serenidade desenvolvido por Heidegger tardiamente, segundo o próprio filósofo, tem raiz no que ele tentou abarcar em *Ser e Tempo* com o termo voz da consciência (Sá, 2017).

A crise de saúde mental contemporânea, a partir da compreensão heideggeriana, não pode ser dissociada da crise metafísica do Ocidente, sugerindo que o cuidado desta questão não reside apenas em mais intervenções técnicas, mas em um fundamental repensar e **re-orientar o sentido de nossa presença na atualidade**, configurando, assim, a abordagem daseinsanalítica do sofrimento humano como um espaço de cuidado do sentido que orienta a *presença*, marcando propositivamente sua tarefa terapêutica, como veremos a seguir, fazendo a noção de serenidade emergir como uma orientação do que está em jogo a cada vez em nosso cotidiano, para que não nos determinemos pela técnica moderna ao nosso redor. Segundo Borges-Duarte (2019, p. 18-9, grifo nosso),

Há *um poder* que se manifesta na técnica, poder que é tanto mais poderoso quanto mais despercebido passa. Essa força imanente actua, segundo Heidegger, de uma maneira determinada: solicita ao homem que se comporte “tecnicamente”. Solicita significa “requer”: a título sub-reptício, *sugerindo* um modo de actuar, e de forma explícita, *exigindo* uma actuação funcional, de acordo com o posto que se ocupa na grelha social. Em ambos os casos, obriga o homem à compostura para com a situação, em que, *mesmo* sem dar por isso e *sobretudo* sem dar por isso, se encontra já chamado ou pro-vocado a actuar segundo as regras do jogo, de que, ôntico-positivamente, podem referir-se diferentes instâncias (sócio-económicas, político-jurídicas⁹, etc.). O poder da “com-posição” técnica do mundo, que noutros textos Heidegger denominou como uma “constelação” homem-ser, pode, pois, considerar-se um “império”: o imperialismo da configuração técnica do mundo, que define nossa época.

Dar-se conta desta situação – “fazer a experiência deste estar-(com)posto do homem por algo que não é ele próprio e que ele próprio não domina” (...) – é abrir a possibilidade de compreender não só o seu sítio, mas também a sua dignidade ontológica como “aí-do-ser”.

1.4. Daseinsanálise(s): Das Formas da Psicologia se Fazer Fenomenológica

A partir dos indicativos epistemológicos da ciência fenomenológica e hermenêutica, estes vastos campos da filosofia se confluem na obra de Martin Heidegger, não em uma “simples soma”, mas como o nascimento de **uma compreensão orientada para a dinâmica constitutiva de Ser** e sua relação com a *presença* humana. Este projeto, que se compreende enquanto uma *ontologia*, como vimos acima, pode ser articulado como orientação para compreensão do modo de ser dos *fenômenos ônticos* (Heidegger, 2011), como as ciências tais como conhecemos hoje em seus campos de atuação: Psicologia, Biologia, Medicina etc. Essa apreensão ontológica voltada para a compreensão de fenômenos como a consciência humana, nossas emoções e nosso

⁹ Também em dimensões ecológico-ambientais e marcando o processo saúde-doença.

sofrimento, através do interesse de psiquiatras como Medard Boss e Ludwig Binswanger (Dastur & Cabestan, 2015), ficou conhecida como *Daseinsanalyse*, ou Daseinsanálise.

A psicoterapia de orientação fenomenológica, que marca a Daseinsanálise como um todo, busca compreender a maneira singular e concreta **como o paciente habita seu mundo, se relaciona com os outros e consigo mesmo**, e não enquanto uma prática corretiva de “transtornos mentais”. Nesta perspectiva, os chamados **fenômenos psicopatológicos** são **radicalmente reinterpretados**. Eles deixam de ser simplesmente sintomas de uma “**doença interna**” para serem compreendidos como **modos de ser-no-mundo** (Dastur & Cabestan, 2015; Heidegger, 2017).

Este grande guarda-chuva chamado Daseinsanálise envolve várias áreas da saúde mental, tais como Psicologia, Psiquiatria, Medicina, Enfermagem etc., que procuram na fenomenologia uma forma de compreensão da saúde humana para além das ciências naturais.

O que marca estes profissionais da saúde mental enquanto daseinsanalistas, como Boss e Binswanger, é sua orientação, ao menos em uma fase de seu pensamento, pela analítica da *presença* empreendida por Heidegger (2011), tendo em vistas a **compreensão das doenças mentais não como disfunções biológicas ou meramente psíquicas** (uma visão “puramente *ôntica*”), **mas como "modos alterados de ser-no-mundo"** (uma visão *ontológica*). Sob essa ótica, a **psicopatologia fenomenológica** pode ser entendida como **uma privação das possibilidades existenciais** (Heidegger, 2017). Segundo Dastur e Cabestan (2015, p. 248, grifo nosso), retomando um ensinamento de Gadamer, podemos compreender a **saúde** como

uma situação de **equilíbrio**, como aquele **estado de leveza** no qual os pesos se anulam reciprocamente, o que experimentamos, por exemplo, quando subimos numa bicicleta. Desse ponto de vista, **a saúde é justamente esse princípio rítmico da vida, esse constante processo de estabilização do equilíbrio** que está em obra nos fenômenos rítmicos que são a respiração, o metabolismo e o sono, os quais, como bem se sabe, não se perturbam apenas por causas puramente físicas, pois dependem do conjunto da situação existencial do doente.

A **terapia**, a partir desta compreensão orientada pela ontologia heideggeriana, não visa “consertar um mecanismo defeituoso”, mas **auxiliar com que o paciente cuide de si** (Sá, 2017) e **se rearticule para a totalidade de seu poder-ser**, a habitar/ser-no-mundo de uma maneira que **reconquista sua liberdade originária** (Heidegger, 2012a) em algum grau. Para Perosa, (& Pucci, 2018, p. 21-2), este trabalho de reconquista da liberdade

passa pela **compreensão**, essa liberdade se dá ao paciente, quando este passa a compreender os *sentidos* de *ser* em virtude do qual seu *sofrimento* é como é:

O trabalho terapêutico, que busca ampliar o autoconhecimento, é compreensivo, ou seja, busca abrir possibilidades de significado para a vivência do paciente, com o propósito de proporcionar-lhe a compreensão de si mesmo. Para ajudá-lo a perceber em que lugar está, qual o seu ponto de vista, qual o seu propósito quando assume determinados posicionamentos e, dessa forma, tornar-se mais transparente para si mesmo, possibilitando maior clareza em seus processos de escolha. Assim, um terapeuta daseinsanalista oferece uma oportunidade do paciente encontrar mais liberdade quando o ajuda a compreender o que está vivendo.

A abordagem daseinsanalítica parte de uma crítica fundamental à compreensão do ser humano e da saúde baseada nos fundamentos da ciência natural (Cardinalli, 2012) na saúde mental, que, ao tratar o sofrimento como uma "avaria mecânica", participa da mesma lógica técnica que, para Heidegger, é a fonte do *desenraizamento* moderno.

A fenomenologia hermenêutica a partir de sua histórica constituição crítica, orienta epistemologicamente a *Daseinsanalyse* como uma ciência crítica às abordagens em psicologia e psiquiatria que utilizam modelos explicativos quando pretendem uma compreensão totalizante de um fenômeno (Dastur & Cabestan, 2015). Métodos que **tendem a objetificar o ser humano**, tratando-o como um sujeito teórico, organismo ou objeto composto de mecanismos psíquicos a ser consertado, dotados previamente e essencialmente de processos cognitivos, estruturas inconscientes ou circuitos neuronais, enquanto conjunto de fatores que seriam de alguma forma “puramente objetivos” ou “a-históricos”. Para a tradição daseinsanalítica, essa forma de compreensão do **ser humano** e - por conseguinte seu modo de sofrer - deve ser revista, como proposto por Heidegger (2017, p. 34, grifo nosso) nos seminários de Zollikon, tendo em vista a apreensão clara da co-pertença entre *presença* e Ser, e da privação da liberdade humana em jogo no sofrimento existencial:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia, devem desaparecer na visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará “*Dasein*” ou “ser-no-mundo”. (...) **O que o existir como *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se fala a partir de sua clareira.**

Pensar o sofrimento como privação da existência (Heidegger, 2017), envolve necessariamente compreender de que forma a experiência do próprio sofrer está marcada

pela restrição da condição humana, deste espaço aberto de liberdade, que permite apreender as significações daquilo que vem-a-ser **em** nosso encontro. Ao impor categorias teóricas *a priori*, **as abordagens explicativas correm o risco de obscurecer a experiência vivida do sofrimento**, por exemplo, podendo assim reduzir a existência a um conjunto de disfunções a serem corrigidas, decompondo o fenômeno a ser compreendido dentro da ciência psicológica como um todo (Casanova, 2011).

O que apreendemos a partir da fenomenologia, no entanto, é de que está em jogo na própria experiência do sofrimento humano, **sua condição**, este livre-aberto para *ai-ser*, e este caráter não se enquadra através de uma perspectiva orientada pelo sentido explicativo da técnica moderna. Para Heidegger, o que marca a *daseins* análise enquanto forma de cuidado orientada pela ontologia fundamental da *presença* humana, envolve justamente o cuidado desta possível **perda de liberdade**, uma limitação que vem à *presença* humana a colocando em contato com uma limitação que a abala *fundamentalmente* em seu Ser, essa “imperfeição” da condição humana, apontada por Heidegger, não é um “defeito de fábrica”, mas a própria **condição de abertura ao Ser**, que no adoecimento se experiencia de forma privativa:

essencialmente necessitada 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 (*Krankseinkönnens*) está ligada à imperfeição de sua essência. **Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver** (Heidegger, *apud* Sá, 2017, p. 113, grifo nosso).

A crítica fenomenológica frente às perspectivas em saúde que levem em consideração *apenas a dimensão biológica* ou essencialmente comportamental do sofrimento, não levando em conta o **fundamento ontológico** da própria experiência do sofrer, reside na compreensão de que a mesma, neste movimento biologizante, tende a obscurecer **a totalidade de Ser do processo saúde-doença**. As consequências dessa espécie de obscurecimento são descritas por Mark Fisher (2020, p. 66, grifo nosso), de tal forma que nos possibilita perceber a problemática em jogo, por exemplo, do que pode acarretar nossa compreensão de saúde estar voltada simplesmente para um caráter “orgânico” como a relação da depressão com o cérebro:

A ontologia hoje dominante nega a possibilidade de que enfermidades psicológicas tenham uma possível origem de natureza social. Obviamente, a **“bio-quimicalização” dos distúrbios mentais** é estritamente proporcional à sua despolitização. Considerá-los um **problema químico e biológico individual** é uma vantagem enorme para o capitalismo. Primeiramente, isso

reforça a característica do próprio sistema em direcionar seus impulsos a uma **individualização exacerbada** (se você não está bem, é por conta das reações químicas do seu cérebro). Em segundo lugar, cria um mercado enormemente lucrativo para multinacionais farmacêuticas desovarem seus **produtos** (podemos te curar com nossos inibidores seletivos de recaptção de serotonina). **É óbvio que toda doença mental tem uma instanciação neurológica, mas isso não diz nada sobre a sua causa. Se é verdade que a depressão é constituída por baixos níveis de serotonina, o que ainda resta a ser explicado são as razões pelas quais indivíduos em específico apresentam tais níveis**, o que requereria uma explicação político-social. A tarefa de repolitizar a saúde mental é urgente.¹⁰

Um problema a ser levado em conta com esse modo de cuidado técnico exposto acima, é o quanto a própria intervenção, sem ser orientada por um sentido Originário de Ser (ontologia), acaba por combater apenas o sintoma, apenas uma parcela do todo do sofrimento – ou pior, podendo impossibilitar ou interferir negativamente no trabalho psicoterápico de cuidado.

O **sofrimento existencial** para a Daseinsanálise é compreendido como para além de algo “psíquico” ou “cerebral”, ele é visto como uma privação, uma perda da liberdade, que **envolve a totalidade da presença**, e não apenas uma dimensão “psicológica”. O objetivo da psicoterapia, a partir de um viés fenomenológico, se torna assim, **não simplesmente “eliminar sintomas”**, mas auxiliar o paciente em seu cuidado, a se reapropriar de si, de suas possibilidades existenciais, e a encontrar modos mais livres e autênticos de existir, tendo em vista o **desenvolvimento do cuidado de si** (Sá, 2017). Esta travessia terapêutica, que envolve a compreensão de si para desenvolver seu autocuidado em virtude de sua liberdade constitutiva, pode ser compreendido, neste sentido, enquanto uma construção de **autonomia**¹¹, esta, pensada radicalmente a partir da origem do termo, como *governo de si*. O sofrimento, a partir da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, pode ser apreendido enquanto **perda da liberdade originária da presença humana**, e esta perda da liberdade possui uma historicidade, ou seja, sua condição de possibilidade se dá a partir da própria estrutura de nossa época

¹⁰ E, para questão do presente trabalho, mais originário que uma explicação político-social, seria necessária uma compreensão ontológica do dilema dos transtornos mentais no contemporâneo. A leitura de Mark Fisher, aqui empreendida a nível crítico do capitalismo, a partir de Heidegger, se faz na crítica à Técnica Moderna enquanto enquadramento (*Gestell*) e fundo de reserva (*Bestand*), como veremos a seguir. Nessa leitura, o horizonte da técnica moderna enquanto sentido de nossa época é a condição de possibilidade de algo como o capitalismo – e até mesmo o acontecimento da colonialidade do Ser (Cabral, 2023).

¹¹ A palavra **autonomia** vem do grego antigo, sendo a junção de "**auto-**" (*αὐτός*), que significa "por si mesmo" ou "próprio", e "**-nomos**" (*νόμος*), que significa "lei" ou "regra". Portanto, etimologicamente, autonomia se refere à capacidade de "dar a si mesmo a própria lei", ou, confluenciando com a noção de cuidado de si, significa **governo de si**.

técnica, fazendo com que o processo saúde-doença também tenha um caráter necessariamente histórico (Casanova, 2020), compreendendo a possibilidade da *forma como sofremos* ser **marcada pela própria possibilidade histórica de ser-no-mundo**. Uma outra compreensão do sofrimento, que nos é pertinente para o presente ensaio teórico, é possível através da lente daseinsanalítica de Alice Holzhey-Kunz (2018), ao afirmar que uma das marcas indelévels da experiência vivida do sofrimento humano se dá através de uma escuta particularmente aguçada à condição humana. Nesse aspecto, o que aparece em Heidegger como uma experiência privativa, para Kunz, aparece como a própria condição ontológica humana que configura a experiência do sofrer, que, nesse sentido, se dá na própria relação com o Ser.

A aproximação da fenomenologia hermenêutica no campo da psicologia e por conseguinte da psicopatologia, revela uma nova configuração epistemológica, alicerçada em uma ontologia fundamental, que estabelece suas condições de possibilidade enquanto ciência. A psicologia fenomenológica, então, propõe a superação metafísica do dualismo cartesiano, como mente-corpo, sujeito-mundo, no campo da saúde mental. Ao partir da *presença* humana como uma unidade indivisível de "ser-no-mundo" e por conseguinte dos fenômenos em geral, o sofrimento não está mais localizado "na mente" do paciente, mas se manifesta na totalidade de sua *presença*. O cuidado em psicoterapia, nesse aspecto, não é uma espécie de correção ou "reprogramação interna", mas sim uma transformação, na maneira como a pessoa se relaciona com o mundo, com os outros e consigo mesma, permitindo no espaço terapêutico que o paciente adquira uma transparência frente ao sentido que orienta sua *presença*, que ele possa escutar a voz silenciosa de sua consciência, e assim se aproprie de si tendo em vista sua liberdade constitutiva. Como descrevem Dastur e Cabestan (2015, p.11-2, grifo nosso), "a *Daseinsanalyse* está em condições de esclarecer o sofrimento dos doentes, e, também, que a prática daqueles que se colocam à sua ajuda, **na medida em que esse sofrimento está longe de ser puramente orgânico, engloba uma irrecusável dimensão existencial**".

O cuidado psicoterápico pode ser pensando em como a *presença*, a partir dos dilemas que vivencia no cotidiano, pode **apropriar-se de si**, através da **compreensão**, de maneira que corresponda cada vez mais **ao sentido que orienta sua presença ao seu modo de ser**, conquistando pouco a pouco a si mesma. Pensar a saúde como equilíbrio (*ibid.*), envolve uma percepção de sua dinamicidade, de que ela deve ser conquistada também com nossas ações e pensamentos, e não como algo estático; o cuidado de si que

orienta o espaço terapêutico, envolve autonomia por propiciar que o paciente escute a si, no que em sua experiência vivida apela por ser cuidado.

1.4.1. Sofrimento, Doença e Saúde: A Doença do Mundo e o Desafio da Clínica na Era da Técnica

A compreensão dos fenômenos do sofrimento e da saúde, situada no horizonte da psicologia fenomenológica, envolve uma ruptura radical com as concepções explicativas que dominam as práticas hegemônicas de cuidado. No contexto deste ensaio, que busca confluir a cosmo-ontologia Yanomami e a denúncia da Queda do Céu, torna-se importante compreender de que modo a era da técnica estrutura não apenas a forma como nos relacionamos com a natureza (a “*Urihi A*”, terra-floresta), mas também como nos relacionamos com nossa própria condição de existentes. A “doença do mundo”, termo que ecoa tanto nas palavras do xamã Davi Kopenawa quanto nas análises daseinsanalíticas sobre a crise civilizatória configura uma descrição do modo de desvelamento de Ser, inclusive humano, reduzido a fundo de reserva (*Bestand*) para a maquinação exploratória.

A clínica psicológica, inevitavelmente inserida neste tempo histórico, encontra-se diante de um desafio duplo: primeiramente, compreender o sofrimento individual não como uma falha mecânica de um aparelho psíquico isolado, mas como uma ressonância íntima da fratura ontológica que caracteriza a nossa época, na *presença* humana; e, secundariamente, propor caminhos de cuidado que não sejam meras re-adaptações do indivíduo à engrenagem que o adoce, mas espaços de respiro e serenidade. Neste subcapítulo, debruçar-nos-emos sobre a constituição ontológica da saúde e da doença, a fenomenologia do sofrimento em tempos de técnica, marcada pelas tonalidades do tédio e do cansaço, e as possibilidades de uma terapêutica orientada pela serenidade e pela hermenêutica da facticidade.

A compreensão hegemônica de saúde e doença, herdeira do dualismo cartesiano e solidificada pelo método explicativo das ciências naturais, opera mediante uma cisão fundamental. Localiza-se a psique “dentro da pele”, isolando a alma das pessoas do mundo que as rodeia, como se fosse possível sanar o indivíduo enquanto o mundo ao seu redor colapsa. Esta visão, ao focar apenas no “dentro”, acaba por sustentar a decadência do mundo real, ignorando que a deterioração da habilidade de lidar com o mundo

circundante é, em si mesma, a patologia. A Daseinsanálise, ao contrário, parte da premissa de que a *presença* humana é *Ser-aí (Dasein)*, uma abertura de sentido onde o mundo se dá. Portanto, adoecer não é um evento apenas intrapsíquico, mas uma modificação fundamental no modo de ser-no-mundo.

1.4.1.1. A Crítica à Razão Naturalista e a Orientação Ontológica na Clínica

Para avançarmos em uma compreensão fenomenológica do sofrimento que seja capaz de lidar com a crise contemporânea, é necessário, em um primeiro momento, desconstruir a aplicação acrítica do método das ciências naturais aos fenômenos humanos. A ciência moderna, em sua busca incessante por objetividade, exatidão e mensurabilidade, projeta sobre o homem as mesmas categorias que utiliza para explicar a natureza inanimada, reduzindo a complexidade da tecitura existencial a processos biológicos ou meras contingências comportamentais.

1.4.1.2. A Insuficiência do Modelo Biomédico e o Resgate do Sentido

Martin Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, alerta sobre os perigos dessa transposição metodológica. O filósofo adverte que "o resultado inevitável desta ciência do homem seria a construção técnica da máquina = homem" (Heidegger, *apud* Cardinalli, 2011, p. 50). As práticas de cuidado em saúde, tais como medicina e psicologia, operam sob este paradigma visam "reparar" o organismo ou o aparelho psíquico para devolvê-lo à funcionalidade produtiva, ignorando a dimensão de sentido que constitui a existência e a experiência vivida do sofrimento e da doença. O tema da psiquiatria e da psicoterapia é o homem, enquanto o tema da física é a natureza inanimada; confundir esses domínios é perder de vista o fenômeno humano em sua especificidade (*ibid.*, p. 50).

A crítica heideggeriana não se configura como uma rejeição da ciência em si, mas como uma delimitação necessária de seu alcance e uma denúncia de seu imperialismo explicativo e um apelo para que levemos em conta a dimensão fenomenológica dos fenômenos. Um exemplo dessa distinção é apresentado por Carneiro Leão: quando um físico sai de casa pela manhã e sente os raios de sol, a luz não lhe fala primeiramente como fenômeno de uma mecânica quântica ondulatória. Ela fala como "fenômeno de um mundo carregado de sentido para o homem, como integrante de um cosmos (...) cheio de coisas a perceber, de caminhos a percorrer, de trabalhos a cumprir" (Carneiro-Leão, *apud*

Cardinalli, 2011, p. 6). É este "mundo carregado de sentido" que a psicologia fenomenológica busca acessar e que a ciência natural, por definição, deixa escapar, ao fixar suas atenções à dimensão material-biológica-comportamental dos fenômenos.

Cardinalli reforça que o método de pesquisa "inteiramente diferente" daquele das ciências naturais não é uma especulação abstrata, mas uma necessidade clínica. Ela descreve que Heidegger, ao afirmar que o método fenomenológico no sentido ôntico visa a compreensão do ente que se mostra, exige do pesquisador a difícil passagem do projeto do homem como "ente vivo dotado de razão" para o homem como *Dasein* (Cardinalli, 2011, p. 52). A transposição acrítica do método naturalista para a esfera humana resulta em um "ofuscamento e cegueira diante dos fenômenos", impedindo que escutemos o silêncio do sentido nos discursos das realizações (Heidegger, *apud* Cardinalli, 2011, p. 18).

1.4.1.3. Saúde e Doença como Modos de Ser-no-Mundo

Neste horizonte ontológico, saúde e doença deixam de ser estados biológicos estáticos, definidos por parâmetros normativos de funcionamento orgânico, para serem compreendidos como "modos de existir" ou "modalizações do existir" (Cardinalli, 2011, p. 55). Medard Boss, desenvolvendo os indicativos fenomenológicos de Heidegger, propõe que a doença não é uma entidade estranha que invade o sujeito, mas um modo de ser-no-mundo da própria *presença* humana. Heidegger define a doença, em uma perspectiva ontológica, como um fenômeno de **privação** (*Privation*). A privação, neste contexto, "não é a simples ausência de algo, mas a retenção de algo que, em essência, pertence ao ente" e que lhe faz falta (*ibid.*).

Assim, estar doente significa uma restrição na liberdade de realizar as possibilidades de ser que constituem a existência humana. Na perspectiva daseinsanalítica, a saúde é caracterizada pela abertura e pela liberdade de transitar entre as diversas possibilidades de relacionamento com o mundo, com os outros e consigo mesmo. O adoecer, por sua vez, manifesta-se como um "aprisionamento" ou uma fixação em determinados modos de ser, em detrimento de outros. Cardinalli (*ibid.*, p. 7) observa, em seu estudo com vítimas de violência, que o sofrimento se torna patológico quando a experiência da violência permanece "aprisionada no sentido de risco, ameaça e perigo".

O mundo, que antes se apresentava como um campo vasto de possibilidades familiares e seguras, transfigura-se, restringindo-se dramaticamente à dimensão da ameaça constante.

A doença é, fundamentalmente, uma perda de liberdade da *presença*. Esta compreensão desloca o foco da intervenção terapêutica: o objetivo não é eliminar sintomas, que são apenas as manifestações ônticas (factuais) dessa restrição ontológica, mas restaurar, na medida do possível, a **mobilidade existencial** e a apropriação do "poder-ser" do paciente. A Daseinsanálise busca explicitar as maneiras específicas do adoecer, compreendendo-as sempre de forma global, "gestáltica e em função da pessoa que a apresenta, e em sua forma especial de viver em e com o mundo" (Mello-Filho, *apud* Cardinalli, 2011, p. 15).

A distinção heideggeriana entre o ôntico (os entes, os fatos, o concreto) e o ontológico (o ser, a estrutura de sentido, a condição de possibilidade) dessa maneira, se torna um fio de sentido importante para a clínica de viés daseinsanalítico. A psicologia tradicional tende a focar na dimensão ôntica: os eventos traumáticos, os sintomas descritivos, os comportamentos observáveis catalogados no DSM ou no CID. A Daseinsanálise, sem negar a facticidade ôntica, busca a dimensão ontológica que a sustenta.

Tomemos como exemplo o Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT), associado à violência urbana e discutido por Cardinalli (*ibid.*). A fenomenologia investiga o impacto ontológico do evento: a violência promove uma aproximação abrupta das dimensões de "imprevisibilidade, precariedade e vulnerabilidade" que são inerentes à condição humana, mas que, no cotidiano mediano, permanecem veladas (*ibid.*, p. 126). O trauma não reside apenas no ato violento em si (o fato ôntico), mas na ruptura da familiaridade com o mundo; é a revelação terrível de que a existência não tem fundamento seguro garantido, de que a *presença* humana é constitutivamente em-jogo, exposta e finita.

1.4.2. A Fenomenologia do Sofrer: Do *Pathos* à Inclusão Pré-Ontológica

O sofrimento humano não é uma constante biológica atemporal, ele possui uma historicidade intrínseca e uma densidade fenomenológica que varia conforme o horizonte de compreensão de cada época. A maneira como sofremos, e como compreendemos esse

sofrimento, é moldada pelo horizonte de sentido histórico. A analítica fenomenológica deve, portanto, ser também uma compreensão histórico-hermenêutica, mapeando os fios de sentido que estruturam as experiências vividas elaboradas na clínica.

1.4.2.1. Sobre a Historicidade do Sofrimento

Melo, Ribeiro e Moreira (2015) oferecem um panorama valioso sobre a evolução histórica da noção de sofrimento, utilizando a "lente de múltiplos contornos" da fenomenologia da ambiguidade de Merleau-Ponty.

Na Grécia Antiga, o sofrimento estava intrinsecamente ligado à noção de *pathos*. Longe de ser apenas uma experiência negativa a ser eliminada, o *pathos* era visto como "inerente ao homem e estando na base da sua existência" (Melo, Ribeiro & Moreira, 2015, p. 49). A noção originária de *pathos* abarca o sofrimento e o anormal, mas vai além, tornando-se muitas vezes "o elemento motor, o sopro da vida de toda uma existência" (*ibid.*). Na tragédia aristotélica, o sofrimento era indispensável, não como um acidente da trajetória existencial, mas como um "resultado inevitável dado uma sequência de ações específicas e conectadas" (*ibid.*), revelando assim, como os gregos antigos compreendiam o sofrimento como algo inerente à própria teia interdependente que constitui a vida, e não só uma experiência "individual".

A Era Medieval europeia operou um deslocamento significativo deste sentido, vinculando o sofrimento ao pecado. Numa sociedade marcada pela coletividade e pela forte influência da Igreja, a dor era interpretada sob a ótica da culpa e do temor da morte, do inferno e dos demônios (*ibid.*). Já na Renascença, com a orientação de suas ciências e saberes ao individualismo e o colapso das certezas medievais, emerge uma forma nova de angústia que marca a *presença* humana em sua experiência do sofrer, ligada à responsabilidade individual pelo próprio destino. O humano, agora visto como livre e autônomo, carrega o peso de sua própria ascensão ou fracasso, gerando incertezas e pressões sociais incomuns para tempos históricos anteriores (*ibid.*, p. 50).

Na contemporaneidade, sob a estampagem da técnica e do capitalismo neoliberal, vemos uma nova e radical transformação do sofrer: a patologização e a negação do sofrimento. A noção de sofrimento passou a ser entendida como algo a ser "evitado de maneira rápida e fácil, e como sinal de fraqueza e fracasso" (*ibid.*, p. 48). A dor psíquica,

antes passível de ser integrada como parte da experiência humana e indicativo da interdependência da vida, é hoje reduzida a um defeito técnico e individual a ser reparado. O sofrimento na sociedade contemporânea é uma experiência de difícil digestão para *presença* humana, tendo em vista que as pessoas buscam o fim do sofrer o mais rápido possível, pois ele significa em nossa época uma falha intolerável no mundo competitivo (*ibid.*, p. 55). Essas roupagens do sofrer em meio à história da *presença* humana coletiva não totaliza toda a experiência do sofrer, mas por ser uma compreensão histórica, dá *o tom* no qual o sofrer parece se expressar na clínica na maior parte dos encontros clínicos.

Merleau-Ponty (*ibid.*), ao propor a ideia de múltiplos contornos, inspirada na pintura de Cézanne, ajuda-nos a ver que o homem e o mundo constituem um todo indivisível. O sofrimento não é uma experiência isolada, mas "tem fundamento no seu passado, sendo construída pelas experiências vividas na história de vida do sujeito" e afeta não apenas o presente, mas o futuro (*ibid.*). Compreender o sofrimento para poder cuidá-lo, envolve situá-lo nesse entrelaçamento do homem e do mundo, superando a visão dualista que separa corpo e mente, indivíduo e sociedade, indo ao encontro dos sentidos históricos que sustentam as experiências vividas do sofrer no contemporâneo.

1.4.2.2. Alice Holzhey-Kunz: O Sofrimento como "Sofrer com o Próprio Ser"

A Daseinsanálise de Alice Holzhey-Kunz, apresentada por Paulo Evangelista (2019), nos auxilia no processo de compreensão da experiência vivida da doença do mundo a partir de uma reinterpretação ontológica do sofrimento psíquico. Para Holzhey-Kunz, o sofrimento neurótico ou psicótico não é uma disfunção biológica, mas um **sofrer com o próprio ser**. O sintoma revela o "sofrimento com o próprio ser", é uma "experiência ontológica" (*ibid.*, p. 124). O sofrimento é uma resposta, ativa, embora muitas vezes desesperada, à condição humana da *presença* (*Dasein*), tal como descrita por Heidegger em *Ser e Tempo*.

Para compreender a relação entre ontologia e experiência vivida do sofrimento, Holzhey-Kunz (2018) articula um indicativo fenomenológico chave: **inclusão pré-ontológica**. Holzhey-Kunz capta em *Ser e Tempo* essa expressão, lembrando que Heidegger afirma: "Expressa ou não, adequada ou inadequadamente, a existência é de algum modo concomitantemente entendida. **Todo entendimento ôntico tem suas 'pressuposições'**, embora sejam só **pré-ontológicas...**" (Heidegger, *apud* Evangelista,

2019, p. 124, grifo nosso). Isso significa que cada existência tem, constitutivamente, uma relação com o seu próprio ser. Situações banais do dia a dia contêm verdades profundas, como nos descreve Holzhey-Kunz, desejar bom dia para alguém inclui implicitamente o saber de que não há garantias sobre como o dia será, assim como dizer saúde após um espirro envolve o conhecimento pré-ontológico da possibilidade do adoecer e do morrer (*ibid.*, p. 125).

A *presença* humana "sabe", em algum nível, que seu ser é constantemente "ameaçável", frágil e vulnerável no tempo, por sua própria condição natural, que é *ser-para-a-morte*. No cotidiano mediano, protegido pelo impessoal "a gente" (*das Man*), essas verdades ontológicas são mantidas à distância, encobertas por interpretações tranquilizadoras e ocupações incessantes. **O sofrimento patológico irrompe quando esses mecanismos de proteção falham.** O indivíduo que adocece é aquele que possui uma "escuta particularmente aguçada"¹² para a própria condição humana (*ibid.*, p. 126). Ele é, nas palavras de Holzhey-Kunz, um "filósofo contra sua vontade" (*ibid.*).

Assim, o sintoma envolve uma "experiência ontológica": uma tentativa fracassada de lidar com a irrupção da verdade do ser, uma "tentativa fracassada de ocultação da condição humana (*Dasein*) manifesta no cotidiano" (*ibid.*, p. 124). Quando a *presença* é ativa no próprio sofrimento psíquico, sua "fraqueza" manifesta simplesmente o preço pago para poder empreender veladamente seu próprio movimento de proteção contra o peso da existência (Holzhey-Kunz *apud* Evangelista, 2019, p. 123).

A clínica, portanto, deve ser hermenêutica também neste sentido: desvelar o sentido oculto desse sofrimento. Enquanto a psicanálise freudiana acabou privilegiando o "de onde" (as experiências infantis determinantes), a Daseinsanálise dedica-se ao "para quê", ao "a fim de que" do comportamento tido como sintomático; volta-se **ao sentido da ação** (*ibid.*). O objetivo da psicoterapia é **"resgatar o desenvolvimento até aqui embotado ou inviabilizado em direção à medida a mais ampla possível em termos de abertura e liberdade"** (*ibid.*, p. 121).

¹² Expressão de Medard Boss retomada por Holzhey-Kunz.

1.4.2.3. A Doença do Mundo na Era da Técnica: Tédio, Cansaço e Desempenho

Considerando a experiência vivida do sofrimento situando-a historicamente, a análise de Cruz e Silva (2023) nos auxilia na tarefa de captar as tonalidades afetivas fundamentais que caracterizam a "doença do mundo" na era da técnica, a partir de um diálogo entre Martin Heidegger e Byung-Chul Han, complementando o diagnóstico epocal a partir das noções de **tédio** e **cansaço**. Esses estados não são meros “sentimentos subjetivos”, mas na experiência vivida da *presença* humana, revelam a conexão de nosso tempo histórico com nossas formas hegemônicas de adoecer.

1.4.2.3.1. O Tédio Profundo e a Sociedade do Cansaço

Heidegger identifica o tédio como a "tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar" e da época atual (*ibid.*, p. 3). O tédio é marcado pela experiência da *presença* humana se tornar des-interessante para si mesma, numa atmosfera que revela o vazio de sentido. Heidegger descreve formas distintas de tédio. A primeira forma manifesta-se em momentos de espera, onde algo é "modorrento, aborrecedor; que não estimula nem excita, não nos oferece nada, não tem nada para nos dizer" (*ibid.*). Mas é a segunda forma que revela a condição contemporânea: um tédio que ocorre de forma velada, onde a *presença* humana busca "atividades incessantes" para evitar "a possibilidade do encontro com a própria condição de ser-aí (*presença*), na densidade de seu ter de ser si mesmo" (*ibid.*, p. 4).

O tédio profundo, se não fosse sufocado pela indústria do entretenimento e pela produtividade, poderia levar a *presença* humana a lidar com sua própria liberdade estrutural. No entanto, a técnica oferece infinitos passatempos para impedir esse encontro. O tédio é, assim, uma tonalidade que desvela uma "ausência originária de sentido e uma negatividade" (*ibid.*, p. 2).

Dialogando com essa tradição, Byung-Chul Han diagnostica a sociedade neoliberal como a **Sociedade do Cansaço**. Se a sociedade disciplinar operava pela negatividade da proibição, a sociedade atual opera pelo **excesso de positividade**. Han aponta que enfermidades psíquicas como a depressão, o *burnout* e a ansiedade "apontam para um excesso de positividade" (Han *apud* Cruz & Silva, 2023, p. 16). O sujeito não é mais **explorado** por um senhor externo, mas torna-se um **empreendedor de si mesmo**,

praticando a **autoexploração**: "Hoje cada um é um trabalhador que explora a si mesmo para sua própria empresa" (*ibid.*, p. 14).

Neste contexto de "ditadura da positividade", há uma "ausência de negatividade", ou seja, uma incapacidade de dizer não, de parar, de contemplar, de silêncio, de serenidade (*ibid.*, p. 12). A **violência neuronal do desempenho** gera um **cansaço** que isola e destrói. Ocorrem "a superprodução, o superdesempenho e a supercomunicação" como formas de violência (*ibid.*). A **depressão** e o **burnout** surgem quando a *presença* humana não consegue mais corresponder a essa demanda de desempenho ilimitado. "Quando se fracassa na sociedade neoliberal de desempenho, em lugar de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável e se envergonha por isso" (*ibid.*, p. 16).

Cruz e Silva (2023) concluem que a historicidade é a condição de possibilidade desses sofrimentos. Eles ocorrem "por meio da restrição da condição humana na época atual pela exploração de si mesmo e pelas estruturas da técnica junto à primeira e segunda forma do tédio" (*ibid.*, p. 1). Há uma restrição do nexos com o corpo vivido, do sentido com a experiência vivida, que passa a ser gerido apenas como uma máquina de performance sob pressão. Essa restrição aponta para ruptura originária que marca a doença do mundo, e indica a necessidade de pensarmos uma clínica, de viés fenomenológico, orientada pela noção de serenidade, enquanto configuração da postura clínica, que resguarda o tempo e o espaço para que o paciente possa entrar em contato com sua *presença*, e escutar seu sofrimento, aprendendo os sentidos que brotam desse sentir; assim, aparecem "indivíduo" e mundo em co-pertença, na escuta serena da *presença*. Essa orientação serena, configura a intenção que atravessa a *presença* do terapeuta: por muitas vezes, parece que "escutar" é "não fazer nada", mas abrir sua *presença* para **verdadeiramente escutar** é um exercício fenomenológico desafiador em nossos tempos.

1.4.2.4. A Clínica como Situação Hermenêutica e a Prática da Serenidade

Andrade e Barreto (2020) propõem que a clínica psicológica deve ser compreendida como uma "**situação hermenêutica** no quadro da Meta-Ontologia" (*ibid.*, p. 1191, grifo nosso). Esta abordagem visa a "apreensão e compreensão da facticidade da

existência no encontro terapêutico", superando as teorias psicológicas regidas por premissas teórico-explicativas que objetificam o paciente (*ibid.*, p. 1191).

A situação hermenêutica, conceito delineado pelo jovem Heidegger no *Natorp Bericht* (Relatório Natorp, 1922) e desenvolvido em *Ser e Tempo* (2011), constitui-se de três momentos fundamentais que devem guiar a prática clínica:

1. Blickstand (Ponto de vista): O lugar ontológico de onde o terapeuta e o paciente olham; a "posição inicial de visada implicada no problema da facticidade" (Heidegger *apud* Andrade & Barreto, 2020, p. 1199). Reconhecer que todo olhar é situado e finito;

2. Blickrichtung (Direção do olhar/Perspectiva): A orientação para o fenômeno. Na clínica, o olhar não se dirige aos sintomas como defeitos, mas como revelações do ser. É a "perspectiva de apreensão do ser do objeto captado e a direção do olhar que move a interpretação" (*ibid.*);

3. Sichtweite (Horizonte de sentido/Alcance da visão): O limite e a amplitude do que pode ser compreendido; a "amplitude de visão; delimitado pelo horizonte no qual se move a interpretação" (*ibid.*). O horizonte da técnica muitas vezes estreita essa visão; fazendo com que a terapia possa ser um espaço de cuidado desse estreitamento de visão, buscando ampliar o horizonte de sentido do paciente em direção à compreensão de suas experiências vividas.

Em *Ser e Tempo*, essa estrutura é articulada através do **Vorhabe** (ter prévio), **Vorsicht** (ver prévio) e **Vorgriff** (concepção prévia) (*ibid.*, p. 1202). A clínica, como extensão meta-ontológica, radicaliza a ontologia fundamental ao aplicá-la ao plano ôntico da existência concreta. O conhecimento na terapia deixa de ser uma função cognitiva para tornar-se uma dimensão do próprio ser: a **compreensão** (*Verstehen*) como abertura de sentido originária (*ibid.*, p. 1192). "**Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender**" (*ibid.*, p. 1201, grifo nosso).

1.4.3. Caminhos de Cuidado: Entre Escuta Filosófica e Doença do Mundo

Seguindo Alice Holzhey-Kunz, a prática clínica deve ser hermenêutica no sentido de **desvelar o que se mostra e se esconde no comportamento**. A daseinsanalista argumenta que o comportamento humano é "aletheico"/desvelador de Ser: ele mostra e

esconde ao mesmo tempo, exigindo a hermenêutica para tirar da ocultação o que se esconde no aparente (Evangelista, 2019, p. 121).

O terapeuta deve possuir uma "**escuta filosófica**" (*ibid.*, p. 128). Isso significa ouvir as queixas do paciente não apenas como meros acontecimentos da rotina, mas afinando a escuta em direção aos ecos de sentido da sua condição ontológica. Quando um paciente relata uma crise de saúde, enquanto desequilíbrio da *presença*, o terapeuta deve ouvir a dimensão de sentido que articula aquela experiência vivida relatada. A técnica terapêutica envolve a investigação do "**para quê**" do sintoma, seu sentido relacional, em vez de apenas o "de onde" (causalidade) (*ibid.*, p. 123). O sintoma é visto como uma ação motivada de uma existência que, mesmo na patologia, é livre, e por isso mesmo também expressa algo de fundamental a ser escutado pelo paciente, **por isso, sofre**.

Em um mundo dominado pela técnica, orientado por eficácia e explicação, a clínica fenomenológica, através da noção **Serenidade** (*Gelassenheit*), pode orientar a *presença* do terapeuta, fornecendo indicativos fenomenológicos pertinentes para o manejo e raciocínio clínico. A serenidade, enquanto capacidade de "dizer sim e não" à técnica, na clínica pode ser apreendida hermenêuticamente como a necessidade de apreendermos a dimensão de sentido de nosso sofrer, e não encará-lo apenas como um "acaso": fazer a travessia de compreender o sentido pelo qual se padece, para assim, desenvolver a autonomia de aprender a cuidar de si; a terapia de orientação fenomenológica, possibilita que o paciente se escute, e entre em contato com o sentido de seu sofrimento, aprendendo o que este revela sobre si mesmo.

A experiência clínica, assim como orientada pela escuta particularmente aguçada à condição humana, como descrita por Holzhey-Kunz, também indica a necessidade do terapeuta poder orientar seu estado de *presença* para poder acolher isto que exige escuta no sofrimento: muito mais do que "dizer o que fazer" ou "opinar sobre", a clínica de orientação daseinsanalítica se torna um espaço de irmos ao encontro de nossa própria *presença*, e este é o espaço que a postura do terapeuta zela e resguarda, seguro e confiável para que o paciente possa se escutar, a partir da nossa própria escuta, devolvendo-o para si mesmo. O cuidado com o outro (*Fürsorge*) não deve ser "substitutivo" (fazer pelo outro), mas "antecipativo-liberador": devolver ao outro o seu próprio cuidado, ajudando-o a tornar-se transparente para si mesmo e livre para sua existência.

A "doença do mundo", em tempos de Queda do Céu, encontra na psicologia fenomenológica uma aliada no papel de sustentar o céu, por esta estar orientada para uma escuta ao sentido de Ser dos fenômenos. Como veremos à frente, o encontro entre essa tradição psicológica e os saberes indígenas desagua em uma "Psicologia Fenomenológica Originária da Terra", convidando-nos a enraizar nossos pés e cabeça na terra (*humus*), reconhecendo que a *presença* humana coletiva no ser-Terra só pode ter futuro se reaprender a ser guardiã dos céus e cuidadora dos mundos, aprendendo no cuidado de si, a cuidar do todo que fazemos parte.

2 METODOLOGIA: FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA COMO CAMINHO INVESTIGATIVO

Este capítulo tem por objetivo apresentar a fundamentação do caminho investigativo que marca o método deste ensaio. Dada a natureza da pergunta que orienta o caminho da pesquisa, que visa a compreensão dos sentidos e significados da Queda do Céu para o Xamã Yanomami Davi Kopenawa, a escolha por uma metodologia fenomenológica para este ensaio teórico nos possibilita uma **lida ética com fundamentação rigorosa epistemologicamente**. Para Silva, Lopes & Diniz (2008, p. 256, grifo nosso), o rigor científico fenomenológico envolve valorizar o ser, “**fundamentado nas características do existir**. A fenomenologia tem a preocupação em explicitar¹³ as estruturas em que a experiência se verifica, descrevendo-as em suas estruturas universais”. Essa estrutura, na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, se compreende enquanto *sentido*.

A metodologia fenomenológica não tem por objetivo a lida causal com fenômenos, através de explicações e verificação de hipóteses, mas sim o rigoroso desvelamento das estruturas de sentido que compõem o fenômeno¹⁴. Esse caminho, se faz necessariamente através da indagação de um fenômeno, como apontam Martins, Boemer & Ferraz (1990, p. 146, grifo nosso)

Um projeto de pesquisa segundo a abordagem fenomenológica, inicia-se sempre com uma interrogação. Esta interrogação pede, exige uma resposta e nesta resposta existe uma trajetória. Há uma relação de estranheza que queremos investigar. - O que é isto, a gestante? - O que é isto, o hanseniano? - O que é isto, o morrendo? - O que é isto, a gagueira? **É necessário habitar esse isto.**

O presente trabalho, quando se propõe investigar os sentidos da Queda do Céu, tem como indagação que nos guia: *O que é isto, A Queda do Céu?*

Este ensaio teórico em Psicologia exige uma compreensão da complexa composição da experiência humana vivida em seu contexto existencial e histórico, realçando os sentidos que possibilitam suas vivências. Contudo, para realizar uma leitura crítica dos dados de sentido, não se restringe a uma mera coleta de discursos e categorização, mas sim uma leitura através do **fundamento filosófico de sentido que**

¹³ No original, explicar. Tendo em vista a contraposição fenomenológica entre método explicativo e compreensivo como um traço fundamental desta ciência, a citação foi alterada para explicitar, vide Casanova (2011).

¹⁴ Abordamos a temática da metodologia fenomenológica frente a ciência-técnica de maneira mais detida em outro trabalho, Cf. Fonck. *Saúde, doença e tecnização: impacto do fim do mundo sobre o cuidar*, 2025.

orienta a visão de mundo para a tomada de decisões no cotidiano. Essa leitura crítica encontra na Fenomenologia uma importante possibilidade de caminho investigativo. Como sintetizam Silva, Lopes & Diniz (2008, p. 255, grifo nosso), a Fenomenologia

É uma filosofia do século XX que busca fundamentar, em novas exigências, as condições da ciência. Pretende conhecer onde o saber científico de uma ciência concreta ou empírica ganha apoio, **tendo como ponto de partida os dados imediatos da consciência, a raiz de que se alimenta.** Por isso seu **estilo** é voltado para o **interrogativo**, o **radicalismo** e o **inacabamento essencial existente no fenômeno.** Esse método filosófico desvela a cotidianidade do **mundo** do ser onde a experiência se passa, transparece na **descrição de suas vivências.**

Esse fundamento filosófico, através da Fenomenologia, principalmente por seu traço hermenêutico, configura a investigação de sentidos históricos (historicidade), enquanto nexos vitais que possibilita o modo de ser dos fenômenos (Casanova, 2011; Critelli, 2006) através da *presença* humana. A metodologia de análise fenomenológica nos oferece esse fundamento epistemológico, não apenas para o percurso da analítica de sentido do fenômeno (Critelli, 2006), mas também da configuração epocal que possibilita o fenômeno tal qual ele se mostra (Casanova, 2011; 2020). Em suma, para o método fenomenológico

O fundamental nesta corrente está na **descrição.** A direção primeira que Husserl deu à fenomenologia foi a de ir às coisas mesmas. A descrição fenomenológica é fundamental, porque **o nosso olhar habitual não nos permite evidenciar o fenômeno em si mesmo.** Nessa abordagem o pesquisador considera sua **vivência em seu mundo vida**, uma experiência que lhe é própria, permitindo-lhe questionar o fenômeno que deseja compreender. Referente à fenomenologia enquanto ciência, Husserl a designa como um método e uma atitude intelectual, qual seja um método especificamente filosófico. Enquanto método, apresenta etapas estabelecidas como a **redução fenomenológica.** (Silva, Lopes & Diniz, 2008, p. 255, grifo nosso).

Na área da saúde, essa postura fenomenológica possibilita irmos além da descrição causal de comportamentos ou sintomas para **investigação do sentido estruturante da experiência vivida e histórica do adoecimento e do cuidado.**

Para o presente caminho de pesquisa, que se propõe ao diálogo com uma ontologia não ocidental, a atitude fenomenológica nos capacita para uma **lida respeitosa e ética**, evitando que projetemos compreensões de fora deste fenômeno, neste aspecto, a fenomenologia, independentemente de sua linha específica (Husserliana, Heideggeriana, Merleau-Pontyana etc.), se caracteriza enquanto um método, e não uma teoria. Ela nos possibilita, através da *epoché*, (ibid.) a **suspensão dos nossos próprios pré-conceitos** sobre “saúde”, “adoecimento” etc., para nos fazer-ver à lógica de sentido inerente à estrutura do fenômeno da Queda do Céu, exposto por Davi Kopenawa na obra homônima.

Nesse sentido, o método fenomenológico pode auxiliar em um movimento de *luta contra o epistemicídio e de validação dos saberes de cura dos Povos Originários da Terra*, auxiliando no movimento histórico de luta contra a violência de enquadrar um saber em categorias científicas técnicas que não fazem parte da lógica constitutiva de sentido do fenômeno, para que possamos, assim, **ampliar o saber científico** e suas formas compreensivas **a partir do diálogo com Davi Kopenawa**.

Para a realização deste diálogo, elencamos no capítulo anterior os indicativos compreensivos dentro do campo fenomenológico que serão postos em ressonância com os saberes do xamã Yanomami, traçando as noções fundamentais de Heidegger (2011) da condição humana e como nossa época possui como fundamento o abandono do Ser (2015), que serve como chão histórico que possibilita a técnica moderna enquanto exploração; bem como pontuamos como a noção de serenidade, tal qual posta por Heidegger (2001), para nos orientar em como podemos fazer frente à era técnica, para assim propor de forma dialógica noções de cuidado no contemporâneo.

2.1. O Percurso Fenomenológico como Analítica do Sentido

Como metodologia de pesquisa, este projeto adota a **Analítica do Sentido**, conforme proposta pela professora e filósofa Dulce Critelli (2006), como uma forma de abordar uma investigação em Fenomenologia. Dessa maneira, temos uma via investigativa de orientação fenomenológica que se propõe a uma **aproximação e interpretação do real, a partir da interrogação investigativa sobre o logos do fenômeno**, ou seja, o **sentido que estrutura a possibilidade de ser** de determinado fenômeno. A dimensão de *sentido* do fenômeno é desvelada em um movimento **analítico**, como posta na:

explicitação da escolha do termo “analítica” (*Analytik*) feita por Heidegger em sua obra “Ser e Tempo” (1927) em lugar de “análise” (*Analyse*). Aponta-se para a diferença de sentido entre ambos, destacando o afastamento moderno do significado originário de “análise”, que o **reduz a uma decomposição em elementos**, em analogia com a química. No entanto, análise vem do grego *analisein*, que significa o **destecer de uma trama, ou libertar**, soltar alguém ou alguma coisa das amarras. O termo **analítica**, utilizado por Kant e retomado por Heidegger, não conduz a uma desintegração do fenômeno, mas sim ao **seu caráter originário, ao seu sentido, sua condição de possibilidade**. A analítica tece e destece, para libertar o sentido que possibilita o tecido, para vislumbrar o próprio tecer e re-tecer. Esta é a via pela qual Heidegger irá compreender a analítica. (Mattar & Sá, 2008, p. 191, grifo nosso).

Com essa fundamentação epistemológica, o *sentido* será mapeado através da passagem do **ôntico** (plano do simplesmente dado, concreto, factual), ao **ontológico** (o

plano do Ser, enquanto a estrutura de sentido que permite ao ôntico ser o que ele é), e sintetizado através de **Unidades de Significado** (Martins, Boemer & Ferraz, 1990), como veremos a seguir. Um dos traços investigativos em fenomenologia é a *epoché*, que orienta a tarefa descritiva enquanto uma redução, que caracteriza esta ciência, e possui como fundamento:

nos **mostrar quais as estruturas universais da vida intencional**. Essa redução, "se faz em níveis diversos, na medida em que aquilo que é **colocado entre parênteses**, em suspensão, pela *Epoché*, é de maneira diversa colocando entre parênteses o fato, **deixando a ideia, o sentido**". Assim permitindo-nos uma mudança de atitude na visada de mundo, **acolhendo mundo e sujeito como fenômeno, no âmbito do qual revelam-se, reciprocamente, em sua existência**. (Husserl, *apud* Silva, Lopes & Diniz, 2008, p. 255, grifo nosso).

A partir da ontologia fundamental de Heidegger (2011), em *Ser e Tempo*, o "Sentido" (*Sinn*) não é um simples significado que se dá a algo, mas o "sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. *É a partir dela que algo se torna compreensível como algo*" (Heidegger, *apud* Cardinalli, 2015, p. 251, grifo nosso). O **Sentido**, nesse aspecto, marca a estrutura fundamental que permite que um ente (ôntico) **se mostre em seu modo de ser** (ontológico). Portanto, **a Analítica do Sentido é o caminho para indagar o "como" dos fenômenos**, e não apenas o "quê".

A palavra sentido possui muitos significados, como analisado por Freitas, Araújo, Franca, Pereira & Martins (2012, p. 152, grifo nosso). Ao buscarem compreender os múltiplos significados da palavra sentido, através de uma leitura fenomenológica, nos indicam que:

A palavra sentido se mostra como um símbolo que contém múltiplos elementos, os quais, por sua vez, remetem a tantos outros elementos simbólicos, ilustrando o modo como AmatuZZi (1996, p. 20), ao fundamentar teoricamente o uso da versão de **sentido**, define *símbolo*: aquilo "**que em si mesmo 'reúne', põe junto uma série de coisas que antes estavam separadas, e o faz intencionalmente**". Há, implícita nesta multiplicidade unificada por meio de um mesmo símbolo, uma qualificação do movimento perceptivo-intuitivo, nos moldes em que o descreve Merleau-Ponty (1945/1999, p. 63): (...) **perceber** no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é **aprender com sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo**. O fenômeno da percepção verdadeira oferece, portanto, uma *significação inerente aos signos*, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa.

Em síntese, para a pesquisa, a partir da metodologia fenomenológica, se compreende:

- **O Plano Ôntico**: Na narrativa do Xamã Yanomami Davi Kopenawa, tendo como norteador compreensivo a obra "A Queda do Céu". Isso abarca descrições sobre os *Xapiri*

(espíritos), a floresta-viva (*Urihi A*), a fumaça-epidemia (*Xawara*), o sentido da *presença* do "povo da mercadoria", etc. É o fenômeno tal como ele se mostra, em sua facticidade; - **O Plano Ontológico:** É a estrutura de sentido que fundamenta os acontecimentos descritos pela narrativa do xamã Yanomami. É a própria cosmovisão Yanomami, enquanto um modo de ser-no-mundo, uma lógica de sentido que articula ser humano, floresta e espíritos, como uma totalidade viva e integrada. O objetivo da analítica do sentido é desvelar este plano ontológico, esta estrutura de sentido histórica que possibilita a Queda do Céu e formas de cuidado frente a ela, e se expressam onticamente.

Por fim, o texto de Davi Kopenawa pode ser compreendido como uma via de acesso ímpar para investigar a saúde em meio a mudança climática, através dos **sentidos** descritos na obra, enquanto **a estrutura que configura e possibilita o adoecimento socioambiental que atravessamos no contemporâneo.**

2.2. A Hermenêutica Fenomenológica como Diagnóstico de uma Época

A fenomenologia enquanto método e epistemologia, não se limita a descrever a experiência vivida de um indivíduo humano, mas através de seu traço hermenêutico (Casanova, 2011) investiga os sentidos dos fenômenos *do nosso tempo*.

Como apresentado por Cristine Mattar (2020) em “Depressão: doença ou fenômeno epocal?”, a depressão pode ser compreendida no interior da psicologia de viés fenomenológico como necessariamente uma marca da experiência do nosso tempo histórico em nossa *presença*. Nessa leitura hermenêutica, se revela a historicidade do fenômeno da depressão, tendo como marca da experiência depressiva um **des-interesse**¹⁵ e **perda de sentido do próprio existir** e da vida como um todo (Mattar, 2020; Casanova, 2020), *revelando assim o modo marcante de ser-no-mundo de nossa época*. A depressão enquanto fenômeno epocal, a partir da analítica de Mattar (2020), possui uma possível e curiosa relação com a Queda do Céu que investigaremos aqui: des-interesse e perda de sentido¹⁶.

¹⁵ Nesse aspecto, o des-interesse como marca do nosso tempo, se revela no "**tédio** profundo, a disposição afetiva de nossa época é uma realidade procedente da **composição tecnicista que envolve a totalidade**" (Fonseca, 2016, p. 177, grifo nosso). Ele tem por fundamento ser uma experiência de *des-inter-esse* para a própria *presença* frente ela mesma. Pensando o caráter de ser-aí da *presença* humana, como *esse ente que é inter-agindo* (cuidando de Ser) na teia da vida, a experiência vivida do tédio, uma das marcas da depressão (Casanova, 2020), também aponta para uma “espécie de abandono de Ser” (Heidegger, 2015), bem como para “o nihilismo da doença do mundo” (Reale, 2014; Michellazo, 2001), como veremos a seguir.

¹⁶ Cf. Fonck & Shimoda, *Leituras (Eco)Fenomenológicas da Crise Climática*, 2025.

Ainda sobre o traço hermenêutico do método fenomenológico, Martins, Boemer & Ferraz (1990, p. 146, grifo nosso) apontam que

Alguns pesquisadores fenomenólogos buscam **interpretar seus dados à luz de um referencial filosófico que fundamente o seu pensar**. Neste caso está em evidência mesmo a **hermenêutica** como forma de interpretação. A fase ou o momento da hermenêutica requer um grande investimento do pesquisador em relação ao referencial da filosofia; ele precisa conhecer o discurso com o qual vai realizar a interpretação. *A seleção de um referencial norteia os significados essenciais que foram apreendidos sobre o fenômeno.*

A crítica de Kopenawa, presente na Queda do Céu, serve como potente espelho d'água que desvela a forma como ocorre a inter-relação¹⁷ *Presença* humana - Natureza em contexto civilizado, configurando assim um potente **diagnóstico fenomenológico de nossa época**. O mapeamento de sentido realizado pelo Xamã Yanomami nos permite compreender a **concretude ôntica de uma crise de valores civilizacionais**, e, portanto, uma **crise ontológica**, que a fenomenologia hermenêutica nos auxilia no entendimento. Nesta intersecção, Kopenawa se encontra com a fenomenologia no diálogo sobre:

- A **deficiência mental-espiritual** e o **esquecimento** que Kopenawa atribui ao **Povo da Mercadoria** encontra ressonância no que Heidegger tematiza enquanto “Abandono do Ser” (Heidegger, 2015). Ambos nos orientam na compreensão do nosso **sentido histórico relacional ocidental**, condição que possibilita modos de ser-no-mundo, a partir do Abandono do Ser na *Presença* humana (Fonck, 2024a), que marca o sentido da mentalidade civilizada como técnica e por conseguinte exploratória (Heidegger, 2012), **transformando tudo em mercadoria** e recursos (Kopenawa & Albert, 2020);
- O sentido da *presença* do povo da mercadoria, baseado na **exploração** e no **acúmulo**, enquanto consumação do que Heidegger nomeia como **técnica** (Heidegger, 2012). A técnica, para fenomenologia, não se resume aos artefatos tecnológicos, mas sim um modo de ser-no-mundo epocal que **enquadra todos os seres para a presença humana como “utilizáveis”, exploráveis** (*ibid.*), como as árvores, a terra, os rios, os animais etc., como recurso disponível (*Bestand*). Nesta forma compreensiva, por exemplo, a **fumaça-**

¹⁷ O termo inter-relação, que aparece aqui e em outros momentos do trabalho, busca destacar o caráter relacional constitutivo da dinâmica *presença-Ser*, e é inspirado diretamente na Psicologia Ambiental (Bassani, 2023). Como a doença do mundo é pensada como uma espécie de fratura, o termo “inter-relação”, oferece linguagem para pensarmos em uma descolonização da saúde através de posturas integrativas e holísticas. Em Psicologia Ambiental, o termo busca designar a inseparabilidade que constitui o fenômeno Pessoa-Ambiente. Para entendermos esta noção inter-relacional, vale contextualizar sua relação com a Psicologia Ambiental, segundo Bassani (2024, Shimoda *Apud*, p. 37, grifo nosso), a Psicologia Ambiental “centra-se no estudo das **inter-relações pessoa-ambiente físico**, tanto o construído pelo ser humano (casas, estradas, pontes, cidades etc) quanto o natural. **Considera que a pessoa atua e modifica o ambiente e que o ambiente atua e modifica a pessoa, no sentido de relações mútuas**. Utiliza-se do termo **pessoa** nesta definição para salientar que as inter-relações ocorrem com o **ser humano concreto**, com uma história de vida, um contexto cultural, dotado de cognição e afetos, com identidade social e individual”.

epidemia (Xawara), descrita por Kopenawa, nos faz-ver não apenas a consequência concreta e espiritual da técnica, mas a fumaça tóxica que transborda a *presença* humana **a partir da sua orientação relacional exploratória**, transformando tudo em mercadoria, inclusive a natureza, o ambiente, **a saúde e a doença, esvaziando o sentido de Ser** e adoecendo o planeta como um todo.

A hermenêutica fenomenológica fundamenta, portanto, a articulação do diálogo com os Povos Originários da Terra com o diagnóstico filosófico, tendo em vista que **ambos descrevem, de formas distintas, a mesma fratura ontológica** (Ferdinand, 2022) **como traço marcante do adoecimento no contemporâneo**.

Curiosamente, a própria fenomenologia nasce como uma **crítica frente a crise das ciências europeias**, onde ela surge como uma alternativa à predominância do modelo investigativo das ciências naturais, como posto por Martins, Boemer & Ferraz (1990, p. 140, grifo nosso):

Para satisfazer o critério de validação preconizado pelo neopositivismo, a psicologia começou a se preocupar em medir sentimentos e reações. (...). O **modelo bio-médico (...) inspirou-se no modelo das ciências naturais** (1867) a partir de Claude Bernard que traçou as etapas do método experimental que hoje todos conhecem (observação dos fatos, proposição de hipóteses a partir da observação, verificação experimental dessas hipóteses, explicação, formulação de leis e teorias). Note-se que houve uma **generalização da metodologia das ciências naturais para todos os domínios conhecimento**. Em linhas bastantes gerais, pode-se dizer, **foi este o pano de fundo no qual emergiu a fenomenologia como alternativa de abordagem das ciências humanas** em pesquisa como oposição ao positivismo. A fenomenologia põe em evidência que **os seres humanos não são objetos** e que **suas atitudes não podem ser vistas como simples reações**. (...) Pode-se dizer que "toda a vida filosófica de Husserl, desde a filosofia da aritmética (1891) às conferências que deram origem à Crise das Ciências Europeias (1935), é dominada pelo sentimento de uma crise da cultura."

Essa crise das ciências europeias, descrita por Husserl, cujo no fundo reside uma crise da cultura, é o que tardiamente Heidegger (2015) identifica com o paradigma da técnica, onde o próprio fundamento histórico de sentido é o Abandono do Ser. Aqui, também encontramos uma ressonância entre as descrições fenomenológicas de nosso tempo com as do Xamã Yanomami sobre a Queda do Céu. Um aspecto de inter-conexão entre essas duas linhas de pensamento, é o tema da **desertificação da Terra**, tendo em vista que, para Heidegger, a compreensão do Abandono do Ser deve ser realizada a partir de uma aproximação "por meio de uma meditação sobre a **desertificação do mundo** e sobre a **destruição da terra no sentido da rapidez, do cálculo**" (Heidegger, 2015, p. 130, grifo nosso).

2.3. Unidades de Significado: Do Ôntico ao Ontológico

O caminho compreensivo, orientado pela Analítica do Sentido e pela hermenêutica epocal fenomenológica, se dará orientado por **três eixos inter-relacionados**, que norteiam a composição da analítica de sentido da Queda do Céu, a partir da configuração de unidades de significado que sustentem o ensaio teórico.

Para Martins, Boemer & Ferraz (1990, p. 145-6), a **articulação dos sentidos descritos em unidades de significado** pode seguir quatro momentos:

- 1) Leitura da descrição do princípio ao fim *sem buscar ainda qualquer interpretação* ou identificar qualquer atributo ou elemento, a fim de chegar a um sentido geral do que está descrito;
- 2) **No momento em que um sentido foi obtido**, o pesquisador volta ao início e lê novamente o texto, agora **tentando apreender unidades de significado, dentro de uma perspectiva** (do psicólogo, do enfermeiro) **e focalizando o fenômeno que está sendo pesquisado**;
- 3) Após obter unidades de significado, o pesquisador percorre todas as unidades identificadas e **expressa o significado contido nelas**, isto é particularmente verdadeiro para as unidades de significado que são mais reveladoras do fenômeno considerado;
- 4) Finalmente, o pesquisador **sintetiza todas as unidades de significado para chegar a uma estrutura do fenômeno**.

O que aqui está posto enquanto **unidade de significados**, se trata de “uma parte da transcrição cujas frases relacionam-se umas às outras para indicarem momentos distinguíveis. O tema de uma unidade pode, algumas vezes, ser denominado ou diferencialmente indicado numa única sentença após haver feito a descrição por inteiro” (ibid.).

Tendo como norte a noção de unidades de significado, o presente trabalho se orientará estruturalmente rumo à analítica do sentido da Queda do Céu da seguinte forma:

2.3.1. A Dimensão Ôntica e a Suspensão Fenomenológica

Este eixo orienta metodologicamente o ensaio teórico através de uma aproximação atenciosa e “suspensiva” frente a obra A Queda do Céu. Orientando a “**suspensão**” pela noção de *epoché* em fenomenologia, enquanto a suspensão radical de juízos e “pré-conceitos”, para que assim o fenômeno se manifeste a partir de seu sentido essencial próprio. O objetivo não é interpretar, no sentido causal do termo, mas **descrever o sentido do fenômeno ôntico a partir de seu sentido estrutural (ontológico)**. Este processo envolve:

- **Leitura e Mergulho na Dimensão Ôntica**: uma relação rigorosa e lenta de compreensão do *corpus* textual da pesquisa, buscando aprofundar a familiaridade com A Queda do Céu, tendo como norte as descrições presentes na obra;

- **Descrição e Composição Inicial de Unidades de Significado:** Mapeamento e transcrição de trechos vitais, que façam-ver o sentido estrutural do fenômeno, pertinentes para analítica do *corpus*. Serão selecionadas tanto as passagens que descrevem **o modo de ser-no-mundo Yanomami, através do sentido que podemos apreender em sua própria presença** (a relação com os *Xapiri* (espíritos), a *Urihi A* (floresta), a convivência comunitária) quanto aquelas que descrevem **o modo de ser-no-mundo relativo ao sentido da presença do povo da mercadoria** (o esquecimento, a cobiça, a pressa, a produção de lixo etc.).

2.3.2. A Analítica do Sentido Estrutural do Fenômeno (Ontologia) e o Desvelamento do Logos

O segundo passo para a composição de uma analítica do sentido, envolve a identificação da **estrutura de sentido**, o *logos*, que **articula as descrições fenomênicas**. Este movimento consiste na articulação analítica do *corpus* para realçar seus componentes estruturais. A questão que norteia a presente etapa se dá como: **“qual é a lógica de sentido que conecta estas descrições e lhes dá seu sentido de Ser?** Para essa etapa, será necessário:

2.3.3. Articulação das Descrições em Unidades de Significado

Agrupamento e contraposição dos acontecimentos relatados no *corpus*, orientados a partir da temática do trabalho. Por exemplo, na analítica do sentido de como a **lógica respeitosa do sentido da presença Yanomami se contrapõe à lógica exploratório-mercadológica dos garimpeiros**; assim como na produção da fumaça-epidemia (*Xawara*) como forma de *esquecimento* da condição humana enquanto cuidado de Ser;

2.3.4. Desvelamento descritivo das Estruturas de Sentido Fundamentais da Queda do Céu

A partir desse movimento, temos como objetivo identificar e nomear as estruturas de sentido que possibilitam as duas ontologias - e por conseguinte as duas formas de ser-no-mundo - em contraste: por um lado, a **ontologia integrativa Yanomami**, que envolve o processo saúde-doença como **paradigma relacional** em uma dinâmica da *presença* de **deixar-ser**; frente à **ontologia exploratória do Povo da Mercadoria**, que envolve o **esquecimento da responsabilidade humana em meio ao ambiente habitado**, o **adocimento como fratura da reciprocidade** da relação entre *presença* humana e natureza.

2.3.5. A Síntese Hermenêutica e a Compreensão do Adoecer em meio à Queda do Céu

Esta parte constitutiva do método marca a **inter-relação entre sentido da presença e horizonte histórico**, ao realçar nas decisões do dia a dia, **a orientação de sentido cotidiano através de valores de nossa época**. Nesse aspecto, temos a hermenêutica fenomenológica enquanto uma interpretação e síntese compreensiva do sentido. Através da estrutura de sentido do fenômeno, se conectam as dimensões ontológicas e ônticas do presente trabalho. Este movimento envolve:

2.3.6. Elaboração Crítica das Unidades de Significado

Redação do texto de caráter analítico que descreve **A Queda do Céu como fenômeno epocal enraizado no Abandono do Ser e da dinâmica Tecno-exploratória**; bem como na relação entre as sabedorias de cuidado presentes na cosmovisão e *presença* Yanomami enquanto formas relacionais no sentido da serenidade (deixar-ser). A partir do primeiro contato com a obra, como orientado pelo método de pesquisa em fenomenologia acima exposto, estas unidades estão organizadas para este ensaio, da seguinte forma:

- 1) O Sentido da *Presença* Exploratória no "Povo da Mercadoria";
- 2) O Sentido da Serenidade na *Presença* Yanomami;
- 3) Saúde-doença como Processo Relacional & Adoecimento como a Fratura que Conduz à "Queda do Céu".

Estas unidades estão desenvolvidas no próximo capítulo, intercaladas na forma de um resumo do que está em jogo na obra "A Queda do Céu", apresentando-as em citações chave de cada capítulo.

3 A QUEDA DO CÉU: PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI

3.1. Introdução: O Que Está em Jogo em *A Queda do Céu*?

A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami, é uma complexa obra que transcende os gêneros de antropologia, biografia, etnografia, ética e/ou manifesto político, embora seja tudo isso e um pouco mais ao mesmo tempo. Fruto de um "**pacto etnográfico**"¹⁸ de décadas entre o antropólogo francês Bruce Albert e o xamã brasileiro e Yanomami Davi Kopenawa, o livro é uma inversão radical da perspectiva comum do meio acadêmico: pela primeira vez, não é o Ocidente que analisa "o outro", mas é o "outro", o pensamento xamânico, que se volta para analisar, com rigor e assombro, a estranha e destrutiva cosmologia de nós, brancos¹⁹, o "povo da mercadoria".

Para o presente ensaio teórico, que parte da **crítica de Heidegger à modernidade**, a obra de Kopenawa soará como **um eco vindo do coração da floresta**. Onde o filósofo alemão aponta para descrições filosóficas e ontológicas como o "abandono do Ser", a técnica moderna e a "armação" (*Gestell*) e "fundo de reserva" (*Bestand*), **o xamã Yanomami descreve suas consequências concretas, cosmológicas e inter-relacionais**: a fumaça-epidemia (*Xawara*), a obsessão cega por objetos que escraviza o branco para extrair mercadoria da natureza e a ameaça literal do colapso do cosmos. A obra pode ser compreendida, portanto, **enquanto uma fenomenologia da crise ontológica e ecológica do nosso tempo**.

O livro está estruturado em três grandes partes que narram uma trajetória: do mundo ancestral do xamã Yanomami ao confronto com a destruição do Povo da Mercadoria, e por fim para **a luta político-cosmológica para "segurar o céu"**. A seguir, está posta a disposição entre os três grandes capítulos da obra, das frases que configurarão as Unidades de Significado a seguir. Como forma de facilitar a experiência da leitura, elas foram primeiro dispostas de uma maneira que o leitor possa compreender sinteticamente

¹⁸ Cf. Castro, 2020. Segundo o autor do prefácio da obra, esse pacto, marca o antropólogo francês, agora como um aliado da causa indígena. A aliança que aqui nos propomos para o presente trabalho, parece ser muito parecida com esse pacto que marca a relação entre Davi Kopenawa e Bruce Albert. A de inscrever o antropólogo não como um indígena, mas como um branco defensor dos indígenas em meio aos brancos, um aliado de guerra.

¹⁹ O termo branco, mais do que identificar simplesmente a cor da pele de alguém, funciona na obra de Kopenawa como uma descrição de quem se porta e se relaciona com os indígenas e com a natureza na forma de inimigo, Cf. Castro, 2020.

o que está em jogo em cada capítulo da obra, e a seguir será destrinchada a articulação das citações com as Unidades de Significado correspondentes.

3.1.1. Devir Outro

Esta primeira seção é a fundação do mundo, a partir da visão Yanomami. Davi Kopenawa descreve sua infância, a vida na floresta, a cosmologia de seu povo e, principalmente, **sua longa e dolorosa iniciação xamânica**. É a história de como, basicamente, ele aprende a "**devir outro**", a **ver e ouvir o mundo através dos olhos e cantos dos espíritos *Xapiri*, revelando um traço integrativo e relacional fundamental na ontologia Yanomami**. Esta parte também relata o choque dos primeiros contatos com os brancos (*napë*), vistos inicialmente como seres fantasmagóricos e incompreensíveis em suas falas e ações.

3.1.1.1. Citações do capítulo “Devir Outro” pertencentes às Unidades de Significado

- 1) Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, **não precisamos, como os brancos, de peles de imagens²⁰ para impedi-las de fugir da nossa mente**. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. **Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós**. Por isso nossa memória é longa e forte. (Kopenawa & Albert, 2020, p. 75, grifo nosso).
- 2) Enquanto isso, **no silêncio da floresta**, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *Yãkoana Hi²¹*, que é o alimento dos *Xapiri*. Estes então **levam nossa imagem para o tempo do sonho**. Por isso **somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos**. **Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade**. (*ibid.*, p. 76-77, grifo nosso).

²⁰ É assim que Kopenawa chama nossos livros, nosso papel sulfite e afins; nessa forma de expressar esse artefato que é algo marcante da civilização ocidental, que marca inclusive a transição da oralidade para escrita, o xamã Yanomami resgata o fundamento de nosso papel, que muitas vezes no nosso cotidiano nos escapa: de que aquilo no qual escrevemos, é um pedaço de vida, de uma árvore.

²¹ Para o povo Yanomami, este pó, extraído de árvores e com propriedade alucinógena (DMT), comumente conhecido como rapé, permite a conexão com os espíritos (*xapiri*), e demonstra como "as plantas fazem parte da organização sociopolítica desse povo" (Lutaif & Modernell, p. 145, 2023).

- 3) **Os Xapiri eram os médicos de nossos antigos**, desde sempre. Por isso eu quis por minha vez conhecê-los e possuí-los. **Outrora, na floresta não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos.** Hoje, os *Xapiri* só conseguem conter a epidemia *Xawara* quando ainda é muito jovem (...). Esses novos males que os brancos chamam malária, pneumonia e sarampo, porém, são outros. Vêm de muito longe e os xamãs nada sabem a seu respeito. (*ibid.*, p. 176, grifo nosso).
- 4) Assim é. **Os Xapiri nos protegem contra todas as coisas ruins: a escuridão, a fome e a doença.** Afastam-nas e combatem-nas sem descanso. Se não fizessem esse trabalho, nós daríamos dó! (...) Começaríamos, então, a virar outros, **e o céu acabaria caindo novamente.** Por isso nossos ancestrais começaram a fazer dançar os *Xapiri* no primeiro tempo. Sua preocupação, desde sempre, foi proteger os seus, como *Omama* havia ensinado ao seu filho. Nós apenas seguimos suas pegadas. (*ibid.*, p. 216, grifo nosso).
- 5) **Os xamãs yanomami** não trabalham por dinheiro, como os médicos dos brancos. **Trabalham unicamente para o céu ficar no lugar**, para podermos caçar, plantar nossas roças **e viver com saúde.** Nossos maiores não conheciam o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. (*ibid.*, p. 216, grifo nosso).
- 6) **Quando a riqueza da floresta se afasta de nossas casas, não retorna por conta própria.** **Os xamãs têm de se esforçar muito para trazer de volta sua imagem, pois sem ela os frutos das árvores e as plantas das roças param de crescer.** Depois disso, precisam continuar trabalhando muito para retê-la, pois ela pode fugir a qualquer momento e nunca mais voltar. (*ibid.*, p. 209, grifo nosso).
- 7) Todos bem sabem que o céu já caiu sobre os antigos, há muito tempo. Conheço um pouco dessas palavras a respeito da queda do céu. Escutei-as da boca dos homens mais velhos, quando era criança. (...) No início, o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos. (*ibid.*, p. 195).
- 8) Naquela época, ainda havia grandes xamãs entre nós, pois muitos de nossos maiores ainda estavam vivos. Então, vários deles começaram a trabalhar juntos para segurar a abóbada celeste. No tempo antigo, seus pais e avós haviam ensinado esse trabalho a eles, que por

isso foram capazes de impedir mais essa queda. (...) Mas enquanto houver xamãs vivos para segurá-lo, isso não vai acontecer. (*ibid.*, p. 194).

- 9) Eu os observava de longe e pensava que pareciam seres maléficos da floresta! Ficava apavorado só de vê-los! Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora. (...) Esforçava-me para prestar atenção, tentando compreender suas palavras, mas não adiantava nada. Pareciam barulhos soltos! (*ibid.*, p. 243).
- 10) Nossos pais e avós desconfiavam dos brancos, e sempre temeram suas fumaças de epidemia. No entanto, jamais se preocuparam em saber o que os trouxera à nossa floresta. (...) Jamais teriam imaginado que, mais tarde, os filhos e netos daquela gente voltariam, tão numerosos, **para tirar ouro dos rios e alimentar seu gado na floresta derrubada.** (*ibid.*, p. 244, grifo nosso).

3.1.2. A Fumaça do Metal

A segunda parte da obra é a descrição do “apocalipse”. Davi Kopenawa nos faz ver a invasão de seu território, a partir de 1970, com a realização de estradas e a chegada massiva de garimpeiros na terra Yanomami. O título deste capítulo, “A Fumaça do Metal”, refere-se à ***Xawara, a fumaça-epidemia que os brancos trazem consigo e sua exploração da terra-floresta.*** Para os Yanomami, a doença não é apenas “um vírus”, mas uma emanção espiritual maligna que nasce da extração de minérios e da fumaça das cidades, a partir da relação desrespeitosa com o cosmos e a natureza. Este capítulo é um testemunho brutal das doenças e violências que dizimaram povos e aldeias, e a consequência destruição da terra-floresta a partir da ganância do Povo da Mercadoria.

3.1.2.1. Citações do capítulo “A Fumaça do Metal” pertencentes as Unidades de Significado

- 1) Foi quando os garimpeiros chegaram até nós que realmente entendi de que eram capazes os *napẽ*²²! Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, de todos

²² Brancos. Isso não se resume a cor de pele simplesmente, mas é um termo em Yanomami que antepõe a quem não é amigo-aliado-indígena, Cf. Castro, 2020.

os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. **Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: ouro.** Começaram a **revirar a terra** como bandos de queixadas. **Sujaram os rios com lamas amareladas e os enfumaçaram com a epidemia *Xawara* de seus maquinários.** (*ibid.*, p. 334, grifo nosso).

- 2) Pensei, com tristeza e raiva: "O ouro não passa de poeira brilhante na lama. No entanto; **os brancos são capazes de matar por ele!** Quantos mais dos nossos vão assassinar assim? E depois, **suas fumaças de epidemia vão comer os que restarem, até ó último? Querem que desapareçamos todos da floresta?"** A partir daquele momento, meu pensamento ficou realmente firme. Entendi **a que ponto os brancos que querem nossa terra são seres maléficos.** (...) Algum tempo depois, os garimpeiros voltaram para Paapiú e penetraram em massa nas terras altas de nossa floresta. **Desmataram por toda parte** para abrir pistas para seus aviões e helicópteros, que cruzavam o céu constantemente. Numerosos como saúvas *koyo*, passavam em colunas cerradas ao redor das casas yanomami. As mulheres tinham medo de sair até para pegar água! **A floresta ficou vazia** de caça e os maridos pararam de caçar. Todos permaneciam prostrados em suas redes, **derrubados por febres incessantes.** Sem poderem cultivar suas roças, pensaram que fossem morrer de fome. Os grandes homens, que antes falavam com sabedoria, tinham sido **assassinados** por ter enfrentado com bravura os garimpeiros ou então tinham morrido de **malária e pneumonia.** Apenas alguns órfãos **com o pensamento perdido** tinham sobrevivido, e mendigavam comida e roupas junto aos garimpeiros. **Todos os caminhos tinham virado lodaçais de queixadas²³ e os rios tinham sido reduzidos a poças de água barrenta.** Um sem-número de brancos escavava freneticamente a terra da floresta empesteada pela fumaça de epidemia *Xawara* de seus motores. Até o chefe do posto da Funai de Paapiú acabou fugindo, assustado tanto com as ameaças dos garimpeiros quanto com suas doenças. (*ibid.*, p. 344-5, grifo nosso).
- 3) **Desejar suas coisas tanto quanto eles só serviriam para emaranhar nosso pensamento. Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte.** Foi o que sempre ocorreu, desde que nossos antigos cobiçaram as suas ferramentas

²³ Queixada, para quem não é familiarizado, é um mamífero, parecido com um porco ou javali. Costuma a andar em bando. Quando o bando passa por uma terra lamacenta, costuma deixar a terra totalmente esboroadada, daí a imagem evocada neste trecho de Kopenawa.

- pela primeira vez, há muito tempo. (*ibid.*, p. 354, grifo nosso).
- 4) Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver. **Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos!** Por isso digo que **o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes.** (*ibid.*, p. 354, grifo nosso).
 - 5) As coisas que **os brancos extraem das profundezas da terra** com tanta avidez, os minérios e o petróleo, **não são alimentos.** São coisas maléficas e perigosas, **impregnadas de tosses e febres**, que só *Omama* conhecia. **Ele, porém, decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes.** (*ibid.*, p. 356, grifo nosso).
 - 6) Os brancos espalham suas fumaças de epidemia por toda a floresta à toa, **sem se dar conta de nada, só arrancando o ouro** e os outros minérios da terra. Os vapores que saem desses metais são tão fortes e perigosos que **até a fumaça da cremação dos ossos de suas vítimas é envenenada.** (*ibid.*, p. 365, grifo nosso).
 - 7) Mas não somos só nós que sofremos dessa **doença do minério. Os brancos também são contaminados e no fim ela os come tanto quanto a nós (...).** Chamam isso de **poluição.** Mas para nós é sempre **fumaça de epidemia *Xawara*.** **Apesar de sofrerem também, eles não querem desistir. Seu pensamento está todo fechado.** Só se importam em cozinhar o metal e o petróleo para fabricar suas **mercadorias.** (*ibid.*, p. 366, grifo nosso).
 - 8) Sua fumaça surge deles e das fábricas em que cozem os minérios de que são feitos. É por isso que **a doença e a morte golpeiam os habitantes da floresta assim que estes começam a desejar as mercadorias.** O fato de acumular com sofreguidão roupas, panelas, facões, espelhos e redes **atrai o olhar dos seres da epidemia.** (*ibid.*, p. 369, grifo nosso).
 - 9) De modo que, para nós, **as mercadorias têm valor de epidemia *Xawara*.** **É por isso que as doenças sempre as seguem.** (*ibid.*, p. 369, grifo nosso).
 - 10) Apesar dessas antigas palavras, **o pensamento dos brancos permanece cheio de esquecimento. Eles não sabem sonhar e não sabem como fazer dançar as imagens dos espíritos.** (*ibid.*, p. 327, grifo nosso).

- 11) As fumaças das máquinas e dos motores são perigosas para os habitantes da floresta. Trata-se também de fumaça de metal, fumaça de epidemia. **Jamais tínhamos cheirado tal coisa antes da chegada dos brancos.** (...) Essas fumaças de epidemia têm um cheiro ruim que **cortou o sopro de vida deles.** Desde que as respiraram, morreram todos, uns após os outros. (*ibid.*, p. 309, grifo nosso).

3.1.3. A Queda do Céu

A parte final da obra é a transformação do sofrimento do xamã Yanomami em luta. Kopenawa narra **sua decisão de falar aos brancos**, de ir para cidades e **levar a mensagem de seu povo ao mundo.** Aqui sua crítica ao povo da mercadoria se torna mais sistemática e explícita. Ele descreve uma humanidade doente, obcecada por mercadoria e objetos, cujo pensamento foi esfumaçado e que, em sua cegueira, está “serrando o galho” em que todos nós estamos sentados, enquanto a compreensão de que a Terra é a casa comum tanto dos indígenas como dos brancos. A Queda do céu é a **profecia cosmológica** que dá título ao livro: sem os xamãs para sustentá-lo com seus cantos, o céu, pesado pela fumaça das cidades e pela morte da floresta, desabará sobre todos nós, tanto brancos como indígenas.

3.1.3.1. Citações do capítulo “A Queda do Céu” pertencentes as Unidades de Significado

- 1) Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é **o pensamento deles que se mostra curto e obscuro.** Não consegue se expandir e se elevar, porque **eles querem ignorar a morte.** (...) Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que **suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas.** (*ibid.*, p. 390, grifo nosso).
- 2) Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas **só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído** e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (*ibid.*, p. 390, grifo nosso).
- 3) Seus antepassados mais sábios, os que *Omama* criou e a quem deu suas palavras, morreram. Depois deles, seus filhos e netos (...) foram aos poucos se esquecendo

deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra (...). Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. (...) Então, seu pensamento cravou-se nelas e **eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres**. (*ibid.*, p. 406, grifo nosso).

- 4) Por quererem possuir todas as mercadorias, foram **tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite²⁴. Fechou-se para todas as outras coisas**. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. (*ibid.*, p. 407, grifo nosso).
- 5) As mercadorias deixam os brancos **eufóricos e esfumam** todo o resto em suas mentes. Nós não somos como eles. Mais do que nos objetos que queremos possuir, **nosso pensamento se fixa na beleza** de nossas festas, na **alegria** de nossos cantos e na **claridade** de nossos sonhos. (*ibid.*, p. 415, grifo nosso).
- 6) Vivem sem alegria e envelhecem depressa, sempre atarefados, **com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias**. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. (*ibid.*, p. 436, grifo nosso).
- 7) A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. (...) **Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela!** Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas **ela sente dor**, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. (*ibid.*, p. 468, grifo nosso).
- 8) Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *Xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras. (*ibid.*, p. 480).
- 9) Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los, com tanta voracidade

²⁴ Noite aqui, em similaridade com a crítica do esquecimento, como uma inconsciência da *presença*, por isso a seguir, utiliza o termo “esfumado”, para designar a falta de clareza da mentalidade branca, marcada pela cobiça.

quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. (...) É isso que pode acontecer um dia se morrerem todos os xamãs e se os *Xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos. (*ibid.*, p. 492).

- 10) **Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente;** e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo. (...) As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda a sua força. (...) Vamos morrer antes mesmo de perceber. Ninguém vai ter tempo de gritar nem de chorar. (*ibid.*, p. 493, grifo nosso).
- 11) Enquanto existirem xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu. Se morrerem todos, ele vai desabar sem que nada possa ser feito, pois só os *Xapiri* são capazes de reforçá-lo e torná-lo silencioso quando ameaça se quebrar. É dessas coisas que nós, xamãs, falamos entre nós. **O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *Xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!** (*ibid.*, p. 494, grifo nosso).
- 12) Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! **Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar.** (*ibid.*, p. 498, grifo nosso).

3.2. Análise do fenômeno da Queda do Céu a partir das Unidades de Significado: confluências entre Kopenawa e Heidegger

Tendo em consideração que as citações acima apresentam a obra da Queda do Céu já orientadas por citações que compõem as Unidades de Significado, a seguir o presente ensaio teórico se propõe a esmiuçar essa análise, pondo em confluência as noções heideggerianas de “Técnica”, “Abandono do Ser” e “Serenidade”, com o pensamento do xamã Yanomami Davi Kopenawa.

3.2.1. Unidade de Significado 1: O Sentido da *Presença* Exploratória no "Povo da Mercadoria"

Esta Unidade de Significado se dedicará à análise da crítica de Davi Kopenawa ao sentido da *presença* do Povo da Mercadoria. Serão apontadas noções chave para compreensão deste sentido, tais como a cobiça por ouro e por outras formas de transformar a natureza em mercadoria, o esquecimento da condição humana enquanto cuidado de Ser em meio a exploração da Terra, a incessante produção de poluição e lixo. A hermenêutica desta Unidade de Significado irá se deter fundamentalmente na relação entre este sentido da *presença* e a produção da fumaça-epidemia (*Xawara*), que mata e adocece os humanos e a floresta, compreendendo-a não simplesmente enquanto uma imagem alegórica, mas como uma descrição atenta da toxicidade física, mental e espiritual, do desenvolvimento civilizado não sustentável. A partir da compreensão heideggeriana da condição humana enquanto cuidado, aqui se faz posto o exercício de fazer-ver a concretude do sentido que orienta a *presença* humana em meio a técnica.

3.2.1.1. A Estrutura do Desenraizamento: Técnica e o Povo da Mercadoria

O objetivo desta Unidade de Significado é demonstrar que a descrição de Davi Kopenawa do "povo da mercadoria" não é apenas uma crítica social ou econômica, mas um preciso diagnóstico ontológico que revela, em termos vividos e concretos, a análise de Martin Heidegger (2012) sobre a essência da técnica moderna e seu modo de desvelamento (verdade), enquanto enquadramento que reduz os entes a recursos disponíveis. A mentalidade exploratória, a obsessão por mercadoria e a consequente cegueira frente a vida da floresta, aqui explicita a orientação e concretude da *presença* de nossa sociedade que abandona o Ser dos entes, reduzindo tudo a fundo de reserva (*Bestand*) com vistas a extração de minérios para geração de dinheiro.

3.2.1.2. O Povo da Mercadoria e o Pensamento Calculador

A descrição que Kopenawa faz do homem branco enquanto "povo da mercadoria" oferece um retrato vívido e aterrador de uma humanidade vivendo orientada pelo enquadramento técnico da realidade. Para além de uma característica econômica, aqui está em jogo uma forma específica de desvelamento de ser. A característica deste povo é

uma paixão obsessiva pelos objetos, um desejo desmedido que os leva a acumular bens incessantemente, inclusive desumanizando em seu olhar as populações indígenas para assim exterminá-los e deixar livre suas terras em nome da extração do ouro. Essa "paixão pela mercadoria" pode ser compreendida como uma das formas comportamentais e psicológicas da *presença* humana enquadrada pela *Gestell*. O desejo por mercadorias não é um simples desejo por coisas, mas um desejo de ordenar, possuir, controlar e dispor do mundo como um vasto fundo de reserva. A mercadoria é o ente por excelência reduzido a *Bestand*: despojado de sua origem, de sua dignidade, de sua história e de sua relação com o cosmos, ele existe apenas para ser consumido, em outros termos, reduzindo a natureza à mercadoria, daí o termo central do pensamento do xamã frente aos brancos: Povo da Mercadoria. Essa paixão pela mercadoria, marca a forma de separação da doença do mundo, possibilitando que em meio a desumanização, os brancos matem os Yanomami para poder extrair ouro. A expressão dessa dor está posta no relato do xamã, ao descrever esta cena no trecho “Pensei, com tristeza e raiva: ‘O ouro não passa de poeira brilhante na lama. No entanto; **os brancos são capazes de matar por ele!** Quantos mais dos nossos vão assassinar assim? E depois, **suas fumaças de epidemia vão comer os que restarem, até ó último? Querem que desapareçamos todos da floresta?**’. (...) Entendi **a que ponto os brancos que querem nossa terra são seres maléficos.**” (Kopenawa & Albert, p. 344, 2020).

A análise de Kopenawa aprofunda-se ao descrever a consequência mental dessa obsessão, na experiência vivida da *presença* humana. Ele afirma que o pensamento dos brancos "se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas" (*ibid.*, p. 407, 2020). Esta é uma descrição poética e precisa do abandono do Ser. A "fumaça" da mercadoria é o próprio enquadramento (*Gestell*) ocorrendo **através da presença humana**, uma névoa mental que obscurece qualquer outra forma de ver o mundo, enquanto *pensamento* calculador, tornando-nos cegos para a vitalidade da floresta, que para nós já não resta quase nada. Em outros termos, não conseguimos perceber que "a floresta está viva" (*ibid.*, p. 468) e que, se maltratarmos ela demais, "ela vai acabar revertendo ao caos" (*ibid.*). Essa cegueira não é uma falha moral individual, mas a consequência do próprio modo de desvelamento que marca a técnica moderna enquanto exploração da natureza.

A realização dessa mentalidade é o extrativismo implacável dos "comedores de terra" (*ibid.*), que veem a "inconcebível floresta como entrave ao 'desenvolvimento'"

(*ibid.*). A terra é revirada em busca de minério, os rios são contaminados e os povos originários, silenciados. Esta é a *Gestell* em ação: a imposição violenta de um único modo de ser, a mercadoria, sobre um mundo que, para os Yanomami, é povoado por uma infinidade de seres e formas relacionais. A busca incessante por ouro, petróleo e outras "mercadorias", é a manifestação concreta da provocação técnica da Terra, o desafio lançado à terra, pela *presença* humana, para que ela entregue suas riquezas (Michelazzo, 2001).

3.2.1.3. A Queda do Céu como Consumo da *Gestell*

Na cosmologia Yanomami, a "queda do céu" não é uma espécie alegórica de um mito distante ou até mesmo uma metáfora para o apocalipse. É o resultado lógico, histórico, físico e relacional de uma forma de ser-no-mundo inteiramente enquadrada pela orientação em produção de mercadoria. A estabilidade do cosmos, segundo Kopenawa (2020) não é um dado adquirido e estável em si mesmo, mas depende do trabalho ativo e constante dos xamãs, que, com a ajuda de seus espíritos auxiliares, os *Xapiri*, literalmente sustentam a abóboda celeste em seu lugar. Esse trabalho xamânico é uma forma de escuta serena, uma forma de *deixar-ser através da presença*, de diálogo e de relação recíproca com as forças do universo, que carrega, por conseguinte o cuidado de formas relacionais harmoniosas e saudáveis com os demais seres, em outros termos, como vimos na expressão da descolonização da saúde em Louvison & Nunes (2020), uma **ecologia do cuidado**, enquanto lógica integrativa de co-pertença entre Ser e a *presença* humana.

As atividades do "povo da mercadoria", tais como o desmatamento, a mineração e a poluição dos rios, possuem uma consequência direta e fatal: a morte dos xamãs, seja pela violência direta, como posta nos relatos de Davi Kopenawa, seja pelas epidemias que se alastram com a invasão dos brancos no território Yanomami. Kopenawa adverte que se morrerem os xamãs que o mantém no lugar, ele cairá mesmo. Desta forma, Kopenawa revela um nexos vital do acontecimento da Queda do Céu: A destruição da floresta, vista como mero *Bestand* por nós brancos, leva à aniquilação daqueles cujo modo de ser é orientado pela serenidade e em meio a sua *presença*, em sua ação, para um cuidado integrativo do Ser-Terra. Sem os **xamãs**, esses **guardiões da pluralidade do Ser**, não há mais *quem escute o mundo*, quem dialogue com os espíritos, quem mantenha o delicado equilíbrio cósmico, que através da visão Yanomami, **necessita ser cultivado**.

Portanto, a queda do céu é a consequência última de **um mundo tratado exclusivamente como fundo de reserva** (*Bestand*), a expressão da consumação da metafísica técnica. Quando os *guardiões da escuta do Ser-Terra* de forma relacionalmente *harmoniosa* desaparecem e a terra-floresta (*Urihi A*) que nos sustenta é destruída, o próprio fundamento ontológico do mundo cede. É o **equivalente cosmológico do niilismo que Heidegger (2015) via como a destinação da técnica: um mundo esvaziado de sentido**, onde apenas a vontade de poder sobre um estoque de recursos permanece, até o colapso derradeiro. A “profecia apocalíptica” Yanomami é a consumação física da desolação metafísica diagnosticada por Heidegger em seus escritos tardios.

A cosmologia Yanomami é fundamentada na **reciprocidade**. Os xamãs sustentam o cosmos, e o cosmos, em troca, sustenta a **teia da vida**²⁵. É um **sistema mútuo de cuidado, inter-relacional**, que expressa a **co-pertença** entre Ser e *presença humana*, em um *equilíbrio dinâmico* e dependente do *sentido relacional da presença*. As ações do povo da mercadoria representam, assim, uma **fratura com a inter-relação cósmica**, criando a condição de possibilidade da **doença do mundo** apontada por Michelazzo (2001), enquanto **esquecimento e abandono desta unidade primordial da dinâmica de**

²⁵ O termo “**Teia da Vida**” ficou amplamente conhecido através da Ecologia Profunda (Capra, 2006), caracterizada pela oposição ao antropocentrismo e à denominada “ecologia rasa” e refere-se a vasta rede de inter-conexões, inter-relações e inter-dependências entre todos os seres vivos e seus ambientes, mostrando que cada organismo é parte essencial de um todo complexo e que ações em uma parte afetam o todo. Sua inspiração tem origem nos saberes dos Povos Originários da Terra (Capra, 2006), como vemos na famosa Carta do Chefe *Duwamish* Seattle (1855, p. 4): “Ensina a teus filhos o que temos ensinado aos nossos: que a terra é nossa mãe. Tudo quanto fere a terra - fere os filhos da terra. Se os homens cospem no chão, cospem sobre eles próprios. De uma coisa sabemos. A terra não pertence, ao homem: é o homem que pertence à terra, disso temos certeza. Todas as coisas estão interligadas, como o sangue que une uma família. Tudo está relacionado entre si. Tudo quanto agride a terra, agride os filhos da terra. Não foi o homem quem teceu a teia da vida: ele é meramente um fio da mesma. Tudo o que ele fizer à teia, a si próprio fará”. O termo coaduna avanços recentes no mundo acadêmico (Capra, 2006), desde áreas ambientais até medicinais, e aqui nos auxilia na compreensão holística da conexão de ideias que aparecem ao decorrer do presente texto, como inter-relação, ecologia, inter-dependência, saúde inter-relacional; mas principalmente nos faz-*ver* a constituição biointerativa apontada por Bispo (2023) como central no pensamento dos Povos Originários da Terra. Alguns traços essenciais da teia da vida envolvem (*ibid.*): **Interconexão**: Todos os seres vivos estão interligados em múltiplos níveis, do físico ao consciente, formando uma rede; **Sistêmico**: A vida é vista como sistemas complexos, não como objetos isolados, enfatizando as relações e padrões de organização; **Autopoiese**: Sistemas vivos se autoproduzem e se mantêm, com cada componente participando da criação e transformação da rede; **Sustentabilidade**: A sobrevivência humana depende da saúde dessa teia, sendo crucial a harmonia com a natureza e a satisfação das necessidades sem comprometer o futuro; **Evolução e Complexidade**: A teia da vida busca aumentar a complexidade e a diversidade, embora momentos de extinção façam parte do processo; **Alfabetização Ecológica**: cuidar da percepção para reconhecer a interdependência e os custos ambientais, sociais e culturais das ações humanas, buscando viver de forma sustentável. Em suma, o termo “Teia da Vida” nos convida a entender que **somos parte de um grande ecossistema interligado**, e que **nossa existência e bem-estar dependem de cuidar dessa rede**, reconhecendo a importância da diversidade, cooperação e equilíbrio para a saúde de todos.

Ser. Nós brancos, ao tomarmos posse da natureza sem retribuir o cuidado, cultivamos uma violência e um adoecimento, que na percepção do xamã Yanomami, também envolve uma dimensão espiritual e cósmica, tão difícil de ser apreendida através das lentes da ciência-técnica.

3.2.2. Unidade de Significado 2: O Sentido da Serenidade na *Presença* Yanomami

Esta Unidade de Significado agrupará as descrições que elucidam o sentido da *presença* Yanomami em seu deixar-ser, uma postura de respeito e integração frente a natureza, intrinsecamente conectado à terra-floresta (*Urihi A*). Serão articuladas descrições que nos auxiliem no objetivo de **compreender como o processo saúde-doença**, neste contexto, envolve diretamente a **relação respeitosa e harmônica** com o Ser-Terra.

3.2.2.1. A Escuta do Mundo: Serenidade e o Xamanismo Yanomami

Se a mentalidade do povo da mercadoria representa a consumação do enquadramento técnico, a cosmo-ontologia e por conseguinte a prática xamânica Yanomami, oferecem um contraponto radical, fomentando **outras formas de sentido que orientem a *presença* humana**. Esta Unidade de Significado gira em torno do modo de ser-no-mundo expresso pelo povo Yanomami, tal como descrito por Davi Kopenawa, encarado como a experiência vivida da noção heideggeriana de **serenidade**. Não se trata de uma passividade inerte, mas de uma **forma de cuidado ativa** e sofisticada, baseada no **respeito inter-relacional**, na receptividade e no **deixar-ser** dos entes, apontando assim para uma *alternativa concreta à lógica desertificante da técnica*.

3.2.2.2. Os *Xapiri* e a Escuta da Floresta como realização do estado de *Presença* da Serenidade

O núcleo da vida espiritual e do conhecimento xamânico Yanomami reside na **relação** com os *Xapiri*, imagens dos ancestrais animais que se tornaram espíritos luminosos no decorrer do tempo. O xamã, a partir da cosmologia Yanomami, não comanda ou controla esses seres, sua relação é de **respeitoso convite, troca, escuta e contemplação**. Através do uso de *Yãkoana* (*ibid.*, p. 76-77), o alimento dos espíritos, o xamã se abre para o seu mundo: "somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos" (*ibid.*). Esta forma relacional parece

atravessar a *presença* humana através do **sentido da serenidade**, expressando o **pensamento meditativo**: um estado de radical **receptividade e não controle tecnogóico do Ser**, onde o conhecimento não é extraído ou produzido, mas *recebido* como consequência de uma forma específica da *relação da presença humana*, orientada por um **sentido de cuidado mútuo**, na co-pertença *Presença-Ser*. Esta forma dialógica para o povo Yanomami (*ibid.*), faz com que os xamãs possam buscar em seus sonhos respostas para o dilema da vida diurna, em uma espécie de troca onírica com os espíritos.

O próprio processo de **se tornar xamã** ilustra essa dinâmica. Segundo Kopenawa, *Xapiri* é que escolhem a criança, aproximando-se dela em seus sonhos, fazendo-a ouvir seus cantos (*ibid.*). A iniciação xamânica não é um ato de vontade ou de aquisição de poder, mas um longo processo de **se deixar ser transformado pela relação** com os espíritos. Isso contrasta com o modelo ocidental de conhecimento, a tal ponto de ser difícil compreendermos este relato de Kopenawa. Para o xamã, o conhecimento é uma relação, um **diálogo contínuo com uma miríade de seres mais que humanos**.

Essa atitude estende-se a toda a terra-floresta, a *Urihi A*, que não é um cenário inerte ou um conjunto de recursos, mas sim uma entidade viva. Através dessa compreensão ecológica do ser-Terra, o modo de ser-no-mundo do povo Yanomami, descrito pelo xamã, nos mostra que eles **habitam a floresta não como seus donos, mas como parte de uma complexa teia de relações recíprocas**. Kopenawa afirma que os *Xapiri* "fazem crescer as plantas das roças e **chamam a fertilidade** da floresta que engorda a caça" (*ibid.*, p. 209, grifo nosso). A sobrevivência da vida em sua totalidade depende dessa aliança, desse cuidado mútuo. É a prática diária do "**deixar-ser**", de escutar a interdependência dos seres *em meio à presença humana*. Podemos pensar nessa relação de cuidado mútuo como enfrentamento do **desenraizamento**, a partir da noção de humano como *humus*, que como vimos, marca a **condição fundamental humana** enquanto cuidado, enquanto **terra fértil**.

Quando Kopenawa adverte que, "sem xamãs, a escuridão tomará conta do pensamento deles" (*ibid.*, p. 216), ele está se referindo poeticamente à **escuridão do abandono do Ser**, descrito por Heidegger enquanto configuração histórica que possibilita a técnica moderna em sua forma relacional exploratória. A escuridão é a **perda da capacidade de escutar a pluralidade de Ser** em meio à dinâmica existencial de ser-no-mundo **orientada pela técnica moderna**, a imersão total no **pensamento calculador** e

na **cegueira do povo da mercadoria**. O trabalho do xamã, em sua serena escuta dos cantos dos *Xapiri*, parece ser uma expressão poética desta co-pertença zelosa na dinâmica *presença-Ser* que mantém o mundo “iluminado” e *fértil, mantém o aberto da clareira pleno de sentido*, impedindo que ele se reduza a um mero estoque de matéria prima e **esvaziado de valor** que não seja financeiro.

Neste ponto, a própria **tecnologia do xamanismo Yanomami** revela uma complexidade fascinante. O uso do *Yãkoana* é, sem dúvida, uma técnica, enquanto um método específico e relacional para alcançar um outro pensar, na relação direta com um ser não humano. No entanto, ela representa uma forma de tecnologia diametralmente oposta à técnica moderna, tendo em vista que nela se trata de uma **tecnologia de provocação e enquadramento**, que visa aumentar o poder de controle da *presença* humana sobre os entes na totalidade. O uso ritualístico do *Yãkoana* pelo xamã yanomami, ao contrário, funciona como uma "*anti-tecnologia*", nesse aspecto. Seu **sentido e propósito relacional** não é fortalecer a vontade do indivíduo perante a natureza, mas **dissolver as fronteiras do indivíduo**, tornando o xamã *vulnerável* e **receptivo às vozes dos outros seres**, e o capacitando para uma *lógica de cuidado ecologicamente situada*. Ele não permite que o xamã imponha sua vontade sobre os seres, mas que os seres venham ao encontro do xamã, à margem de seu querer. O xamã é levado em seus sonhos pelos espíritos, para ver e **ser-em-o-mundo de outras perspectivas, através de outros sentidos**. Trata-se, portanto, de uma *tecnologia da receptividade*, não do controle: uma orientação relacional a partir de uma *presença* alicerçada na **serenidade**. Isso desafia a visão tecnocientífica moderna, sugerindo que diferentes tecnologias podem incorporar **posturas ontológicas fundamentalmente distintas em relação ao Ser dos entes**. O problema não é a tecnologia em si, mas o modo específico de desvelamento que a técnica moderna impõe como único e soberano, ou em outros termos, a sua dinâmica de sentido enviesada e enquadrada com foco na extração de riquezas da natureza.

3.2.3. Unidade de Significado 3: Saúde-doença como Processo Relacional & Adoecimento Como a Fratura que Conduz à "Queda do Céu"

A última Unidade de Significado nos auxiliará na tarefa de sintetizar ambas as anteriores, focando na forma como se compreende o processo saúde-doença frente às duas ontologias distintas. Por um lado, a saúde a partir do sentido da *presença* Yanomami, que se configura através do incessante trabalho dos xamãs para **“segurar o céu”** e manter o

equilíbrio cosmo-ecológico. Por outro lado, o progressivo adoecimento do Ser-Terra, em meio a sua **desertificação**, propagado pela “**deficiência mental-espiritual**” de nós, brancos, que ao não reconhecerem na floresta seres que necessitam de uma **relação de respeito e harmoniosa**, provoca inevitavelmente **seu adoecimento e do ambiente circundante**, consumando assim *a Queda do Céu, enquanto ápice do abandono do Ser.*

3.2.3.1. Patologias do Contemporâneo: historicidade e o processo saúde-doença enquanto paradigma inter-relacional

A presente Unidade de Significado tem por objetivo fazer-ver a consequência da confluência entre os pensamentos de Kopenawa e Heidegger para compreensão do **processo saúde-doença** e as **formas possíveis de cuidado**. Como veremos a seguir, a **doença**, na perspectiva Yanomami, especialmente a *Xawara (fumaça-epidemia)*, é a manifestação física, mental e espiritual da **desordem ontológica** que Heidegger diagnosticou como o **domínio do enquadramento técnico**. Em contraste, a **saúde** emerge não como uma prática reparativa e individual, mas como um **estado de equilíbrio cósmico e ecológico inter-relacional**, podendo ser pensado através da própria **serenidade**.

3.2.3.2. Xawara: A Fumaça do Ser Esquecido

O conceito Yanomami de *Xawara* é central para esta Unidade de Significado. Kopenawa não o descreve em termos biomédicos, como um vírus ou uma bactéria, o que seria comum a partir da ciência-técnica. Ele o define como a “**epidemia-fumaça**”. A origem dessa fumaça patogênica é explícita e inequivocamente ligada às **atividades extrativas do povo da mercadoria**. Ela é a fumaça da extração dos minérios, principalmente o **ouro**, e ontologicamente, a **emanação tóxica que exala da terra, revirada pelos garimpeiros atravessados pela orientação de sentido da cobiça**. A consequência dessa orientação, é também mental e algo condicionado pela própria *presença* humana. A *Xawara*, para o xamã Yanomami, não é uma entidade natural, é uma *consequência* da indústria, da extração, e da *presença* humana orientada pela transformação do Ser-Terra em mercadoria. Como nos aponta o autor (2020, p. 36506, grifo nosso):

Os brancos espalham suas fumaças de epidemia por toda a floresta à toa, **sem se dar conta de nada, só arrancando o ouro** e os outros minérios da terra. Os vapores que saem desses metais são tão fortes e perigosos que **até a fumaça da**

cremação dos ossos de suas vítimas é envenenada. (...) Mas não somos só nós que sofremos dessa **doença do minério. Os brancos também são contaminados e no fim ela os come tanto quanto a nós** (...). Chamam isso de **poluição**. Mas para nós é sempre **fumaça de epidemia Xawara. Apesar de sofrerem também, eles não querem desistir. Seu pensamento está todo fechado**. Só se importam em cozinhar o metal e o petróleo para fabricar suas mercadorias.

Na **confluência** proposta por este ensaio, a *Xawara* pode ser compreendida como a **manifestação literal e material do enquadramento técnico**. É o resíduo tóxico, consequência do ato da *presença* humana "**provocar**" a terra para que ela entregue seus minérios, de reduzi-la a mero **recurso disponível** (*Bestand*) para ser explorado, **produzindo assim fisicamente o agente da doença**. A **desordem ontológica**, enquanto a **doença do mundo**, que conduz o esquecimento da co-pertença *presença-Ser* na terra, gera uma *desordem ecológica e epidemiológica*. A fumaça que se alastra na floresta e acaba com os Yanomami **é, ontologicamente, a "fumaça do próprio Ser esquecido"**, uma exalação letal da *violência metafísica* perpetrada contra o mundo, que consuma a mudança climática, e expressa doença do mundo: a fratura na co-pertença entre *presença* humana e Ser.

Através dos relatos de Davi Kopenawa podemos confluir uma compreensão ainda mais profunda e perturbadora. A doença não é apenas um efeito colateral da extração, ela é atraída pela própria mentalidade da mercadoria. Ele explica que o desejo obsessivo por mercadorias atrai o olhar dos seres da epidemia, que pensam: "'Essa gente gosta de nossas mercadorias? [...] Vamos lhes fazer uma visita!'" (Kopenawa & Albert, 2020, p. 369). Esta passagem é crucial, pois estabelece um nexos vital direta entre a ontologia do "povo da mercadoria" e a epidemiologia Yanomami. **A doença não é um acidente, mas uma consequência de um modo de pensar e desejar**, que orientam a *presença* humana em seu modo de ser-no-mundo. Como descreve Kopenawa,

Sua fumaça surge deles e das fábricas em que cozem os minérios de que são feitos. É por isso que a doença e a morte golpeiam os habitantes da floresta assim que estes começam a desejar as mercadorias. O fato de acumular com sofreguidão roupas, panelas, facões, espelhos e redes atrai o olhar dos seres da epidemia. (...) De modo que, para nós, as mercadorias têm valor de epidemia *Xawara*. É por isso que as doenças sempre as seguem. (*ibid.*).

O próprio ato de se render à lógica de sentido do enquadramento técnico, de desejar o mundo como um conjunto de mercadorias, torna a comunidade humana Yanomami vulnerável à uma forma específica de adoecimento. O **sofrimento**, neste aspecto, se revela enquanto a **dimensão mental deste fenômeno**, *através da presença*

humana, na forma como se estabelece a relação ser-no-mundo orientada pelo sentido da exploração da Natureza.

3.2.3.3. Saúde como Equilíbrio Cosmo-ecológico em contraste com uma Noção Técnica de Saúde

Este entendimento da *Xawara*, posto acima, nos possibilita uma compreensão crítica do modelo biomédico ocidental, expressão da ciência-técnica, ao compreender a doença como uma falha mecânico-biológica, um mau funcionamento que pode ser diagnosticado individualmente, medido e corrigido através de intervenções técnicas. **O corpo é isolado de seu contexto ecológico, social, histórico e espiritual:** por isso, aqui falamos de uma **cosmo-ontologia Yanomami**, não simplesmente uma ontologia. A saúde é definida negativamente a partir desta visão, como a ausência de doença, ou positivamente, como o simples funcionamento adequado da “máquina corporal”.

Em profundo contraste, a cosmo-ontologia Yanomami em confluência com a psicologia fenomenológica, pode definir a saúde como um **estado de equilíbrio ontológico e cósmico da co-pertença presença-Ser**. Saúde, nesse sentido, se revela em um traço de deixar-ser dos seres, humanos, animais, plantas, espíritos, através da *presença* humana, permitindo Ser para além da dinâmica de sentido técnica exploratória, e **onde as relações de reciprocidade são ativamente mantidas intencionalmente através do cuidado de Ser**. O papel do **xamã** como agente de cura não é o de um técnico que "conserta" um corpo defeituoso, sua função é a de um **harmonizador inter-relacional** cósmico, ele viaja ao mundo dos espíritos para dialogar com os *Xapiri*, que ensinam o xamã, como posto nas palavras de Kopenawa, demonstrando uma **aliança que sustenta a vida na totalidade:**

Os Xapiri eram os médicos de nossos antigos, desde sempre. Por isso eu quis por minha vez conhecê-los e possuí-los. **Outrora, na floresta não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos**. Hoje, os *Xapiri* só conseguem conter a epidemia *Xawara* quando ainda é muito jovem (...). Esses novos males que os brancos chamam malária, pneumonia e sarampo, porém, são outros. Vêm de muito longe e os xamãs nada sabem a seu respeito. (...).

Assim é. **Os Xapiri nos protegem contra todas as coisas ruins: a escuridão, a fome e a doença**. Afastam-nas e combatem-nas sem descanso. Se não fizessem esse trabalho, nós daríamos dó! (...) Começaríamos, então, a virar outros, e o céu acabaria caindo novamente. Por isso nossos ancestrais começaram a fazer dançar os *Xapiri* no primeiro tempo. Sua preocupação, desde sempre, foi proteger os seus, como *Omama* havia ensinado ao seu filho. Nós apenas seguimos suas pegadas. (*ibid.*, p. 176-216, grifo nosso).

Nesta perspectiva, a **doença** é sempre um sintoma de uma **desarmonia** mais ampla e “espiritual”, um sinal de que *o mundo está doente devido ao abandono do Ser*. A *Xawara* é o nome que Kopenawa dá à **dimensão física da doença do mundo**, descrita por Michelazzo (2001), e expressa pelo próprio autor enquanto uma *deficiência menta-espiritual* (Castro, 2020). Estar doente, para o povo Yanomami, é ser afligido pelas consequências de um mundo que foi violentamente enquadrado, profanado e silenciado, a partir de uma **ruptura primordial** entre nós e a *Urihi A* (terra-floresta). A **cura**, portanto, não pode ser apenas individual e farmacológica, ela exige uma **cura da própria relação entre presença e Ser**.

Adiante, entraremos em contato com indicativos do que compreendemos como doença do mundo e como as sabedorias indígenas nos fundamenta na tomada de consciência crítica frente a esse processo, seja em seu diagnóstico compreensivo, seja em formas de cuidado, para assim, nas considerações finais, confluir os rios de saberes da psicologia fenomenológica com as sabedorias de cura dos Povos Originários da Terra.

4 POR UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA ORIGINÁRIA DA TERRA: DECOLONIALIDADE E DOENÇA DO MUNDO EM TEMPOS DE QUEDA DO CÉU

*Na Mata do Catendê
Cobra rasteja sem rastro deixar
Cada ser que lá habita tem poder de encantar.*

*Punhado de ervas, perfume das flores:
Segredos que só Ossanha pode revelar.*

Tainá Santos - Encantados da Mata (2025)

Este capítulo visa elencar conhecimentos pertinentes para a superação do esquecimento metafísico entre *presença* humana e Ser em meio ao acontecimento da doença do mundo. Para realização desta etapa do trabalho, primeiro buscaremos compreender como a proposta de uma Ecologia dos Saberes pode ser realizada como confluência, fundamentando assim um método através do estilo de ensaio teórico para pensarmos possibilidades de fazer frente à técnica e a colonialidade da doença do mundo. A seguir, dialogaremos de maneira mais detida com o mestre quilombola Nego Bispo, que cunha o termo confluência que marca o presente trabalho, para compreender a conexão entre “Queda do Céu”, “Colonialidade” e “Doença do Mundo” a partir do autor, tendo como vetor a noção de cosmofobia. Dialogaremos, em sequência, a respeito do fenômeno da doença do mundo a partir da visão do filósofo Giovanni Reale, tendo como fio condutor sua obra “Sabedoria dos Antigos, Terapia Para Nossos Tempos”, e em específico o seu prólogo, “O Niilismo: Raiz dos Males do Homem de Hoje”, onde nutre seu raciocínio diretamente de Heidegger. Por fim, temos um capítulo de confluência que conecta as noções de cosmofobia e niilismo, articulando uma ecologia de saberes entre ambos e colocando-os em discussão analítica. O que aqui chamamos de uma “Psicologia Fenomenológica Originária da Terra”, busca fazer-ver a necessidade justamente de realizarmos um processo de descolonização da saúde, para poder compreender a doença do mundo de maneira integrativa, e para tanto, precisamos entender como escutamos e dialogamos respeitosamente com as sabedorias de cuidado dos Povos Originários da Terra, justamente para descolonizar a prática psicológica como forma de cuidado e enfrentamento à Queda do Céu.

4.1. Por Uma Ecologia dos Saberes: ensaio teórico como possibilidade de confluência

Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende.

Nego Bispo

Podemos compreender o que está aqui posto enquanto tarefa, através dos ensinamentos do mestre quilombola Nego Bispo (2023), onde nos aponta que uma das ferramentas para realizar essa necessária **visão integrativa** passa pela **confluência**. Para **contracolonizar** uma ciência, no sentido de validar outras perspectivas de conhecimento para além da ciência-técnica que marca a colonização, e liberar determinada ciência de seu caráter tecno-exploratório (Heidegger, 2015) e explicativo-causal (Casanova, 2011), o mestre quilombola (Bispo, 2023) nos indica **confluir** as ciências acadêmicas com os **saberes dos Povos Originários da Terra**²⁶. A noção de *confluência* de Nego Bispo, é uma peça crucial para este ensaio teórico, pois ela resgata a necessidade de pensarmos o diálogo entre mundos diferentes, não para adestrar e exterminar um ser-saber como o movimento da técnica faz ao explorar a natureza, mas sim para poder resgatar em meio ao próprio movimento histórico do abandono do Ser as sabedorias que possam nos auxiliar na tarefa de cuidado no contemporâneo. A questão em jogo aqui assim como para o movimento descolonial como um todo, não é descartar a sabedoria acadêmica ou filosófica construída em meio à metafísica ocidental, mas colocá-la em confluência com outras formas de saberes, para a libertar de suas próprias sombras. Como nos aponta o próprio Nego Bispo:

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “**precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa**”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também.

Em outros escritos em que traduzi os saberes ancestrais de nossa geração avó, da oralidade para a escrita, trouxemos algumas denominações que as pessoas na academia chamam de *conceitos*. A partir daí, seguimos na prática das denominações dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo. É o que chamamos de **guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las**.

²⁶ Abordamos essa temática de maneira mais detida em outra oportunidade, Cf. FONCK, A. *Semeando Palavras Originárias da Terra: Cosmologia Orgânica e Crise Ético-Ecológica em Nego Bispo*, 2024.

Certa vez, fui questionado por um pesquisador de Cabo Verde: “Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?”. E respondi: “**Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las.** Por exemplo, se o inimigo adora dizer *desenvolvimento*, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofobia. Vamos dizer que a cosmofobia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra *desenvolvimento*. Porque a palavra boa é *envolvimento*. Para enfraquecer o *desenvolvimento sustentável*, nós trouxemos a *biointeração*; para a *coincidência*, trouxemos a *confluência*; para o *saber sintético*, trouxemos o *saber orgânico*; para o *dinheiro* (ou a troca), o *compartilhamento*; para o *transporte*, a *transfluência*; para a *colonização*, a *contracolonização*... e assim por diante. Ele entendeu esse jogo de palavras: “Você tem toda a razão! **Vamos botar mais palavras dentro da língua portuguesa. E vamos botar palavras que os próprios eurocolonizadores não têm coragem de falar!**”

Por que o povo da favela fala gíria? Preenchem a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende. Enchem a língua como quem enche uma linguíça. E, assim, falam português na frente do inimigo sem que ele entenda. **A favela adestrou a língua, a enfeitiçou. Temos que enfeitiçar a língua.** (Bispo, 2023, p. 13-4, grifos em itálico do autor, em negrito nosso).

Nesse aspecto, a analítica do sentido da obra “A Queda do Céu” para fomento de entendimentos em Psicologia, não passa por uma cópia forçosa, mas como fonte de inspiração ético-filosófica, buscando assim “**polinizar**” a Psicologia com índices de saúde mental em uma chave não individualizante, que re-integre o caráter relacional da saúde (Nunes & Louvison, 2020), para que através dessa contribuição possamos pensar a tarefa de cuidado da Psicologia para além de seu caráter de lida individual num consultório, mas que forneça posturas e formas de promoção à saúde, através da **conscientização do sentido da presença**, nutrindo formas de cuidado frente à consumação da Queda do Céu. Em outras palavras, ao nos propormos neste ensaio uma compreensão do processo saúde-doença a partir do diálogo com o xamã Davi Kopenawa, o que está em jogo é a fomentação de um processo de descolonização da saúde, do adoecer e do cuidado (*ibid.*), enquanto uma forma de construção de conhecimento que coloque em perspectiva a hegemonia da ciência ocidental e leve em conta os saberes de outros povos, como nos indica Nunes e Louvison (2020, p. 3-4, grifo nosso),

essa descolonização da ciência moderna e dos seus conhecimentos não implica em uma descontinuidade radical com a ciência moderna ou a sua rejeição. Procura-se, antes, **identificar e promover condições para o reconhecimento mútuo e o diálogo entre os conhecimentos e saberes existentes no mundo, incluindo os da ciência moderna, sem desqualificações ou supressões**, com particular atenção aos saberes e práticas que emergem das experiências e lutas pela dignidade e pela vida contra as diferentes formas de opressão e de exclusão. Os encontros entre diferentes conhecimentos por meio de **abordagens participativas e não extrativistas abrem caminho para ecologias de saberes** apoiadas nos conhecimentos e práticas nascidas daquelas experiências e lutas.

O gênero textual proposto para este trabalho, para poder fomentar este processo dialógico de descolonização da saúde, é o ensaio teórico. Com base no artigo de

Meneghetti (2011), intitulado “o que é um ensaio-teórico?”, este gênero tem como marca um distanciamento da rigidez metodológica que caracteriza a ciência técnica causal, em sua forma explicativa. Diferente dessa rigidez cientificista que busca fundamentar a causa dos fenômenos, o ensaio acadêmico aqui permite a realização de um processo do que Dilthey chama de **compreensão**, como veremos a frente (Casanova, 2011), que é uma marca da fenomenologia hermenêutica. Desta maneira, o ensaio teórico se configura enquanto um espaço de **liberdade criativa**, onde **a inquietação do pesquisador dá orientação para o caminho investigativo**, mais do que um formalismo abstrato. Dessa maneira, o ensaio teórico permite a superação de uma produção impessoal, levando em conta que “os pensamentos, sentimentos, incertezas, certezas e contradições de uma pessoa merecem divulgação” (Boorstin *apud* Meneghetti, p. 321, 2011). Uma de suas principais características envolve a supracitada liberdade criativa, onde se permite um fluxo argumentativo mais orgânico, que segue o movimento do pensamento do escritor em sua exploração de um determinado tema. Esta liberdade não implica na ausência de rigor, mas **um rigor de outra ordem, focado na profundidade da articulação de ideias e coerência reflexiva**. Este gênero textual também auxilia na tarefa imposta a este trabalho, como uma tentativa de buscar **alternativas à ciência-técnica** e sua forma de construção de conhecimento a partir da primazia da objetualidade fenomênica, construindo assim o rigor investigativo através de um “vir-a-ser constituído pela interação da subjetividade com a objetividade dos envolvidos” (*ibid.*).

Outro traço do ensaio teórico importante para o presente trabalho reside no foco na **indagação** e a **aceitação da incompletude**, definindo que a orientação deste gênero textual não reside na busca por uma “verdade última”, mas sim priorizando as “perguntas que instigam o pensar” (*ibid.*, p. 322), definindo este gênero, por excelência, enquanto um **gênero exploratório**, que possibilita **espaço aberto para investigação de questões ainda em germinação**. Ao abraçar a incerteza e a provisoriedade, o ensaio teórico se recusa a oferecer conclusões objetivas e definitivas, *convidando o leitor a participar do processo de construção do conhecimento de forma crítica e reflexiva*.

Um outro elemento crucial para a construção de um ensaio teórico é sua **natureza dialógica**. Tendo em vista que o ensaio é uma proposta de diálogo aberto, ele se apresenta como um gênero propício à interlocução que aqui propomos, por ser um “processo de construção de sentido em que os envolvidos são coautores de um conteúdo negociado” (*ibid.* p. 334). Sua finalidade não é finalizar uma discussão, mas instigá-la, gerando

desconforto suficiente para que o próprio leitor se sinta compelido a ensaiar e participar de maneira ativa na construção do conhecimento.

Se encaramos um **ensaio teórico** como um gênero que possibilita a colocação de duas ou mais pessoas referências em suas áreas, para **pensar o contemporâneo**, possibilitando assim **traçar um diálogo** imprescindível e quase que “impensável” ou “impossível” pela linha histórica do tempo, que a vida não permitiu ocorrer, o que aqui está posto é uma oportunidade ímpar: a de conectar o caminho numa espécie de ressonância, uma **confluência, entre duas figuras essenciais para compreendermos o nosso tempo: Davi Kopenawa e Martin Heidegger.**

No coração do século XX, duas vozes, oriundas de mundos aparentemente distantes, construíram um profundo diagnóstico da civilização ocidental: a **crescente alienação do ser humano em relação ao mundo que habita**, e por conseguinte à sua própria condição enquanto humanos. De um lado, na Floresta Amazônica, o xamã Davi Kopenawa, herdeiro de uma cosmologia ancestral, alicerça uma crítica ácida à sociedade ocidental, por ele denominada como **povo da mercadoria**, que **em tudo que vê, enxerga produto**. Do outro, na Floresta Negra, o filósofo alemão Martin Heidegger (2015) desvela e descreve **a trajetória da metafísica do Ocidente enquanto um progressivo esquecimento do Ser**, consumando uma era dominada por um agir que a tudo transforma em recurso disponível (*Bestand*). *A Queda do Céu*, obra do xamã Yanomami co-assinada pelo antropólogo Bruce Albert, não é apenas um relato etnográfico antropológico, mas um potente **manifesto cosmopolítico e ontológico**, que opera uma necessária e radical inversão da perspectiva epistemológica habitual no mundo acadêmico: o leitor não indígena, acostumado a observar “o outro”, torna-se ele mesmo o objeto de uma profunda análise xamânica, **revelando a nós, brancos, o reflexo que costumamos a ver em nosso “desenvolvimento”** em nome do progresso, da civilização e da ciência. Paralelamente, a filosofia heideggeriana mapeia como a essência da técnica moderna condiciona a humanidade em uma forma de ser-no-mundo que obscurece o próprio fundamento de Ser, tornando-nos surdos ao apelo do Ser.

Este ensaio teórico se propõe a uma articulação entre esses dois pensadores, não enquanto uma imposição de um arcabouço filosófico ocidental frente a uma cosmologia dos Povos Originários da Terra, mas como um diálogo necessário e genuíno, no qual cada um ilumina as profundezas do outro. O argumento central que tecerá o fio de sentido deste

trabalho, é o de que **a narrativa xamânica de Davi Kopenawa oferece elementos para a crítica à metafísica Ocidental articulada por Martin Heidegger**. Desta forma, onde Heidegger pode apontar estruturas ontológicas para os fenômenos do sofrimento no contemporâneo, Kopenawa descreve suas manifestações fáticas e adoecedoras: **a presença do "povo da mercadoria" e a fumaça-epidemia da Xawara surgem como eventos palpáveis das consequências da consumação da técnica moderna enquanto Gestell (armação/enquadramento)**. A onto-cosmologia Yanomami, centrada na escuta dos *Xapiri* (espíritos) e na relação de pertencimento sagrado e harmonioso com a terra/floresta, emerge como **um exemplo vivo de uma presença orientada pelo sentido da serenidade (*Gelassenheit*)**, a qual Heidegger aponta como contraponto à desertificação técnica.

Este ensaio teórico também busca cuidar e elucidar uma problemática do pensamento filosófico ocidental: sua grande dificuldade em conectar uma prática com seus apontamentos críticos. Heidegger diagnostica com precisão o problema da técnica moderna, e sua visada de lida frente a este, através da serenidade permanece até hoje como um campo aberto e fecundo para pensarmos formas de cuidado, visando um "outro pensar" (Heidegger, 2015), e que nos possibilita pensar formas de cultivar um programa ético-político propositivo, que possa nos fundamentar nas tomadas de decisões de cuidado frente à encruzilhada histórica em que nos encontramos. **A narrativa de Kopenawa se apresenta como um auxílio imprescindível nesta travessia**, por estar inteiramente ancorada na prática: desde os rituais xamânicos, e a escuta dos cantos dos *Xapiri*, até na luta política pela demarcação do território e na vida cotidiana na floresta do povo Yanomami. *Para Kopenawa, a filosofia de seu povo é inseparável de seu modo de vida*. Curiosamente, o próprio filósofo alemão auxilia a pensarmos essa conexão e ao mesmo tempo a necessidade de escutarmos outros mundos em diálogo, ao afirmar que **“a filosofia de um povo é aquilo que torna povo o povo de uma filosofia, que funda o povo historicamente em sua presença e determina para a guarda da verdade do Ser”** (Heidegger, 2015, p. 57, grifo nosso).

Ao levar em consideração a afirmação de Heidegger de que cada povo tem sua filosofia e esta fundamenta uma específica forma de desvelamento (verdade) de Ser, o ensaio teórico é o *espaço* para o diálogo entre a filosofia de diferentes povos, formando, assim, uma ecologia de saberes. A "ecologia de saberes" é definida por Santos (2007) como o *horizonte* ético-político desse diálogo, enquanto o "pensamento abissal" descreve

o obstáculo histórico que ele visa superar, da tradição metafísica ocidental que busca sempre de maneira técnica compreender Ser.

Boaventura de Sousa Santos²⁷ (2007) descreve a forma de pensar moderna e ocidental como um **pensamento abissal**. Este não é apenas um sistema de preconceitos, mas uma estrutura epistemológica que opera através da primazia de uma forma técnica de construção do conhecimento em detrimento da invalidação das outras formas compreensivas, que não se fundamentem na ciência-técnica. A ciência-técnica moderna, nesse sentido, reivindica para si o "monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso" (*ibid.* p. 72).

A **biomedicalização**, conforme analisada por Nunes e Louvison (2020), é a manifestação exemplar deste pensamento abissal no campo da saúde. Ela institui uma "monocultura de concepções dominantes do saber biomédico que define as condições de validade do conhecimento e das intervenções sobre saúde, doença, cuidado e cura" (*ibid.*, p. 1). Esta **monocultura**, introduzida historicamente através dos mesmos canais do colonialismo, opera por meio da "desqualificação, supressão, invisibilização ou apropriação de outros conhecimentos e práticas" (*ibid.* p. 2), como o xamanismo Yanomami presente na Queda do Céu. O saber xamânico sobre a *Xawara* (fumaça-epidemia) é, sob esta perspectiva, enquadrado enquanto crença ou sintoma cultural, e não como um sistema de conhecimento do processo saúde-doença com sua própria lógica interna.

Como forma contrária da epistemologia do pensamento abissal, Santos (2007) propõe a **ecologia de saberes**. Esta não se define enquanto singela exposição do diverso, mas um projeto político e epistemológico fundamentado em princípios confluentes:

- **Co-presença e Diálogo**: O norte da ecologia dos saberes é o **reconhecimento da pluralidade** das maneiras do conhecer e a promoção da **co-presença** e do **diálogo entre** elas, sem a imposição de hierarquias *a priori* que subjuguem outras formas de saber. A

²⁷ Tendo como norte do presente trabalho justamente uma dimensão ética da própria Psicologia, nos parece imprescindível apontar a gravidade que envolve o nome de Boaventura a respeito de denúncias sobre assédio. Compreendemos a necessidade de nos posicionarmos a respeito e repudiar essas formas de violência, inclusive por entendermos que são justamente uma forma de manifestação da "doença do mundo" que abordamos no presente trabalho, e que em nosso tempo exige um cuidado consciente e ativo.

ecologia de saberes parte da premissa de que "**a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo**" (*ibid.*, p. 84, grifo nosso).

- **Incompletude Radical dos Saberes:** Nenhuma forma de saber, isoladamente, é completo. A ecologia de saberes se baseia na ideia de que "**cruzam-se conhecimentos e, portanto, também ignorâncias**" (*ibid.*, p. 87, grifo nosso). A própria ciência moderna, quando vista não como o monopólio do conhecimento, mas como parte de uma ecologia mais ampla, revela suas próprias e específicas ignorâncias, por exemplo, sua incapacidade de compreender a dimensão cosmológica do adoecimento, reduzindo o conhecimento do processo saúde-doença à ciência-técnica. O horizonte de sentido do **inter-conhecimento** é, portanto, "**aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios**" (*ibid.*, grifo nosso).

- **Tradução Intercultural como Prática Central:** O trabalho crucial de uma ecologia de saberes é a “tradução”. Não se trata de encontrar “equivalentes perfeitamente simétricos”, mas **criar confluências**, enquanto formas de inteligibilidade mútua entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis (*ibid.*, p. 97). A tradução, nesse sentido, **permite que diferentes saberes se interpelem e se enriqueçam**, identificando preocupações comuns e abordagens distintas, indo ao encontro da construção da noção de confluência do mestre quilombola Nego Bispo (2023), exposta acima.

É na articulação **entre a ecologia de saberes e o gênero do ensaio teórico** que o processo de **descolonização da saúde** deste trabalho se realiza. A ecologia de saberes, enquanto orientação epistemológica, corre o risco de permanecer abstrata e simplesmente teórica se não encontrar *uma forma concreta de manifestação*. O ensaio teórico, orientado através do princípio da **confluência** de Nego Bispo, fomenta precisamente esta interlocução.

A estrutura não hierárquica e dialógica do ensaio teórico é o que possibilita a **co-presença** de lógicas de pensamento distintas, como no diálogo entre Heidegger e Kopenawa, aqui proposto. No espaço textual do ensaio, a fenomenologia hermenêutica e a cosmo-ontologia Yanomami podem ser confluídas, **sendo articuladas sem que uma anule ou subtraia a outra**. Neste ensaio, assumimos um papel de **tradução intercultural** (Santos, 2007), mediando o encontro entre esses mundos, buscando criar compreensões sem impor uma equivalência forçada ou uma violência interpretativa.

Este processo é a própria prática da **confluência**, como posta por Nego Bispo, onde dois rios ao se encontrarem, se fortalecem, e não se anulam. O objetivo não é criar um saber único e sintético, que reduziria a complexidade do saber Yanomami presente na Queda do Céu em uma linguagem psicológica ou filosófica. O objetivo é permitir que ambos os "rios" de conhecimento **corram juntos**, cada um mantendo sua integridade e força, para gerar um novo, *mais profundo e integrativo entendimento sobre o fenômeno do adoecimento no contemporâneo*, que não se reduz simplesmente à soma dos conhecimentos confluídos. Assim, a crítica epistemológica de Santos (2007) encontra na confluência de Nego Bispo uma **forma propositiva de ação**, que, por sua vez, pode ocorrer *através de um ensaio teórico*. O ensaio torna-se o *campo de jogo* da ecologia de saberes, o ato de escrita que, ao recusar a linha abissal da ciência-técnica que impõe que todos os fenômenos se justifiquem a partir de linguagem calculadora e objetiva, começa a **tecer a teia de um conhecimento mais plural, holístico, justo e, em essência: descolonizado**.

Ao colocar estes dois pensadores em diálogo, percebe-se que a cosmopolítica Yanomami possui um sistema filosófico-ético-político que realiza princípios e valores em sua *presença* contrastantes a um habitar exploratório, que Heidegger problematizou em seu caminho de pensamento sobre a técnica e afins. A articulação entre estes dois pensadores se torna, portanto, não um acaso: ela é *uma cuidadosa proposta de orientação da própria filosofia ocidental a partir de seus próprios paradigmas que configuram o globo terrestre na atualidade*, em outros termos, podemos **cultivar respostas dialógicas para as crises** identificadas - e em algum nível também criadas - pela metafísica ocidental, em diálogo com as epistemologias que ela historicamente marginalizou, exterminou e silenciou, como argumentam pensadores decoloniais (Cabral, 2023). O que aqui se propõe como um movimento de **descolonização da saúde**, se resume como uma **visão integrativa do processo saúde-doença**, a partir de uma proposta de uma **Ecologia de Cuidados** (Nunes & Louvison, 2020). Este conceito designa a criação de espaços de **confluência**, onde diferentes sistemas de cuidado, incluindo a biomedicina, a Psicologia Clínica, os saberes indígenas, as práticas populares, entre outros, possam dialogar, interagir e colaborar sem que um se imponha como a única verdade. É um chamado para o aprendizado de um "pensamento e de um agir ecológico em saúde" (*ibid.*, p. 1).

4.2. Pensando a Queda do Céu em diálogo com Nego Bispo: entre doença do mundo e cosmofobia

A presente estação do trabalho tem por objetivo elencar e celebrar as sabedorias ancestrais polinizadas pelo mestre quilombola Nego Bispo (2023), principalmente as reflexões contidas em sua última obra lançada em vida, intitulada “*A Terra Dá, A Terra Quer*”, tendo como enfoque o que em seu caminho de pensamento nos auxiliará a aprofundar mais a frente as descrições críticas da Queda do Céu (Kopenawa & Albert, 2020), para nos nutrir na fundamentação de práticas descoloniais em saúde, que propiciem uma ética de cuidado para “sustentar o céu” e cuidar de maneira integrativa da doença do mundo.

Frente as mudanças climáticas decorrente da crise ecológica que atravessamos enquanto corpo coletivo, os ensinamentos de Nego Bispo (2023) sobre a cosmofobia humana nos auxiliam na compreensão dessa crise enquanto não um acaso do processo histórico, mas justamente como a outra face do desenvolvimento civilizatório ocidental, fundamentado pelo saber sintético que a metafísica técnica da tradição Grega e o monoteísmo da tradição Cristã nos lega (*ibid.*), revelando assim em sua essência uma crise dos valores relacionais e éticos que norteiam a a *presença* humana em seu modo de ser-no-mundo no contemporâneo, produzindo assim uma fratura (Ferdinand, 2022) em como a humanidade participa do acontecimento de Ser da natureza, tal como nos descreve Bispo (2023, p. 18-9),

A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal, não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofobia.

A cosmofobia é o medo, é uma doença²⁸ que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolônização.

²⁸ “Por que os povos da cidade não se relacionam com a natureza? Porque têm medo. Porque são cosmofóbicos. (...) Só precisa armazenar quem não confia, quem tem medo da natureza não fornecer, medo da natureza castigar. A cosmofobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmofobia também é responsável pelo lixo. Por que existe tanto lixo? Porque as pessoas acumulam mais do que o necessário (...). O desperdício é um resultado da cosmofobia. A cosmofobia é a necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade. A cosmofobia é a mesma coisa que o pecado original. E tudo o que é original assusta o eurocristão monoteísta. (Bispo, 2023, p. 26-7).

Nego Bispo, ao falar de contracolônização e imunidade, defende um saber orgânico, enraizado nos valores ancestrais transmitidos principalmente através da oralidade, que possibilitam ações contracoloniais, enraizadas em posturas éticas respeitadas com todas as formas de Ser, por esse aspecto integrativo e inter-relacional, o mestre quilombola compreende o saber dos Povos Originários da Terra como cosmológico (*ibid.*). Essa postura se revela enquanto uma conscientização da condição da *presença* humana marcada por uma ética do cuidado fundamental (Boff, 2011), onde participamos relacionalmente do modo como a natureza é, de maneira zelosa, atenciosa e pacífica. Os saberes Originários da Terra podem ser compreendidos enquanto ferramentas imprescindíveis para o combate da crise de saúde generalizada que estamos a atravessar, na tentativa de evitar - nas palavras do Xamã Yanomami Davi Kopenawa - A Queda do Céu, que simboliza a perda da biodiversidade terrestre a partir dos efeitos da *presença* coletiva humano-exploratória no planeta. Esse estado de *presença* coletivo, que consome a Queda do Céu, ressoa o Abandono do Ser (Heidegger, 2015) em direção do controle e da exploração da Natureza, no sentido do avanço civilizatório e técnico, que acaba por tornar a própria humanidade, que é a Terra em seu estágio de autoconsciência (Boff, 2011), inconsciente de sua atuação intencional no corpo coletivo da qual faz parte.

Dessa forma, com Nego Bispo, podemos confluir o sentido marcante do “Povo da Mercadoria” que sustenta e propaga A Queda do Céu, através de sua deficiência mental-espiritual, sustentado pela cosmofobia, tem por fundamento o extermínio de todas as outras formas de vida, Ser e saber que não se enquadram em seu violento adestramento.

4.2.1. Crise Ético-Ecológica e Filosofia da Saúde: a Queda do céu como a Consumo da Cosmofobia

Através das palavras semeadas por Nego Bispo, podemos compreender que há na civilização colonial um modo de vida imantado por um sentido cosmofóbico, que adentra, violenta e extermina outros modos de vida. Esse modo relacional da *presença* humana, conduz através da orientação técnica-exploratória a Mudança Climática que vivenciamos, onde a crise ecológica é a faceta ética desse modo de participação do acontecimento de Ser em relação com a humanidade sintética.

Poder conceber uma saída para o dilema da Queda do Céu em nossa época, envolve a proteção e polinização dos Saberes Originários da Terra, aqui representados por Nego Bispo e Davi Kopenawa, que através da *presença* de seus povos sustenta um modo inter-relacional, holístico e por consequência cosmológico, para além do abandono do Ser característico da metafísica técnica (Heidegger, 2015). Estes povos, quando o compreendemos enquanto Originários da Terra, se dá a partir da compreensão de que estes habitam e cuidam da terra em uma outra lógica de sentido, uma forma diversa da técnica que nutre outros modos de ser-no-mundo.

Pensar a crise ético-ecológica a partir da sabedoria ancestral compartilhada por Nego Bispo, nos possibilita pensarmos que ao mesmo tempo que a cosmofobia, em uma compreensão dos processos de saúde-doença, adoce o planeta terra explorando-o, é também esse mesmo sentido cosmofóbico que adoce a humanidade em nossos tempos, em várias dimensões: física, espiritual e mental. Bispo (2023, p. 18-9), enquanto um quilombola, Originário da Terra, descreve a consequência dessa cosmofobia na própria interação cotidiana que fazemos com outros seres:

Fui criado numa casa de chão batido, onde andava descalço. As galinhas e os outros animais conviviam conosco dentro de casa. Quando uma galinha estercava na casa de chão batido, a parte úmida do esterco, das fezes da galinha, era absorvida pela terra. Tirávamos a parte sólida e jogávamos no quintal para servir de adubo. Para o povo da cidade, isso é um horror. Pisar as fezes da galinha? Impossível! Tem que ter uma cerâmica bem lisinha, para poder enxergar qualquer outra vida, qualquer outro vivente que estiver ali, para poder desinfetar e matar qualquer microrganismo. Matar até o que não se vê. Para andar descalço, é preciso desinfetar o chão: a cerâmica foi criada porque os humanos não podem pisar a terra. Os calçados foram criados porque os humanos não podem pisar a terra. Porque a terra é o anseio original.

Nesse aspecto, é imprescindível confluirmos em nossos saberes acadêmicos e de cura o que os Povos Originários da Terra nos apontam: a crise ético-ecológica que estamos atravessando através das mudanças climáticas, só podem ser combatidas, contracolonizando nossos saberes e práticas, ou seja, de forma inter-relacional, tratar a deficiência mental-espiritual (Castro, 2020) que conduz através de nossa *Presença* civilizada o adoecimento coletivo, para que assim possamos aprender não a “desinfetar” ou matar para se sentir seguro, mas sim para aprender a cuidar de maneira holística.

Frente à doença do mundo (Michelazzo, 2001), que se manifesta simultaneamente como crise ecológica e como uma marca das patologias do contemporâneo, os

ensinamentos do mestre quilombola Nego Bispo, especialmente em sua obra *A Terra Dá, A Terra Quer* (2023), oferecem um complemento crucial ao diagnóstico presente na descrição do fenômeno da Queda do Céu. Se, como veremos, a fenomenologia heideggeriana nos permite diagnosticar a estrutura ontológica desta doença como o Abandono do Ser (Heidegger, 2015), e a cosmologia Yanomami presentes na obra de Davi Kopenawa (2020) nos alerta para sua consequência cosmológica iminente: a Queda do Céu, Nego Bispo nos oferece a linguagem caminho para um cuidado em saúde de orientação descolonial.

O diagnóstico de Nego Bispo para a crise ético-ecológica é preciso: trata-se de uma **cosmofobia**. Esta não é um simples medo, mas o resultado de um projeto civilizatório fundamentado no saber sintético que se opõe ao saber orgânico, como vimos acima. A cosmofobia é o que move o "Povo da Mercadoria" (Kopenawa & Albert, 2020). Ela se expressa na própria fundação da **cidade**, que Bispo (2023) descreve como o contrário da mata, um território artificializado, humanizado e arquitetado exclusivamente para os humanos, onde qualquer outra vida que tenta existir é destruída (*ibid.*, 17-21). Como nos descreve Bispo (2023),

O que é a cidade? É o contrário de mata. O contrário de natureza. A cidade é um território artificializado, *humanizado*. A cidade é um território arquitetado exclusivamente para os humanos. Os humanos excluíram todas as possibilidades de outras vidas na cidade. Qualquer outra vida que tenta existir na cidade é destruída. Se existe, é graças à força do orgânico, não porque os humanos queiram. (*Ibid.* 18-9).

Esta cosmofobia é o resultado direto e ôntico-ontológico do ato de **colonizar**. Para Nego Bispo (2023, p. 11-2), colonizar necessariamente envolve adestrar. O colonizador, tal como o pensamento calculador (Heidegger, 2001) que move a *Gestell*, opera por "**desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome**" (Bispo, 2023, p. 11, grifo nosso). A colonização, nesse aspecto, tem por fundamento, a partir do horizonte técnico, a exploração da natureza a partir da negação ontológica (Maldonado-Torres, 2022), como nos aponta Nego Bispo (2023, p. 29-30):

Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversos, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os

humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade.

Apesar de serem criaturas da natureza, os humanistas se descolam da natureza e se tornam criadores. Daí sua necessidade de sintetizar o orgânico, de chamar todas as vidas de matéria-prima. Essa matéria-prima passa a ser um objeto a ser melhorado, beneficiado e sintetizado pelos humanos. Eles se sentem os donos da inteligência, se sentem o próprio deus – o deus na lógica da verticalidade, na lógica do poder, da interferência na vida alheia e da manipulação, e não um deus na lógica da biointeração.

Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversas – os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversas, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolvendo humanisticamente.

A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmos, quebrar a originalidade. O desenvolvimento surge em Gênese. Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado. Eles tentam humanizar e tornar sintético tudo o que é original. (Ibid. 29-30).

O "Povo da Mercadoria", em sua deficiência mental-espiritual (Castro, 2020), é o agente deste adestramento, que, ao tentar dominar a Terra, torna-se inconsciente de sua própria atuação no corpo coletivo da qual faz parte, quando compreendemos fenomenologicamente espiritualidade enquanto qualidade do sentido que norteia a existência. Ao falar de sua percepção sobre a colonização, Bispo (2023, p. 11-2) aponta que

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta.

Há adestradores que batem e há adestradores que fazem carinho; há adestradores que castigam e adestradores que dão comida para viciar; mas todos são adestradores. E todo adestramento tem a mesma finalidade: fazer trabalhar ou produzir objetos de estimação e satisfação. Contudo, não são todos os animais que conseguimos adestrar. Alguns ficam atrofiados fisicamente – quando se exige do animal um esforço físico para além do que é capaz. Outros ficam atrofiados mentalmente – quando o animal recebe um choque mental violento. De modo análogo, temos pessoas atrofiadas: pessoas que não foram adestradas para servir ao trabalho, mas que também não conseguem ser malandras. Pessoas adestradas para que não tenham um imaginário, para que não consigam fazer sua autogestão (Bispo, 2023, p. 11-2).

Se a colonização é uma guerra de denominação que "adestra", a resposta deve ser a **contracolonização**. Este é o conceito-práxis central de Bispo (2023, p. 13-4): "vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las". Trata-se de "enfeitiçar a língua". Esta dissertação, ao seu modo, busca participar desta "guerra das denominações". Ela busca "enfraquecer" a palavra "saúde" (quando reduzida à "monocultura de concepções dominantes do saber biomédico") e potencializar palavras como "cuidado" e "escuta", em ressonância com a "Serenidade" (Heidegger, 2001), para fomentar o próprio processo de descolonização da saúde.

Neste ponto do presente trabalho, vale situar que o termo "descolonizar" aponta para um amplo projeto ético-epistêmico, que identifica a colonização como um fenômeno a ser lido em nossa época (Maldonado-Torres, 2022). Nesse aspecto, a descolonização da saúde implica o desmantelamento da monocultura de concepções dominante, orientadas pelo saber da ciência-técnica. A descolonização é, neste sentido, um processo de cuidado vital de nosso mundo histórico, onde possamos superar a desertificação e o nihilismo cultivados pelo esquecimento metafísico. Chamar uma prática de descolonial, nesse aspecto, é identificá-la através de um posicionamento específico de cuidado frente a era técnica.

Contra colonizar, por sua vez, conforme exposto pelo mestre quilombola Nego Bispo, é uma prática distinta. Não se trata primariamente de diálogo com o opressor, mas de *guerra*. Como Bispo afirma, ele mesmo nunca foi colonizado, adestrado pelo inimigo, por isso se intitula contracolonial. Os Povos Originários da Terra, nesse sentido, seja os Yanomami ou os quilombolas, representam essa aliança, esse arcabouço de sabedoria não adestrada pela técnica. Quando aqui falamos em Psicologia Descolonial, é num âmbito de compreender que ela se constrói no diálogo com a contracolonialidade, ou seja, com os próprios Povos Originários e outros não-colonizados.

Por fim, devemos compreender como que a confluência que aqui nos propomos realizar, orientados pelo mestre quilombola, é o que permite nos salvar da desertificação propagada pelo saber sintético, não descartando essa sabedoria, mas a conectando com os saberes orgânicos dos Povos Originários da Terra. O pensamento colonial-técnico não conflui, ele adestra, nega, apaga, sobrepõe e extermina. O Saber orgânico, pelo contrário,

assume a estrutura ontológica da vida a partir de seu aspecto necessariamente inter-relacional, e, portanto, cosmológico, possibilitando que assim vejamos a concretude da ecologia: uma teia de seres interdependentes. A confluência, nesse âmbito, desponta enquanto um método que não reduz Kopenawa a Heidegger, mas sim permite que esses dois rios de sabedoria corram juntos, que suas águas se encontrem para polinizar uma psicologia clínica descolonial.

O que se encontra nesta estação do trabalho, servirá como adubo, para no momento da construção do raciocínio crítico frente A Queda do Céu nas considerações finais, possamos confluenciar a crítica de Kopenawa junto com o pensamento de Nego Bispo, à deficiência mental-espiritual do Povo da Mercadoria, com a crítica de Heidegger ao Abandono do Ser na era da técnica, não anulando suas diferenças, mas fortalecendo-as mutuamente, como uma visão integrativa e complexa do fenômeno da doença do mundo.

4.3. O Saber dos Antigos como Terapia Para Nosso Tempo: Confluências entre o Nihilismo em Giovanni Reale e a Doença do Mundo

No decorrer do trabalho, apreendemos os perigos da técnica, expostos por Heidegger (2015). O presente capítulo, busca introduzir a noção de doença do mundo a partir de um diálogo com Giovanni Reale, por este se basear na filosofia Heideggeriana para também expor um diagnóstico de nosso tempo, onde o filósofo italiano chamou o prólogo da obra de “O Nihilismo, raiz dos males do homem de hoje”. Também nos pareceu oportuno, para composição deste ensaio teórico, o diálogo com a presente obra do filósofo italiano, por sua visão que traça o fio de sentido da obra: O saber dos antigos, pensado enquanto terapia para os tempos atuais. No exercício de confluência, unir o pensamento de Reale pensando o saber dos antigos, não a partir da filosofia grega antiga, mas sim da cosmo-ontologia Yanomami aliado aos saberes quilombolas de Nego Bispo, nos pareceu um oportuno processo de descolonização do que compreendemos enquanto nihilismo e este como indicativo da própria doença do mundo.

4.3.1. Confluências entre Giovanni Reale e os Povos Originários da Terra: o saber dos antigos enquanto terapia para os tempos atuais

A presente etapa deste ensaio articula o diagnóstico de nossa época, através da noção de doença do mundo aqui elaborada, aprofundando a compreensão deste fenômeno a partir das contribuições de Reale (2014), tendo como fio condutor sua compreensão do niilismo.

Giovanni Reale (*ibid.*), em sua obra “*O Saber dos Antigos: Terapia para os tempos atuais*”, apresenta como a filosofia grega clássica, primordialmente em diálogo com Sócrates, Platão e Aristóteles, oferece uma forma de cuidado importante para nossos tempos. Para o presente trabalho, deixaremos de lado esse solo fundamental da obra de Reale, nos valendo mais de sua crítica e compreensão dos nossos tempos para podermos compreender facetas da doença do mundo, para em seguida podermos construir a escuta deste cuidado necessário em nosso tempo, não a partir da tradição grega diretamente, mas abrindo espaço para cosmo-ontologia Yanomami participar da construção deste raciocínio.

Segundo Reale, no prólogo da obra (*ibid.*, p. 17-36), a raiz dos males contemporâneos para *presença* humana é o niilismo. O autor fundamenta sua análise do niilismo em diálogo com os filósofos Martin Heidegger e Friederich Nietzsche, apontando que o mesmo não se trata de uma espécie de ateísmo simplesmente, mas sim enquanto o fim do mundo suprassensível: da metafísica platônica.

Visamos compreender como o niilismo, diagnosticado por Reale, é fundamentado no movimento histórico do abandono do Ser, que cultiva em nossa época a doença do mundo. Os males que Reale identifica na obra, como o reducionismo cientificista, o praxismo e produtivismo tecnológico, o materialismo e esquecimento do Ser, serão apresentados como descrições precisas da “Ontologia da Técnica” e a marca dos saberes que sustenta, por conseguinte, a doença do mundo.

4.3.2. O Diagnóstico Epocal: Nihilismo, Morte de Deus e o Abandono do Ser

Giovanni Reale (2014, p. 17, grifo do autor) inicia seu diagnóstico no Prólogo, intitulado "O Nihilismo, Raiz dos Males do Homem de Hoje", apontando o processo histórico de esvaziamento de valores que guia o desenvolvimento ocidental:

Os males espirituais que afligem o homem de hoje (...), têm uma raiz comum que é muito fácil identificar: *a cultura contemporânea perdeu o sentido daqueles grandes valores que, na era antiga e medieval e também nos primeiros séculos da era moderna, constituíam pontos de referências essenciais, e em ampla medida irrenunciáveis, no pensamento e na vida.*

Reale (*ibid.*, *apud* Nietzsche, p. 19, grifo do autor) recorre ao fragmento póstumo de Nietzsche que descreve “a história dos dois próximos séculos”, para dar corpo à compreensão desse processo de esvaziamento dos valores ocidentais:

Descrevo o que virá, o que não poderá vir de outra forma: *o advento do nihilismo.* Pode-se narrar essa história hoje, pois aqui a própria necessidade está em ação. Esse futuro manifesta-se numa infinidade de sinais, esse destino anuncia-se por todas as partes; todos os ouvidos já sintonizam essa música do futuro. Já há muito tempo toda a nossa cultura europeia agita-se com uma tensão torturante que aumenta a cada década, como se se encaminhasse para uma catástrofe: inquieta, violenta, impetuosa: como um rio que quer *desaguar*, mas que não se lembra mais, que tem medo de se lembrar.

O Nihilismo, portanto, é definido por Reale, seguindo Nietzsche, como o evento em que os valores supremos se desvalorizam: “o homem moderno crê experiencialmente ora neste, ora naquele *valor*, para depois abandoná-lo; o círculo de valores superados e abandonados está sempre se ampliando; cada vez mais é possível perceber o *vazio* e a *pobreza de valores*” (*ibid.*).

A partir dos indicativos de Nietzsche, Reale realiza uma análise fenomenológica para o diagnóstico de nosso tempo. Reale recusa-se a interpretar a sentença nietzschiana "Deus está morto" como simples ateísmo. Para compreender o fundamento ontológico desta afirmação e por conseguinte do nihilismo, o filósofo italiano recorre ao ensaio "A sentença de Nietzsche 'Deus está morto'" de Martin Heidegger. Reale argumenta que as expressões Deus e Deus cristão são usadas por Nietzsche para indicar o mundo suprasensível em geral. Nesse aspecto, Deus é o termo para identificar o mundo metafísico, das ideias e dos ideais. No horizonte do presente ensaio teórico, vale o indicativo de que este apontamento acerca da metafísica, parece ser um indicativo crucial

do acontecimento da doença do mundo a partir do esquecimento da co-pertença entre *presença* e Ser, ao mesmo tempo que esta visada nos oferece um indicativo importante de ser investigado que aparece nas descrições da Queda do Céu: como o Povo da Mercadoria, enfeitiçado pelo anseio de produzir extraindo da natureza, separa-se da dimensão espiritual da realidade. Nesse sentido, aqui nos parece que Kopenawa (2020) acompanha a crítica de Nietzsche, mesmo que a lendo de forma diversa: a morte de Deus, propagada pelo ocidente, cria uma fratura e um esquecimento na conexão entre as dimensões espirituais e materiais²⁹ da realidade.

Heidegger (*apud* Reale, 2014, p. 24), na leitura de Reale, identifica esse mundo suprasensível com o platonismo, ou seja, a tradição metafísica que define o "mundo verdadeiro" como oposto ao "mundo sensível":

Assim, a expressão “Deus está morto” significa que o mundo ultrasensível não tem força real, não envolve nenhum tipo de vida. A metafísica, ou seja – para Nietzsche - a filosofia ocidental entendida como platonismo, está no fim. Nietzsche considera sua filosofia como a contracorrente da metafísica, isto é, para ele, do platonismo.

Reale (*ibid.*), aponta como o niilismo, para Heidegger, não é um fenômeno circunscrito ao século XIX, mas justamente uma marca da metafísica ocidental:

O niilismo, pensado em sua essência, é antes o movimento fundamental da história do Ocidente. Ele revela um curso tão profundamente subterrâneo, que seu desenvolvimento só poderá determinar catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico universal dos povos da Terra, na esfera de poder do Mundo Moderno. Não é, pois, um fenômeno da época atual e tampouco um produto do século XIX, embora tenha despertado nesse século uma consciência mais aguda em relação a ele e o termo tenha começado a ser empregado.

A análise heideggeriana a respeito do niilismo estabelece uma estrutura compreensiva do abandono do Ser, é precisamente o indicativo ontológico que aponta para o fim do mundo suprasensível, descrito por Reale. O Niilismo, enquanto erradicação dos valores supremos, é a manifestação fática/ôntica do acontecimento do abandono do Ser, em outros termos, o próprio movimento ontológico de retraimento do Ser.

²⁹ Talvez esta afirmação ainda seja difícil de sustentar, mesmo enquanto indicativo investigativo, no presente trabalho; uma vez mais, nós brancos ainda possuímos um abismo compreensível no que propriamente chamamos de espiritualidade e correlatos; este é outro elemento de aprendizado imprescindível para conquistarmos na escuta da cosmo-ontologia Yanomami, tendo em vista que a dimensão espiritual da vida, para este Povo, é algo crucial e marcante na experiência vivida.

Ao fim do prólogo (*ibid.*, p. 35), Reale elenca o que, em sua perspectiva, resume os males que envolvem o acontecimento do niilismo e marca o caminho de desenvolvimento do raciocínio de sua obra, que aqui nos cabe ao menos apontar:

1. o cientificismo e o redimensionamento da razão do homem em sentido tecnológico;
2. o ideologismo absolutizado e o esquecimento do ideal do verdadeiro;
3. o praxismo, com sua exaltação da ação pela ação e o esquecimento do ideal da contemplação;
4. a proclamação do bem-estar material como sucedâneo da felicidade;
5. a difusão da violência;
6. a perda do sentido da forma;
7. a redução do Eros à dimensão do físico e o esquecimento da “escala de amor” platônica (e do verdadeiro amor);
8. a redução do homem a uma única dimensão e o individualismo levado ao extremo;
9. a perda do sentido do cosmos e da finalidade de todas as coisas;
10. o materialismo em todas as suas formas e o esquecimento do ser, a ele vinculado.

A doença do mundo, enquanto esquecimento da co-pertença entre *presença* humana e Ser, é a manifestação clínica e fática deste niilismo. A cisão dentro-fora, que a psicoterapia tradicional sustenta, só é possível em um mundo que já sofreu o colapso do suprassensível, o horizonte que originalmente unia o "dentro" (a alma) e o "fora" (o cosmos).

Reale (*ibid.*, p. 8) inicia a obra com uma citação do poeta T. S. Eliot, "Deserto e vazio. Deserto e vazio. E as trevas à beira do abismo". Esta imagem poética conflui com a desertificação da vida apontada por Kopenawa (2020, p. 7) na abertura da obra *A Queda do Céu*, ao nos dizer que como consequência das ações do Povo da Mercadoria: "os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. (...) Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós", apontando assim para a doença do mundo como uma das consequências do próprio movimento histórico do abandono do Ser, que conduz e consoma a Queda do Céu.

4.3.3. Doença do Mundo e Era da Técnica: Cientificismo, Praxismo e Materialismo

Ao decorrer de sua obra, Reale esmiuça formas compreensivas da doença do mundo a partir da noção de técnica em Heidegger. Dentre as descrições presentes no texto de Reale, três elementos nos parecem cruciais para compreender de maneira mais detida aspectos formativos da doença do mundo.

O primeiro, desenvolvido no primeiro capítulo da obra, intitulado “reducionismo cientificista da razão”, define como a "convicção de que só é 'verdadeiro' aquilo que pode ser demonstrado com base em cálculos matemáticos" (*ibid.*, *apud* Lorenz, p. 38) e valido através das ciências experimentais. A consequência dessa relação com a noção de verdade, reduz toda a sabedoria considerada válida ao cálculo e à medida, que se tornam a única forma legítima e confiável de construção de conhecimento na era técnica.

No terceiro capítulo, Reale aborda um segundo ponto crucial, a questão da *práxis* e o imperativo produtivo tecnológico, apontando como a técnica, não podendo ser reduzida aos aparatos técnicos, acaba por deixar de ser um meio para realização de uma tarefa, e se torna um fim em si mesma, como nos descreve o filósofo (Reale *apud* Lorenz, 2014, p. 88)

No pensamento tecnomorfo existe uma espécie de mecanismo neurótico imposto: a simples e possível técnica de realizar determinado projeto é trocada pelo dever de efetivamente realizá-lo. Trata-se de um verdadeiro mandamento da religião tecnocrática: tudo o que é de algum modo realizável deve ser realizado. E verdade, estou exagerando. Mas, mesmo assim, hoje a maior parte das pessoas é escrava da convicção de que o progresso de nossa civilização material deve necessariamente levar, segundo caminhos preestabelecidos, a um incremento de valor da vida.

O terceiro ponto que nos auxilia na tarefa de compreensão da doença do mundo, envolve o capítulo décimo da obra, intitulado “materialismo e esquecimento do ser”, onde Reale circunscreve como os dois pontos anteriores se articulam. Em meio ao movimento da consumação técnica, “o materialismo ontológico foi claramente formulado: tudo aquilo que existe é realidade física ou epifenômeno desta e, portanto, o ser em todas as suas manifestações possíveis é reduzido à dimensão do físico” (*ibid.*, p. 229). Esta constatação aponta para a negação do mundo suprasensível acima abordada, esta sendo a própria definição de niilismo a partir do diálogo com a filosofia heideggeriana, demonstrando assim, como em seu pensamento e no do próprio filósofo alemão, se conectam intrinsicamente, as noções de doença do mundo, niilismo, técnica e abandono do ser.

4.4. Entre Niilismo e Cosmofobia: Confluências sobre a Doença do Mundo em meio à Queda do Céu

A presente etapa do trabalho tem por meta confluir as sabedorias acima elencadas, a partir das obras de Nego Bispo (2023) e Giovanni Reale (2014), visando uma ecologia dos saberes (Santos, 2007) a respeito da doença do mundo em meio à Queda do Céu.

A travessia deste ensaio teórico, ao confluir os horizontes da psicologia de viés fenomenológico e hermenêutico com as cosmo-ontologias dos Povos Originários da Terra, aqui apresentadas por Nego Bispo e Kopenawa, conduziu-nos a um ponto conectivo do diagnóstico da doença do mundo onde, transitando por territórios epistemológicos que, embora distintos em sua gênese histórica e cultural, revelam-se pertinentes diálogos compreensivos. Os 3 subcapítulos anteriores, que trataram (1) da ecologia dos saberes como método descolonial, (2) da crítica de Bispo à estrutura cosmofóbica da civilização frente a necessidade da confluência como forma de cuidado, e (3) o diagnóstico do niilismo em Reale como a raiz dos males contemporâneos em relação com as estruturas fundamentais da analítica existencial heideggeriana apresentadas anteriormente, em específico as noções de *Técnica* e *Abandono do Ser*; nos lança para uma ecologia de saberes que nutre o cerne deste ensaio.

~~Este~~ O presente subcapítulo se propõe a uma fusão de horizontes, inspirada no encontro narrado acima, através de Heidegger, entre Fenomenologia e Hermenêutica, apontando assim para conexão entre os saberes de cura dos Povos Originários da Terra e a Psicologia fenomenológica: uma *confluência* no sentido estrito que Nego Bispo (2023) confere ao termo, onde o encontro dos rios de pensamento dessas tradições (fenomenológicas e Originárias da Terra) não se anulam, mas se somam, para assim formar um rio mais caudaloso e potente, e nesse aspecto, uma compreensão mais aprofundada, decolonial e ecológica, das formas que adoecemos e cuidamos no contemporâneo. O Abandono do Ser, descrito por Martin Heidegger como o esquecimento da co-pertença entre a *Presença* humana (*Dasein*) e o Ser, manifesta-se faticamente, na experiência vivida (relacional e ambiental), no que Nego Bispo denomina "Cosmofobia" e no que o xamã Davi Kopenawa identifica como a "cegueira do Povo da Mercadoria". A relação compreensiva entre Niilismo, Cosmofobia e Queda do Céu, compõe a sintomatologia complexa da Doença do Mundo de nossos tempos, caracterizada

pela incapacidade estrutural da civilização técnico-científica de habitar a Terra cuidando de Ser, sem convertê-la em fundo de reserva (*Bestand*) para a maquinação e também se reduzir a apenas joguete deste processo histórico, um processo que conduz, inevitável e tragicamente, ao colapso das condições de sustentação da vida, simbolizado e concretizado na Queda do Céu.

O fio de sentido desta estação é a busca por compreensão da doença do mundo a partir da confluência entre técnica, niilismo e decolonialidade, fazendo-ver a crise ecológica como um elemento constitutivo da doença do mundo, enquanto a consumação de um projeto metafísico ocidental de dominação que, ao temer o cosmos (cosmofobia) e negar o espírito (niilismo), transforma a Terra em “recurso morto”, gerando a fumaça-epidemia (*Xawara*) que agora nos asfixia através da mudança climática, como pormenorizado no próximo capítulo.

4.4.1. O Abandono do Ser como Fundamento Ontológico da Cosmofobia

Para compreendermos a Doença do Mundo de maneira biointerativa³⁰, é necessário elencarmos alguns fundamentos elaborados no Capítulo 1, especificamente à analítica da técnica em Heidegger, e colocá-la em confluência com o conceito de cosmofobia formulado por Nego Bispo. O nexos vital que guia esta seção é a de que a técnica moderna atua como o “dispositivo imunológico” da cosmofobia, erguido sobre o solo do *abandono do Ser*.

4.4.1.1. A Técnica como “Dis-positivo Imunológico” da Fratura com o Cosmos

A essência da técnica moderna não reside nos aparatos tecnológicos em si, mas em um modo específico de desvelamento (*Aletheia*), que Heidegger denomina *Gestell* (Armação ou Enquadramento). A *Gestell* é uma interpelação provocadora dirigida à natureza, impondo a ela um fornecimento constante de energia, passível de ser extraída, armazenada e distribuída. Nesse modo de ser-no-mundo, a *Presença* humana (*Dasein*) sofre uma nutrição de sentido ontológica específica, que a guia: a humanidade deixa de operar como o pastor do Ser, o guardião da clareira onde os entes se mostram em sua

³⁰ Para Nego Bispo (2023), a biointeração é a teia cosmológica que sustenta a vida de todos os seres, inter-relacionalmente. Nesse aspecto, este “conceito contracolonial” do mestre quilombola nos aponta um caminho de como pensar a confluência enquanto método - integrativo e complexo -, para compreender Ser de maneira não exploratória.

physis (sua natureza, seu brotar espontâneo), e passa a ser, ela mesma, uma peça funcional na engrenagem da exploração: o "recurso humano", destinado a gerir outros recursos a partir deste horizonte histórico.

Esse processo, que Heidegger diagnostica como *abandono do Ser*, descreve uma época em que o Ser se retrai, deixando apenas os entes visíveis como objetos de manipulação, e a própria verdade do Ser, ou seja, seu movimento de acontecimento, é esquecido em favor da exatidão do cálculo, da eficiência e de seu conteúdo puramente reduzido a dimensões materiais. Heidegger ao ponto que descreve o *como* desse processo, a partir de um exercício fenomenológico, e por conseguinte ontológico, encontra no diálogo com Nego Bispo dimensões afetivas, ecológicas e políticas dessa experiência, apontando o enraizamento deste processo histórico na experiência colonial.

A confluência com Nego Bispo ilumina a motivação oculta da *Gestell*, em outros termos, seu sentido ontológico. Bispo (2023) define a cosmofobia não apenas como um medo irracional do universo, mas como uma estrutura que possui dimensões sociais, psicológicas e arquitetônicas que fundamenta a colonização e a urbanização ocidental, que é expressa na forma de organização nas cidades e em como nós brancos habitamos nossas casas. Como vimos, para o mestre quilombola, a cidade é a antítese da mata: é um território artificializado, sintetizado, onde a vida orgânica, cíclica e interdependente é sistematicamente excluída, concretada, domesticada e individualizada.

Heidegger, ao passo que descreve a técnica como a imposição de um cálculo sobre a natureza para torná-la segura e disponível, encontra em Bispo uma espécie de "infraestrutura emocional" da experiência vivida desse mesmo movimento de desvelamento histórico: o medo do cosmos, o medo da vida que não se submete à vontade humana, o medo de "pisar na terra" sem a mediação do sapato ou do asfalto, que a protege, ou até mesmo por medo de não saber o que a espera no contato.

Nesse sentido, a técnica pode ser compreendida fenomenologicamente através da lente da cosmofobia como um gigantesco aparato de "desinfecção ontológica". A civilização ocidental, movida pelo terror da finitude e da interdependência radical - que nos torna vulneráveis -, constrói a *Gestell* para "blindar" a existência humana civilizada contra o cosmos. O "Povo da Mercadoria", descrito por Kopenawa, utiliza a técnica (tratores, garimpo, cercas) para remover a agência espiritual e vital da terra (os espíritos,

Xapiri), transformando a floresta viva (a terra, *Urihi A*) em algo morto, estático e comercializável: o recurso. Essa utilização da técnica, como vimos, não se expressa simplesmente nos aparatos apreendidos tecnicamente como os tratores e o ouro extraído do garimpo, mas fundamentalmente em um sentido ontológico, que orienta a *presença* de maneira inconsciente e inconsequente em vistas à exploração da Terra.

A *Gestell* é, em última análise, a estrutura de acontecimento da *cosmofobia*. O abandono do Ser, nesse sentido, se apresenta a partir de uma fuga ativa: a humanidade civilizada foge da responsabilidade ética de *ser-com-os-outros-no-mundo*, o que Bispo chama de biointeração, para a segurança ilusória de *ter* o mundo, a partir da dominação e fundamentada no saber sintético.

4.4.1.2. O Saber Sintético e a Decomposição da Verdade

Como vimos anteriormente, no primeiro capítulo, o abandono do Ser conduz à decomposição da verdade, onde o des-velamento originário é reduzido à correção do enunciado científico e à eficácia pragmática. Nego Bispo aprofunda essa crítica ao introduzir a distinção fundamental entre "saber orgânico" e "saber sintético", uma distinção que opera como chave de leitura para a crise ético-epistemológica contemporânea.

O **saber orgânico**, próprio das comunidades quilombolas e de outros Povos Originários da Terra, como os Yanomami, baseia-se na oralidade, na experiência direta do corpo-território e na confluência com os ciclos da natureza. Fenomenologicamente, corresponde a um modo de ser-no-mundo da *presença* que se mantém aberta e consciente ao acontecimento de Ser, onde a verdade se dá na relação de envolvimento, no "viver junto" e na interdependência dos seres. É um saber cosmológico, no sentido conceitual de se orientar não pela dominação do ente, mas pela co-habitação entre os seres.

Em contrapartida, o **saber sintético** é o alicerce da técnica e fora desenvolvido no próprio processo de colonização. Baseado na escrita, na fixidez conceitual e na cisão sujeito-objeto, ele opera através do imperativo de nomear para dominar e transformar para comercializar (Bispo, 2023). Essa produção artificial, tenta superar o orgânico criando simulacros, meras aparências, controláveis e passíveis de se tornar mercadoria.

A doença do mundo encontra no saber sintético sua fundamentação epistemológica histórica, propagada via colonialidade, industrialização e globalização, como a única forma legítima de acesso ao real, desqualificando os saberes orgânicos como superstição, folclore, “crença” ou misticismo. Esse epistemicídio, denunciado por Boaventura de Sousa Santos (2007) como a linha abissal do pensamento moderno, não é apenas uma “violência cultural”: é uma **violência ontológica**. Ela cega a humanidade para outras formas de ser-no-mundo, de *habitar* a Terra: de cuidar de Ser.

O esquecimento do Ser descrito por Heidegger (2015) manifesta-se, no acontecimento colonial, como o esquecimento de que **somos terra**, de que somos **orgânicos**. A tentativa maníaca de sintetizar a vida, seja através da engenharia genética, da inteligência artificial desconectada da ética, ou da urbanização estéril, é a consumação do projeto cosmofóbico, onde somos guiados em nossa *presença* por um sentido ontológico que visa criar um mundo onde o humano não precise mais se confrontar com o mistério incontrolável do Ser, com a demanda ética que nosso planeta exige de nós para estarmos relacionamente saudáveis, desaguando em um espelho narcísico de sua própria produção técnica. Dessa forma, o que compreendemos enquanto esquecimento do Ser, não envolve uma degeneração simplesmente biológico-cognitiva, mas um processo histórico de condicionamento em massa da *presença* humana para se orientar primordialmente pelo desejo por mercadorias, fazendo-a esquecer assim de sua responsabilidade com o próprio acontecimento de Ser: ou seja, ser o guardião consciente deste acontecimento, como nos aponta Heidegger (*ibid.*).

4.4.2. O Niilismo do Povo da Mercadoria: A *Xawara* como Des-valorização

A confluência entre o pensamento de Giovanni Reale (2014) e a cosmologia Yanomami de Davi Kopenawa (2020), permite-nos diagnosticar as patologias do contemporâneo em sua dimensão espiritual, que move a máquina de destruição do mundo e desertificação da Terra. Reale, ancorado em Nietzsche e principalmente em Heidegger, descreve como o niilismo pode ser compreendido enquanto a raiz dos males do homem contemporâneo. Mas como podemos compreender o sentido desse niilismo concretamente no que ocorre no chão da floresta amazônica, através dos relatos Yanomami?

4.4.2.1. A Morte de Deus e a Morte dos *Xapiri*

Reale recusa a compreensão do niilismo e da morte de Deus como um mero ateísmo. Para ele, seguindo as pistas deixadas por Heidegger, o niilismo aponta para uma des-valorização do mundo e a perda de fundamentos que possibilitam sentido à *presença* humana, resultando assim em uma vontade de poder desenfreada, que não encontra limites éticos ou ontológicos. O niilismo, a partir dos indicativos de Heidegger, é a época em que "nada" importa a não ser o ente enquanto tal, ou seja, o seu valor de troca, sua utilidade, sua disponibilidade como *Bestand*: em outros termos, a consumação da metafísica.

Davi Kopenawa descreve em sua obra a experiência encarnada do enfrentamento desse niilismo. Para o xamã, os brancos enquanto “Povo da Mercadoria” sofrem de uma patologia do espírito, caracterizada pelo esquecimento e por uma fome insaciável e antiga, capaz de escavar os fundamentos do cosmos na Terra em busca de riquezas mesmo que isso cause o colapso ecológico. Kopenawa diagnostica que os brancos não sonham mais longe, que seus sonhos são bloqueados, curtos e voltados apenas para si mesmos e para a acumulação de objetos.

Essa descrição é fenomenologicamente precisa e conflui com a noção de pensamento calculador de Heidegger. O niilismo pode ser compreendido enquanto o esvaziamento de valor do horizonte de sentido que permite a *presença* ser-no-mundo. Essa des-orientação da *presença*, para os Yanomami, se manifesta com a perda de contato dos brancos com o mundo espiritual dos *Xapiri*, a ancestralidade e a vitalidade da floresta, caindo assim naquilo que Heidegger chama das maiores indigências, que é a falta da própria indigência. A morte de Deus, na filosofia ocidental, corresponde, na Amazônia, ao silenciamento dos *Xapiri* e à transformação da *Urihi A*, “terra-floresta viva”, em “terra-recurso morta”.

4.4.2.2. A Mercadoria como Fetiche que Nadifica o Ser

A mercadoria surge, nessa confluência, como o fetiche supremo do niilismo metafísico, que des-valoriza a realidade e o Ser em seu acontecimento inter-relacional, desorientando a *presença* em meio a hiperprodução de estímulos em vistas ao consumo. Ela promete “preencher o vazio”, possivelmente deixado pelo abandono do Ser e pela perda

da conexão orgânica e valorativa com o cosmos. No entanto, desconectada da teia da vida, a mercadoria não nutre, ela apenas aprofunda a fome, gerando o que Kopenawa descreve como um desejo desmedido, uma paixão inconsciente e inconsequente pela mercadoria.

O garimpo ilegal, atividade que revira as entranhas da terra em busca de ouro, é a face concreta desse niilismo técnico. É a ode à destruição: destrói-se o ser vivo (a floresta, os rios, as comunidades, os animais) para extrair o ser morto (o metal, o lucro). O ouro, arrancado de seu lugar cosmológico, torna-se o símbolo de um valor que não valoriza a vida, mas a morte, expressando assim uma das características essenciais da colonialidade.

4.4.3. A Doença do Mundo: Uma “Dupla Patologia”

A noção de doença do mundo, a partir do diálogo com os povos originários, pode ser compreendida em um processo complexo, que aborda, simultaneamente, a saúde mental da *presença* humana e a saúde ecológica, apontando para indissociabilidade entre *presença* e mundo, em seu caráter relacional com os outros entes.

4.4.3.1. A Dimensão da experiência vivida: Patologias da *Presença*

A nível existencial, a Doença do Mundo manifesta-se como o adoecimento na experiência vivida individual da *presença* humana. A epidemia de depressão e ansiedade que marcam o contemporâneo, encontram solo de entendimento ontológico a partir do sentimento de vazio existencial que marca nossa época, nos auxiliando na compreensão clínica da *presença* em contexto ontológico desenraizado. Privado da inter-relação vital com o cosmos, isolado em cidades cosmofóbicas e submetido à aceleração vertiginosa da técnica, a *presença* adoece de “solidão ontológica”, uma espécie de des-interesse que norteia a *presença* na era da técnica, des-vinculando a consciência da humanidade de sua participação intencional no acontecimento de Ser.

Como vimos, a estrutura fundamental do *Dasein* é o cuidado (*Sorge*). Quando a técnica condiciona o exercício desse cuidado, transformando todas as relações em transações de utilidade e todos os entes em recursos, a *presença* colapsa em si mesma, isolada. O cuidado se atrofia ou se perverte em preocupação (*Besorgen*) obsessiva com objetos e o sentimento de segurança que mais isola do que protege. A cosmofobia na experiência vivida se apresenta também em sintomas presentes na síndrome do pânico e medo do outro; o niilismo na experiência vivida da *presença* torna-se depressão e perda

de sentido vital. A doença do mundo é, portanto, a experiência vivida da *presença* em meio ao acontecimento do abandono do Ser.

4.4.3.2. A Dimensão Fática Coletiva: Patologias da *Physis*

A nível planetário, a doença do mundo adoece a Terra como um todo pela orientação relacional de sentido da *presença* da era técnica. A mudança climática, a extinção em massa das espécies, a acidificação dos oceanos e a poluição atmosférica não são apenas "problemas ambientais" a serem resolvidos com mais recursos e sentidos técnicos. São “a febre da Terra”, a reação de um organismo vivo (*Urihi A*) à agressão sistemática da *Gestell*.

A Terra adoece porque a relação ontológica que deveria sustentá-la, o cuidado humano, o fundamento ontológico da *presença* humana como pastor do Ser, se tornou parasitária e predatória. A *Xawara* é a prova de que a saúde humana e a saúde da terra são inter-relacionais. Quando “o céu cai”, ele cai sobre todos. Essa dupla face confirma a tese de Michelazzo (2001) presente na introdução deste trabalho: a cisão metafísica entre “dentro” (psique) e “fora” (mundo) é ilusória e adoecedora para todos os envolvidos. A doença da alma e a doença do mundo são, rigorosamente, a mesma doença: *a ruptura da biointeração, que sustenta inter-relacionalmente o céu e a teia da vida.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao aportarmos nestas considerações finais, não temos por pretensão encerrar o diálogo e apresentar uma espécie de “conclusão” que encerre o raciocínio, mas sim confluir ramificações no rio do conhecimento da psicologia fenomenológica, para que o pensamento possa respirar em meio à fumaça que encobre o nosso tempo, arejando nossa travessia de cuidado clínico com as ideias semeadas neste ensaio teórico.

A travessia empreendida na busca por compreender a doença do mundo foi um esforço ético de *confluência*. Buscamos, ao longo destas páginas, tecer um diálogo improvável, mas urgente, entre a psicologia fenomenológica e a cosmo-ontologia Yanomami, expressa pelo xamã Davi Kopenawa. O propósito que nos guiou foi o de compreender a conexão entre crise climática e o sofrimento psíquico contemporâneo, sendo estes entendidos como sintomas de uma mesma fratura ontológica: a ruptura da co-pertença originária entre a *presença* humana (*Dasein*) e o Ser.

Buscamos a elucidação do sentido histórico que atua como o nexos vital estruturante das patologias do contemporâneo, e neste movimento, identificamos que a “doença” do mundo” se trata de uma descrição fenomenológica de um modo de *ser-no-mundo* onde a técnica moderna, enquanto horizonte histórico de sentidos, tende a reduzir a totalidade dos entes, inclusive o sofrimento, o cuidado e o adoecer, a mercadoria (*Bestand*), em meio à experiência vivida da *presença* humana. O sofrimento humano, que se apresenta no cotidiano da clínica psicológica contemporânea através das experiências de ansiedade, depressão, *burnout*, compulsão e um constante relato de vazio existencial, pode ser situado hermeneuticamente a partir da ressonância do sentido que estrutura nossa época, onde somos dominados por uma dinâmica acelerada de sentidos na experiência espaço-afetivo-temporal e guiados por uma tendência exponencial de hiperprodução nas vastas camadas da experiência vivida.

A Queda do Céu, catástrofe climática, sanitária e cosmológica descrita por Kopenawa, é a consequência fática do Abandono do Ser. Se a filosofia ocidental, através principalmente de Heidegger, diagnosticou o esquecimento do Ser, a sabedoria indígena descreveu as consequências materiais, de saúde e espirituais desse esquecimento: o colapso das bases que sustentam a teia da vida, quando somos guiados em nossa *presença* pelo desejo inconsequente da *cobiça* e *exploração*. Frente a este desafio histórico, o trabalho ruma para a necessidade de pensarmos algo como uma “*Psicologia*

Fenomenológica Originária da Terra”, sendo esta uma prática clínica ancorada em saberes capazes de descolonizar o cuidado e reintegrar a saúde mental à teia da vida, fornecendo indicativos de posturas clínicas e manejos aos leitores que também são (psico)terapeutas, mas aos outros navegadores que desaguaram aqui vindo de outras veredas e buscando orientação de cuidado da doença do mundo em tempos de Queda do Céu.

Na era da técnica, o sofrimento pode ser compreendido como uma *restrição de liberdade*, historicamente e hermeneuticamente situada pelo modo de desvelamento da técnica, a *Gestell* (Com-posição). A técnica interpela a *presença* humana com-pondo sua compreensão de Ser em vistas à *exploração da natureza* (Heidegger, 2012). A *presença* humana contemporânea é cadenciada³¹ pelo imperativo da produção infinita e sofre frente o peso do ter-de-ser-si-mesma em meio à impossibilidade de ser uma máquina perfeita. A dor psíquica, nesse contexto, é um sinal de resistência da facticidade humana contra a sua redução a objeto. A ansiedade não é apenas medo do futuro, mas a vertigem diante de um mundo onde o futuro foi sequestrado pela decomposição da verdade e pela desorientação histórica coletiva em vistas à produção de mercadoria.

O adoecer na era da técnica revela-se como um enviesamento de mundo que se pretende totalizante e totalizador, vivido na experiência da *presença* humana como uma **privação do existir**. A **depressão**, neste horizonte, pode ser compreendida fenomenologicamente e hermeneuticamente como a perda da capacidade de ser interpelado pelos sentidos, uma **desertificação de mundo** onde as coisas perdem seu brilho e seu apelo, restando apenas o **des-interesse tedioso**, fazendo com que o paciente abandone a sua própria vida em meio à dinâmica do esquecimento de Ser. Esse estado de "deserto e vazio interior" espelha a desertificação exterior denunciada por Kopenawa, como o xamã Yanomami nos alerta: A **terra ressecada** ficará vazia e silenciosa – consequência na Terra, consequência no humano (*humus*). Há uma confluência estrutural entre a devastação da *Urihi A* (terra-floresta) e a devastação da “paisagem interior” da *presença* humana contemporânea: ambas apontam para a corrosão moderna de sentidos que orientam o existir humano, indicando como ocorre a experiência vivida da **doença do mundo**, apontada por Michelazzo (2001), em seu aspecto de **decomposição da co-**

³¹ No sentido Heideggeriano de de-cadência, enquanto entrar-em-uma-cadência, em um familiar modo de ser-no-mundo.

pertença presença-Ser. Pensar a doença do mundo enquanto processo histórico, nos auxilia a compreender a complexa inter-relação entre o sentido epocal que nos guia coletivamente, e suas expressões coletivas e na experiência vivida. A mudança climática e as patologias do contemporâneo partilham deste mesmo fundamento de **sentido de Ser**, um nexos vital que com-põe a *presença* humana, representando **diferentes expressões e dimensões do mesmo fenômeno: a doença do mundo.**

Se o adoecer é o fechamento e a atrofia existencial, a saúde, na perspectiva de uma psicologia fenomenológica, deve ser compreendida como *abertura e fluidez*, como o desenvolvimento da consciência em vistas à construção do processo de **equilíbrio existencial**. Saúde não é a mera ausência de sintomas, nem a adaptação eficiente às demandas do mercado. Saúde é a capacidade de **navegar livremente as águas da vida e de ser-si-mesmo**, sem ser **enredado** por algum conteúdo da experiência vivida, mantendo-se poroso ao apelo do Ser, mas principalmente ancorando sua escuta a sua própria *presença*.

Em tempos de Queda do Céu, a saúde mental adquire uma dimensão política e ecológica: ela envolve a capacidade de sustentar o olhar para a realidade da crise sem sucumbir ao pânico ou à negação. A saúde envolve o cultivo da *Serenidade* (*Gelassenheit*), uma atitude que Heidegger descreve como o "dizer sim e não" à técnica: utilizar os instrumentos técnicos necessários à vida, mas negar-lhes o direito de dominar nossa *presença* por completo, nossa visão de mundo e nossos desejos.

A saúde, portanto, é a reconquista do *equilíbrio da existência*, enraizada na biointeração. É a capacidade de "sustentar o céu" interior, mantendo a abóbada de sentido suspensa através de rituais de cuidado, de escuta e de conexão com a comunidade e com a terra, para assim, talvez, sustentar o céu exterior: aprendendo a se curar, para curar a Terra; aprendendo a se escutar, para quem sabe, escutar os outros seres da Terra.

Diante da aceleração e da superficialidade impostas pela técnica, a clínica psicológica deve se constituir como uma *clareira* de **tempo e silêncio**. A clínica é o lugar onde a lógica da produção é suspensa em favor da lógica do *sentido*. O "espaço de escuta" não é apenas uma metáfora espacial, mas uma disposição ética: escutar não apenas o que o paciente diz, mas aquilo que, em sua fala, silencia; escutar o rumor do mundo e da época que atravessa a biografia individual.

O cuidado com o outro (*fürsorge*) na clínica fenomenológica diferencia-se da intervenção técnica. Enquanto a técnica busca *resolver* problemas (eliminar o sintoma), o cuidado busca *liberar a presença* para se ouvir (cuidado antepositivo/liberador), se entender, e assim, poder se conquistar e realizar suas possibilidades mais próprias, e isso envolve aprendendo a cuidar do seu sofrimento. É um cuidado que devolve ao paciente a responsabilidade e a liberdade de ser quem ele é, em sua finitude e em sua situação histórica.

Uma “Psicologia Originária da Terra” resguarda e zela pelo *sentir*. Na modernidade, o sentir foi relegado à categoria de reação fisiológica ou emoção subjetiva irrelevante para o conhecimento verdadeiro. No entanto, é através do sentir (*Befindlichkeit*, disposição afetiva) que o mundo se nos abre primeiramente. "Sentimos" a atmosfera de uma sala, "sentimos" o peso do clima, "sentimos" a dor do outro. Escutar o sentido do *sentir* da experiência vivida do paciente é um dos indicativos fenomenológicos que podemos colher com o presente ensaio.

A clínica deve ser o local onde esse sentir, que por vezes pode ser bruto e difuso, é acolhido e transformado em *sentido*. O paciente que chega com um desespero inominável ("sinto que algo terrível vai acontecer") pode estar expressando uma sensibilidade aguçada à situação ecológica global, em algum nível. Validar esse sentir, em vez de patologizá-lo, é o primeiro passo para construir um sentido que permita habitar o mundo de forma harmoniosa. O caminho terapêutico vai da experiência vivida corporal e afetiva em direção à ontologia: compreender *como* sou afetado pelo mundo revela *quem* eu sou e *qual* é o meu lugar na teia da vida, desde onde estou, até para onde posso navegar no rio da vida.

A técnica, em seu perigo de “esquecermos do esquecimento”, não deve ser vista como um monstro autônomo e totalizante que aniquilou completamente qualquer outra forma de ser. Se assim o fosse, não haveria possibilidade de resistência, nem de clínica, nem de sabedoria indígena.

A técnica deve ser compreendida como a nossa **situação hermenêutica histórica**. O conceito de situação hermenêutica, herdado de Heidegger e Gadamer, e aqui apresentados por Carmem Barreto e Ângela Andrade (2020), refere-se ao lugar a partir do qual compreendemos. Nós *somos* seres técnicos: nossa linguagem, nossa moradia,

nossa alimentação, nossa percepção do tempo e do espaço são mediadas pela técnica. A técnica é o "aí" em que somos: não nos determina, mas é o solo histórico de onde nossas possibilidades cotidianas brotam.

Reconhecer a técnica como situação hermenêutica significa aceitar a nossa facticidade. Não podemos, por um ato de vontade mágica, retornar a um estado pré-técnico, e talvez isso nem seja desejável. O xamã Davi Kopenawa utiliza gravadores, viaja de avião e usa a escrita para defender a floresta. Ele habita a técnica, mas não é habitado por ela. Ele transforma a técnica em ferramenta de luta, sem perder a conexão com os *Xapiri*. Neste ensaio, aprendemos que espiritualidade, em um sentido fenomenológico, diz respeito da qualidade do sentido da existência, ou seja, o valor que guia as ações da *presença* humana. Trabalhar a espiritualidade, em um âmbito clínico, diz respeito do cuidado desses valores e dessas orientações, não diz sobre moral ou religiosidade, por isso habita em um aspecto compreensivo, não explicativo. Essa sensibilidade, se expressa nos exercícios espirituais dos gregos antigos, mas também na serenidade descrita por Heidegger, ou até na recepção de Davi Kopenawa das instruções dos *Xapiri* após a consagração do rapé *yakoana*, onde os *Xapiri* os visitava em sonhos para orientá-lo na vida diurna.

Uma “clínica fenomenológica originária da terra” deve ajudar o paciente a reconhecer a técnica como seu chão histórico (de onde partimos medianamente e coletivamente), mas também a perceber as fissuras nessa com-posição. A técnica não é totalizante porque o acontecimento de Ser é inesgotável: mistério e retração. Sempre há algo que escapa ao cálculo: o sonho, o amor, a arte, a dor, a morte, a floresta. A tarefa clínica é *zelar por essas fissuras*, cultivando espaço para que o ar da *Serenidade* possa entrar e *arejar a presença, reorientando-a*. Essa clínica também tem por norte uma psicologia que reconhece a *Terra (Humus)* não apenas como cenário geográfico, mas como fundamento ontológico da *Humanidade (Humanitas)*. É uma psicologia decolonial: deixa de olhar para a psique apenas a partir do “norte do mundo” e passa a olhar a partir do chão da floresta, da periferia, do quilombo, da aldeia, para construir sua visão de mundo e entendimentos aceca do cuidado, da saúde e do adoecer a partir de uma ecologia dos saberes.

Uma psicologia originária da terra compreende que a *presença* humana é inseparável do território. Assim como o território é invadido, explorado e demarcado, a

psique também o é. A descolonização da psicologia exige, portanto, uma "retomada" do território inconsciente e existencial, num processo de conscientização e desenvolvimento da autonomia de cada ser que habita o espaço clínico, compreendendo seu modo de ser-no-mundo como parte indelével da própria teia cosmológica da vida.

O que aqui pode fazer-germinar em um futuro próximo, envolve o trabalho sobre o indicativo fenomenológico "situação hermenêutica" rumo à uma compreensão que leve em consideração a nossa relação complexa com a teia da vida, através do termo "**situação ecológica**". Se a situação hermenêutica enfatiza a historicidade da compreensão, a situação ecológica visa incluir nessa compreensão a dimensão interdependente que marca a experiência vivida da *presença* humana, como podemos compreender na espiritualidade vivida entre Kopenawa e os *Xapiri*.

Pensar na situação ecológica da experiência vivida de nosso sofrimento, como vimos neste ensaio, envolve uma hermenêutica decolonial. Ela nos obriga a reconhecer que a crise atual é fruto de um modo específico de habitar a terra que se impôs como universal. Assumir a situação ecológica significa ouvir as vozes daqueles que foram silenciados pela "história oficial", mas que guardam os fios de sentido que faz-brotar convivência sustentável e saudável na Terra.

Para a fenomenologia, isso implica uma "**ecofenomenologia**", que não se limita a descrever a experiência de sentido entre o modo de Ser da natureza em relação com a *presença* humana, mas que busque trazer nitidez fenomenológica para o entendimento das raízes de sentido históricas que possibilitam e perpetuam o sofrimento em sua forma contemporânea (doença do mundo). A situação ecológica nos coloca diante da urgência de não termos mais o "tempo da reflexão passiva e contemplativa", a Queda do céu é um acontecimento incontestável, e a Ecofenomenologia têm a capacidade de orientar nosso cuidado situado ecologicamente na psicologia clínica, no sentido de compreender que o sofrimento manifesto na experiência vivida está entrelaçado com a dor do mundo/da Terra, e que sua cura passa pela compreensão dos fios de sentido que tecem a vida do qual ele faz parte, para assim aprender a existencialmente se equilibrar com os demais seres. Escutar essa experiência na clínica envolve a **serenidade enquanto indicativo fenomenológico que orienta a postura e a presença do terapeuta**, para poder escutar, zelar com a intenção de dar espaço e tempo, para que o paciente possa mergulhar em sua experiência vivida, e que volte, desse mergulho, compreendendo melhor a si mesmo e

suas dores, seus modos de sofrer. A **autonomia** como um dos indicativos para o processo terapêutico, envolve o paciente poder se apropriar de seu ter-de-ser, tornando-se mais consciente do que compõe a sua *presença e justamente por isso* podendo se tornar mais livre e saudável: mais existencialmente equilibrado.

Um outro horizonte que se abre após a travessia deste trabalho reside no diálogo entre as **medicinas da floresta**, tais como o rapé de *Yãkoana* que aparece no relato de Davi Kopenawa (2020), conduzindo o xamã em sua experiência nos sonhos para conversar com os espíritos *Xapiri*, mas também outras medicinas como *ayahuasca*, *jurema* e *psilocibina*, que despontam no contemporâneo da Psicologia como fortes aliadas no processo do cuidado em saúde mental (Lôbo, 2025). A pesquisa contemporânea tem demonstrado o potencial dessas substâncias no tratamento de depressão resistente, ansiedade, dependência e trauma. Como vemos nas produções dos últimos anos do Instituto do Cérebro da Universidade do Rio Grande do Norte (*ibid.*), que vem pesquisando a inalação do DMT extraído da árvore Jurema-Preta para cuidado de depressão resistente a psicofármacos (Araujo et. al., 2025). Esse estudo revolucionário já começa a ser ponderado para implementação no SUS (Leite, 2025), e aponta como os Povos Originários da Terra resguardam sabedorias de cuidado em saúde mental muito importantes para o nosso tempo, das quais a ciência-técnica pouco sabe ou molecularmente compreende. No entanto, há um risco iminente de que essa "renascença psicodélica" repita os erros coloniais, extraindo a substância química (DMT, psilocibina) e descartando a sabedoria contextual dos povos que a utilizam há milênios.

Este trabalho aponta para a necessidade de pesquisas que conectem saúde mental e saberes indígenas, com respeito e sem hierarquias. A *ayahuasca (nixi pae)* não tem apenas potencial antidepressivo, como dizem os Povos Originários, ela é o próprio espírito da floresta em forma de bebida. Para os *Huni Kuin* ou os *Yawanawá*, Povos que carregam a tradição de consagrar *nixi pae*, ela é um veículo de comunicação com os espíritos da floresta, uma forma de ver a "situação ecológica" re-enraizada na relação *humano-Terra*.

A partir do horizonte deste trabalho, esses saberes de cura dos Povos Originários da Terra, devem ser considerados como indicativos importante do cuidado em saúde mental no contemporâneo. Tendo em vista a correção histórica que a academia deve a estes Povos pelo processo tecnocientífico, devemos compreender a articulação desses

Povos como agentes para a tomada de decisões coletivas em saúde. Essa confluência de saberes, a nível macro, é necessária como forma de enfrentamento das Mudanças Climáticas, mas também em um nível micro, para a nossa compreensão acadêmica do que compreendemos como saúde e doença. A título de exemplo, o Rio de Janeiro reconheceu o Banho de Erva e a Defumação como práticas de cuidado em saúde (Freire, 2025), mas dias depois revogou essa decisão que afeta diretamente o SUS, alegando “saúde pública é realizada baseada em ciência’ e que ‘o Estado é laico e não deve misturar crenças religiosas em políticas públicas de saúde’” (*ibid.*). Este tipo de afirmação é uma expressão direta do Abandono do Ser, e de maneira explícita, pratica Cosmofobia com os saberes de cura dos Povos Originários, impedindo que a população brasileira possa acessar gratuitamente esses cuidados através do SUS.

Confluir esses saberes na psicologia não significa que o psicólogo deva “se tornar xamã”, mas que deve haver uma **ecologia de saberes**. A clínica pode aprender com os Povos Originários, com a forma como esses povos escutam a Jurema e a Ayahuasca e colhem no escutar do silencioso sentido de cura na Natureza. A "cura" nessas tradições não é o retorno ao funcionamento produtivo, mas a reconexão com a teia da vida: uma relação amorosa.

Outro cuidado importante nessa confluência, é o perigo de apropriação cultural e a mercantilização dessas medicinas. Uma psicologia Originária da Terra deve se posicionar eticamente: não se pode querer a cura da floresta sem defender a floresta e seus povos, sem defender a demarcação das Terras Indígenas e um posicionamento crítico frente a doença do Povo da Mercadoria em suas várias formas. O uso dessas medicinas deve vir acompanhado de um compromisso político com a defesa dos territórios indígenas, e de preferência na condução de um indígena. A saúde mental que elas propiciam é indissociável da justiça ambiental e o protagonismo indígena.

A travessia deste ensaio se aproxima de seu fim, mas o caminho apenas começa a confluir, isto é a natureza dos encontros. Este *Ensaio sobre a Doença do Mundo em Meio à Queda do Céu* poliniza um profundo manifesto por consciência da *presença* humana e o despertar da nossa capacidade de curar os seres humanos (e mais que humanos). Para que aprendamos com Heidegger, que serenamente somos pastores do Ser, e com Davi Kopenawa, que sonhando podemos “sustentar o céu”. Esses dois rios de conhecimento

confluem na clínica, através do apelo do cuidado com o outro, tarefa inescapável da *presença* humana.

Uma clínica originária da terra, precisa ter a coragem de descer às raízes de sentido do sofrimento, lá onde a dor individual da experiência vivida conflui com a dor do mundo. É uma clínica que não teme a escuridão e a confusão mental da *Xawara*, pois orienta seu cuidado em busca de destecer analiticamente a trama que enevoa nossas experiências, escutando o sentido do sentir.

Que a Clínica, por ser Originária da Terra, possa ser uma prática guiada pela lucidez ética de quem sabe que o tempo é curto, e pela leveza poética de quem sabe que cada vida é sagrada. Segurar o céu é tomar nosso mundo histórico como tarefa, uma tarefa para *presença* humana coletiva que é o Ser-Terra em seu estágio de autoconsciência, possa se perceber, em sua *presença*, aprendendo a reconhecer o sonho que planta, para quem sabe poder mudar a colheita, com intenção. A cura da doença do mundo começa quando paramos de querer dominar a Terra e começamos, humildemente, a escutar a Terra e os Povos que ainda sabem realizar esse exercício. Que possamos, em cada escuta, em cada gesto de cuidado, plantar uma árvore invisível que ajude a sustentar o céu sobre nossas cabeças.

A Queda do Céu é um aviso, mas também um chamado. Um chamado para despertarmos do sono ontológico da técnica e re-encantarmos o mundo com a nossa *presença*, consciente e cuidadosa. A psicologia, finalmente, desagua em seu mar: não a mente isolada, mas o vasto, encantado, misterioso e vibrante corpo da Terra-Floresta, *Urihi A.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, A. & BARRETO, C. A Situação Hermenêutica e a Clínica Psicológica: Caminhos Possíveis. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 2020. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812020120000011 Acesso em: 20/01/2026.

ARAUJO, D.; *et. al.* Rapid and sustained antidepressant effects of vaporized N,N-dimethyltryptamine: a phase 2a clinical trial in treatment-resistant depression. *Nuropsychopharmacology Journal (Nature)*, 2025. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41386-025-02091-6> Acesso em: 21/01/2026.

AZEVEDO, E. "*A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*" de Edmund Husserl: uma apresentação. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11563>. Acesso em: 22/10/2025.

BASSANI, M. Natureza no estilo de vida: perspectivas da Psicologia Ambiental para as práticas clínicas contemporâneas. In: BASSANI, M. (org.) *Clínica Psicológica Contemporânea: a natureza em perspectiva*. São Paulo: PIPEq, 2023. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/40678> Acesso em: 17/04/2026.

BOFF, L. *Ética e Ecoespiritualidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

BORGES-DUARTE, I. Prólogo à Edição Portuguesa. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *Arte e Técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

BISPO, N. *A Terra Dá, A Terra Quer*. São Paulo: UBU Editora, 2023.

CABRAL, A. *Teologia da malandragem: a arte de viver de mestre malandrinho da Umbanda*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. *Desidentidades e Resistências: ensaio de alterogêneses político-existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

_____. *Topologias do Não-Ser: discutindo (sub) ontologia e colonialidade com Nelson Maldonado-Torres*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

CAPRA, F. *A Teia da Vida - Uma Nova Compreensão Científica dos Sistemas Vivos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006. Disponível em: <https://www.comunita.com.br/assets/teiadavidafritjofcapra.pdf> Acesso em: 20/01/2026.

CARDINALLI, I. *Transtorno de Estresse Pós-Traumático: um estudo fenomenológico-existencial da violência urbana*. São Paulo, 2011. 146p. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientadora: Profa. Dra. Marlise Bassani. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/15033>. Acesso em: 20/01/2026.

_____. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). In: *Psicologia USP*, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-656420135013> Acesso em: 12/08/2025.

CASANOVA, M. Linguagem cotidiana e competência existencial. *Natureza humana*. São Paulo, v. 8, n. 1, 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302006000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20/10/2025.

_____. Introdução à psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey: a hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais. In: DILTHEY, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. *Mundo e Historicidade: leitura fenomenológica de Ser e tempo – vol. 1: Existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. Depressão, Tédio e Técnica em Cristine Mattar. In: MATTAR, C. *Depressão: doença ou fenômeno epocal?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

CASTRO, E. O Recado da Mata. In: KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

CÉSAR, C. & SANTOS, C. A noção de crise em Husserl e a discussão acerca de sua superação. *Revista Estudos Filosóficos* nº 10, 2013. Disponível em: https://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/revista_no_10.php. Acesso em: 22/10/2025.

CRITELLI, D. *Análítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: editora brasiliense, 2006.

CRUZ, M. & SILVA, A. Análise do tédio e do cansaço: A historicidade dos sofrimentos psicológicos em Heidegger e Byung-Chul Han. *Revista do NUFEN: Phenomenology and Interdisciplinarity* v. 15, n. 1, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.26823/rnufen.v15i1.23397> Acesso em: 20/01/2026.

DASTUR, F. & CABESTAN, P. *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psiquiatria*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

EVANGELISTA, P. Sofrer pelo próprio ser: a *Daseinsanalyse* de Alice Holzhey-Kunz e a inclusão préontológica da existência como fundamento do sofrimento existencial. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 21, n. 1, pp. 120-128. 2019 Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000100009 Acesso em: 20/01/2026.

FERDINAND, M. Prólogo – Uma dupla fratura colonial e ambiental: o Caribe no centro da tempestade moderna. In: *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: UBU, 2022.

FISHER, M. *Realismo Capitalista: é Mais Fácil Imaginar o fim do Mundo do que o fim do Capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FREIRE, Q. Banho de erva e defumação fora do SUS: Prefeitura revoga resolução Após reconhecer práticas de cura africanas e indígenas como parte do SUS, a Prefeitura do Rio

revogou a medida alegando princípios científicos e laicidade do Estado. In: *Diário do Rio*, 2025. Disponível em: <https://diariodorio.com/banho-de-erva-e-defumacao-fora-dos-sus-prefeitura-revoga-resolucao/>. Acesso em: 22/01/2026.

FREITAS, M.; ARAÚJO, R.; FRANCA, F.; PEREIRA, O. & MARTINS, F. Os sentidos do sentido: uma leitura fenomenológica In: *Revista da Abordagem Gestáltica*, 2012. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000200004 Acesso em: 12/08/2025.

FONCK, A. Semeando Palavras Originárias da Terra: Cosmologia Orgânica e Crise Ético-Ecológica em Nego Bispo. In: *VII Jornada de Filosofia Oriental da USP: Ensino de Filosofia Intercultural. e III Congresso de Filosofia Intercultural da ALAFI*, 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/mKWTWgVqEBc?si=bp5Q8dphF8VQRHmr> Acesso em: 09/06/2025.

_____. Crise Ambiental entre A Queda do Céu e Abandono do Ser: ensaio de ecofenomenologia contracolonial. In: *V Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP*. São Paulo, 2024a. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/XY2B2wI32jE?t=2701s>. Acesso em: 11/08/2025.

_____. Saúde, doença e tecnização: impacto do fim do mundo sobre o cuidar. In: VIII Semana Acadêmica de Psicologia e Fenomenologia da PUC-SP, 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9APhVQLr6Ic&t=2358s>. Acesso em: 16/09/2025.

_____. & SHIMODA, C. Leituras (Eco)Fenomenológicas da Crise Climática. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 305–327, 2025. DOI: 10.12957/ek.2024.89240. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/89240>. Acesso em: 16/09/2025.

FONSECA, F. *Às Coisas Mesmas: Contribuições fenomenológico-hermenêuticas à clínica psicológica fundamental*. São Paulo: PUC-SP, 2016. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/bitstream/handle/19198/2/Felipe%20Suster%20Gomes%20Fonseca.pdf> Acesso em: 12/08/2025.

G1. *Corte Internacional conclui que as mudanças climáticas são 'ameaça existencial'; entenda por que a decisão é histórica*, 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2025/07/23/em-parecer-historico-o-tribunal-mundial-afirma-que-as-mudancas-climaticas-sao-uma-ameaca-existencial.ghtml> Acesso em: 02/11/2025.

_____. *Terra já rompeu 7 de seus 9 limites planetários, mostra novo relatório; oceanos entram na 'zona de perigo'*, 2025a. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2025/09/24/limites-planetarios-novo-relatorio-oceanos-entram-na-zona-de-perigo.ghtml> Último acesso em: 13/10/2025.

_____. *Crise climática já condena uma geração inteira a nascer e viver sob condições de calor sem precedentes*, 2025b. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2025/01/20/crise-climatica-ja-condena-uma-geracao-inteira-a-nascer-e-viver-sob-condicoes-de-calor-sem-precedentes.ghtml> Último acesso em: 13/10/2025.

GADAMER, H. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis: Editora vozes, 2009.

_____. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora vozes, 2015.

HEIDEGGER, M. *Sobre o Problema do Ser / O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Editora Piaget, 2001.

_____. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

_____. *A Questão da Técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora vozes, 2012.

_____. *A Essência da Liberdade Humana: introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Editora vozes, 2013.

_____. *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Appropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. São Paulo: Escuta/ABD, 2017.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUNZ, A. *Daseinsanálise: O olhar fenomenológico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

LEITE, M. *Psicodélicos: poderá o DMT ser usado no SUS?*, 2025. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasaude/psicodelicos-podera-o-dmt-ser-usado-no-sus/>
Acesso em: 21/01/2026.

LÔBO, I. DMT vaporizado contra depressão: nova aposta da ciência psicodélica brasileira, 2025. Disponível em: <https://www.camp-sci.com/pt/post/dmt-vaporizado-contra-depressao-nova-aposta-da-ciencia-psicodelica-brasileira> Acesso em: 21/01/2026.

LUTAIF, T. & MODERNELL, B. O uso ritual do pó de *yãkoana* entre os Yanomami: um novo olhar para as interações humano-vegetais. *Ponto-E-Vírgula*, número 31, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/1982-4807.2022i31e55989>. Acesso em: 27/10/2025.

LYRA, E. A Atualidade da *Gestell* Heideggeriana ou A Alegoria do Armazém. In: MAC-DOWELL, J. (org.) *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

NUNES, J. & LOUVISON, M. Epistemologias do Sul e descolonização da saúde: por uma ecologia de cuidados na saúde coletiva. *Saúde e Sociedade*, 29 (3), 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902020200563>. Acesso em: 01/11/2025.

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre a Colonialidade do Ser*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MARTINS, J.; BOEMER, M.; & FERRAZ, C. A fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa: algumas considerações. *Rev. Esc. Enf. USP*, São Paulo, 24(1): 139-147, abr. 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0080-6234199002400100139>. Acesso em 08/09/2025.

MATTAR, C. & SÁ, R. Os sentidos de “análise” e “analítica” no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200005. Acesso em: 12/08/2025.

MATTAR, C. *Depressão: doença ou fenômeno epocal?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

MELO, A. K. S.; RIBEIRO, J.; MOREIRA, V. A Noção de Sofrimento: Possível Contribuição da Lente Fenomenológica dos Múltiplos Contornos. *Revista de Psicologia*, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=702176882007>. Acesso em: 20/01/2026.

MENEGHETTI, F. O que é um ensaio-teórico? *Revista de Administração Contemporânea*, 15 (2), 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1415-65552011000200010>. Acesso em: 01/11/2025.

MICHELAZZO, J. *Daseinsanalyse e "Doença" do Mundo*. In: *Revista Daseinsanalyse*: Edição número 10. São Paulo: Associação Brasileira de *Daseinsanalyse*, 2001.

ONU (Organização das Nações Unidas). *Sobre o nosso trabalho para alcançar os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável no Brasil*, 2025. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs> Acesso em: 09/06/2025.

OPAS (Organização Pan-Americana da Saúde). *OMS destaca necessidade urgente de transformar saúde mental e atenção*, 2022. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/17-6-2022-oms-destaca-necessidade-urgente-transformar-saude-mental-e-atencao>. Acesso em: 13/10/2025.

PEROSA, M. & PUCCI, D. *Histórias de uma Supervisão: Exercícios de Compreensão Clínica Daseinsanalítica*. São Paulo: Editora Escuta, 2018.

REALE, G. *O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RODRIGUES, J. Sofrimento psíquico no contemporâneo: a ansiedade como fenômeno de uma era. In: DUTRA, Elza. (org.). *Sofrimento e Historicidade: o desamparo ético-político na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

SÁ, R. *Para Além da Técnica: Ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 01/11/2025.

SANTOS, H. & VERISSIMO, D. A psicopatologia fenomenológica da atenção: entre a descrição e a hermenêutica. *Revista Latinoamericana De Psicopatologia Fundamental*, 25(2), 310–332, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2022v25n2p310.4> Acesso em: 06/06/2025.

SANTOS, T. *Encantaria da Mata*, 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EaYIP6OhFI0>. Acesso em: 22/01/2026.

SCHUBACK, M. A Perplexidade da *Presença*. In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

SCHURMANN, R. *O Ser e Tempo* de Heidegger. In: CRITCHLEY, S.; SCHURMANN, R.; LEVINE, S. (Org.). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

SEATTLE, D. *Carta do Chefe Seattle (Duwamish)*, 1855. Disponível em: https://drive.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/chamadas/Carta_do_Chefe_Seattle_1263221069.pdf. Acesso em: 06/04/2026.

SHIMODA, C. *Mindfulness urbano: a atenção plena nas experiências do cotidiano*. São Paulo, 2024. 118 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/42163/1/Carlos%20Eduardo%20Shimoda.pdf>
Acesso em: 20/01/2026.

SILVA, J.; LOPES, R. & DINIZ, N. Fenomenologia. In: *Revista Brasileira de Enfermagem*, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-71672008000200018>
Acesso em: 12/08/2025.

YAMAGUTI, A. *Da Autoilusão Transferencial à Co-habitação Existencial: Aproximações acerca da Função Protetiva do Amor entre as Terapias Daseinsanalíticas de Medard Boss e Alice Holzhey-Kunz*. São Paulo: PUC-SP, 2024. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/41294/4/Alexandre%20Collarile%20Yamaguti.pdf>
Acesso em: 20/10/2025.

ANEXOS

Instalação artística no centro de Embu das Artes (SP), com frase do xamã Yanomami Davi Kopenawa, sobre urgência climática.



*“A arte de protesto e a urgência climática aparecem como um dos temas importantes na 4ª Exposição Escultura ao Alcance de Todos, que ficará aberta e com livre acesso do público [...] na Praça das Artes, em Embu das Artes”.*³²

³² Disponível em: <https://www.revistacircuito.com/exposicao-traz-o-morro-grande-em-escultura/>. Acesso em: 12/01/2026.