MAÍRA MENDES CLINI

# Contemplações entre arte e clínica: por uma presença fenomenológico-hermenêutica

(Versão Corrigida. O original encontra-se disponível no departamento.)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Arley Andriolo

São Paulo
2016

Nome: CLINI, Maíra Mendes

Título: Contemplações entre arte e clínica: por uma presença fenomenológico-hermenêutica.

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Aprovado em: ____/____/_____

Banca Examinadora

Prof(a).Dr(a).:_____Instituição:_____

Julgamento: _____Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a).:_____Instituição:_____

Julgamento: _____Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a).:_____Instituição:_____

Julgamento: _____Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a).:_____Instituição:_____

Julgamento: _____Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a).:_____Instituição:_____

Julgamento: _____Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a).:_____Instituição:_____

Julgamento: _____Assinatura: _____

À minha avó Mercedes,

por me inspirar, sempre.

**AGRADECIMENTOS**

Ao amor da minha vida, Rafael, por ter sido meu porto seguro, minha direção, meu confidente, meu amparo, meu companheiro e meu alívio. Sem palavras para agradecer a sua enorme paciência e colaboração.

À minha mãe, Maria do Prazeres, pelo apoio, inspiração e exemplo.

Ao meu pai, Wagner, pela tenacidade e entusiasmo, e por vibrar sempre por mim.

À Rita Balduíno, pela escuta e amparo, e por trazer leveza ao cotidiano.

À Karen Fernandez, pela amizade de todas as horas, pela cumplicidade e por sempre apostar em mim.

Aos queridos amigos da fenomenologia, pela troca constante e incentivo. Tem um pouquinho de cada um de vocês aqui (lembrados em ordem alfabética): André Senra, André Toso, Alexandre Valverde, Daniela Achette, Débora Lázaro, Liliam Ferrarezi, Luís Jardim, Natália Timerman, Paulo Evangelista, Roberto Machado e Vítor Sampaio.

Aos meus sogros Rosângela e José Carlos, e a toda família do meu marido pela compreensão, cooperação e paciência durante esse intenso processo.

À Martha Gambini, pelo espaço privilegiado, pelo abraço e pelo olhar.

Às agulhas mágicas da Dra. Isabel, por me manterem saudável.

Aos tantos professores e professoras de yoga que me ajudaram a manter o equilíbrio. Especialmente Dani e Cláudia.

Aos meus alunos e supervisionandos, pela compreensão durante o processo de doutorado, e pelo aprendizado, sempre.

Aos entrevistados e entrevistadas, por construírem comigo o corpo deste trabalho.

Aos professores da graduação, eternos mestres, por terem sido a semente tenaz (lembrados aqui em ordem alfabética): Ari Rehfeld, Carlos Eduardo Freire, Hélio Deliberador, Ida Cardinalli, Marcos Colpo e Nichan Dichtchekenian.

Ao meu supervisor, David Cytrynowicz, pela experiência e pelo ensinamento.

À Irene Borges-Duarte, pelas sábias palavras e valiosas conversas, e por contribuir docemente para o sentido deste trabalho.

Ao Roberto Novaes de Sá, por ser um exemplo profissional, e pela enorme contribuição do seu pensamento.

Ao Marco Antonio Casanova, por ajudar a construir a base e a direção, incessantemente.

Aos membros da banca de qualificação Henriette Morato e Marcos Colpo, pelas valiosas contribuições, que possibilitaram o amadurecimento e a concretização deste trabalho.

Ao meu orientador Arley Andriolo, pelo enorme aprendizado, pelo bom humor, pela paciência e atenção sempre proferidas, pelo tempo dedicado e por ser tão íntegro e competente. Por confiar em meu trabalho e construir comigo essa oportunidade.

Ao LAPA (Laboratório de Estudos em Psicologia da Arte), por dar suporte, conhecimento, troca e aprendizado.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) por fomentar este trabalho, tornando possível sua execução.

À FMU por propiciar experiência docente, e por disponibilizar recursos para o estágio em Évora.

À Universidade de Évora, pelo rico estágio, e por abrigar a finalização desta tese.

A verdade é a maior de todas as desprezadoras de tudo o que é “verdadeiro”, pois todo “verdadeiro” se esquece imediatamente da verdade, do atiçar seguro da simplicidade do único como a cada vez essencial.

MARTIN HEIDEGGER

**RESUMO**

CLINI, M.M. *Contemplações entre arte e clínica: por uma presença fenomenológico-hermenêutica*. 2016. 190f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A partir da intersecção entre a psicologia e a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, pretendeu-se discutir a postura do profissional clínico que trabalha sob essa perspectiva, com fundamento no pensamento do autor, incluindo, principalmente, suas obras tardias e suas considerações sobre arte e linguagem. Construímos uma pesquisa qualitativa, interdisciplinar, que tangencia as áreas da psicologia, filosofia e arte. Por meio das considerações críticas fenomenológicas de Martin Heidegger, discutimos sobre a concepção de verdade que rege a psicologia enquanto ciência moderna e tange as práticas psicológicas na atualidade. Recorremos à fenomenologia hermenêutica como uma potência de superação de dicotomias. Para ilustrarmos o campo da *práxis* da psicologia fenomenológico-hermenêutica, entrevistamos profissionais que trabalham sob essa perspectiva. Por meio deste estudo, pretendemos levantar as problemáticas envolvendo a fenomenologia enquanto abordagem psicológica e apontar possíveis caminhos de superação dessas problemáticas, desvendando possibilidades de uma psicologia diferente a partir, como se afirmou, das contribuições da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e das suas considerações sobre a arte e a linguagem.

Palavras-chave: Fenomenologia hermenêutica. Psicologia Clínica. Psicologia fenomenológica. Verdade. Arte. Linguagem.

**ABSTRACT**

CLINI, M.M. *Contemplations between art and clinical practice: for a phenomenological-hermeneutic approach.* 2016. 190f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

From the intersection of psychology and the hermeneutic phenomenology of Martin Heidegger, the intention of this work was to discuss the attitude of the clinic professional that works under this perspective, based on the author's thought, including, particularly, his later works and his considerations on art and language. We have built a qualitative, interdisciplinary research, which touches the areas of psychology, philosophy and art. Through the critical phenomenological considerations of Martin Heidegger, we discussed the conception of truth that rules psychology as a modern science and that relates to present psychological practices. We resort to hermeneutic phenomenology as a power of overcoming dichotomies. To illustrate the field of "práxis" of phenomenological hermeneutic psychology, we interviewed professionals working from that perspective. Through this study, we intend to raise issues involving phenomenology as psychological approach and point out possible ways of overcoming these problems, revealing possibilities of a different psychology from, as stated, the contributions of Martin Heidegger's hermeneutic phenomenology and his considerations on art and language.
Keywords: Hermeneutic phenomenology . Clinical psychology. Phenomenological psychology. Truth. Art. Language.

Sumário

**ABERTURA ..... 11**
1.Trança e círculo ..... 12
2. Clínica: porque e para que? ..... 14
3. Postura ou Atitude? Presença. ..... 15
4. Por uma psicologia (fenomenológica) social ..... 16
5. Toda psicologia deveria ser fenomenológica ..... 19
6. Fenomenologias ..... 21
7. Algumas diferenças relevantes entre Husserl e Heidegger ..... 21
Consciência? ..... 21
Redução fenomenológica ..... 22
*Epoché* para a psicologia ..... 24
Perspectivas possíveis a partir de Martin Heidegger ..... 25
8. Nosso caminho ..... 27
9. Desafio e linguagem: palavra ..... 29
10. Desafio e não-cisão: circularidade ..... 30
**I – BASE, REMINISCÊNCIA E HORIZONTE ..... 31**
I.1 -Fenomenologia hermenêutica ..... 32
I.2 - Breve incursão pela analítica do *Dasein* ..... 34
Compreensão, disposição e discurso ..... 35
Sob a branda ditadura do *impessoal* ..... 38
O vulcão discreto da indeterminação: vulnerabilidade e finitude ..... 41
O desvelar espantoso da *angústia* ..... 45
*Cuidado*, articulador ..... 46
O clamor circunspecto da *voz da consciência* ..... 48
*Culpa* como estado de base ..... 49
Um querer que não é vontade: idiossincrasias do *querer-ter-consciência* ..... 50
A (anti) decisão antecipadora ..... 52
I.3 - Fusão de horizontes ..... 53
I.4 - O predomínio das ciências naturais e suas consequências para a psicologia ..... 54
I.5 - A cátedra da subjetividade ..... 56
I.6 - Verdade como adequação, veracidade e representação ..... 59
I.7 - Sobre o alijamento do mistério ..... 61
I.8 - Uma alternativa: verdade como *aletheia* ..... 63
I.9 - A complexidade que nos enreda: *A Era da Técnica* ..... 65
Técnica como modo de desencobrir ..... 66

*Gestell*: composição e armação ..... 67
Insuperável? ..... 69
Há liberdade possível no seio da metafísica? ..... 71
I.10 - Considerações sobre métodos ..... 72
Método pela impregnação corrente ..... 72
Outro método, caminho como projeto ..... 75
Engajamento, implicação e estima ..... 76
I.11 - A fenomenologia vai à psicologia ..... 78
Psicologia como ciência? Riscos da disputa pela *objetividade* ..... 80
Psicologia como ciência? Os ônus e bônus de sua *multiplicidade* ..... 81
Psicologia e Técnica ..... 83
I.12 - Rigor *versus* romantismo, por uma necessidade de diferenciação ..... 86
O humanismo não é nosso ..... 87
I.13 - Clínica na sociedade ..... 88
I.14 - Um passo atrás ..... 90
I.15 -Dos entes ao ser ..... 92
*Deixar-ser* como um primeiro aceno à liberdade ..... 93
Petrificação e errância: esse é o ponto de partida ..... 94
**II - HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE DO CLINICAR ..... 95**
II. 1 - Sob a marca de uma escolha: inquietação e compromisso ..... 99
II. 2 - Por uma psicologia diferente – entre a prática e a filosofia ..... 103
II.3 - O poder de uma falta – a antiteoria da fenomenologia ..... 117
O mais ..... 122
II.4 - Lutar pela manutenção de um espaço que não serve para nada – pela rememoração do fundamento e da direção ..... 123
II.5 - O vigor de andar na corda-bamba ..... 132
II.6 - A vulnerabilidade de um é a vulnerabilidade de todos – por uma ética da proximidade ..... 136
II.7 - Espanto e encantamento como cultivo do *estar-junto-a*: pelo respeito ao mistério ... 144
II.8 - Rigor e implicação como única possibilidade de engajamento ..... 148
**III- ARTE E CLÍNICA: UM ENSAIO ..... 154**
III.1 – *Viragem* e o desvio do óbvio ..... 154
III.2 - *Dichtung* e o atravessamento poético ..... 158
III.3 - Arte em meio à técnica: simulacro ou oásis? ..... 161
III.4 A suma tarefa da travessia do poema ..... 164
III.5 – Conversa: envolvimento e silêncio ..... 165

III.6 – Um vislumbre do acontecimento apropriador ..... 167
III.7 – A desaparição do Sagrado ..... 168
III.8 – Outra possibilidade de desvelamento na arte e na clínica ..... 169
III.9 - A origem da obra de arte ..... 170
Erigir um mundo ..... 171
Terra ..... 171
Embate ..... 172
Intimidade frêmita ..... 174
Clareira e encobrimento ..... 174
Verdade combativa ..... 175
Fenda e intimidade ..... 177
Entre: diferença e dor ..... 178
Resguardar ..... 179
Traço-fenda e Encontro-fenda ..... 180
Quadrindade ..... 181
III.10 - Morando na quadrindade: vizinhança e alteridade ..... 182
III. 11 – O ninho da Região de Encontro ..... 185
III.12 - *Deixar-ser* e Liberdade ..... 189
III.13 - Pensamento do sentido: *meditação* ..... 191
III.14 - Clínica como engajamento através do *deixar-ser* ..... 194
**REFERÊNCIAS ..... 196**
ANEXOS ..... 207
Bibliografia de Heidegger em ordem cronológica ..... 207

**ABERTURA**

Este trabalho nasceu na intersecção entre fenomenologia e psicologia, eclodindo da perplexidade oriunda de uma prática clínica fundamentada no pensamento de Martin Heidegger. Partimos de uma inquietação acerca da *práxis* da psicologia fenomenológica, e as contemplações provenientes dessa perplexidade nos levaram a constatar que o campo da psicologia fenomenológico-hermenêutica ainda está em formação. Como modo de fomentar o campo de discussão que se situa na fronteira entre psicologia e fenomenologia heideggeriana, caminhamos ao lado das considerações do autor sobre a verdade e, como baluarte dessas reflexões, trouxemos à baila as suas considerações sobre a arte[1], para ali buscar inspiração e refúgio. Em nossa opinião, o modo como Heidegger compreende a obra de arte tem um impacto no modo de conceber as ciências. Como seria esse impacto quando toca a psicologia? Poderia a psicologia clínica se inspirar em tais reflexões para tornar-se, a cada vez, o que chamamos de psicologia fenomenológico-hermenêutica?

Para tratar da intersecção entre a fenomenologia heideggeriana e a psicologia, é necessário que, por meio das reflexões propostas pelo pensamento de Heidegger, nos debrucemos sobre a crise que, segundo a perspectiva do autor, envolve o conhecimento psicológico em geral. Essa crise será revista, culminando nas considerações heideggerianas sobre a arte. A partir do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, existem, na literatura, diversas críticas sobre a primazia das ciências naturais no modo de conceber o humano na atualidade. Buscamos, na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, uma alternativa para pensar a psicologia questionando a concepção de verdade sedimentada na psicologia enquanto ciência humana. Temos como objetivo, também, levantar as problemáticas envolvendo a fenomenologia enquanto abordagem psicológica e apontar possíveis caminhos de superação dessas problemáticas, desvendando possibilidades de uma psicologia diferente, a partir das contribuições da filosofia fenomenológica e das reflexões fenomenológicas e hermenêuticas sobre a arte que possam iluminar um modo incomum de conceber a verdade.

Não há um corpo único e homogêneo de conhecimento que abarque todas as perspectivas da fenomenologia no campo da psicologia, o que acarreta, muitas vezes, numa

[1] Ao utilizarmos a palavra 'arte' não pretendemos fazer alusão a nenhuma escola específica, tampouco nos interessa adentrar no mundo das teorias estéticas. Para acompanhar qual é a arte a que nos referimos, é preciso seguir as indicações do pensamento heideggeriano, que se encontra presente ao longo desse trabalho.

compreensão superficial da fenomenologia como algo abstrato. O fato de não ser possível concatenar os preceitos da fenomenologia em um conjunto conceitual concreto e afirmativo, muitas vezes faz com que se tenha uma visão da fenomenologia como *laissez faire*, como campo profícuo no qual tudo seria possível, não sendo necessário estudo profundo sobre nada, pois, para "fazer fenomenologia" bastaria "se abrir para o encontro". Quando estudamos os autores que embasam essa abordagem, entretanto, como Martin Heidegger e outros filósofos, percebemos a densidade dos estudos fenomenológicos e o rigor que exigem. Contribuir para uma visão mais crítica da fenomenologia no campo da psicologia: esse é um dos fatores que nos impulsionam para o presente estudo. Pretendemos contribuir para a desmistificação do caráter etéreo e intangível que atinge a proposta da fenomenologia quando toca a psicologia, e colaborar com a construção de uma epistemologia que nos levará a práticas mais coerentes e consistentes.

Vale atentar para a que estamos nos referindo quando usamos a palavra crítica:

> A palavra crítica provém do grego χρινειν, que significa: diferenciar, realçar. A verdadeira crítica não é criticar no sentido de apontar falhas, repreender, depreciar. Crítica como diferenciação significa: deixar ver o diferente como tal em sua diferença. O que é diferente só o é uma vez que é diferente em referência a algo. [...] Em outras palavras, a verdadeira crítica, como este deixar ver, é algo eminentemente positivo. Por isso a verdadeira crítica é rara (HEIDEGGER, 2001, p.104).

Acreditamos que retratar o campo da psicologia fenomenológica, investigando o modo como os próprios psicólogos fenomenólogos exercem sua prática, nos ajuda a compor um panorama epistemológico e efetivo das relações entre fenomenologia e psicologia nos dias atuais. Nosso intuito foi trazer à tona a concepção de verdade que embasa as práticas psicológicas tradicionais e modernas, debater esse tema, para encontrar alternativas abertas pelas reflexões fenomenológicas. Com isso, pretendemos contribuir para o alicerçamento dessa área do conhecimento.

## 1.Trança e círculo

Para evidenciar o caráter inextrincável de todos os aspectos que tratamos neste trabalho, construiremos esse texto em forma de trança. Como nos lembra poeticamente Ana Maria Machado:

> Todas as histórias do mundo não ficam guardadas numa cabeça só, por maior que seja. Ficam é em todas as cabeças do mundo. E precisam trocar os fios pra lá e pra cá, trançar o que cada um vai tecendo. Se não, ninguém faz teia

> nenhuma. E num fio solto ninguém pode morar. Pra se ficar vivendo, precisa de uma teia (1984, p.51).

Essa teia é sempre composta de diversos fios, e um não existe sem o outro. A trança só se forma nesse entrelaçar contínuo, no qual cada parte se sobrepõe à outra, sem nunca estar sempre e apenas por cima ou por baixo. Nossa trança será um tecer de ideias entrelaçadas, que não se separam sequer se misturam. Segundo Heidegger:

> Uma trança comprime, estreita e dificulta no seu trançado a visão direta e transparente. Nomeado, porém, na formulação que aqui nos orienta, o trançado é também a coisa e a causa próprias da linguagem. Por isso, é mister não perder de vista esse trançado que parece tudo comprimir num emaranhado inextricável. A formulação deve, na verdade, pressionar nossa reflexão para não colocar de lado o trançado e sim para resolvê-lo, permitindo-lhe a co-pertença livre das relações nomeadas nessa formulação. Quem sabe não existe no trançado um laço capaz de, num modo sempre muito estranho, desembaraçar a linguagem no que constitui o seu próprio? (HEIDEGGER, 2003d, p.192).

Para tornar explícito o caráter trançado desse emaranhado, e, ao mesmo tempo, para propiciar um caminho para que ele se desembarace, usamos um sistema de referências intercambiantes e perpassadas umas pelas outras, de forma que as ideias que se apresentem em um ponto do texto possam tocar outros pontos relacionados, e, assim, formar um todo absolutamente interligado. Isso se dará em forma de referências cruzadas, que se configura em uma apresentação de várias correspondências que indicam conjuntos de ideias vinculadas por ligações ao longo do texto, que podem ser seguidas pelo leitor da forma que mais lhe aprouver. A sinalização destes intercruzamentos se dará da seguinte forma: após cada ideia, trecho ou palavra ligada a outros trechos, ideias, ou palavras, aparecerá entre parênteses o número da página relacionada.

Com isso pretendemos provocar uma ruptura no modo linear tradicional de leitura, no qual cada conceito é apresentado individualmente seguindo uma ordem arbitrada pelo autor. Pretendemos construir essa escrita de forma circular:

> O círculo é cheio de sentido porque a direção e o modo de circular determinam-se pela própria linguagem mediante um movimento da linguagem. Entregando-nos a esse trançado da linguagem, buscaremos a partir da linguagem fazer a experiência do caráter e da abrangência desse seu movimento (HEIDEGGER, 2003d, p. 193).

2. Clínica: porque e para que?

Gostaríamos de discutir a clínica dentro da psicologia, pois, a psicologia à qual nos referimos não pode ser simplesmente chamada de psicologia clínica. Ela guarda, porém, algo de clínico para além do clínico. Ela pode se caracterizar por um constante *fazer* clínico, que aqui chamaremos, a partir de um neologismo inevitável, de *clinicar.* Há uma afeição, no seio do pensamento heideggeriano, por verbos que residem em substantivos (186,187) e os colocam, constantemente, em movimento. Queremos deixar claro que pensaremos a clínica de psicologia desatrelando-a da clínica médica. Por mais que o conceito de clínica já retenha, historicamente, uma ligação forte com a medicina, sabemos a importância de marcar essa diferença. Sob nosso enfoque, a clínica aproxima-se do que chamamos de psicologia social, mais do que da medicina (54). Isso porque encaramos a psicologia como uma ciência humana antes de tudo, e não como uma ciência biológica. Um dos nossos questionamentos é justamente sobre a predominância das ciências naturais sobre as ciências humanas. A psicologia por que clamamos neste trabalho, porém, também não pode ser simplesmente chamada de psicologia social. Ela guarda, entretanto, algo de social para além da psicologia social. Quando mencionamos, aqui, psicologia social, não queremos fazer menção a uma escola, mas sim ressaltar o fato de que a fenomenologia nunca descarta aquilo que é chamado de social. Essa fenomenologia sobre a qual nos debruçamos acontece em um mundo histórico e social, ela não paira nos arautos de um saber idealizado, tampouco "dentro" da cabeça dos indivíduos. Pretendemos, aqui, olhar para a relação entre indivíduo e sociedade, sem privilegiar nenhum desses polos. Consideraremos a psicologia como disciplina, como área de conhecimento, independentemente do local onde esteja sendo empregada: clínica, hospital, organização, espaço educacional ou outra configuração institucional. Nestes momentos discutiremos a psicologia enquanto região de saber. Em outros momentos, quando falamos de prática clínica, algo que faremos bastante nas páginas a seguir, estaremos nos referindo a uma postura profissional, a um modo específico de escuta e de fala, de compreensão e colocação, que podem acompanhar o psicólogo onde quer que ele vá trabalhar. Serão os momentos nos quais discutiremos o modo de se dar da psicologia na clínica, que pode ser chamada de psicoterapia. Dispensamos o *setting* do consultório particular como único lugar de acontecimento clínico, assim como dispensamos a concepção de um aparelho psíquico, de uma subjetividade encapsulada. Se estamos tratando da postura clínica, e queremos salientar uma concepção antissubjetivista dessa mesma clínica, devemos fazer uma breve incursão na

psicologia social, por encontrar ali uma proposta de superar dicotomias, proposta que a fenomenologia pode levar mais longe, como veremos a seguir. Se causamos algum estranhamento ao tangenciarmos a psicologia social no seio de um trabalho que pretende pensar sobre a "postura" clínica, isso não deve ser encarado como um acidente, tampouco como um acaso. O estranhamento pode provocar aberturas de sentido.

3. Postura ou Atitude? Presença.

Ao falarmos de postura clínica, torna-se necessário abrirmos um importante parênteses para esclarecer o que estamos querendo dizer, e caminharmos em direção à elucidação e escolha de termos (147). O que sustenta o trabalho prático do psicólogo, na clínica, é mais do que aquilo que ele estuda e estudou ao longo da sua formação. Há um modo de estar junto ao paciente, um modo de se colocar ali naquele espaço de atendimento, um modo de se posicionar e de agir muito específico. Esse trabalho pretende discutir esse modo, como seu próprio título indica. Mas, por que, no título, usamos a palavra presença para designar esse modo? Costuma-se usar as palavras 'postura' ou 'atitude' para nomear esse modo, palavras as quais julgamos insuficientes para realmente designar a maneira de praticarmos clínica, como elucidaremos a seguir.

Atitude é uma palavra que nos faz pensar em comportamento, ação, intervenção e conduta. A nosso ver, salientar a ação do psicoterapeuta acentua, em demasia, a força da conduta por parte do psicoterapeuta, deixando menos evidente o caráter relacional e a importância do percurso do paciente.

Postura é uma palavra que nos remete à posição corporal, à porte, à estabilidade, à posionamento. Ela pode aferir um modo mais passivo de estar junto a alguém, ou mesmo pode dar a ideia de um modo mais rígido e estanque. Assim, também não nos parece adequada para designar a maneira como o psicólogo trabalha na clínica.

Presença, por sua vez, nos remete a estar presente junto a alguém, a estar ali, atento e respeitoso à presença desse outro alguém, ao mesmo tempo atento e respeitoso à nossa própria presença. André Toso[2] ajuda a pontuar:

> Opta-se pelo termo presença pelo fato de ele não caracterizar uma atitude intervencionista do psicoterapeuta, caracterizada, por exemplo, pela interpretação psicanalítica, e tampouco de uma postura neutra e indiferente.

[2] Informação oral.

> Estar presente, em uma psicoterapia fenomenológico-hermenêutica, é zelar serenamente por um espaço de abertura íntima para a manifestação do que há de vir. É resguardar uma relação que possibilite um retorno às coisas elas mesmas.

Assim, optamos pelo termo 'presença' para ressaltar o espaço que se abre entre terapeuta e paciente (187), e o caráter fluido desse acontecimento.

4. Por uma psicologia (fenomenológica) social

Segundo Langdriedge, a psicologia enquanto ciência está marcada, em sua história, pela influência do positivismo e pós-positivismo. Essa abordagem tem como foco a preocupação na quantificação dos dados e a redução dos fenômenos psicológicos a variáveis que possam ser medidas (2007, p.08[3]). Quando o autor analisa a história da psicologia social, reconhece que, na virada do século XXI, a psicologia social, clínica ou aplicada continuava dominada pela perspectiva cognitiva. Ele se refere a países da Europa, EUA e Austrália, mas suas colocações podem ser estendidas ao Brasil, como se considera mais adiante. Langdriedge relata uma crise que atravessou a psicologia social em meados da década de 1970 e, a partir disso, abriu-se espaço para os métodos qualitativos dentro dessa perspectiva (2007, p.02[4]). As críticas que o autor levanta à perspectiva cognitivista podem nos servir de base para uma crítica mais ampla à tendência de equiparar as ciências humanas aos moldes das ciências naturais. Ele realça que há um *realismo* adjacente a essas perspectivas, o qual parte do princípio que existe um mundo real objetivo que pode ser acessado; e que existe também um *essencialismo* que pressupõe que há uma essência primordial nas pessoas, que faz com que cada um seja o que é de uma vez por todas (2007, p.03[5]). Poderíamos acrescentar a tendência *determinista* dessa perspectiva que tenta abarcar controle e previsibilidade ao comportamento humano em geral. Aprofundar-nos-emos, mais à frente, neste trabalho, na tendência *naturalizante* das ciências em geral (54). O autor ainda conclui que a principal falência desse conjunto de perspectivas é não levar em consideração que o conhecimento é um produto da história e da cultura, construído através da linguagem. Assim, a necessidade de levar a sério o espaço para as abordagens de cunho qualitativo faz-se evidente para o seu pensamento. Podemos citar como exemplo de uma das tentativas europeias de resolver essas

[3] Tradução nossa
[4] Idem
[5] Ibidem

cisões a obra de Maisonneuve, que, ao situar o campo da psicossociologia, conforme sua própria denominação, descreve três itens de interação:

> *O domínio próprio da psicossociologia aparece, pois, essencialmente, como o da interação*: interação dos processos sociais e psíquicos ao nível das condutas concretas; interação das pessoas e dos grupos no quadro da vida cotidiana; junção, também, entre o *aproche* objetivo e o do sentido vivido, no nível do, ou dos agentes em situação (MAISONNEUVE, 1977, p.5[6]).

No final do capítulo citado, porém, o autor admite que a junção dos caminhos sociológicos e psicológicos ainda não foi possível por completo. A interação não é algo simples de ser alcançado. Respondemos a uma longa e forte tradição de cultivo e valorização de pensamentos dicotômicos. No Brasil, também existiram tentativas, no âmbito da psicologia social, de superar dicotomias e construir um pensamento mais contíguo à realidade vivida:

> Essa psicologia social se constrói no Brasil, no final dos anos setenta e produz uma literatura sobre o assunto a partir dos anos oitenta, utilizando alguns referenciais da psicanálise, do materialismo histórico e de concepções sobre as representações sociais, as comunidades, as instituições e culturas. Os autores desses livros procuram romper com a linearidade de causas e efeitos e com a tentativa de controle experimental predominante na psicologia social americana, propondo um olhar sobre o concreto e sobre as relações sociais mais amplas e complexas (SODRE, 2004, p.56).

A psicologia social pretende interromper algumas dicotomias presentes nas abordagens psicológicas tradicionais, entre elas as dicotomias "indivíduo *versus* social" e "subjetividade *versus* objetividade". Há uma concepção de verdade específica embasando essas dicotomias, nos debruçaremos sobre ela mais à frente (59). Alguns autores contemporâneos defendem que a fenomenologia seria uma das vertentes que ajudaria a psicologia social a romper com tais dicotomias, e a construir um campo pautado no intervalo entre o indivíduo e a sociedade.

A psicologia social, como afirmamos acima, também questiona a subjetividade vista pelo lado *de dentro* do humano. Podemos dizer que quando é inserida a palavra *social* na psicologia, explode-se a noção de subjetividade (56), que se esparrama mundo afora. Porém, por mais que a psicologia social tente superar dicotomias, ainda assim, ela mesma é múltipla em suas várias vertentes, e também encontra resquícios de uma união que nem sempre é bem-sucedida. Corre-se o risco de apenas inverter a ênfase nos polos da dicotomia, e passar a privilegiar a 'sociedade' em detrimento do 'indivíduo'. Isso seria a outra face da mesma

[6] Grifo do autor

moeda dicotômica. Frosh (2013) critica a tradição da psicologia social, na qual a maior parte das correntes tenta juntar o social com o individual, porém sem conseguir se situar num campo de estudo e pesquisa. Ele afirma que não basta sobrepor termos. A partir disso, propõe a perspectiva de sua *Psychosocial Theory* (Teoria Psicossocial), que é "um elemento na emergente disciplina de estudos psicossociais comprometido em desenvolver uma abordagem para assuntos humanos que trate de teorizar junto o que costuma ser separado: o 'social' e o 'pessoal' ou o 'individual'". (Frosh,2013, p.144[7]). O autor deixa claro que não basta juntar aquilo que é biológico ao que é psicológico e ao que é social, uma vez que nessa junção cada item se manteria apartado em sua especificidade. A sua Teoria Psicossocial atua justamente ali onde há uma sutura.

Apesar da perspectiva de Frosh sofrer influência de Marx e Freud, e de não fazer referências diretas à fenomenologia, ainda assim nos serve como exemplo de uma perspectiva atual em psicologia social que tente escapar dos reducionismos e dicotomias preponderantes no modo de pensar ocidental. O autor salienta a fragilidade desses estudos pelo fato de refletirem a dificuldade de manter o pensar-junto do social e individual, que são constantemente afastados pelos impulsos ideológicos e fundamentalistas do liberalismo e do capitalismo tardio. Frosh aponta algumas correntes que guardam em si a potencialidade de *olhar de fora,* tanto da psicologia como da sociologia, para abraçar teorias e metodologias interdisciplinares que permitam levar adiante a tarefa crítica da psicologia social. Entre essas correntes, ele cita a fenomenologia (FROSH, 2013, p.146[8]).

Assim como Frosh, outros autores contemporâneos defendem que a fenomenologia seria uma das vertentes que ajudaria a psicologia social a romper com as dicotomias, e a construir um campo pautado no intervalo e no encontro entre o indivíduo e a sociedade (ver Giorgi, 2000 e Langdridge, 2008). A psicologia fenomenológica, baseada na filosofia, principalmente no pensamento de Husserl e Heidegger, se contrapõe às abordagens tradicionais dicotômicas pautadas no positivismo por questionar a concepção de verdade vigente nessa concepção, como veremos mais à frente (59).

Segundo nosso ponto de vista, toda psicologia deveria ser, já em sua base e constituição, também social. Ter que resgatar o lado social da psicologia nos mostra que essa

[7] Tradução nossa

[8] Idem

ciência foi cunhada em bases dicotômicas, dicotomias essas abstratas e apenas conceituais, pois toda psicologia trata de fenômenos que acontecem já no mundo e sempre envolvendo uma comunidade humana – todos os outros nos quais eu me incluo - ou, caso se prefira dizer: o social. Como nos esclarece Dichtchekenian (2002, p. 02): "Dentro do olhar fenomenológico, o social é uma dimensão originária e fundante do homem. O social não é uma dimensão posterior à dimensão do homem como tal, é o momento originário da constituição do homem como homem".

Se é constitutivo ao homem ser em relação, também é constitutivo ao homem ser social. Assim, se a psicologia pretende tratar dos fenômenos que dizem respeito a esse homem, toda psicologia já é, fundamentalmente, social. Para afirmamos isso, é necessário compreender o 'social' não em oposição ao que seria o 'individual', mas como o modo de viver num mundo-compartilhado.

5. Toda psicologia deveria ser fenomenológica

Holanda nos provoca, indicando que, a rigor, toda psicologia deveria ser, também, fenomenológica. Ao final desse trabalho esperamos ter uma sólida justificativa sobre essa afirmação, a qual, Holanda, neste momento, também deixa em aberto:

> Tem-se falado continuadamente em um sem número de caminhos para a fenomenologia, que se intercalam e se entrecruzam, se completam e abrem novas perspectivas. Mas falar do diálogo e das interlocuções entre Psicologia e Fenomenologia me parece ser um retorno à própria perspectiva histórica, tanto de uma, quanto de outra. Ocorre que o "lugar" da psicologia no seio da fenomenologia está devidamente guardado, mas o "lugar" da fenomenologia na psicologia ainda está para ser definido e, podemos dizer, está sendo ainda construído.
>
> Com base nesta perspectiva, é que arriscamos uma primeira afirmação: toda psicologia é e deve ser fenomenológica. Evidente, todavia, a necessidade de explicitarmos esta provocação (HOLANDA, 2009, p.88).

A fenomenologia nasce na chamada *crise das ciências*, quando Husserl (1859-1938), seu precursor, faz uma crítica contundente aos sistemas de obtenção de conhecimento vigentes na época, entre eles, a psicologia. Segundo Dartigues, o que Husserl rejeita "é o *naturalismo* dessas ciências que, não tendo destacado a especificidade de seu objeto e tratando-o como um objeto físico, confundem a descoberta das causas exteriores de um fenômeno com a natureza própria deste fenômeno" (1973, p. 12). A questão de Husserl era acerca da produção de conhecimento: para ele, as ciências em geral eram redutoras, uma vez que se atinham a perspectivas específicas e a partir delas pretendiam justificar o todo da realidade. Um exemplo é a crítica ao *psicologismo*, que, segundo ele, pretendia utilizar o

próprio arcabouço teórico e metodológico para enquadrar todos os fenômenos com que pretendesse lidar. “Essa tendência [...] tem por resultado minar a base dessas próprias ciências, já que relativizam seu próprio fundamento” (Dartigues,1973, p.12).

Husserl defende que era necessário *retornar às coisas mesmas,* ou seja, descolar-se das elucubrações racionais e abstratas dos grandes sistemas filosóficos da tradição, e também afastar-se da ciência positivista, para assim ater-se ao *mundo vivido (lebenswelt).* Só assim se poderia criar, de fato, uma *ciência rigorosa* que não fosse abstrata e desconectada da vida cotidiana*:*

> A realização de tal projeto supõe que, em vez de se prender às tradições filosóficas divergentes que lhe transmitem indefinidamente seu desacordo, o pensamento filosófico retorne às suas origens dando-se como ponto de partida, não mais às opiniões dos filósofos, mas à própria realidade.[...] Assim, a filosofia, nascendo sobre o solo de uma experiência comum, poderia enfim começar verdadeiramente como um assunto que diz respeito a todos, em vez de ser, como o são ainda as "visões do mundo", a expressão acabada, mas apenas singular e, portanto contestável, de uma individualidade genial. (DARTIGUES, 1973, p.13).

Não era preocupação de Husserl, entretanto, tampouco dos outros pensadores que vieram de sua ascendência, tais como Heidegger e Merleau-Ponty, prestar contas a uma prática psicológica. Todos esses pensadores situam-se na seara da filosofia, porém, podem servir de inspiração e base para psicologias fenomenológicas. Segundo Langdridge:

> Este interesse tem, pelo menos em parte, sido alimentado por um desejo para trabalhar com uma metodologia (e uma abordagem psicoterapêutica em aconselhamento/psicoterapia) que leve seus participantes a sério (ou seja, uma que busque ouvir e compreender, em vez de explicar e forçar ao leito procusteano[9]) e que é tanto teoricamente fundamentada e ainda assim de grande alcance na prática. Cada vez mais, psicólogos sociais e atuantes têm reconhecido o potencial de uma perspectiva fenomenológica em ganhar maior entendimento das questões prementes que as pessoas enfrentam no mundo contemporâneo (LANGDRIDGE,2008, p.1126[10]).

[9] Essa expressão faz referência a um mito grego no qual Procusto convidava os viajantes a deitarem em sua cama, e os cortava ou esticava para que atingissem exatamente o tamanho da cama. Podemos usar essa expressão, no âmbito das práticas do campo da saúde, para nos referirmos à submissão forçada do atendido a regras gerais e abstratas; a deixar o atendido à mercê de algo; a tiranizar o outro; a ignorar as diferenças em prol do alcance de resultados estipulados previamente.

[10] Tradução nossa.

## 6. Fenomenologias

O que precisamos considerar com seriedade é que há multiplicidade dentro da própria fenomenologia, e passar por cima dessas diferenças pode gerar erros conceituais importantes, que, ao serem transferidos para a prática, acarretam em inconsistência. É possível perceber que, mesmo dentre os psicólogos que trabalham com orientação fenomenológica, há divergências consideráveis em relação às afiliações a pensadores e a modos de conduzir a prática. A fenomenologia é tão múltipla quanto o número de filósofos que seguem essa linha de pensamento. Husserl foi seu precursor, mas os pensadores que foram influenciados por ele seguiram caminhos distintos:

> A *fenomenologia une filósofos*, sem que isso se processe da forma como o kantismo unia os kantianos ou os espinosismo os espinosistas. Os fenomenólogos não se ligam a teses formalmente enunciadas por Husserl, não se consagram exclusivamente à exegese ou à história dos seus escritos. Há uma certa forma de proceder que os aproxima. Mais do que aderir a um certo número de proposições fixas, eles concordam em abordar as questões de uma certa forma (LÉVINAS, 1997, p. 135[11]).

O que os une não são conceitos específicos, mas uma busca por presença e um modo de olhar o homem e o mundo. Nesse trabalho, teremos como fundamentação a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, pois acreditamos que devemos caminhar em direção ao limite de fundamentação de um autor, para então poder incluir outras referências como comparação ou ampliação de pensamento.

## 7. Algumas diferenças relevantes entre Husserl e Heidegger

### Consciência?

Uma das principais divergências entre Heidegger e Husserl, no que interessa à psicologia fenomenológica, diz respeito ao fato de Husserl ainda se situar no que poderíamos chamar de transição entre o pensamento tradicional dicotômico e a fenomenologia, uma vez que mantém a utilização de termos como 'consciência'[12] (32). A consciência, para Husserl, é *intencionalidade*, pois só existe como *consciência de algo,* assim como todo objeto nunca é

[11] Grifo do autor.

[12] Heidegger pode usar (raramente) também a palavra "consciência", como veremos mais à frente no seu "querer-ter-consciência" (45). É importante destacar que o significado de consciência para cada autor é completamente distinto. Neste ponto gostaríamos de salientar que Husserl utiliza a palavra consciência em seu sentido convencional, pois estava dialogando com correntes da psicologia da época, que tinham como o debruçar-se sobre a consciência, como faculdade humana, uma das suas principais atividades. Husserl pretende desmontar essa ideia de consciência como faculdade ou como "entidade" fechada em si mesma, "interna", mas apenas os passos de Heidegger conseguem se distanciar dessas concepções de uma vez por todas.

independente de uma consciência, ou seja, todo objeto é sempre *objeto para* uma consciência. Assim, Husserl deu um importante passo rumo à superação da dicotomia sujeito-objeto, tão presente na tradição do pensamento filosófico ocidental. O que acontece, porém, é que ao manter o foco na consciência, acaba perseverando a ênfase no sujeito. "O próprio da estrutura [...] intencional da consciência é fazer-me descobrir, na consciência ou no sujeito e somente aí, um objeto (fenômeno)" (ZILLES, 2002, p. 32). A consciência intencional, para Husserl, seria uma espécie de ponte entre o homem e o mundo, o que evidencia que, para esse pensamento, ainda se faz necessária uma ponte que una dois polos, ou seja, ainda há um resquício de dicotomia. Heidegger supera essa concepção, e, ao falar de ser-no-mundo[13], ser-aí, *Dasein*[14] - noção que aprofundaremos mais adiante (34), - extrapola qualquer ideia de "interioridade" humana, e consequentemente a "exterioridade" também deixa de fazer sentido. Casanova esclarece:

> Dizer isso, por sua vez, significa para Heidegger a necessidade de pensar a intencionalidade para além do horizonte interpretativo sedimentado da tradição e suspender até mesmo a última hipostasia ainda vigente: a hipostasia hermenêutica que fazia com que se pressupusesse a intencionalidade como determinável no interior do quadro conceitual da subjetividade moderna. Essa suspensão equivale agora a suprimir da noção de realização (*Vollzug*) todo e qualquer conteúdo subjetivista, toda e qualquer noção de um princípio realizador de um ato intencional (CASANOVA, 2013, p.82).

Outro ponto divergente importante para o presente trabalho diz respeito à noção de *epoché*, termo conhecido em português como "suspensão fenomenológica", e os seus limites apontados por Heidegger. A *epoché* leva à *redução fenomenológica,* conceito que também sofre divergência significativa entre Husserl e Heidegger, como veremos.

Redução fenomenológica

Heidegger fala em *redução fenomenológica* em sua obra de 1927, "Problemas Fundamentais da Fenomenologia", e depois não volta mais a mencionar o termo. O que ele pretende quando estabelece, nesta obra, os três termos do método fenomenológico como

[13] Ser-no-mundo é um dos *existenciários* apresentados por Heidegger na Analítica do *Dasein* desenvolvida em *Ser e Tempo* (1927).

[14] *Dasein* é o modo como Heidegger chama o ser-humano. As traduções para o português optam pelo termo *ser-aí*, majoritariamente. Nós optamos por manter o termo sem tradução, por acreditarmos que qualquer tentativa de tradução, nesse caso, ameniza o impacto disruptivo da palavra no original. Nas citações manteremos o termo de opção de cada autor.

*redução, construção e desconstrução*[15] é, além de caracterizar o que ele compreende como método, também diferenciá-lo do método de Husserl. Em breve, aprofundaremos nestes três componentes do método proposto por Heidegger. Por ora, gostaríamos de salientar que o que ele apresenta como redução fenomenológica é uma ideia marcadamente distinta da ideia de redução fenomenológica de Husserl.

Redução fenomenológica em Husserl é o caminho que leva a encontrar o polo subjetivo como o responsável, determinante, daquilo que é a relação *noesis-noema*. Para Husserl, a vivência da consciência é o único irredutível, mas essa vivência é sempre a de um sujeito, por isso podemos chamar a fenomenologia de Husserl de "ciência do eu" ou "egologia" (ZILLES, 2002, p. 32). Nas palavras de Heidegger:

> Para Husserl, a redução fenomenológica, que foi trabalhada pela primeira vez expressamente no *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), é o método de recondução do olhar fenomenológico da atitude natural do homem que vive imerso no mundo das coisas e das pessoas para a vida transcendental da consciência e suas vivências noético-noemáicas, vivências nas quais os objetos se constituem como correlatos de consciência (HEIDEGGER, 2012, p.36).

Podemos dizer que, se, para Husserl, a redução tem caráter *reflexivo,* para Heidegger (2012), ela passa a ter caráter *hermenêutico*. Para Heidegger, "a redução fenomenológica significa a recondução do olhar fenomenológico de apreensão do ente, como quer que tal apreensão se determine, para a compreensão do ser desse ente (projetada com vistas ao modo de seu desvelamento)" (p.36). Aprofundaremos no caráter hermenêutico de Heidegger a seguir, por ora basta salientar que a redução de Husserl ainda é marcada por um resquício subjetivista e egóico, algo que é deixado para trás por Heidegger. Heidegger credita a possibilidade de efetuar o método hermenêutico-fenomenológico ao seu mestre Husserl, ou seja, não teria sido possível dar esse passo em direção a uma fenomenologia hermenêutica sem o passo reflexivo husserliano anterior. Porém, Heidegger também deixa claro o quanto seu método é distinto.

> A apreensão do ser, isto é, a investigação ontológica, sempre se encaminha, em verdade, de início necessariamente para o ente, mas é, então, *conduzida de uma maneira determinada para além* do ente e de volta para o seu ser. Nós designamos *redução fenomenológica* este componente fundamental do

[15] Casanova, tradutor da obra "Problemas Fundamentais de Fenomenologia" opta por traduzir *destruktion* por destruição. Aqui, escolhemos o termo sugerido por Irene Borges-Duarte, *desconstrução,* justificando que "destruição" é um termo muito assimilado ao pensamento de Derrida. Além disso, nos parece que a ideia de descontruir se assemelha mais ao que Heidegger quer dizer.

> método fenomenológico no sentido da recondução do olhar investigativo do ente apreendido ingenuamente para o ser. (HEIDEGGER, 2012, p.36).

A redução fenomenológica de Heidegger trata de algo que no fundo é irredutível, pois pretende partir do ente para chegar ao ser. Não há consciência, tampouco reflexão, muito menos *pólo egóico* que esteja em questão quando se utiliza redução nos termos heideggerianos. Em resumo:

> Todavia, visto que, para Husserl, o método fenomenológico se movimenta essencialmente e apenas em actos da reflexão, o método de acesso fenomenológico da evidência, com o princípio de todos os princípios e máxima de investigação "voltar às coisas mesmas", são igualmente, segundo ele, de natureza reflexiva. *Epoché* e redução fenomenológicas são de índole reflexiva. Enquanto tal, este método de acesso reconduz à vida da consciência pura transcendental, à subjectividade transcendental. Mas quando a redução fenomenológica, em conexão com a construção e a de-struição fenomenológicas, tem um *caráter* hermenêutico, ela reconduz o olhar hermenêutico-fenomenológico ao aí-ser que compreende o ser. (HERMANN, 2003, p.189).

O que buscamos no presente trabalho é essa recondução do olhar que passa pelos entes e através de nós, humanos, pode chegar ao ser.

### *Epoché* para a psicologia

Diante da explicitação dessa divergência, voltamos o foco agora para o âmbito das psicologias de inspiração fenomenológica. É muito comum que se utilize, muitas vezes indiscriminadamente e com ausência de fundamentos sólidos, a palavra *epoché* para designar a presença do profissional clínico. Apresentaremos divergências na concepção de *epoché* entre as psicologias fenomenológicas que se fundamentam em Husserl, e aquelas que se fundamentam em Heidegger (111).

Em sentido husserliano, "*Epoché* é aqui um termo para designar o retorno do *cogito* ao campo transcendental de constituição da experiência fenomenológica propriamente dita, ao campo de estruturação dos atos de consciência e de gênese dos objetos correlatos" (CASANOVA, 2013, p. 90).

Langdriedge (2007, p. 17[16]), já com vistas a uma prática psicológica, define *Epoché* como o processo pelo qual tentamos nos abster dos nossos pressupostos, preconceitos e ideias pré-concebidas, para ir ao encontro do que estamos pesquisando a partir daquilo que o campo nos mostra. O coração da *Epoché* é a dúvida sobre a atitude natural que embasa o modo cotidiano como lidamos com o mundo. Langdriedge ainda salienta o caráter de esforço

[16] Tradução nossa.

e exercício que essa presença requer, e apresenta diferentes posições dentro da própria psicologia fenomenológica sobre a possibilidade de alcançar sucesso nesse processo de uma vez por todas ou não. Há correntes que julgam que nunca se pode suspender todos nossos pressupostos, e que o que vale desse processo é a presença atenta que se inclina em direção à suspensão do que é certeza em si, e se dirige àquilo que vem do outro, com genuíno interesse e sem o intuito em enquadrar isso em modelos prévios seus. Casanova nos alerta para a crítica de Heidegger em relação a Husserl, no que tange a esse tema:

> Para Heidegger, [...] o problema dessa concepção da *epoché* é justamente o fato de que ela é insuficiente para produzir uma suspensão do horizonte hermenêutico no qual o próprio Husserl continua pensando a intencionalidade. Dito de outro modo, Heidegger se vê diante da necessidade de radicalizar a suspensão metodológica empreendida por Husserl, enraizando a própria noção de suspensão em uma situação limite capaz de colocar entre parênteses não apenas os posicionamentos ontológicos naturais em relação ao mundo, ou seja, as suposições imediatas da existência dada de objetos externos e de fenômenos internos, mas também até mesmo as estruturas prévias da interpretação que fazem sempre com que um determinado problema apareça para nós em uma posição prévia, seja recortado a partir de uma perspectiva prévia e seja tratado por intermédio de uma conceptualidade prévia sedimentada. Essas situações limites, por sua vez, são aquelas promovidas justamente pelas tonalidades afetivas fundamentais (CASANOVA, 2013, p.90).

O autor defende que não conseguimos nos abster do horizonte de sentidos sedimentados do mundo, que é o nosso, por um ato de vontade. Cotidianamente, não enxergamos o quanto estamos imersos em uma medida que tinge o modo como nos relacionamos com tudo, inclusive conosco mesmos. “Como o horizonte de realização de nossas ações se confunde com o sentido mesmo das noções de mundo e tempo, a tendência de imersão na dinâmica do agir promove um apagamento do mundo e do tempo mundano” (CASANOVA, 2013, p.14). Para compreendermos essas afirmações de Casanova na profundidade com que se apresentam, precisamos conhecer o que é *impessoal* para Heidegger, e como ele apresenta o modo como uma *medida* se faz presente em uma *era*. Aprofundaremos esses pontos mais adiante (65), assim como sobre a importância das *tonalidades afetivas* para a compreensão desse todo articulado (35).

## Perspectivas possíveis a partir de Martin Heidegger

Para levarmos adiante o tema sobre as diferenças de enfoque dentro da própria fenomenologia, precisamos mencionar uma diferença que se faz presente no seio das

abordagens psicológicas inspiradas pelo pensamento de Martin Heidegger. *Daseinsanalyse* é um termo cunhado por Binswanger (1881-1966) e depois também utilizado por Boss (1903-1991), ambos psiquiatras suíços. Descontentes com o arsenal proposto pela psicanálise da época para a prática clínica e também críticos ao predomínio da psiquiatria tradicional, Binswanger e Boss se basearam no pensamento de Husserl e Heidegger para inaugurar uma clínica diferente. Atualmente, ainda se usa esse mesmo termo – *Daseinsanalyse* - para designar esse conjunto de abordagens que têm como fundamentação primordial Martin Heidegger, porém, ainda se fazem também presentes diferenças de identificação com um ou outro leitor de Heidegger.

Cabe ressaltar que o presente trabalho não se filiará nem a Binswanger nem a Boss, mas fará um exercício de expandir a reflexão[17] a partir do pensamento do próprio Heidegger e do que já se escreveu sobre essa perspectiva. Admiramos o caminho que já foi percorrido pelos estudiosos de Boss e Binswanger, mas gostaríamos de tentar conversar com Heidegger sem intermediações tão explícitas. Sabemos que as intermediações sempre nos acompanham, e é impossível pensar sem elas. Pretendemos, apenas, deixá-las mais soltas e menos direcionadas.

É comum que se nomeie a psicologia de abordagem fenomenológica de "psicologia fenomenológico-existencial"(ver Evangelista, 2013 e Sá, 2002, por exemplo). Optamos por não usar esse termo pois o próprio Heidegger não incluía a si próprio entre os existencialistas, movimento que acabou ficando muito ligado à figura de Sartre. Existência, para Heidegger, é *Ek-sistere* (34), *ser para fora,* e acreditamos que essa importante ressalva não fica explícita quando se usa o termo "existencialista". Levamos em consideração a força da tradição que existe sob o nome "psicologia fenomenológico-existencial", e pretendemos, ao não utilizar essa nomenclatura, cotejar um caráter contemporâneo a nossas reflexões. Essa empreitada é colocada em curso através da inserção de elementos oriundos do pensamento tardio de Heidegger, elaborado após a década de 1930, chamado também de "segundo Heidegger" (109,156). É incomum que se pense a psicoterapia com base nessas ideias, o que confere ao presente trabalho um caráter, como dito acima, hodierno.

Não pretendemos construir, porém, um manual clínico, tampouco criar uma escola de aplicação dos conceitos de Heidegger a uma prática psicológica. Como bem nos lembra

[17] Utilizaremos, neste trabalho, a palavra 'reflexão' num sentido distinto do que Husserl a empregava. Não fazemos referência ao ato de voltar-se sobre mesmo, mas sim, no sentido de meditação, consideração, ponderação, análise detalhada.

Figueiredo (1994, p.62), uma aproximação direta entre a clínica e o pensamento de Heidegger seria infrutífera e desajeitada. Nosso anseio é muito mais sutil e, ao mesmo tempo, mais ousado. Partimos direto de Heidegger e nele buscamos inspiração e alimento. "Nada mais" do que isso. Figueiredo também defende que o pensamento de Heidegger possa ser trazido à tona a partir da clínica (156), com desprendimento, sem pressa ou pretensão de conquistá-lo de uma vez por todas. "Creio que assim poderíamos conquistar algo que, antes da conquista, não se presta a nenhuma definição precisa" (1994, p.63).

8. Nosso caminho

Para darmos andamento à explicitação do *caminho* percorrido por nós, e do *exercício* que pretendemos tecer, esclarecemos que construiremos uma pesquisa com caráter qualitativo, composta, em parte, de excertos de revisão bibliográfica e, em parte, de informações colhidas em pesquisa de campo, como detalharemos a seguir.

Escolhemos, como movimento metodológico, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Como já citamos acima, em 1927, o autor faz uma apresentação do método fenomenológico na obra "Problemas Fundamentais da Fenomenologia". Podemos apresentar, suscintamente, o método de Heidegger ao abordar a história da filosofia e ao conduzir o seu questionamento sobre o *ser*, como tripartido em: *redução*, *construção e desconstrução*. Nossa estrutura de tese se inspirará nesse método e fará algo análogo.

Em Ser e Tempo, obra de 1927, Heidegger confere à *Destruktion* - que podemos chamar de *desconstrução,* embora haja traduções que escolham o termo *destruição*[18]– o momento final da abordagem. Porém, nas obras posteriores, ele passa a rever a ordem dessas etapas metódicas, e, a partir de 1930, estabelece que só se pode *construir* qualquer pensamento depois de se ter *desconstruído* as sedimentações históricas desse mesmo pensamento. Então, neste trabalho, apresentaremos três partes caracterizadas em *redução, desconstrução e construção.* Heidegger esclarece:

> O elenco de conceitos filosóficos fundamentais oriundos da tradição filosófica ainda é hoje tão influente que é difícil superestimar esse efeito da tradição. É por isso que toda discussão filosófica, mesmo a mais radical, que procura se iniciar de maneira nova, é perpassada inteiramente por conceitos tradicionais, e, com isso, por horizontes e perspectivas tradicionais, dos quais não está simplesmente decidido se eles emergiram originária e autenticamente do âmbito ontológico e da constituição ontológica que eles pretendem conceber. Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas

[18] Cf. nota 15.

> estruturas, isto é, à construção redutiva do ser, uma ***destruição***, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas a fontes das quais eles são hauridos. É só por meio da destruição que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos (HEIDEGGER, 2012, p. 38[19]).

Iniciaremos situando o leitor no ponto de onde partimos para essa reflexão, apresentando as principais formulações da fenomenologia heideggeriana e suas críticas à era da técnica. Traçaremos um panorama crítico, a partir dessa perspectiva da psicologia como ciência moderna. Chamaremos essa parte de "Base, reminiscência e horizonte", na qual traçaremos uma construção do que é a psicologia atualmente, e quais as propostas da fenomenologia hermenêutica quando atinge as ciências modernas em geral. Traremos à tona a concepção de verdade que se faz presente no modo de compreensão da psicologia atualmente. Essa parte será análoga à etapa da *redução* do método fenomenológico descrito por Heidegger, e para que fique clara nossa intenção, lembramos que usamos *redução* como proposto por Heidegger em contraposição à Husserl. Podemos chamar essa primeira etapa, também, de *reconstrução*[20]*,* pois se trata de trazer à tona o que foi construído ao longo da tradição. Assim, pretendemos partir do ente, daquilo que está sedimentado enquanto horizonte histórico, para ir em direção ao ser, salientando as estruturas ontológicas que estão em questão nesses acontecimentos ônticos.

Na segunda parte, apresentaremos a hermenêutica que tecemos ao analisar o conjunto das entrevistas feitas com os profissionais que trabalham como psicólogos sob a abordagem heideggeriana. Tivemos como critério de escolha profissionais formados em psicologia, que atuam no campo da psicologia clínica. Através de entrevistas semiabertas, traremos à tona o modo como se pensa e se pratica fenomenologia na área da psicologia, além de uma leitura da facticidade do clinicar. Entendemos 'clínica' como a presença que rege a prática do psicólogo, como escuta, olhar e gesto, e que não necessariamente precisa acontecer no âmbito do consultório clínico particular. Esse capítulo pode ser visto como uma *desconstrução* do modo habitual, corrente e dominante de compreensão do clinicar em psicologia, e nos guia, através da fala dos entrevistados, para um lugar menos comum, mais desalojado da concepção de verdade que inunda a psicologia na modernidade. A analogia que

[19] Grifos do autor.

[20] Assim como sugerido por Casanova em aula (em 07/06/15 no Instituto Dasein), como uma versão interpretativa do que Heidegger chama de redução nos Problemas Fundamentais da Fenomenologia.

pretendemos tecer aqui vai à práxis da psicologia fenomenológico-hermenêutica para desconstruir aquilo que ficou sedimentado na tradição da psicologia como ciência moderna. A fala de cada um dos entrevistados sobre sua prática clínica nos ajuda a *desmontar* aquilo que há de impregnado no modo da psicologia se compreender, incluindo aí o modo da própria psicologia dita fenomenológica se caracterizar.

Por último, na terceira parte, desvendaremos a relação entre arte e clínica, que está presente na tese desde o seu início, mesmo que sub-repticiamente. Nesse ponto, traremos à tona e arrematareMos os fios levantados por nós nessa jornada. Esse capítulo será escrito em forma de ensaio. Aqui, pretendemos *construir* uma nova proposta de concepção de verdade que possa inspirar uma psicologia menos sedimentada e viciada, mais aberta a novos fluxos de pensamento que inaugurem práticas menos engessadas. Numa construção fenomenológica, "o olhar fenomenológico aproxima-se de *forma desveladora* e compreensivamente captadora do ser apenas visado pela redução [e pela desconstrução]. Daí se falar de *acesso* ou *passagem para* (*Zu-gang*) o ser enquanto o que-se-mostra-a-respeito-si-mesmo" (HERMANN, 2003, p.182[21]). Neste capítulo apresentamos as ideias mais tardias do pensamento de Heidegger, e através das suas reflexões sobre linguagem e arte mostramos como a clínica psicológica pode se inspirar por esses e outros conceitos.

9. Desafio e linguagem: palavra

Fazemos, de início, um *mea culpa* e usamos as mesmas palavras utilizadas por Heidegger no início de *Ser e Tempo* para justificar a utilização de uma linguagem menos corrente e mais hermética. Não é possível falar sobre o *ser* de forma coloquial. Neste trabalho, não temos a pretensão de atingir o nível léxico de Heidegger, mas, ainda assim, sabemos que os termos e as expressões apresentadas nem sempre são de imediata compreensão. Nosso caminho é perpassado pela linguagem em direção à verdade, e não poderíamos banalizar aquilo que é nosso desígnio mais precioso: a palavra.

> No que se refere à rudeza e à "falta de beleza" da expressão, nas análises que seguem, convém notar que uma coisa é contar algo sobre *ente* numa narração, outra é apreendê-lo em seu ser. Para levar a cabo a tarefa requerida por último, faltam, no mais das vezes, não só as palavras, mas, sobretudo, a "gramática" (HEIDEGGER, 2012c, p. 131).

[21] Grifos do autor

O caminho de Heidegger parte da rudeza do que se opõe à gramática e segue rumo à palavra poética. Reconstruiremos, a nosso modo, um caminho similar. A linguagem corrente e usual, quando tange à fenomenologia, torna-se insuficiente. Esse é um dos desafios que se faz presente quando se pretende "construir conhecimento" sobre a psicologia fenomenológica. Discorreremos, mais à frente, sobre o predomínio do pensamento representacional, e sobre o quanto ficamos presos a esse horizonte de representações (59). Por ora, adiantamos que uma das dificuldades em se tecer considerações sobre a fenomenologia, é a tendência a encaixá-la no registro representacional vigente:

> Não se pode mesmo representar, na medida em que, através da representação, o que está diante de nós/nos enfrenta (*entgegenstehen*) num horizonte já se tornou objeto (*Gegendstand*). Pois toda a tentativa de elucidação acaba nos reinserindo no mesmo horizonte de representação a partir do qual o que está diante de nós nos enfrentar num horizonte já se tornou objeto (HEIDEGGER, 2007c, p. 42).

Assim, partimos de um desafio já posto antes da nossa chegada a esse tema. Heidegger salienta a dificuldade em *descrever* qualquer coisa, pois, qualquer descrição vai na direção de apresentar o que vai ser descrito como *objeto.* Não é essa a nossa intenção. Heidegger nos aponta um início de caminho, e aqui, no nosso início de caminho, seu despontar em muito nos interessa. Ele afirma que não estamos impedidos de *designar* aquilo sobre o que queremos nos debruçar, desde que designar o leve a ser *pensado,* porém de outra forma que não a representação (HEIDEGGER, 2007c, p. 43). Vamos construir um caminho em direção a esse outro tipo de pensamento, neste trabalho. Por ora, queremos convidar a "aguardar a essência do pensamento, mas sem expectativa". Nesse aguardar, "deixamos aberto aquilo que aguardamos". Para Heidegger, esse pensamento pode nos levar à "proximidade do longínquo" (HEIDEGGER, 2007c, p. 43). Sabemos da dificuldade de aguardar, pois vivemos num mundo que induz à aceleração e à expectativa de respostas imediatas.

## 10. Desafio e não-cisão: circularidade

Outro desafio que se coloca de imediato para nós, e que também tange a linguagem, é compreender tudo o que será apresentado aqui como "partes integrantes de um todo indissociável". Essas palavras já nos afastam da radicalidade do que estamos querendo dizer.

Heidegger, ao apresentar os *existenciários*[22] em *Ser e Tempo*, é enfático em relação ao modo inseparável de cada momento constitutivo do homem:

> A expressão composta "ser-no-mundo'' já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno *unitário*. Esse dado primário deve ser visto como um todo. Sua irredutibilidade a uma composição por partes que se juntam não exclui que sua constituição seja formada por uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos (HEIDEGGER, 2012c, p. 169).

Assim também é este trabalho. Apresentamos múltiplos momentos estruturais constitutivos do mesmo fenômeno *unitário*. Não podemos compreender as "etapas" desse método descrito por nós inspirados por Heidegger como partes estanques de um processo linear. Esse método é circular e espiralado, no qual cada parte só existe em intensa ligação com as demais, e o ciclo se repete incessantemente enquanto tivermos disponibilidade de manter em curso o questionamento. Assim, *redução, desconstrução e construção* se sucedem seguidamente, e são arautos que nos encaminham em direção ao *ser*, sem que nunca consigamos estar lá de uma vez por todas, pois "entender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como possibilidade" (53) (Heidegger, 2012c, p. 131).

## I – BASE, REMINISCÊNCIA E HORIZONTE

No percurso a que nos propusemos neste trabalho, teremos como ponto de partida e de chegada o ente privilegiado que tem o próprio ser em jogo, e pode se perguntar pelo ser de tudo o que há. Esse ente é o *Dasein*, que se dá em cada um de nós. Por mais que tenhamos alertado sobre a impossibilidade de traçar respostas certeiras sobre as dúvidas que estamos a colocar, há ao menos uma coisa da qual não temos dúvida: da importância peremptória do questionar.

Não nos referimos ao *cogito ergo sum* de Descartes, que nos levaria uma vez mais em direção a nós mesmos, mas aquele questionamento raro e sutil que nos debruça mundo afora, e nos faz extrapolar a reflexão. Para tentarmos alcançar esse questionar em toda a sua

[22] Existenciários são elos fundamentais de todo existir humano, semelhante ao que seriam as 'categorias' para os outros entes. Não se pode, porém, segundo Heidegger, falar em categorias para o *homem*, pois ele tem o ser em jogo, em aberto, e não pode ser caracterizado como os outros entes.

delicada magnitude, vamos à circularidade hermenêutica. Partimos do *Dasein* de Ser e Tempo[23], e rumamos em direção ao ser.

> E, não obstante: no perguntar dá-se a afluência impulsionadora do sim ao indômito, a extensão para o interior do que ainda não foi pesado e precisa ser ponderado. Aqui vige o lançar-se-para-além-de-si-mesmo em direção ao que nos ultrapassa. Perguntar é a liberação para o que impõe em seu velamento (HEIDEGGER, 2015, p. 14).

I.1 -Fenomenologia hermenêutica

Essa concepção que adotamos é chamada de fenomenologia hermenêutica. Nunes (2007, p.53) afirma que, ao cruzarmos fenomenologia e hermenêutica, teríamos acesso à transição que levou ao pensamento de Heidegger, na qual a fenomenologia deixa de ser da consciência, e passa a ser fenomenologia do *Dasein* (21). Para iniciarmos essa reflexão, vamos buscar o significado da palavra *hermenêutica:*

> *Hermeneuein* é a palavra grega para "interpretar", e *hernzeneia*, "interpretação", *Auslegung*, que descobre o previamente escondido. *Hermeneutik* não é, atualmente, interpretação e, sim, teoria ou estudo da interpretação. Esta disciplina foi sistematizada por Schleiermacher como "(a teoria da) arte da compreensão [Kunst(lehre) das Verstehens)", primordialmente de textos escritos. Dilthey, biógrafo de Schleiermacher, estendeu a hermenêutica às "ciências humanas [*Geisteswissenschaften*]", que incluem a filologia, mas também o estudo da história, teologia, arte, instituições sociais etc. A hermenêutica é, agora, a metodologia, o estudo do método, de tais ciências. Heidegger usa *Hermeneutik* para significar "interpretação", interpretação da "facticidade", isto é, de nosso próprio DASEIN (INWOOD,1999, p.79[24]).

Não nos bastaria fazer uma incursão pela história da hermenêutica para designar o que é a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, pois "todas as formas da antiga hermenêutica estão determinadas pela hegemonia explícita ou inexplícita do teorético" (HERMANN, 2003, p.188), e o que Heidegger pretende é fazer um corte nessa hegemonia, para entrar no reino do a-teorético. Esse é o reino ao qual pertence o hermenêutico da fenomenologia do *Dasein.* "A fenomenologia hermenêutica do ser-aí pré-teorético começa com o compreender

[23] Neste trecho faremos uma breve incursão por alguns dos principais temas discutidos na *analítica do Dasein*, desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo* (2012c). Vale ressaltar que não temos a pretensão de esgotar cada um desses temas.

[24] Grifos do autor.

interpretativo dos modos pré-teoréticos de relacionamento com o mundo à volta e com o ente intramundano (utensílio)" (HERMANN, 2003, p.186).

A hermenêutica de Heidegger é mais do que simples ato de interpretação, se compreendermos interpretação do modo corrente, como *explicação, tradução, validação, análise, ou exame*. Hermenêutica, para Heidegger, "não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia (Heidegger, 2003c, p. 97). Nesse texto, como em muitos outros, Heidegger vai à origem da palavra para trazer à tona seu significado mais fundamental e originário:

> A palavra "hermenêutico" vem do verbo grego [*hermēneuein*]. Refere-se ao substantivo [*hermeneus*] que se pode articular com o nome do deus Hermes, [...] num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino; [*Hermeneuei*n] é a exposição que dá a notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Esta proposição se transforma em interpretação da mensagem dos poetas que, nas palavras de Sócrates, no diálogo *Íon* (534e) "são mensageiros dos deuses" [...]. (Heidegger, 2003c, p. 96).

Explicitar o caráter originário da palavra hermenêutica ajudou Heidegger a caracterizar o pensamento fenomenológico. Em *Ser e Tempo* e mesmo depois, trata-se de, como *mensageiros*, fazer parecer o ser dos entes, contrapondo-se ao modo da metafísica, que, como vamos explicitar mais adiante, caracteriza-se pela tentativa desenfreada de explicação e dominação do "real" (72). "Ao pensamento da explicação Heidegger opõe agora o pensamento hermenêutico como escuta da linguagem na sua essência de linguagem poética (isto é, toda linguagem na sua força de abertura e de fundação)" (Vattimo, 1996, p. 141) (160). A linguagem poética, que será um tema bastante abordado nesse trabalho (125), consagra a hermenêutica em sua potência. Assim, percebemos que a linguagem é parte integrante do modo de trazer à tona a mensagem que nos designa. A hermenêutica é o modo que pode nos colocar a caminho de desvelar o ser de tudo o que há:

> Ora bem, posto que o ser das coisas e do próprio *Dasein* é tal, antes de mais na linguagem e como, por outro lado, a existência é constitutivamente relação com o ser, hermenêutica, isto é, interpretação, encontro com a linguagem, é a própria existência na sua dimensão mais autêntica (Vattimo, 1996, p. 141).

Hermenêutica e existência estão completamente entrelaçadas, para Heidegger. A interpretação hermenêutica (o pleonasmo se justifica para salientar que interpretação, para nós, não tem a ver com explicação, mas sim com compreensão) acontece com base nos fundamentos existenciais, interpretando-os em seu todo.

> A hermenêutica teria por função tornar acessível esse caráter ou, por assim dizer o *Wie*, o "como" do *Dasein*, em seu ser ou, por outras palavras, a compreensão do ser que lhe é inerente. Daí a interpretabilidade do *Dasein* como um pressuposto. Interpretar significa explicitar a compreensão subjacente. Mas a explicitação dá-se numa escala fenomenológica mediante o trabalho - e o trabalho do método - que consiste em fazer com que esse ente, o *Dasein*, se mostre por si mesmo (NUNES, 2007, p. 55).

Hermenêutica, como a arte de interpretar, parte sempre de uma pré-compreensão do que pretendemos interpretar e, também, de uma pré-compreensão de nós mesmos. "A arte da interpretação é a arte de perguntar corretamente. [...] Numa interpretação, não se trata em primeiro lugar de como algo deve ser explicado, mas sim de ver os fatos fenomenológicos" (HEIDEGGER, 2001, p.81). Podemos designar o *círculo hermenêutico* como a dança que se estabelece entre já sempre ter pré-compreendido *ser* e partir rumo à sua interpretação, que nunca se dá por completo, uma vez que o *ser* sempre se esquiva de qualquer tentativa de apreensão. "Assim o 'círculo hermenêutico' não é um círculo vicioso, mas uma constituição essencial do ser homem; ele caracteriza a finitude do homem. O homem em seu ser mais elevado é limitado em si, justamente por sua abertura para o ser" (HEIDEGGER, 2001, p. 163). Voltaremos à finitude em breve (41). Por ora, podemos atentar para o caráter temporal que a finitude nos acena, e como a temporalidade é o estofo do círculo hermenêutico. Para Nunes, o círculo hermenêutico é um círculo histórico-discursivo:

> Ao interpretar, articulamos discursivamente o que compreendemos, e o que compreendemos, neste momento, compreendemo-lo temporalmente, mas tanto prospectiva quanto retrospectivamente, à luz do passado, que permanece em certa medida no presente, e do futuro que naquele se projeta (Nunes, 2007, p.80).

A fenomenologia hermenêutica se apresenta como um caminho que nos guia em direção ao que se mostra, tal como se mostra, para que possa se desvelar, através do exercício hermenêutico daquele que interroga, o ser dos entes, do próprio *Dasein*, e de tudo o que há. Falar de fenomenologia hermenêutica é falar estritamente da marca de Heidegger e da fortuna crítica que sua obra gerou.

## I.2 - Breve incursão pela analítica do *Dasein*

A noção de *Dasein* (77,92,95,110,184) merece ser mais bem esclarecida neste ponto. Esse termo designa o caráter *ek-stático* do homem para Heidegger, levado a termo na sua noção de ser-no-mundo. A existência do *Dasein* é, sempre e de uma vez por todas, *ek*-stática: *para fora.* O *Dasein* é lançado no mundo e tem o próprio ser em jogo. Ele não é um ente

encapsulado em si mesmo, ele é o seu mundo. O *Dasein* é sua abertura. "Dizer que o ser-aí humano é "abertura" significa que ele é livre (aberto) para o ser e liberta (abre) co-originariamente o ser dos entes" (SÁ, 2009, p.68).

Por isso, a hermenêutica heideggeriana, que começa pelo *Dasein* em seu modo de viver cotidiano, passa pelos entes sempre em direção ao ser, que é o ser do *Dasein,* mas é também o ser de tudo o que há, e em última instância, o ser ele mesmo. A tarefa primordial dessa hermenêutica é se dirigir ao ser. O *Dasein* é um ente privilegiado no que tange a essa busca, pois ele é o único ente que tem o próprio ser em jogo, em aberto, e pode se perguntar pelo próprio ser e pelo ser das coisas. Através do *Dasein* o ser se consuma, se dá, se articula, e também se esquiva, se retrai. Mostraremos o quanto o acesso ao ser é raro e improvável em meio ao cotidiano. "[...] o *Dasein*, conforme ao seu próprio modo-de-ser, tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir *do* ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do 'mundo'" (HEIDEGGER, 2012c, p. 69,[25]). Diferentemente do ser dos entes intramundanos em geral, há um caráter indeterminado que transparece no fato do *Dasein* não ter seu ser já ganho de partida: ele tem-que-ser, ele é poder-ser. O ser não é apenas do *Dasein*, mas, pelo *Dasein,* pode ganhar sentido. *Casanova* nos esclarece:

> Heidegger compreende o ser-aí em *Ser e tempo* como um ente marcado fundamentalmente pelo caráter de poder-ser. O ser-aí não possui *a priori* nenhuma determinação quididativa e só concretiza a sua essência a partir dos modos de ser que conquista existencialmente. No entanto, o ser-aí não se relaciona de início e na maioria das vezes consigo mesmo a partir desse seu caráter de poder-ser, mas antes a partir da facticidade de seu mundo. O ser-aí não é apenas um ente que projeta incessantemente o campo existencial no qual pode realizar o poder-ser que é, ele é também o ente que se vê de início e na maioria das vezes imerso em uma rede referencial complexa que transpassa originariamente o modo como os entes intramundanos vêm aí ao seu encontro (CASANOVA, 2006, p.42).

Para compreendermos como o *Dasein* se movimenta no cotidiano, precisamos interpelar os existenciários *compreensão, disposição e discurso.*

Compreensão, disposição e discurso

Nunes (2007) afirma que a "vida fáctica" do *Dasein* é o próprio *Dasein,* uma vez que o seu aí, o seu mundo, é o horizonte de sentidos e significados no qual ele desde sempre se

[25] Grifos do autor.

movimenta, de maneira compreensiva, e isto quer dizer: compreendendo sempre, de partida, a-tematicamente e pré-reflexivamente o mundo que o rodeia e que o constitui. Essa 'compreensão', (*Verstehen),* do ponto de vista ontológico, é traduzida por Castilho (HEIDEGGER, 2012c) por 'entender': "*O entender é o existenciário do poder-ser próprio do* Dasein *ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca"* (HEIDEGGER, 2012c, p.411[26]). O *Dasein* é o ente que já sempre se movimenta compreensivamente no mundo, antes de qualquer teorização ou explicação sobre ele mesmo ou sobre as coisas.

Compreendendo o que o cerca, o *Dasein* já está desde sempre *posicionado* no mundo, quer dizer, ele sempre está de algum modo, nunca neutro. A isso Heidegger chama de 'disposição' *(Befindlichkeit)*¸ ou, na tradução de Castilho, 'encontrar-se'. *"*O que designamos *ontologicamente* com a expressão 'encontrar-se' é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo [*Stimmung*], o ser em um estado-de-ânimo [*Gestimmtsein*]" (HEIDEGGER, 2012c, p.383). Borges Duarte (2015) chama a atenção sobre a faceta evidentemente afetiva da disposição, e, a partir da análise que Heidegger faz das *affectiones* de Santo Agostinho, traduz *Befindlichkeit* por 'disposição afetiva' ou 'afetividade'. Parece-nos interessante acompanhar o seu argumento.

> «Encontramo-nos» (*finden e befinden*) sempre já com o que vem ao nosso encontro no mundo. Somos afectados pelo que é intramundano e, desse modo, somos já de sempre no mundo (do que nos afecta) e em relação ao que desenvolvemos, tácita e inevitavelmente, afeição, a qual se manifesta facticamente nos mais diversos afectos especiais, sentimentos de adesão ou rejeição, de plenitude ou de falta, ou até, simplesmente, meros matizes de humor. Todos esses sentimentos e modulações de humor constituem o que me permite apreender, em uníssono, a realidade mundana e a *em cada caso minha forma* de *a* encontrar, acolhendo-a ou recusando-a, apercebendo-me de como me encontro nela. É a este fenómeno global do *encontrar-me afectuosamente afectado* que Heidegger chama *Befindlichkeit e* eu traduzo por "afectividade" (BORGES-DUARTE, 2015, p. 47[27]).

A disposição (*Befindlichkeit)* não pode ser reduzida a meros e específicos 'estados de ânimo' ou 'sentimentos'. A disposição é um estar de antemão afinado com o que nos cerca, é poder ser, desde sempre, afetado. É o que permite que esta ou aquela *maneira* de estar aí se

[26] Grifos do autor.

[27] Grifos da autora.

dê, a cada vez. Então, para esses *modos* que se fazem presentes a cada vez, Heidegger cunhou a expressão *stimmung*, 'afinação', traduzida também por 'tonalidades afetivas'.

Compreender as coisas, originalmente, nunca é colocá-las à distância, conceitualmente. Isso pode ser feito num movimento posterior de racionalização ou teorização sobre o mundo, mas vivencialmente e pré-reflexivamente o *Dasein* vive seu mundo disposto – encontra-se - em *tonalidades afetivas,* ou *afinado* desta ou daquela maneira. A disposição não é algo que se encontra *dentro* do *Dasein,* como reza a tradição em relação aos sentimentos, *isto* é, ela sempre diz respeito ao ser-com-os-outros. As tonalidades afetivas tingem a atmosfera e são impregnadas também por ela. Não há mais o conceito de 'interioridade' em Heidegger. O modo como estamos dispostos é sempre no mundo, com os outros. Nunca a partir de um "estado de alma" ou de uma "pulsão" específica. "A tonalidade afetiva não é um ente, que advém da alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum" (HEIDEGGER, 2006, p.80). As tonalidades afetivas não são 'privadas', pois envolvem o *Dasein* e tudo o que o cerca em matizes que evidenciam a imersão do *Dasein* no seu *aí* e a inseparabilidade destes. Segundo Jardim (2007, p.02): "Transpassados por uma afinação, compreendemos as coisas a partir desta". Sempre nos relacionamos com o que nos rodeia a partir de afinações. Nunca lidamos com as coisas de forma neutra, "[...] o Dasein já sempre se abriu numa sintonia com a afinação e, essa abertura afinada, possibilita a escuta dos entes" (JARDIM, 2007, p.03). Os entes em sua totalidade, - algo que não conseguimos abarcar pela mera somatória de todos os entes, pois há nesse todo muito mais do que apenas cada ente intramundano em si -, vêm ao nosso encontro já respondendo a afinações. O modo como essas afinações acontecem não depende da vontade de cada *Dasein*, pois há um apelo de base que já está aberto como pano de fundo, uma medida vinculadora histórica. Antes dessa ou daquela afinação se dar, o *Dasein "*já se abriu no mundo numa sintonia com a afinação fundamental de uma época e, o modo como compreende os entes é inicialmente determinado pela concepção de verdade que vigora em sua história" (JARDIM, 2007, p.03).

A 'compreensão' (ou 'entender') abre o mundo como um campo significativo existencial no qual nos lançamos, e isso tem a ver com *projeto.* "O caráter-de-projeto do entender [compreender] constitui o ser-no-mundo quanto à abertura do seu 'aí' de um poder-ser" (HEIDEGGER, 2012c, p. 413). Como lançado no mundo, o *Dasein* sempre antecipa a si mesmo no modo do projetar-se, pois o *Dasein* sempre é a partir de possibilidades. O *Dasein é* possibilidade de ser. "Encontrar-se [disposição] e entender [compreensão] como

existenciários caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo" (HEIDEGGER, 2012c, p. 419). Abertura essa que, como vimos, é sempre histórica.

O modo como o *Dasein* se encontra e compreende é sempre articulado pelo discurso (*Rede)*. O discurso é tão originário como a compreensão e a disposição, porém acontece articulando ambos. "A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso*" (HEIDEGGER, 2012c, p. 455[28]). O discurso é a articulação da *compreensão afetiva*, e também a articulação da *afetividade de compreender* (Borges-Duarte, 2015[29]*)*. Discurso não se refere apenas ao plano verbal ou estritamente linguístico, pois todo o modo como agimos e pensamos constantemente é permeado por discurso. "O sentido é compreensão afetiva articulada em palavra, em gesto, em obra".[30] Assim, esses três existenciários - compreensão, disposição e discurso -, são co-originários, ou seja, um não existe sem o outro nem antes ou depois do outro.

Articulados com os três existenciários que apresentamos acima, estão outros três de igual importância, a saber: *existência, facticidade e decadência.* Existência tem a ver com o fato do *Dasein* ser jogado no mundo, *ek-sistindo*, sendo para fora: ele é o seu mundo. Facticidade é o mundo que existe *de fato*, que o acolhe e o orienta, que oferece uma rede de significações das quais o *Dasein* pode lançar mão e assim criar algum estofo de familiaridade. Decadência é justamente a imersão nos significados do mundo, é misturar-se com as referências sedimentadas e ser a partir delas. Esclareceremos a seguir.

O *Dasein* é, fundamentalmente, poder-ser, mas se entrega, no cotidiano, ao solo firme e aparentemente seguro do impessoal, para que possa "simplesmente" ser, sem ter que lidar diretamente com sua indeterminação. "Há um peso por sermos indeterminados" (EVANGELISTA, 2010, P.06), peso esse do qual constantemente tentamos escapar.

Sob a branda ditadura do *impessoal*

Heidegger chama de *impessoal* (*das Man*), ou de *a-gente* (na tradução de Castilho), o modo de *ser-com-os-outros*[31] preponderante no cotidiano. Sempre fazemos parte de um "conjunto" de humanos, do qual pretendemos nos diferenciar, mas no qual, no dia-a-dia, nos

[28] Grifo do autor.
[29] Informação oral.
[30] Idem.
[31] *Ser-com-os-outros* é um outro existenciário, conforme introduzido na nota anterior. O *Dasein* já sempre está referido aos outros dos quais também faz parte, *ser-com* é fundamental a toda e qualquer existência humana.

misturamos. Esse conjunto de outros no qual eu imerjo não é algo diferente do mundo, mas sim o mundo ele mesmo. No mais das vezes, nos relacionamos com os outros na tentativa de nivelar quaisquer diferenças existentes, para que possamos apaziguar todo o estranhamento que possa se fazer presente entre nós e os outros. “Os outros” não são um conjunto do qual eu me excluiria; pelo contrário, é um conjunto que inclui a todos e inclusive a nós mesmos, porém, que não permite que nenhum rosto seja assumido como autoria e protagonismo. “O *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros. Ele não *é* si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as possibilidades de ser do *Dasein”* (HEIDEGGER, 2012c, p.363). Esse conjunto indiferenciado de “outros” do qual eu sempre também faço parte, apresenta-se como uma multidão que pode assumir por mim a responsabilidade de ser, e assim cada um se exime de si ao entregar-se para a diluição no ‘a gente’. “O quem não é este, nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O “quem” é [em alemão] o neutro: *a-gente”* (HEIDEGGER, 2012c, p. 365).

Heidegger, ao caracterizar esse modo de ser como o mais comum e o mais constante no cotidiano, não confere a ele nenhum caráter de julgamento de valor. Esse modo de ser *impróprio* do cotidiano não é, a princípio, bom nem ruim. Podemos identificar, porém, na leitura crítica de Heidegger do cotidiano, uma evidenciação da estagnação hermenêutica do mesmo, que pode gerar uma fragilidade ética em sua vigência. Veremos mais à frente, em nossas reflexões sobre a era da técnica, como essa fragilidade se acentua. No impessoal cada um de nós age, pensa e sente como *se faz,* e assim o impessoal consolida sua *ditadura:*

> Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da ‘grande massa’ como a-gente se afasta; achamos escandaloso o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012c, p. 365).

Heidegger chama esse modo estabelecido pelo *distanciamento* de ser si mesmo próprio como *mediania.* “Essa mediania na prefiguração do que se pode ou é permitido ousar vigia toda exceção que possa sobrevir. Toda precedência é silenciosamente nivelada. Tudo o que seja original é desbastado em algo de há muito conhecido” (HEIDEGGER, 2012c, p. 365). Assim, acontece um *nivelamento* das possibilidades de ser, resultado do esforço constante e imperceptível de anular as diferenças entre os *Daseins,* o que imprime um achatamento generalizado, ao mesmo tempo que confere notável conforto e comodidade, uma vez que se dilui aí a responsabilidade de cada um por si mesmo. Se eu sou como *se é*, não preciso me

responsabilizar por nada, pois não sou protagonista de nada. “Distanciamento, mediania e nivelamento, como modos-de-ser de a-gente, constituem o que conhecemos como ‘a publicidade’. Ela regula de pronto toda interpretação-do-mundo e toda interpretação-do-*Dasein* e tem razão em tudo” (HEIDEGGER, 2012c, p. 367). Essa ‘razão’ se dissemina justamente por não se apropriar de nada, “por ser insensível a toda diferença de nível e de autenticidade. A publicidade tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um” (HEIDEGGER, 2012c, p. 367).

A mediania não é apenas medíocre, como se poderia pensar num primeiro momento. A mediania pode ser profundamente elaborada e requintada, pode ser “culta” ou mesmo “erudita”. As informações propagadas de forma impessoal podem ser complexas ou simples, o que importa é que ninguém se apropria delas. Heidegger descreve o discurso impessoal em três figuras: falatório, curiosidade e ambiguidade (166). Para nós, é importante compreender como se dá a voz do impessoal e, por ela ser constante e dominante, ficamos com a indagação de qual outra voz poderia nos inspirar na clínica. Por ora, vamos às três figuras. O falatório não deve ser entendido pejorativamente, como puro “*blá blá blá*”. O conteúdo do falatório pode ser o mais diverso possível. O falatório consiste na fala do *Dasein* do cotidiano, na fala desapropriada, a fala que é de todos e não é de ninguém. “A falta-de-solo do falatório não o impede de ingressar no que é público, mas favorece o seu ingresso. O falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa” (HEIDEGGER, 2012c, p. 475). No falatório, todos compreendem tudo, e assim se alastram informações que são indiscriminadamente repetidas, tornando-se “verdades” sobre tudo o que há. “*O falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo caráter autoritário. As coisas são assim como são porque delas se fala assim. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez*” (HEIDEGGER, 2004, p.228).

A curiosidade (ou avidez de novidade) se caracteriza pela visão impregnada do *a gente*, que “*ocupa-se em ver, não para compreender o que se vê (...), mas <u>apenas</u> para ver*” (HEIDEGGER, 2004, p. 233[32]). A curiosidade retrata uma *impermanência* do *Dasein* perante o que vem ao seu encontro. Essa *dispersão* na busca constante por novas notícias leva o *Dasein* a um *desamparo*, pois o movimento da curiosidade nunca cessa, acarretando insatisfação perante aquilo que imediatamente já não é mais novo. “Busca o novo só para saltar

[32] Grifos do autor.

novamente desse para outro novo. Não para apreender e, sabendo, estar na verdade, mas busca possibilidades de abandonar-se no mundo. Por isso, a curiosidade se caracteriza por uma específica *incapacidade de permanecer* no imediato" (HEIDEGGER, 2012c, p.485[33]). A busca é sempre por excitação, e principalmente por *distração.* A curiosidade se desdobra no caráter de *ser irrequieto* do *Dasein,* a partir do qual ele constantemente se *desenraiza.*

A ambiguidade diz respeito à compreensão do *Dasein* das coisas que o cercam, compreensão essa que é acessada pela via impessoal. A ambiguidade também diz respeito ao modo como o *Dasein* compreende a si mesmo e ao seu projeto existencial. *"*Tudo se afigura autenticamente entendido, apreendido e expresso e, no fundo, não o é, ou não parece e, no fundo, é" (HEIDEGGER, 2012c, p. 487). Assim, o *Dasein* se vê sufocado pelas informações que são de todos, mas que lhe parecem muito suas, e, ao mesmo tempo, aquilo que lhe pareceu sempre claro e óbvio, pode ser a qualquer minuto questionado.

> A ambiguidade do público ser-do-interpretado dá o prévio discorrer sobre algo e a suspeição curiosa como o acontecimento verdadeiro, carimbando a execução e a ação como algo secundário e desimportante. O entender do *Dasein* em a-gente *se equivoca* constantemente em seus projetos quanto às autênticas possibilidades-de-ser. Ambíguo o *Dasein* é sempre "aí", isto é, *na* abertura pública do ser-um-com-o-outro, onde o falatório mais ruidoso e a curiosidade mais inventiva mantêm funcionando "o estabelecimento" onde cotidianamente tudo ocorre e, no fundo, nada acontece (HEIDEGGER, 2012c, p. 491[34]).

Heidegger se refere ao discurso do impessoal como modos de desenraizamento do *Dasein*. Como já mencionamos, nesse modo misturado há uma desresponsabilização generalizada, na qual todos encontram guarida, mas ninguém assume especificamente nada. Heidegger afirma que esse modo confere um *alívio-de-ser* na leviandade tenaz do dia-a-dia. Nesse modo mais *distraído* de vivermos, que é modo como estamos no mundo *sempre e no mais das vezes*, há um obscurecimento desse mesmo modo reinante que tinge todas nossas possibilidades. No modo *impróprio* de estarmos-aí, não enxergamos que estamos aí de modo *impróprio*.

O vulcão discreto da indeterminação: vulnerabilidade e finitude

(34) Esquecer-se da sua origem *ek-stática* e instável faz com que o *Dasein* transite pelo mundo de forma alienada de si, porém, confortável. Estarmos impregnados pelo impessoal,

[33] Idem.
[34] IbIdem.

não é, porém, uma característica acessória ao *Dasein,* que pudesse ser transformada ou eliminada a qualquer momento. Esse modo cotidiano de viver é também fundante da sua existência, ou seja, o *Dasein* sempre oscila entre familiaridade e negatividade[35]. Buscar um chão firme para pisar é algo que nos remete à nossa necessidade fundamental de tornar o que vivemos familiar, afastando-nos daquilo que também há de negatividade_em nosso fundamento. Casanova reitera que apenas um ente, que é marcado originalmente pela falta de sentido, pode buscar por sentido:

> A própria noção de sentido depende de um ente marcado ordinariamente pela falta de sentido. Só um ente marcado por uma incompletude ontológica originária necessita de sentido para ser, porque só ele não possui em si mesmo desde o princípio o seu sentido dado. Dizer que o ser- aí necessita de sentido para ser e que esse sentido surge necessariamente de sua negatividade estrutural, contudo, não significa afirmar que o ser-aí experimenta de início e na maioria das vezes tal negatividade. Ao contrário, o que acontece de início e na maioria das vezes é justamente o oposto. Lançado no mundo fático sedimentado, o ser-aí projeta o seu campo existencial de início e na maioria das vezes com vistas a sentidos fornecidos pelo mundo, sentidos esses que tornam possível a constituição de um campo de ação determinado, que envolve um conjunto de entes também determinados, dotados todos de significados específicos. Assim, o mundo cotidiano tende a aplacar justamente a falta de sentido estrutural do ser-aí, tornando possível a operacionalização de sentidos sedimentados (CASANOVA, 2013, p. 103).

Vimos que o *Dasein* não experimenta, de início e na maior parte das vezes, sua indeterminação. O *Dasein* entrega sua possibilidade de escolher para o mundo, e o mundo lhe toma de volta sua autenticidade. Heidegger indica possibilidades de fissuras nesse tabuleiro marcado pelo automatismo cotidiano e pela inautenticidade dominante. Nessas possibilidades de irrupção, torna-se possível, para o ser-aí, entrar em contato com a lava vulcânica da negatividade que ferve sob a tranquilidade do seu frágil piso de cerâmica familiar. Borges-Duarte nos apresenta duas possibilidades de tonalidades afetivas fundamentais que escancarariam a ameaça do nada, a saber, a angústia e o tédio, que são:

> [...] modalidades próximas pelo seu carácter extremo: a angústia, porque denuncia o ser enquanto nada (de ente, de ôntico), nada em que nós não podemos afundar, porque só se apercebe como aviso da inquietante

[35] Usaremos, ao longo da tese, as palavras *negatividade* e *nadidade* para designar o fosso de indeterminação que nos constitui. Decidimos não optar por apenas um dos termos por julgar que nenhum deles é bom o suficiente para nomear o *nada* que ronda nossa existência, o que julgamos ser bastante coerente, uma vez que esse nada beira o inominável.

> proximidade do que carece de contornos, de espaço-tempo que o molde; o tédio, porque ao invés, denuncia a totalidade inabarcável e, por isso, indiferenciada do ente em geral, totalidade que nos assalta e afunda, como um peso ingente e opressivo. Ambos os fenómenos - o da "insustentável leveza do ser", se se nos permite o uso da metáfora de Kundera, e o da insuportável gravidade do ente - constituem um sinal positivo do que não se mostra, no quotidiano apego às coisas, a que damos o valor relativo do uso que delas fazemos, na tácita familiaridade do trato que com elas temos. Se, angustiosamente, descobrimos a ignota ameaça do que não é à maneira do que está à mão ou do que podemos ter em mente, se, tediosamente, sofremos a invasão da pura presença, que anula toda(s) a(s) diferença(s) - se e só se nos encontramos com o estranho, no meio do ente, à beira do qual ocupamos o nosso tempo nos afazeres ou no ócio, só então, na tácita facilidade do decurso quotidiano, nos despertamos para o que, para além do ente, nos deixa ser à maneira do "aí" que somos: o ser enquanto acontecimento e apropriação originária, misterioso e, portanto, talvez, perigoso, mas, em qualquer caso, não redutível ao facticamente, pesadamente, já acontecido e visível aí-adiante (BORGES-DUARTE, 2006, p. 307).

Tanto a angústia quanto o tédio estão intimamente ligados com o fato do *Dasein* ser indeterminado, vazado, finito. Ambas as experiências nos levam a entrar em contato com o nosso *ser-para-a-morte*, mesmo que isso seja feito de forma apressada e fugidia. Ser-para-a-morte é um dos existenciários de maior envergadura no pensamento de Heidegger. A questão da temporalidade do *Dasein* é extremamente relevante para compreender todos os existenciários descritos fenomenologicamente em *Ser e Tempo*. Heidegger rompe com a tradição ocidental, que vê o tempo como algo linear, como uma sucessão de instantes, e passa a se referir ao tempo ontológico como *ek-stases* temporais, nos quais presente, passado e futuro não são cindidos, e passa a dar enorme importância ao futuro, que puxa a cadeia de *ek-stases* (117), uma vez que o *Dasein* é lançado no mundo e sempre se antecipa a si mesmo por ser projeto de futuro. Para Heidegger, o *Dasein,* lançado para o futuro, resgata seu passado e o atualiza no presente. No limite desse futuro está a morte, mas não apenas lá no fim, pois o *Dasein* é mortal desde que esteja vivo.

A finitude do *Dasein* diferencia-o dos outros entes, que morrem ou findam, pois apenas o *Dasein* é capaz da morte como morte. No mais das vezes, porém, o *Dasein* vê a si mesmo como mais um ente subsistente entre os demais, dotado de características específicas, e assim “escapa” de saber-se o mortal que desde sempre já é. A morte como finitude está presente a todo instante, pois o *Dasein* é, fundamentalmente, finito e vulnerável. “O ser-aí é um ter-que-ser-aí-no-mundo transcendido, desde sempre, no ter-que-ser-para-a-morte. [...] A morte, a

possibilidade da impossibilidade, é o nome existencial-ontológico para o nada. O ser-aí é a transcendência do ser-aí para o nada" (LOPARIC, 2003, p.20). Para Heidegger, a negatividade é tão constituinte do *Dasein* como a familiaridade.

> O homem é *finito* porque ele tem a relação com o ser e, por conseguinte, ele mesmo não é o ser, mas ele é apenas usado pelo ser. Isto não é uma falha, mas é justamente a determinação de sua essência. *Finito* deve ser entendido no sentido grego de *Trepai* = fronteira, aquilo que completa uma coisa naquilo que ela é, delimita-a em sua essência, ressaltando-a (HEIDEGGER, 2001, P.201).

A finitude do *Dasein* se apresenta como uma fronteira, um limite, um contorno, que o delimita e o limita facticamente, mas também o contorna existencialmente. Ser finito é não poder ser tudo, mas, justamente por isso, é poder-ser algo, a cada vez. Sendo a cada vez o nosso possível, nunca conseguimos abarcar o ente na sua totalidade (60), pois essa totalidade está permeada pelo nada. Por mais que tentemos definir ser, ele escapa de qualquer fixação, ele se retrai, se retira, apresentando-se a nós a partir do seu ocultamento. Só é possível definir ente. Heidegger nomeia de *diferença ontológica* a retração que fica preservada entre ente e ser.

> Faz parte da relação com o ser a diferença entre o ser e o ente, e experienciar esta diferença significa experienciar aquilo que não é o ente. A experiência fundamental deste "não-o-ente" é a experiência do nada e a experiência deste "não-ente" é dada em relação à morte, na mortalidade, pois a morte é a despedida do ente. Enquanto no pensamento oriental tudo termina ao morrer com a volta de todo ente para a natureza fundamental, para o "nada"; em Heidegger isto é apenas o começo, pois o pensamento ocidental da natureza fundamental continua sendo "um véu de Maya" e o ser como presença não é recolocado no acontecimento (HEIDEGGER, 2001, p.201).

A diferença ontológica fica esmaecida no cotidiano, o *Dasein* tende a se limitar ao ente como respaldo e perspectiva. A morte como tarefa pode ser um caminho para nos darmos conta do que há além do ente, do que há de *nada* em nossos poros e regiões.

Ao entrarmos em contato com o nosso ser-para-a-morte, estamos completamente implicados em nossa existência, pois a finitude nos coloca imediatamente em questão. Porém, vivemos nossa finitude, no mais das vezes, de forma *impessoal*, decaída, ou seja, vivemos no modo da *fuga* da nossa própria finitude. No impessoal, compreende-se que se morre da mesma forma como findam os demais entes, que se acaba como algo que deixa de funcionar ou de viver. A morte dos homens não acontece dessa forma, mas sim nos é dada como tarefa, tarefa da qual fugimos cotidianamente. Não conseguimos, ademais, entrar em contato com

nosso ser-para-a-morte por um ato deliberado de vontade da nossa parte, pois desde sempre já estamos impregnados pela compreensão vulgar de morte oriunda do impessoal. Como poderíamos, então, nos dar conta do nada que também somos nós? Como já anunciamos, para Heidegger, só conseguimos fazer isso quando acontece uma ruptura radical no modo apaziguado que vivemos cotidianamente. Isso acontece a partir das *tonalidades afetivas fundamentais*. Essas tonalidades afetivas são chamadas de fundamentais justamente por terem o poder (no sentido de potência) de descerrar mundo, de interromper o "entretenimento" ofertado pela nossa adesão a esse mesmo mundo. Vamos acompanhar qual é o modo da angústia.

O desvelar espantoso da *angústia*

A angústia, como já mencionamos antes, é termo que significa, para Heidegger, algo completamente distinto do que pode significar angústia para o senso comum, e principalmente para a psicologia. Angústia, para Heidegger, é uma tonalidade afetiva fundamental que retira instantânea e radicalmente o *Dasein* do seu estar-diluído no mundo, deixando-o solto em meio ao nada que o constitui. A angústia é um descortinar da possibilidade da impossibilidade do *Dasein,* que no automatismo do cotidiano mantém-se velada. Na angústia, toda lida cotidiana com aquilo que nos rodeia perde o sentido: é uma experiência de puro estranhamento, na qual até as palavras tornam-se insignificantes. Os nexos de sentido se retiram, restando apenas a evidência da pura possibilidade de um lado, e o mundo sedimentado de outro.

> "Estamos suspensos" na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios — os homens que somos — refugiarmo-nos no seio dos entes. E por isso que, em última análise, não sou "eu" ou não és "tu" que te sentes estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se (HEIDEGGER, 1999b, p. 57).

Angústia como *epoché* radical revela o *Dasein* em sua totalidade e em sua incompletude, pois explicita o nada que ele também é, deixa evidente que esse ente é poder-ser. A totalidade estrutural do *Dasein* é revelada no modo como ele é jogado no mundo com os outros, antecipa a si mesmo, e só é na medida em que está sendo. "Sendo, o *Dasein* é aberto para ele mesmo em seu ser" (HEIDEGGER, 2012c, p. 511). A angústia se desvela e se vela nos temas que se seguem.

*Cuidado*, articulador

A angústia abre o *Dasein* para o próprio *cuidado* que é o dele. Aqui nos deparamos com outro existenciário central para a compreensão da analítica do *Dasein* de Heidegger. Cuidado (*Sorge)* é outra daquelas palavras que exigem o alijamento dos seus significados comuns para que compreendamos qual seu significado para Heidegger. *Sorge*, do alemão, já foi traduzido por *cuidado*, *cura* e *preocupação*. Neste trabalho, optamos por *cuidado.*

> O que permite aparecer o fenômeno da angústia tomado em seu todo é inicialmente a inseparabilidade desses dois existenciais que são o ser-jogado (*Geworfenheit*) e o projeto (*Entuwurf*), e que Heidegger nomeia agora como facticidade e existencialidade, enquanto estruturas do cuidado definidas por ele da seguinte forma: "antecipar-se-a-si-mesmo-já-sendo-em-(mundo) como ser-junto ao (ente intramundano que vem ao encontro). Se essa estrutura, que articula os três existenciais fundamentais (existencialidade, facticidade e decadência), num fenômeno unitário, Heidegger dá o nome de cuidado (*Sorge)*, é com o intento de despojar esse termo de toda conotação existencial e moral, e de o tomar exclusivamente num sentido ontológico e existencial (DASTUR e CABESTAN, 2015, p.49).

O fenômeno unitário do cuidado expressa-se no *como* o Dasein acontece no dia-a-dia, e também faz alusão ao que no dia-a-dia se esconde. Somos nosso ter-que-ser a cada vez. O *Dasein* é marcado por uma nadidade[36] estrutural que faz com que ele tenha que conquistar a si mesmo, sendo, incessantemente. O cotidiano, porém, é eficaz em disfarçar essa responsabilidade estrutural, pois faz com que o *Dasein* acredite que ele já *é algo*, à semelhança das coisas que o rodeiam e que já têm o próprio ser determinado. Assim, como já mencionamos, no dia-a-dia o *Dasein* se desresponsabiliza pela existência que é a dele, delegando o seu modo de ser para o impessoal. O Dasein é sempre cuidado, mas vive, no mais das vezes, alheio ao cuidado que ele mesmo é: no cotidiano, o *Dasein* vive afastado do seu *cuidado.* O cuidado, como tarefa de ter-que-ser esse todo articulado, esconde-se na *lida* do dia-a-dia, que, porém, não deixa também de ser cuidado. Estar ocupado com as coisas que nos rodeiam (*Besorgen)* significa estar ocupado em ser, estar ocupado sendo.

> Esta referência situa no âmbito do viver quotidiano, portanto, na facticidade da existência, a atenção cuidadosa mas pragmática, alheia a qualquer carácter excepcional, do exercício habitual de tratar cada qual de fazer pela própria vida e pela dos seus. É o nível do agir tacitamente ajustado aos

[36] *Nadidade* é um neologismo importante nesse contexto, principalmente pelo estranhamento que causa, conforme nota imediatamente anterior.

> padrões impessoais, que correspondem ao que nos é familiar e repetimos sem dar por isso (BORGES-DUARTE, 2010, p. 123).

Essa lida é sempre permeada de afetividade, da qual também emerge a convivência com os outros *Daseins*. Heidegger nomeia essa lida com os outros de preocupação (*Fürsorge)*. A preocupação para com os outros pode se dar de diversas formas no dia-a-dia. Mesmo o desinteresse, violência ou desprezo são formas da preocupação de dar, não havendo aqui caráter valorativo atribuído às suas diversas variações ônticas.

O cuidado contempla a lida consigo mesmo, a lida com as coisas e com os outros. Mas o âmago do cuidado é a "lida" com o ser, é ser aquele que pode *desempenhar ser*, que pode *consagrar ser*, que pode *dar lugar ao ser*, sendo. Podemos compreender o cuidado como ser do *Dasein* em três aspectos: "enquanto este é simultaneamente âmbito de abertura ontológica (ou «aí» do ser), exercício de ser (em que o ser se dá, guarda e aguarda) e vínculo estrutural (que se manifesta fenomenologicamente como temporalidade)" (Borges-Duarte, 2010, p. 116). A ontologia heideggeriana do cuidado, se considerada desde *Ser e Tempo* até os escritos de Heidegger pós década de 30, caminha em direção a "deixar o ser ser no *Dasein*":

> Compreender (amando) o ser, em todas as suas manifestações, significa ser livre, deixando que o ser aceda a mostrar-se livremente e que os outros humanos o sejam também. Não que ajam compulsivamente, imersos nas suas decadentes rotinas individuais ou colectivas, mas que possam ser propriamente o aí-do-ser, âmbito de abertura ao novum (Borges-Duarte, 2010, p.125).

No mais das vezes, porém, estamos distantes desse modo de *deixar ser,* que, como veremos a seguir, nos colocaria a caminho da liberdade (177). O fenômeno da angústia, portanto, é emblemático em Heidegger por ser capaz de descolar o *Dasein* da imersão factual, tornando evidentes tanto o mundo, quanto seu próprio poder-ser. Seria essa uma maneira do *Dasein* passar a viver de modo mais próprio, menos alienado de si? Casanova[37] afirma que angústia é condição *necessária* para que a singularidade se dê, porém, não é condição *suficiente*. É possível que o *Dasein,* logo após angustiar-se, recaia novamente no mundo, ávido por afastar qualquer outra experiência de nadidade, e assim se dilua no impessoal para não mais lembrar daquilo que a angústia para ele acenou. Na angústia revela-se o cuidado, mas não há garantia alguma que se assuma a partir de então o próprio ter-que-ser. Para que a singularidade aconteça, é necessária uma espécie de abertura à nadidade, abertura essa que,

[37] Informação oral – aula ministrada no Instituto Dasein em 22/10/2015.

a partir da experiência da angústia, passe a suportar em si o próprio poder-ser. Nas palavras de Loparic:

> O ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo. Trata-se de uma *urgência* (*Not*) que incide sobre nós como o peso de um *enigma, sem razão suficiente*. [...] Somos *lançados* no mundo com essa carga, sem explicação possível. Como acedemos a esse tipo tão extraordinário de dadidade? Pelo chamado da voz da consciência, ouvida no *silêncio* disposto para a *angústia*. Voz que é do nosso cuidado para com o nosso ser, revelando esse ser como culpa/dívida, justamente, portanto, como um ter-que-ser até não puder mais ser, até a morte (LOPARIC, 2003, p.20).

O clamor circunspecto da *voz da consciência*

Para compreendermos o que Heidegger quer dizer com 'voz da consciência' precisamos, mais uma vez, nos despir do que costumamos entender por 'voz' e por 'consciência'. Voz da consciência é um clamor sutil, que não vem da "consciência", sequer nos diz nada. Ela apenas indica uma pausa ante a nossa adesão irrefletida às ações. A voz da consciência é um convite para o que *Dasein* volte para o cuidado que é ele, pois o confronta com o caráter de poder-ser que é o dele. A voz da consciência, ao questionar o que se faz, não *sugere* que se faça isso ou aquilo, pois as possibilidades de ação são todas do mundo. A voz da consciência apenas alerta que não se *precisa* fazer aquilo que o mundo nos diz que é preciso ser feito, ou aquilo que automaticamente faríamos. A voz da consciência é algo que cala muito mais do que fala, e, no seu silêncio, indica o poder-ser que é de cada um de nós.

> Mas como devemos determinar o *dito* desse discurso? *Que* apela a consciência para o intimado? Tomado rigorosamente – nada. O apelo nada enuncia, não dá notícia alguma sobre acontecimentos-do-mundo, nada tem para contar. E, menos que tudo, aspira a abrir um 'solilóquio' no si-mesmo intimado. Ao si-mesmo intimado 'nada' *lhe* é dito senão que ele é *intimado* a si mesmo, isto é, ao seu poder-ser mais-próprio. O apelo, em correspondência à sua tendência-de-apelo, não convida o si-mesmo intimado a uma 'tratativa', senão que, como despertar para o mais-próprio *poder-ser* si-mesmo, ele convoca o *Dasein* ('para frente') para suas possibilidades mais-próprias (HEIDEGGER, 2012c, p. 751[38]).

Assim, a voz da consciência pode ser um alerta que desmistifica o poder soberano das determinações identitárias de cada *Dasein*, levando-o de volta para o aberto que ele sempre já foi. *Intimado* para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio, o *Dasein* pode descobrir-se descolado do entulho impessoal de possibilidades já-dadas, e então abrir-se para o nada que

[38] Grifos do autor.

o constitui, cravando possibilidades suas, que só serão realmente suas se nascerem justamente dessa nadidade.

O "acesso" a essa nadidade é algo raro, que pode se dar através da *antecipação* da morte, que "se desvenda como *a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável*" (HEIDEGGER, 2012C, P. 691). Antecipando a morte é possível resgatar a tarefa de ter que ser si mesmo próprio. O ser si mesmo próprio, para Heidegger, que Casanova chama de 'singular', não é aquele *Dasein* excêntrico ou diferente dos demais, mas é aquele que se conquista a si mesmo como *ek-sistente* a cada vez. O *Dasein* sempre é o seu cuidado, mas vive de início e na maior parte das vezes afastado disso. A silenciosa voz da consciência o conclama de volta ao cuidado que ele é, e, para se conquistar como cuidado, ele, impreterivelmente, terá que se haver com a própria finitude. "O apelo da consciência existenciariamente entendido comprova [...]: o estranhamento persegue o *Dasein* e ameaça sua esquecida perda de si mesmo" (HEIDEGGER, 2012c, p. 761).

*Culpa* como estado de base

O estranhamento é algo que tentamos incessantemente alijar do dia-a-dia, mas é algo que permeia tudo que vivemos. Somos entes estranhos a nós mesmos, somos incompletos, faltantes, em curso. Estamos sempre *sendo*, *em vias de ser*, porém nunca *tendo sido* por completo. A culpa ontológica evidencia o fato de que um ente indeterminado está sempre em dívida consigo mesmo, pois nunca chega a ser de uma vez por todas e seu próprio ser está sempre em jogo e pendente. "A ideia existenciária formal do 'culpado', nós a determinamos por um não – isto é, *ser-fundamento de uma nulidade"* (HEIDEGGER, 2012c, p. 777). Culpa, entendida ontologicamente, é algo que sempre somos. A culpa que 'temos' por isso ou por aquilo, cotidianamente, é ôntica e está fundamentada na culpa originária. Esse ser-culpado originário, porém, no mais das vezes, permanece fechado para o *Dasein.* Manter-se fechado não elimina sua existência, pelo contrário, apenas atesta seu caráter de nulidade. "Mais originário do que todo *saber* a seu respeito, é o *ser*-culpado*"* (HEIDEGGER, 2012c, p. 785). Ser-culpado é ser-cuidado, cuidado como designamos acima. Se não temos nosso ser garantido, temos que cuidar dele, lidar com ele, incessantemente. Essa tarefa não nos é dada como escolha, não temos como escapar dela, mas acabamos vivendo-a no modo do distanciamento. Delegamos nossa responsabilidade de ser ao mundo, pois ter-que-ser, sempre e a cada vez, nos parece exaustivo e insuportável. Paradoxalmente, vivemos tentando escapar daquilo que

é nossa condição. A voz da consciência, entretanto, é um chamado para se assumir a culpa e o cuidado que se é.

> O estranhamento põe esse ente ante sua indissimulada nulidade, pertencente à possibilidade de seu poder-ser mais-próprio. Na medida em que o *Dasein* – como preocupação [cuidado] – se trata de seu ser, a partir do estranhamento o *Dasein* clama por si mesmo como a-gente [impessoal] factualmente cadente, a fim de despertá-lo em seu poder-ser" (HEIDEGGER, 2012c, p.785).

Mas como isso acontece? Cabe a cada *Dasein* decidir pela afeição ao estranhamento, ou isso simplesmente *se dá?* Sabemos que os fenômenos da angústia e da culpa, ontologicamente compreendidos, não são controlados pelo *Dasein*, são constituintes do *Dasein,* mas vividos na maior parte das vezes como imperceptíveis. Apesar de não ser possível controlar a apreensão desses mesmos fenômenos pelo *Dasein*, há uma sutileza no pensamento de Heidegger que muito nos interessa. Não se pode escolher viver uma experiência de angústia, por exemplo, e muito menos induzir um outro *Dasein* a vivê-la. Pode-se, porém, cultivar algo da ordem de um *abrir-se para* isso.

> O ouvir correto do apelo equivale, então, a um entender-si-mesmo em seu poder-ser mais-próprio, a saber, a um projetar-se no próprio poder-se-tornar-culpado *o mais próprio.* O entendedor deixar-se-apelar-adiante para essa possibilidade traz consigo o *Dasein* se *tornar livre* para o apelo: a disposição para poder-ser intimado*"* (HEIDEGGER, 2012c, p. 787).

Ao se abrir ao apelo, o *Dasein* se escolhe a si mesmo, e assim se lança para o seu ser-culpado mais próprio, distanciando-se do impessoal. Não se pode escolher pela consciência em si, pois essa não se deixa ser escolhida. Também não se pode provocar a intimação e o apelo, pois esses não se submetem à vontade do *Dasein.* A escolha possível para o *Dasein* é colocar-se livre, disponível e disposto, para ser intimado pelo seu ser-culpado mais próprio, para responsabilizar-se pelo cuidado que ele é, para entrar em contato com o nada que o permeia, antecipando a morte, trazendo-a para onde ela sempre já esteve: no seio da *ek-sistência.* "*Entender a intimação* significa: *querer-ter-consciência"* (HEIDEGGER, 2012c, p. 789[39]).

Um querer que não é vontade: idiossincrasias do *querer-ter-consciência*

Querer-ter-consciência é um manter-se silenciosamente pronto para a angústia. Querer-ter-consciência não diz de uma volição, mas sim de uma afeição pela nadidade[40]. Um abrir-se sutil e colocar-se à disposição para o aberto se dar. "Querer-ter-consciência, como se

[39] Grifo do autor.

[40] Devo essas reflexões ao curso feito com Casanova pelo Instituto Dasein no segundo semestre de 2015.

entender no mais-próprio poder-ser, é um modo do *ser-aberto* do *Dasein"* (HEIDEGGER, 2012C, P. 809[41]). O caráter silencioso da voz da consciência evidencia a diferença que se estabelece entre essa presença e os modos do discurso impessoal se dar. Querer-ter-consciência não diz respeito a qualquer tipo de saber ou de afirmação, pois estes referem-se, sempre, a vozes possíveis do impessoal, e não do próprio.

> A vontade de saber e a curiosidade de explicações jamais nos conduzem a uma questão de pensamento. A vontade de saber já é sempre a pretensão disfarçada de uma autoconsciência que remete para uma razão confiante em si mesma e à sua racionalidade. O *querer* saber não *quer* esperar pelo que é digno de se pensar (HEIDEGGER, 2003c, P.82).

Como um modo distinto do ser-aberto do *Dasein,* encontramos o ser-resoluto. Esse modo nos remete àquilo que é "digno de se pensar", que se difere dos saberes cotidianos sobre as coisas, e mesmo do saber autorrefenciado sobre si mesmo. "O ser-resoluto é um assinalado *modus* do ser-aberto do *Dasein.* Mas, o ser-aberto foi antes existencialmente interpretado como a *verdade originária"* (HEIDEGGER, 2012c, p. 811). Para nós, interessa especialmente esse ponto. Queremos, neste trabalho, pensar a verdade que se estabelece na concepção sedimentada na psicologia, e contrapor a ela um outro modo de verdade, mais originária. Já adiantamos que verdade e liberdade estão estreitamente ligadas.

Para Heidegger, qualquer projeto de liberdade tem que passar pela singularização do *Dasein,* caso contrário o discurso impessoal do mundo acaba por se repetir em preconceitos sedimentados sobre preconceitos. Para pensarmos 'verdade' temos que concebê-la, então, pelo menos em Ser e Tempo, como algo que tem suas raízes na liberdade originária do *Dasein.* Essa liberdade está profundamente atrelada com a nadidade que constitui o *Dasein*, com sua finitude. A verdade que buscamos aqui, passa pelo *Dasein,* mas se dirige ao ser de tudo o que há. A verdade se articula no descerramento, no acontecimento apropriador (66, 167), no momento privilegiado em que o vínculo originário *homem-ser* se dá. No cotidiano somos também *na* verdade, mas uma verdade já articulada como não-verdade, como encobrimento, como dissimulação (94) e afastamento da verdade originária (59, 18). O embrião da verdade como descerramento se encontra no seio da decisão antecipadora – no ser-resoluto do *Dasein*. A partir da experiência originária da verdade seria possível pensarmos na rearticulação de todo o campo histórico, não apenas a rearticulação da existência individual de um *Dasein* específico.

[41] Grifos do autor.

A (anti) decisão antecipadora

A *Decisão antecipadora*, é importante salientar, não diz de mudanças pontuais ou resoluções específicas, como metas pessoais, desafios terapêuticos, etc. A decisão antecipadora caracteriza-se como "rearticulação radical do próprio campo do aberto[42]". Rearticular o campo existencial no presente, envolve revisão profunda sobre o passado e atinge o futuro. O *Dasein* é um ser histórico, e sua historicidade se dá, no mais das vezes, na forma diluída do impessoal, na qual o *Dasein* vive o tempo como se este fosse linear e como se fosse uma função a mais do próprio *Dasein.* Viver o tempo como duração é algo raro e notável, assim como é insigne o modo de *ser-resoluto.* Apesar de raro, esse modo não é algo deslumbrante ou grandioso, tampouco excêntrico ou sublime, nem mesmo espalhafatoso ou chocante. O *ser-resoluto* é uma modificação do modo de ser impessoal. "O ser-resoluto, como *ser-si-mesmo próprio*, não separa o *Dasein* do seu mundo, não o isola em um eu flutuando no ar. De resto – como poderia fazê-lo como ser-aberto próprio -, ele nada é senão o *ser-propriamente-no-mundo*" (HEIDEGGER, 2012c, p. 811). O ser-resoluto continua se ocupando das coisas, mas de uma *maneira* diferente, e passa a lidar de forma diferente também com os outros. Neste ponto, cabe retomamos o que é cuidado, para Heidegger, e o faremos nas palavras de Borges-Duarte:

> Nesse contexto rico e pleno da existência, ser à maneira humana é cuidar, em todas as suas formas: atender ao que se dá e assistir, solidário, a outrem, e experimentar, inquieto, o próprio correr palpitante ao encontro do porvir, forjado no que já de antemão somos e nos é habitual, mas também na inteligente e sensível escuta do que, ainda oculto, chegará a mostrar-se no fazer humano. Cuidado é projecção de temores e desejos e molesto padecimento pelo vivido e por viver, mas também escuta do íntimo apelo da consciência e aceitação de si-mesmo na decisão de autenticidade. E é também, privativamente, o des-cuidado retomar de comportamentos ritualizados, que enchem as horas, como que sem dar por isso, sem lhes dar sentido (BORGES-DUARTE, 2010, p.121).

Poderíamos discorrer sobre a analítica do *Dasein* em Ser e tempo por páginas infindáveis. Escolhemos esses pontos em específico para apresentar, pois, para indagar acerca da presença do psicólogo que trabalha sob a perspectiva fenomenológico-hermenêutica, tais existenciários são fundamentalmente importantes. A Analítica do *Dasein,* que Heidegger tece em Ser e Tempo, trata de explicitar as estruturas ontológicas que fundamentam a

[42] Informação oral fornecida Marco Antonio Casanova em aula ministrada pelo Instituto Dasein em 08/10/2015.

compreensão do *Dasein* de si mesmo rumo à compreensão de ser. Para isso, é preciso um exercício hermenêutico. Por ora, queremos salientar o caráter de *caminho* desse método. "Hermenêutica enquanto trabalho da interpretação constitui, na verdade, uma atitude fundamental metódica que tem, primeiro que tudo, de ser aprendida através do exercício, porque, enquanto método científico, não é nem reflexão nem teoria" (HERMANN, 2003, p.188). Heidegger ressalta que não há *a* fenomenologia, como corrente ou técnica filosófica *real*, pois "acima da realidade está a *possibilidade*" (31) (Heidegger, 2012c, p. 129[43]).

I.3 - Fusão de horizontes

(151) Para pensarmos a psicologia e a sua prática – mobilizadas por uma concepção de verdade latente - é importante salientar que a hermenêutica nos lembra que não existe interpretação objetiva e universal, que prescinda da implicação daquele que interpreta e da mobilização de todo o seu mundo e história. Quando dois *Daseins* se encontram, dois seres-no-mundo entram em contato e trazem consigo seus horizontes de sentido. Essa relação se estabelece para além das fronteiras e superfícies de contato que poderíamos identificar, pois o encontro desses mundos acaba por criar um amálgama em seu *entre*. Aqui, Casanova nos lembra de uma expressão cunhada por Gadamer e que é muito interessante para pensarmos a prática clínica, a saber, fusão de horizontes:

> Vale aqui efetivamente aquilo que marca desde o princípio a tradição hermenêutica em geral: sentenças, representações, imagens e pensamentos não são dotados simplesmente de conteúdos que podem ser acessados em algum espaço de inteligibilidade ideal, característico fundamentalmente da razão e de suas tábuas categoriais, mas dependem originariamente do horizonte compreensivo daquele que interpreta. Para usar uma expressão famosa de Hans-Georg Gadamer, aquilo que interpretamos traz consigo um horizonte de sentido tanto quanto aquele que interpreta, de tal forma que a interpretação ela mesma não é outra coisa senão uma fusão de horizontes, um encontro entre o horizonte primordial e o horizonte interpretativo atual, do qual desponta pela primeira vez o que é interpretado (CASANOVA, 2013, p. 227).

A fenomenologia hermenêutica é capaz de desmontar o *status quo* científico-natural e provocar a psicologia a uma revisão crítica profunda. Um dos pontos que mais nos interessa como potencial reflexivo é a ideia de que não há um sujeito desimplicado que possa decidir sobre uma determinada interpretação, sem que ele mesmo e todo o seu mundo estejam em

[43] Grifo no original.

questão. As reflexões fenomenológicas acerca da arte como modo singular de concepção de verdade nos ajudarão a tecer considerações para além e aquém do âmbito técnico-científico, servindo de inspiração para maneiras diversas de pensar a psicologia dentro da própria fenomenologia hermenêutica. Para que essas reflexões críticas contem com uma base sólida, apresentamos o horizonte sobre o qual elas se assentam.

I.4 - O predomínio das ciências naturais e suas consequências para a psicologia

Para aprofundarmos a crítica sobre a influência forçosa das ciências naturais sobre as ciências humanas (14) e qual o impacto disso na psicologia, temos que salientar que ambas respondem ao mesmo paradigma. Paradigma é um conjunto de crenças básicas que fornece os princípios para compreensão do mundo, e, consequentemente, os princípios básicos que fundamentam a pesquisa nas ciências sociais. (LANGDRIEDGE, 2007, p.03[44]). Obviamente, todo paradigma está assentado numa determinada concepção de verdade que o determina, mesmo que essa concepção de verdade nunca venha à tona e se faça presente apenas sub-repticiamente. Sá alerta que:

> Aqueles que laboram no âmbito das ciências humanas, têm, na maioria das vezes, pouca consciência do quanto estão inseridos no mesmo tipo de experiência histórica do sentido da verdade e do conhecimento. Acreditam que por não trabalharem com fórmulas matemáticas estão submetidos a um outro paradigma de saber. Entretanto, o operar representações segundo critérios racionais para conhecer e intervir na realidade é a essência do cálculo, mesmo lá onde não aparecem números ou operações algébricas (SÁ, 2002, p. 352).

Martin Heidegger é um pensador que se debruçou rigorosamente sobre o predomínio dos moldes das ciências naturais em nossa época. Esse pensamento em muito nos interessa, pois a consequência dessa predominância faz-se presente na psicologia, com marcadas consequências para as diretrizes que permeiam nosso modo de viver. O modo como Heidegger compreende o *cálculo* é extremamente relevante para nossas reflexões. “Calcular algo é colocá-lo em conta em ao mesmo tempo contar *com* algo. Contar com algo significa: ter algo em vista e ao mesmo tempo levar outro algo em consideração. Medir é calcular nesse sentido. Contar neste processo não é algo primário” (HEIDEGGER, 2001, p.130). O cálculo nos acompanhará ao longo da reflexão que se segue, por ora focaremos no movimento de dominação desse modo de “raciocinar” sobre o “real”.

[44] Tradução nossa.

> O exato da ciência exata não pode ser determinado exatamente, quer dizer, por cálculo, mas só ontologicamente e assim também a espécie de verdade que se aplica à "ciência" no sentido da ciência natural exata. Sua verdade é provada pela eficiência de seus resultados. Quando este modo de pensar científico determina a representação do homem e este é "pesquisado" segundo o modelo do círculo de leis, como acontece agora na cibernética, então a destruição do ser-homem torna-se perfeita. Por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutizacão da ciência natural. (HEIDEGGER, 2001, p. 149)

Não é nosso intuito combater a ciência, mas questionar seu predomínio e absolutização, bem como trazer à tona as consequências perigosas dessa hegemonia consolidada ao longo da tradição do pensamento metafísico ocidental. "Não se trata de hostilidade contra a ciência como tal, mas sim da crítica à falta de reflexão com relação a si mesma que nela predomina" (HEIDEGGER, 2001, p.122). Como já indicou Heidegger acima, há um risco no alastrar-se da ciência natural, risco esse que coloca em cheque aquilo que de mais humano há no homem. A psicologia não pode se furtar a pensar sobre essas questões, se não ela passará a ser apenas reprodutora de um modo que pode acabar destruindo-a. Pode parecer, a um olhar mais imediato e ingênuo, que não há problema algum em se fazer pesquisas sobre o homem, e que, na verdade, essas pesquisas em muito ajudam a melhorar sua qualidade de vida e longevidade. Essa afirmação não está de todo incorreta. A questão que está subjacente (e este é seu maior perigo: o fato dela se mostrar apenas se ocultando) é que, quando se faz pesquisas sobre o homem, ele passa a ser "pesquisado", ou seja, alvo de pesquisas, hipóteses, cálculos, previsões e comprovações. O que resta desconsiderado nessa "concepção" de homem? Qual o papel da psicologia diante de tudo isso? Como a fenomenologia pode nos indicar um caminho de reflexão?

Para que consigamos aprofundar a crítica à psicologia dos dias vigentes, precisamos nos *demorar junto a* ela, dialogar com sua tradição e com suas bases, para compreender qual projeto de futuro está sendo gestado na sua atualidade, e qual concepção de verdade é o seu berço. Não é o intuito de nosso trabalho percorrer todas as psicologias que se colocam em prática hoje em dia, tampouco discorrer sobre os diversos modos como a psicologia se manifestou através da história. Mais à frente discutiremos a multiplicidade da psicologia, por ora é importante ressaltar que nosso intuito é caminhar junto à crítica de Heidegger a algo que estaria na base do "programa" da psicologia como um todo, e que diria respeito, como fundamento, a toda e qualquer psicologia. Cabe uma ressalva direcionada a outros

movimentos dentro da psicologia que, assim como a fenomenologia, procuram escapar das armadilhas sedimentadas da tradição e tentam construir um campo de saber e de ação mais voltados ao dinamismo do fenômeno sobre o qual se debruçam. Assim, fica explicitado que nos remetemos à psicologia como ciência moderna, no que ela tem de predominante, e deixaremos de lado os outros movimentos dissonantes, simplesmente por uma questão de escopo. De qualquer maneira nos debruçaremos em aspectos da psicologia sobre os quais todo e qualquer tipo de psicologia deveria manter-se sempre alerta, inclusive a psicologia fenomenológico-hermenêutica, sobre o risco de escorregar e recair naquilo que ela mesma evita.

I.5 - A cátedra da subjetividade

(17, 76) Para percorrer esse caminho, vamos começar questionando uma concepção arraigada no pensamento psicológico, a saber, a noção de *sujeito*, e na esteira dessa crítica, discutiremos a noção de *sociedade.* Já adiantamos que a concepção de sujeito, especialmente, para a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, é problemática. Como evidencia a célebre citação de Heidegger que vem ao nosso encontro na primeira página dos Seminários de Zollikon: "Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia devem desaparecer na visão *Dasein*sanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente" (Heidegger, 2001, p. 33). Renunciar a tais termos implica colocar em questão a noção de *subjetividade*. A palavra subjetividade gesta em si uma cisão, que não é periférica ou acidental ao modo de pensar da tradição metafísica ocidental; pelo contrário, tal cisão reflete e sustenta tantas outras dicotomias que revelam o modo como acontece a nossa era. A principal delas é a dicotomia sujeito X objeto.

Retomemos o significado da palavra sujeito ao longo de sua história. Heidegger revela que o destino da palavra sujeito refere-se à história da pergunta pelo ser. Na tradição da filosofia ocidental, a pergunta pelo ser passou a ser a pergunta pelo ente. Na metafísica toda, principalmente a partir de Descartes, a pergunta pelo ser esconde-se atrás da pergunta pelo ente como *objeto*. "Objetidade é uma certa modificação da presença das coisas" (HEIDEGGER, 2001, p.126). Heidegger inicia perguntando: "Qual é o lugar da *objetidade* que é como as ciências naturais veem as coisas?" A sua resposta passa por uma comparação com o modo como os gregos viam as coisas. No pensamento grego e na idade média, ainda não havia o

conceito de objetividade. Nas ciências naturais, a objetividade "faz parte do fenômeno que pode tornar evidente para o homem algo como presente". Na época do pensamento de Aristóteles não era assim. Quando Aristóteles pergunta por algum ente, é sempre com referência ao *seu* ser (HEIDEGGER, 2001, p. 143).

A diferença fundamental entre essas experiências é que a anterior, a grega, compreende o ente como presente a partir de si mesmo, e para a experiência moderna "algo só é ente na medida em que é representado por mim. A ciência moderna é baseada nesta *mudança da experiência da presença* do ente para a objetividade". (HEIDEGGER, 2001, 125). Assim, a palavra *sujeito* sofreu transformações baseadas na mudança de presença como *ousia*, nos gregos, para a objetividade moderna. "Para os gregos o que está presente é o que está aí [*das Vorliegende*]. Estar deitado [*liegen*] significa em grego κειρναι [*keimai*]. O que está aí [*das Vorliegende*] significa por isso ὑποχείμενον [*hipokeimenon*]". (HEIDEGGER, 2001, P. 145). O significado original de *hypokeimenon*, cuja tradução é *sujeito*, denota aquilo que está na base, aquilo que subjaz, que se encontra diante. Podemos perceber que, para os gregos, a palavra sujeito tinha um significado completamente diferente do significado atual. Casanova explicita a concepção de Aristóteles:

> Em Aristóteles, por exemplo, a palavra sujeito, hypokeimenon, significa pura e simplesmente o subjacente, aquilo que possui determinações que suportam as predicações de propriedades em geral, e, neste sentido, ela é uma palavra que cabe a todos os nomes em geral. Aristóteles trabalha com um sentido quase gramatical de sujeito e não vê nenhum privilégio no homem enquanto sujeito. O eu, para ele, era tanto um sujeito, quanto o era uma pedra, um jacaré, os deuses e a chuva. Todos esses possuem entidades (ousiai) e são, neste sentido, sujeitos (CASANOVA, 2013, p. 260).

Heidegger relata que os romanos traduziram *hypokeimenon* por *subiectum*, mas ainda seu significado não remontava a sujeito como "eu". Mesmo na idade média, o termo sujeito ainda é utilizado para tudo o que está aí. Apenas a partir do fim da idade média passa-se a compreender sujeito como "eu" (2001, p.143). A marca do pensamento de Descartes é distintiva, na medida em que passa a posicionar este *subjectum* como "sujeito", como conhecemos hoje em dia. O que está impregnado nessa concepção cunhada por Descartes é a busca por certeza.

> Descartes procura um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis,* [fundamento absoluto e indubitável da verdade]. Mas só o próprio eu pode ser isto. [...] Assim, o eu torna-se o que está aí, num sentido distinto, para um

> pensar que procura um fundamento absolutamente seguro porque ele é algo indubitável (HEIDEGGER, 2001, p. 144).

A sentença cartesiana *cogito me cogitare*, pensar é pensar-me, aponta para o primado de vontade que assola a filosofia moderna através do movimento autorreflexivo incrustrado na subjetividade. “Antes de querer o que quer que seja, a subjetividade precisa primeiro querer a si mesma como o solo de enraizamento e o horizonte de determinação de tudo o que é” (CASANOVA, 2013, p.276). Assentado sobre essa busca incessante por certeza e garantia, solidifica-se a noção de “eu”, noção essa que é incorporada indiscriminadamente pela psicologia, que, de forma irrefletida, perpetua a cisão da dicotomia sujeito X objeto, e dá espaço para a prevalência de sujeitos reificados. Instaura-se uma ideia de liberdade como autossuficiência do homem prevalecendo sobre todas as coisas. Mais à frente aprofundaremos a discussão sobre liberdade e apresentaremos alternativas para se pensar esse conceito (64, 71, 93, 101, 128, 177, 185, 190, 194). Por ora, basta evidenciar a concepção metafísica de liberdade: “A tarefa metafísica de Descartes foi a de criar o fundamento metafísico para a libertação do homem, libertação para a liberdade como auto-determinação de si mesma” (HEIDEGGER, 1998, p. 132).

Resumindo todas as facetas da história da tradução do termo subjetividade, desde Platão até Nietzsche, Heidegger afirma que: “O nome ‘subiectidade’ denomina a história una do ser desde a cunhagem essencial do ser como Ιδεια até a consumação da essência moderna do ser como vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007b, p. 349). História, para Heidegger, não significa o passado concluído e encerrado atrás de nós, mas sim “uma verdadeira confrontação histórica não se atém ao passado como aquilo que se encontra distante do presente e do futuro, mas se liga incessantemente àquela dimensão do passado que continua decisiva para o presente e que encerra em si as possibilidades do futuro” (CASANOVA, 2010b, p. XIII). Para Heidegger, a palavra ‘história’ não significa “a sucessão no tempo de quaisquer incidentes, por mais importantes que sejam”. História é, para Heidegger, “o enlevo de um povo naquilo que lhe é dado como tarefa” (2012, p. 83), enquanto modo coletivo de inserção naquilo que vem ao encontro.

Confrontando a tradição do termo subjetividade, percebemos que o resultado dessa transformação de concepção é o nascimento de um eu encapsulado, que se compreende apartado do seu mundo e capaz de exercer soberania sobre este. Ao conceber como separados sujeito e objeto, o mundo e tudo o que há nele passam a ser vistos como disponíveis

para o homem-sujeito, que se assegura a partir de sua subjetividade e passa a dispor desse mundo. O sujeito moderno, prenhe de subjetividade, é aquele que pode manipular livremente os objetos ao seu redor, na tentativa de previsão e controle do que se manifesta. Essa postura, elevada às mais altas potências, transforma o próprio homem em uma das variáveis a serem controladas, ou seja, em última instância, transforma tudo em objeto, inclusive todo e qualquer homem. A suposta objetividade do chamado mundo real precisa ser assegurada a partir de procedimentos, padrões de ação, regras prévias e condutas metódicas afins, para que o sujeito permaneça na sua cátedra subjetiva postuladora. Se o mundo é aquilo que se estende diante de mim, eu sou aquele que controla e reina sobre tudo o que há.

As consequências dessa mudança de posicionamento do homem em relação aos entes reverberam numa postura totalizante que vai culminar no que Heidegger chama a Era da Técnica. Discutiremos esse tema com mais profundidade adiante (65), porém, cabe ressaltar já que a própria concepção de sujeito tem a técnica em seus interstícios. A ciência moderna nada mais é do que um desdobramento da subjetividade postuladora se espalhando por procedimentos mundo afora, a fim de controlar e prever tudo o que há.

> Na nova ciência esta proposição de *res* como *objecta* - a colocação precedente das coisas como objetos, este fato de que eles só podem ser levados em consideração como objetos - tem papel decisivo. Esta proposição do tema da ciência como objetidade, e na verdade de um tipo especial, é o traço fundamental do método. Na ciência moderna o método não só desempenha, como foi dito, um papel especial, mas a própria ciência nada mais é do que método (HEIDEGGER, 2001, p.132).

Discutiremos o que é método para a ciência metafísica e para a fenomenologia mais adiante (72). Por ora, gostaríamos de trazer para a discussão a noção de verdade implicada nesse modo de acontecer do predomínio científico-natural.

## I.6 - Verdade como adequação, veracidade e representação

(18) Para iniciar, deter-nos-emos na palavra, já mencionada acima, *representação*. O *cogito ergo sum* de Descartes deslocou para "dentro" do sujeito a capacidade de postular sobre o que é e o que não é. A partir da capacidade de cogitar busca-se assegurar-se da real capacidade de apreender tudo o que nos rodeia, de modo controlado pelo homem. "Representar quer aqui dizer pôr diante de si algo a partir de si, e assegurar aquilo que é posto enquanto tal. Este assegurar tem que ser um calcular, porque só a calculabilidade garante, à partida e constantemente, estar certo do que se está a representar" (HEIDEGGER, 2002, p.

133). Representar já não é mais o trazer algo à tona para concebê-lo em meus registros conceituais ou racionais, mais do que isso, o representar tem por ponto de partida e ponto de chegada, respectivamente, a estipulação e dominação do "real":

> O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, que é ob-jetivo [Gegen-ständige]. Re-presentar é ob-jetivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo. O representar é *coagitatio* (HEIDEGGER, 2002, p. 133).

Ao instituir-se como sujeito reinante e rebaixar tudo mais que existe a reles objetos, o homem passa por cima da transcendência que extrapola sua própria existência, ignorando o que há para além da *objetividade* dos entes que o rodeiam. O homem entifica tudo o que há, encapsulando o ser dos entes, esquecendo-se do ser ele mesmo. Heidegger, em sua obra "O que é metafísica?" (1999b, p.52), traz à tona: "Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente, e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente, e além dele nada. Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente, e além dele nada". Mais à frente, Heidegger afirma: "A ciência nada quer saber do nada" (168) (1999b, p.53). Esse nada, que acaba ficando estabelecido como fronteira que delimita por onde a ciência não pode mais transitar, é totalmente ignorado pela mesma ciência, sem poder, contudo, ser por ela eliminado. Sobre o que é o nada, Heidegger continua indagando. Sabemos que o nada não pode ser caracterizado como um ente entre os demais, e o caminho da lógica nos impediria de afirmar qualquer coisa sobre o nada. Heidegger põe em questão o "império da lógica" e propõe outro caminho para pensarmos sobre o nada, pois, "se o nada deve ser questionado— o nada mesmo —, então deverá estar primeiramente dado. Devemos poder encontrá-lo" (1999b, p.54). No decorrer do texto, Heidegger ainda afirma: "O nada é a plena negação da totalidade do ente. Não nos dará, por acaso, esta característica do nada uma indicação da direção na qual unicamente teremos possibilidade de encontrá-lo?" (1999b, p.55) O nada nos alerta para a impossibilidade de abarcarmos a totalidade do ente, pois o ente não é, nunca, algo fechado em si mesmo, que pudesse ser concebido de uma vez por todas independentemente de quem e de como se relacionam com ele. Heidegger adverte também para a diferença entre totalidade do ente e estarmos imersos em meio ao ente na totalidade (44):

> Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência (HEIDEGGER, 1999b, p.55).

Estarmos imersos em meio ao ente na totalidade diz respeito ao horizonte histórico e hermenêutico ao qual sempre estamos absolutamente ligados, e ao modo como nos relacionamos com tudo o que está à nossa volta, na forma da circunvisão, que faz com que tenhamos muita competência em lidar com o conjunto de coisas e contextos que nos rodeiam, sem nunca, porém, ter total 'consciência' desse todo significativo, justamente pelo fato de nos relacionarmos com ele no modo do automatismo cotidiano. No mais das vezes, ignoramos a densidade ontológica dos entes, *usamos* o que nos rodeia sem celebrarmos o nada, que sempre se encontra nos interstícios de todo acontecer. Certamente, essa postura nos oferece uma grande ilusão de controle sobre tudo o que há. O nada ameaça o cerne dessa ilusão. "Deixar-se absorver cotidianamente pelos entes que nos vêm ao encontro no mundo e afastar-se do mistério do ser são no fundo o mesmo acontecimento (SÁ, 2009, p. 68).

I.7 - Sobre o alijamento do mistério

Para que o sujeito se mantivesse no ápice do controle, foi necessário elevar os entes e rebaixar o ser, como já mencionamos. O ser é aquilo que sempre se esquiva de qualquer tentativa de controle e apreensão. Heidegger refere-se à metafísica ocidental como a história do esquecimento do ser.

> De acordo com a leitura heideggeriana, o projeto histórico da metafísica ocidental se perfaz desde o seu despontar inicial com Platão e Aristóteles a partir da transformação do ser em um ente entre outros, a partir da assunção do ser como ente supremo, como o sumamente ente, como uma presença de um tipo tão peculiar que se mantém eternamente idêntica a si mesma e subsiste constantemente apesar de todas as transformações do mundo fenomênico**.** No interior desse projeto, o ser mesmo nunca está em questão, porque o ser é incessantemente tomado pelo ser do ente e desconsiderado em sua diferença própria. A metafísica pode ser, por isso, definida de modo sintético como esquecimento do que Heidegger denomina com a expressão "diferença ontológica" (CASANOVA, 2010b, p. XV).

Na busca desenfreada por um mundo controlado e controlável, a metafísica tratou de suprimir (ou, ao menos, tentar a todo custo fazê-lo) tudo o que não é previsível ou mapeável.

Assim, a metafísica luta por entificar o ser, tornando-o objeto de seus estudos. Mas é justamente aí que o ser se recusa a permanecer, retirando-se, silenciosamente. “Uma vez que ser não é nenhum ente, *a diferenciação entre ser e ente é a mais fundamental e a mais difícil*. Isto é ainda mais difícil quando o pensar é determinado pela ciência, que só trata do ente” (HEIDEGGER, 2001, p.45). Sob o prisma da ciência, pensar o ser torna-se abstrato ou até “místico”. “O ser exige uma identificação própria. Ele não depende da vontade do homem e não pode ser estudado por uma ciência. Como homens só podemos existir na base desta diferenciação” (HEIDEGGER, 2001, 45). O homem, quando se dirige para o ser da mesma forma que se dirige para os entes, nada mais consegue do que afastar o ser e chafurdar no ente.

Loparic, em seu texto “Sobre a aniquilação da coisa” (2001) relembra que as coisas em geral foram esvaziadas naquilo que tinham de transcendência e mistério, tornando-se opacas e refratárias, entificadas até o ponto de virarem meros hologramas representacionais de sujeitos autômatos. Perdeu-se de vista o *sentido* das coisas para além da sua *fachada:*

> Mas a metafísica tampouco está em condições de se perguntar pelo sentido e pela verdade do ser dos entes como coisas, visto que, desde a Antiguidade grega, ela foi desocultando o ente como algo meramente presente, como mera “presentidade” (*das Vurhandene*), e não como coisa. Nos nossos dias, esse esquecimento metafísico chegou ao seu estágio terminal: a presença dos entes passou a ser assunto exclusivo da produção tecnológica no quadro das instituições de indústria e comércio (LOPARIC, 2001, p.50).

Podemos entender que o conceito tradicional de verdade é dicotômico, pois postula, de um lado, a dita “realidade exterior” das coisas e, de outro, o “sujeito interno conhecedor”. “O conceito tradicional de verdade como adequação parte, portanto, da experiência cotidiana do ser como ser simplesmente dado e procura pela concordância entre um juízo “interior” ao sujeito e a coisa em si “exterior”, a que o juízo se refere (SÁ, 2009, p.66). Em contraposição a essa verdade representativa, Heidegger busca contraposições a esse modelo hegemônico que domina o pensamento ocidental, e uma das maiores potências de resistência, para o autor, está na arte. “Para Heidegger a verdade deve ser pensada como um *acontecimento* e não como estado de adequação” (FIGUEIREDO, 1994, p.105[45]). Voltaremos a esse ponto (63). Por ora, é preciso compreender que, na tentativa de resgatar aquilo que ficou perdido durante a vigência da metafísica, Heidegger retorna ao pensamento pré-socrático e estabelece um

[45] Grifo do autor

quadro crítico da noção em vigor de verdade. Para que as reflexões heideggerianas acerca da verdade possam atingir o seu potencial disruptivo, é necessário compreender que a contundência da análise de Heidegger parte do seu diálogo com a tradição filosófica que o precedeu. “Para o pensamento contemporâneo é importante lembrar-se da tradição e não cair na ideia errada de que se possa começar sem história[...]. Só no diálogo com a tradição esclarecem-se as questões, freia-se o arbítrio” (HEIDEGGER, 2001, p. 63).

I.8 - Uma alternativa: verdade como *aletheia*

(157) Heidegger contesta a concepção de verdade como adequação e como corretude, conceitos esses que, desde Descartes, se baseiam na verdade como veracidade. No panorama cartesiano, “a surpresa apaga-se no reino da certeza, oculta-se, clandestina” (BORGES-DUARTE, 2014, p.151). Em contraposição à noção de verdade como certeza e representação, e em busca de um resgate do mistério e da surpresa oriundos de todo acontecer, Heidegger retoma a concepção de *aletheia*[46] como não-encobrimento, desvelamento. Essa palavra nos desloca radicalmente de qualquer posicionamento dicotômico que poderíamos ter perante o que acontece, pois, “o ocultar-se, o velamento, a *Léthe,* faz parte da *A-létheia,* não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *Alétheia”* (HEIDEGGER, 1999, p. 278).

Para Heidegger, qualquer *produzir – her-vor-bringen* (105) leva do ocultamento ao desocultamento. “Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o desabrigar <*Entbergen*>. Os gregos têm para isso a palavra [*grego]* [ALETHEIA]. Os romanos a traduzem por “*veritas*”. Nós dizemos “verdade” e a compreendemos costumeiramente como a exatidão da representação” (HEIDEGGER, 2008b, p. 380). Irene Borges-Duarte (2014, p.170) completa que a diferença entre essas duas concepções de verdade- a atual como exatidão e adequação, e a originária como ‘não encobrimento’- revela a distância entre a concepção técnica da verdade e a sua concepção ontológica. “Esta história íntima da verdade pelos caminhos do erro é manifesta em cada um dos seus rostos”. A autora salienta a importância da reflexão sobre *aletheia* para a fenomenologia hermenêutica:

[46] É comum que se compreenda *aletheia* como um correlato da *verdade.* Essa seria uma compreensão superficial da *aletheia,* uma vez que ela designa uma forma de desvelamento, desencobrimento. Verdade, por sua vez, é uma palavra que está muito atrelada à certeza, e à confiança na enunciação (Heidegger, 1999). Neste trabalho, quando dizemos verdade como *aletheia,* estamos querendo enfatizar que ambos são modos de desabrigar, a *aletheia* sendo o modo mais originário.

> Ao nomear assim este fenômeno primordial, o povo grego ignorava ainda o sentido posterior e empobrecido que confina a verdade à correção do conhecimento, isto é, à adequação entre intelecto e a realidade. Em α-ληθεια ressoa a presença silenciosa da não-verdade (ou encobrimento) na verdade (ou descobrimento), pressentindo-se a luta surda por romper as trevas do esquecimento letal (ληθη – o manancial dos infernos) e deixar irromper a luz que, em todas as graduações de claro-escuro, amiúde fantasmagóricas, revela os entes no seu ser. Esta revelação é, pois, ao mesmo tempo e sempre, um cobrir de véus ou sombras que só uma hermenêutica fenomenológica, atenta à linguagem como "morada do ser", pode chegar a desvelar (BORGES-DUARTE, 2014, p.46).

Mais à frente nos debruçaremos sobre a linguagem como "morada do ser"(167). Precisamos percorrer ainda um longo caminho para compreender que saída seria essa, que solução Heidegger nos oferece em relação ao predomínio da metafísica. Qualquer saída que pudesse ser oferecida agora seria abrupta e opaca, oca e ilusória. Já mencionamos, porém, como possível caminho, a trilha da arte. Podemos adiantar que a essência da verdade é a liberdade (177), porém nessa altura ainda não temos condições de compreender o que essas palavras designam. Para incitar nosso interesse, trazemos as perguntas levantadas por Heidegger na Conferência de Atenas (1967). Por ora, deixemo-nas apenas ressoar, ecoar, repercutir.

> E não haverá neste aceno para o mistério da ζA-λή'εια, ainda impensada, um aceno também para o âmbito de proveniência da Arte? Não será desse âmbito que procede a exigência de que se produzam obras? Não terá a obra, enquanto obra, que assinalar o que não está à disposição do homem, o que se encobre, para que a obra não diga apenas o que já se sabe, conhece e pratica? Não terá a obra de Arte que silenciar aquilo que se encobre, e que, sendo o-que-se-encobre, desperta no homem o temor do que não se deixa planificar nem controlar, nem calcular nem fabricar? Estará o homem ainda destinado a encontrar nesta Terra uma estância-no-mundo em que possa ficar, isto é, um morar cuja determinação provenha da voz do não-estar-encoberto que se encobre? (HEIDEGGER, 1967, p. 15).

Não sejamos ingênuos, porém, ao pensar que Heidegger fala de algum lugar *fora* da metafísica, ou que suas críticas tenham como proposta oferecer algo positivo[47] que pudesse substituir a metafísica. A metafísica não é controlada por nenhum humano, ela diz respeito a uma medida epocal a qual já sempre fazemos parte. Não há esse lugar *fora* da metafísica do qual Heidegger pudesse falar.

[47] Podemos definir positivo, aqui, como algo de consistência inquestionável, segundo definição de Casanova (durante aula ministrada em 20/08/2015).

> Tanto a cotidianidade, quanto as ciências ônticas em geral se nutrem incessantemente da medida epocal que é a sua e têm todos os seus movimentos determinados originariamente por tal medida. Dizer isso é o mesmo que dizer o seguinte: tanto a cotidianidade, quanto a ciência são marcadas por uma perda de historicidade e por uma operacionalização quase que imediata da medida ontológica vigente em sua época (CASANOVA, 2013, p. 127).

## I.9 - A complexidade que nos enreda: *A Era da Técnica*

Como vimos acima, para Heidegger, estamos sempre imersos numa medida que é histórica. Ele nomeia a época que vivemos de *Era da técnica*. Cabe salientar que esse termo não se refere a um período específico e datado, mas trata de um *modo*, uma *maneira* que prevalece na sociedade moderna ocidental. Sobre que modernidade estamos falando?

> A modernidade aparece associada, em Heidegger, não apenas à dominação tecnológica, mas também, colocando a questão de forma um tanto esquemática, à industrialização *versus* manualidade do trabalho na oficina, à cidade *versus* campo, à ameaça de perda da identidade de um povo *versus* seu enraizamento ao solo natal, à técnica *versus* arte. O niilismo contemporâneo trazido pelo domínio da tecnologia seria, para ele, o resultado inevitável do pensamento metafísico iniciado com Platão, que teria encontrado um de seus momentos mais expressivos no racionalismo iluminista, dominado pela matemática e pelas ciências naturais (SARAMAGO, 2008, p. 65).

Para Heidegger, a era da técnica consiste na preponderância da pretensão de dominação e controle por parte do homem em relação às coisas e à natureza, na tentativa de eliminação de tudo o que é retração ou mistério. Em última instância, consiste numa tentativa de controle, previsão e manipulação de tudo o que está ao redor, inclusive de outros homens. Heidegger, em seu texto "A questão da técnica" *questiona* a técnica, abrindo com esse questionar um *caminho* que visa a preparar um relacionamento livre com a técnica. Ele não pretende derrubar, sequer destruir a técnica, uma vez que isso não seria possível. Ele alerta, para começo de conversa, que a essência da técnica não é em nada técnica:

> Assim também a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico. Por isso nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. Haveremos sempre de ficar presos, sem liberdade, à técnica tanto na sua afirmação como na sua negação apaixonada. A maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica (HEIDEGGER, 2008b, p. 11).

A técnica não é nada neutra ou acidental, algo que nos acomete como um fenômeno natural ou cultural, porém tampouco é algo fabricado ou controlado exclusivamente pelo homem. O homem participa integrantemente da técnica, sem, com isso, ser o seu senhor. "O homem não tem [...] em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez mostra ou se retrai e se esconde" (HEIDEGGER, 2008b,21). Heidegger dá como exemplo o pensador Platão. Apesar da sua filosofia ser determinante para o modo como se deu a nossa tradição filosófica ocidental, ele não pode, na sua época, produzir o modo como o real se mostrava a ele. "O pensador apenas respondeu ao apelo do que lhe chegou e que o atingiu" (HEIDEGGER, 2008b, p.21).

Técnica como modo de desencobrir

A técnica não é meramente um meio para um fim. Ela é um modo de desabrigar, uma forma de desencobrimento. Ela é uma abertura epocal, é uma maneira da verdade de uma época se abrir. É um modo de envio do ser. Nesse sentido, ela é *verdade.* "A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece αλήθεια [aletheia], verdade" (Heidegger, 2008b, p.18). Esse desabrigar da técnica moderna não é um 'trazer à frente' no sentido de *poiesis* (104), que se daria na arte, por exemplo, como um trazer à tona, evidenciar aquilo que se mostra. A técnica é *acontecimento apropriador, Ereignis* (51, 167), que é um dos conceitos fundamentais da segunda fase do pensamento de Heidegger*:*

> "A expressão 'acontecimento apropriador' tem por correlato no original alemão o termo *Ereignis.* Este termo significa correntemente 'acontecimento', 'evento', 'ocorrência'. No entanto, ele ganha no texto heideggeriano um sentido técnico. Heidegger procura pensar o termo a partir da presença de dois radicais: *aügen* e *eigen* que significam respectivamente 'ver' e 'próprio'. Assim, o que temos não é um acontecimento entre outros, mas um acontecimento no interior do qual tem lugar por meio da experiência da visão uma determinada apropriação. Ele aponta, antes de tudo para o acontecimento de uma apropriação por parte do homem de si mesmo enquanto ser-aí, na medida mesmo em que o ser-aí se deixa apropriar pelo ser, pela história do ser, pela verdade do ser" (CASANOVA in Heidegger, 2015, p.06) [48].

Borges-Duarte (2014, p.207) esclarece que o vínculo originário entre *Dasein* e ser "transparece mais dificilmente no imperialismo da tecnologia avançada que no dizer poético ou na celebração do sagrado", porém, ali onde a técnica impera também já se abriu uma medida vinculadora, mesmo que seja na dimensão da produtividade em alta escala e do

[48] Nota do tradutor.

controle. “O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, 2008b,19).

Assim, percebemos que há um traço fundamental de busca aferrada por segurança e controle da parte do homem na técnica moderna. O explorar é parte integrante de tudo que acontece sob essa regência. “Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento” (HEIDEGGER, 2008b,20). Em épocas virtuais, a velocidade em que se seguem os verbos descritos acima chega a ser alucinante, a ponto de sequer nos darmos conta desse movimento. Para caracterizar essa aceleração, utilizamos uma expressão cunhada por Irene Borges-Duarte: “A figura indelével do fugaz” (2014, p.193).

Se o desabrigar não é uma construção humana, como ele se dá? Em tudo o que o homem faz ou pensa, onde quer que ele esteja e em tudo com o que ele se relaciona, observa-se que está imerso na técnica moderna. Isso é o que Heidegger chama de envio epocal do ser. Há uma abertura específica em cada época, uma maneira do ser se dar que tinge toda a atmosfera existente, que se espalha pelos interstícios de todo acontecer. O homem participa disso, mas não tem controle algum sobre as cores predominantes dessa aquarela epocal. “Por isso, des-vendando o real, vigente com seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo” (HEIDEGGER, 2008b, p.22). Mesmo na oposição, o homem só faz reiterar uma vez mais a técnica moderna.

### *Gestell*: composição e armação

Para designar o modo de acontecer da técnica moderna Heidegger se vale do termo alemão *Gestell*. Esse termo é de difícil tradução para o português, uma vez que se apresenta cheio de idiossincrasias e referências, de tal modo que não encontramos similar exato na língua portuguesa. Irene Borges-Duarte nos esclarece sobre a origem dessa palavra:

> A partícula *ge-*, como a latina *con-*, recolhe o sentido de um colectivo, por sua vez plural e *coeso*. [...]. Todo reunir implica, no entanto, um processo — um desdobramento no tempo — seja ele imanente às coisas elas mesmas ou um resultado da acção humana. É o que está na origem da derivação semântica da partícula, o que a converte no prefixo do particípio passado, resultado de uma acção [...] ou do próprio processo interno de desenvolvimento [...] (BORGES-DUARTE, 2014, p.175).

A tradução de Emmanuel Carneiro Leão optou pelo termo com-posição (HEIDEGGER, 2008b). Novaes de Sá lembra que qualquer explicação para essa palavra apenas indica um caminho inicial para sua compreensão, uma vez que *Gestell* não é uma coisa, "mas um modo de desvelamento através do qual as coisas vêm a ser" (2002, p. 350). Segundo Heidegger:

> Com-posição, "*Gestell*", significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico (HEIDEGGER, 2008b,24).

Irene Borges-Duarte, ao traduzir *Gestell* por composição, afirma que esse termo traz consigo um triplo sentido: "a articulação de um conjunto (no elemento lexical *ge-,* "com-"), a determinação de um lugar (*-stell,* "posição") e o delineamento ("com-posição") de uma figura" (BORGES- DUARTE, 2014, p.219). A ideia adjacente de colocar à disposição, no ato de 'pôr', fica evidente. "*Gestell* é a reunião, a concentração, o centro a partir do qual se manifestam todos os modos do *Stellen*, do 'pôr'"(2002, p. 350). Mas não estamos falando de um 'pôr' qualquer, pois, no arranjo tecnológico do mundo, "esse pôr é um 'im-pôr', e o homem, que se autoafirma em tal imposição [...], não é nada mais senão o 'im-postor', aquele que em tal pôr oculta o ser na sua autenticidade própria, muito embora este, no entanto, consinta em ocultar-se nessa impostura" (BORGES-DUARTE, 2014, p.219). Apesar de muito específico e produzido, esse "dis-por explorador", lembra Heidegger, deve guardar a ressonância de um outro 'pôr', o "pro-pôr produtivo", esse no sentido de [*poiesis*], aquilo que deixa vir à frente no sentido de desvelamento (66). São dois "tipos" de 'pôr' fundamentalmente diferentes, mas guardam um "parentesco de essência". "Ambos são modos de desencobrimento, modos de [*aletheia*]" (HEIDEGGER, 2008b,24). Mais à frente desdobraremos como se dá o modo de desvelamento da *poiesis* (104).

O pôr da *Gestell* é pura armação, no duplo sentido que a palavra armação pode comportar. Armação como a estrutura esquelética que sustenta algo, e armação como falcatrua, enganação, situação falsamente armada para atingir determinado fim. Segundo Borges –Duarte:

> *Gestell*, a armação artificialmente construída pelo homem para servir de quadro ou suporte para inúmeras coisas possíveis em inúmeras situações, é o símbolo deste último "dar lugar, dentro do possível" (dentro do calculado), no qual a organização e a fiscalização, a informação e a ideologia – isto é, as estruturas artificiais – definem os contornos e enquadram todas as

> possibilidades do estar-no-mundo. *Ge-stell* é, então, o nome dessa realidade-*standard*, lugar do acontecer conjunto e unido do ser na história humana [...] (BORGES-DUARTE, 2014, p.184[49]).

Estaríamos nós, então, atados à Era da Técnica no modo da *Gestell* de tal forma que nada mais seria possível a não ser reprisar essa armação, reproduzir essa composição? Heidegger sinaliza, como caminho possível no seio da carcaça técnica, atentarmos para a essência da técnica. Como já afirmamos acima, a essência da técnica não é em nada técnica. Ao fazermos isso, podemos nos aproximar do movimento do desencobrimento, antes dele se instituir como armado tecnicamente, e entrar em contato com sua destinação. "Ao pensarmos a essência da técnica, fazemos a experiência da com-posição como destino de desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino" (Heidegger, 2008b, p.28). Dessa maneira, não precisamos nos entregar completamente ao modo coercitivo da técnica, tampouco precisamos lutar contra ela vorazmente. Ao nos disponibilizarmos para a *essência* da técnica, podemos ser tocados, subitamente, "por um apelo de libertação" (HEIDEGGER, 2008b, p.28).

Insuperável?

Voltaremos a falar sobre possibilidades de resistência silenciosa à técnica (90). Neste ponto, precisamos apenas atentar para o caráter praticamente insuperável da metafísica, insuflado às últimas consequências na imagem aterradora da Era da Técnica. Heidegger alerta para o perigo que ronda nos confins e vísceras da técnica moderna, pois, onde reina o calculável e o evidenciável, "pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto" (HEIDEGGER, 2008b, p.29). Assim, viveríamos "verdades" plasmadas e superficiais, perfeitamente assertivas e incontestáveis, porém, completamente assépticas e refratárias. "O destino do desencobrimento não é, em si mesmo, um perigo qualquer, mas *o*[50] perigo" (HEIDEGGER, 2008b, p.29). O risco maior é que a com-posição cubra de uma vez por todas o destino do desvelar, e torne opaco o desencobrimento ele mesmo. "Assim, pois, a com-posição provocadora da ex-ploração não encobre apenas um modo anterior de desencobrimento, a pro-dução, mas também o próprio desencobrimento como tal, com ele, o espaço, onde acontece [...] a verdade" (HEIDEGGER, 2008b, p.29). Isso pode obstruir o contato do homem com uma maneira de desencobrir mais originária, e pode acontecer que

[49] Grifo da autora (no original).

[50] Grifo do autor.

ele fique impedido, assim, de fazer a experiência de uma verdade mais inaugural. Novaes de Sá resume de forma nítida o que levantamos:

> Vemos, portanto, que a essência da técnica é, fundamentalmente, ambígua: por um lado, provoca o homem a ser requisitado e a tudo requisitar como fundo disponível para o consumo, ocultando, assim, a essência da verdade enquanto desvelamento, e pondo em perigo a essência do homem como correspondência ao ser; por outro lado, a essência da técnica é um modo de desvelamento e, vista como tal, relembra ao homem o seu lugar de escuta e correspondência ao ser, podendo assim, salvá-lo da *hybris* (desmedida), que ameaça sua essência. Se nos deixamos fascinar pela técnica, enquanto um instrumento a ser dominado pela vontade, sucumbimos ao maior perigo que é o de nem sequer nos darmos conta do verdadeiro perigo. Mas, se tomamos em consideração a essência da técnica e percebemos, na provocação imposta, o esquecimento essencial que nos põe em perigo, o esquecimento pode transformar-se em lembrança e correspondência a outras possibilidades históricas de desvelamento de sentido (SÁ, 2002, p. 351).

Heidegger convoca as palavras do poeta Hölderlin para indicar que: “Ora, onde mora o perigo/ é lá que também cresce/ o que salva” (HEIDEGGER, 2008b, p. 31). (192,94,148). Com isso queremos deixar, aqui, apenas anunciado, que a força salvadora cresce justamente ali onde o perigo se acentua. Mais à frente percorreremos, junto com Heidegger, a beirada desse perigo nas suas reflexões sobre a arte como forma decisiva de desencobrimento (154).

Ao entrarmos em contato com o panorama imposto pela Era da Técnica, pode surgir a vontade de *reagir* contra ela, de *lutar* para que algo mude, ou de *resistir* heroicamente ao seu reinado. Há de se ter muito cuidado com esse ímpeto. Como já comentamos acima, qualquer reação dentro da Era da Técnica não deixa de ser, em algum sentido, também técnica. Para que servem, então, as críticas que tecemos sobre esse modo de acontecer? Lyra (2003, p.108) nos ajuda a refletir sobre os limites desse pensamento questionador:

> Tem-se que a alternativa não pode ser nem a do abandono, nem a do controle, e que falar de algo que não seja vontade de deixar para trás ou de dominar uma metafísica tornada técnica é algo que envolve essencial dificuldade. De pronto, é preciso cuidar para não alçar Heidegger, sub-repticiamente, a alguma instância “exterior” ou “posterior” à metafísica; ou para não assumir, mais sub-repticiamente ainda, nenhuma posição mágica ou olímpica, a partir da qual Heidegger e toda a metafísica possam ser olhados. Mantendo em pauta a envergadura adquirida pelo termo na presente reflexão, pretender, unilateralmente, por simples autodeterminação, não ser metafísico na relação com a “metafísica” – e isso diz respeito tanto a Heidegger quanto aos seus leitores –, é meter- se numa espécie de esquecimento redobrado de que há algo que nos é enviado ou destinado, e que, nesse momento, o envio é o

> acabamento técnico da metafísica. É a linguagem, são os hábitos, são os anseios herdados, são as noções-chave a partir das quais se pensa a realidade, enfim, é o próprio modo da discussão filosófica que são os de uma metafísica em fase de acabamento.

Há liberdade possível no seio da metafísica?

A pergunta sobre qual seria a potência desse pensamento questionador permanece em aberto. Ela nos acompanhará ao longo desse trabalho. Essa é uma pergunta que se aproxima das reflexões sobre a psicologia, uma vez que a psicologia precisa prestar contas a uma prática, e vive à procura de diretrizes que possam indicar como proceder nessa e/ou naquela situação. Esperamos que possa ficar claro, desde já, que o pensamento de Heidegger não nos oferece um arsenal positivo[51] sobre procedimentos práticos. Vamos apenas acenar, neste momento, qual seria a indicação de um caminho tênue, porém possível, que nasça a partir das críticas à metafísica: "O que se põe em questão, portanto, para um pensamento capaz de falar em superação, é a noção mesma de liberdade, quer dizer, a questão da possibilidade e do limite de escolha em relação àquilo que a cada vez se encontra no mundo" (LYRA,2003, p.108). Novamente aparece a palavra *liberdade*, sem ser ainda possível elucidarmos a sua complexa simplicidade. Voltaremos a ela (93, 101, 128, 177, 185,190, 194) mas já fica assinalado o caráter distinto do seu significado em relação às últimas aparições dessa palavra neste texto (58, 64) quando fazíamos referência a uma suposta liberdade pautada na tentativa humana de controle e previsibilidade de tudo o que está ao redor. Aqui, a palavra *liberdade* aponta para *possibilidade, limite* e *escolha.*

> A superação da metafísica só se completaria quando experimentada como impossível, ou melhor, quando experimentada a força que constitui o ente como colateralmente constitutiva da possibilidade de se falar de Ser, Mundo, Nada, Deus, Fundamento, Tempo, Transcendência, Verdade, Vontade, Superação, em suma, de coisas que convocam o pensar justo ao serem percebidas como nunca plenamente presentes ou suficientemente definidas (LYRA, 2003, p.115).

Gostaríamos de salientar, a partir dessa reflexão, o caráter transitório e pouco definitivo das palavras que utilizamos. Para conseguirmos navegar no léxico heideggeriano, precisamos, como aponta Lyra acima, aprender a nos aproximarmos das palavras apresentadas por Heidegger, sem a pretensão de aprisioná-las em algum sentido categórico,

[51] 'Positivo' no sentido indicado em nota anteriormente, na nota 47.

lógico-racional ou absoluto. Precisamos aprender a navegar na vizinhança delas, celebrando o abismo que as circunda, e que as torna repletas de movimento.

I.10 - Considerações sobre métodos

Uma dessas palavras-grávidas que clama por nossa aproximação é a palavra *caminho*. Ela foi utilizada repetidas vezes até o momento atual de nossa reflexão, e não podemos correr o risco de parecer que a utilizamos com a mesma banalidade do senso comum. A palavra caminho, para o pensamento fenomenológico, merece destaque e que nos detenhamos na sua compreensão. Para tanto, precisamos voltar a refletir sobre método.

Quando apresentamos o método tríptico de Heidegger, passamos rapidamente pela palavra *caminho.* Neste capítulo, inspirado pela *redução fenomenológica* heideggeriana, precisamos salientar aspectos do método como caminho, para que fique claro, também, o caminho que estamos nós a percorrer. Lembrando que nos estamos dispondo a partir dos entes em direção ao ser, e, para que isso aconteça, é importante que não percamos de vista o caminho que nos leva nessa direção. Sem caminho, não há redução.

Iniciaremos apresentando a concepção corrente de método para a metafísica, para, depois disso, aprofundar no que é método para a fenomenologia hermenêutica. Para começar a conversa, já partimos do dado que o significado dessa palavra, na fenomenologia, aponta para uma direção distinta do significado de método para as ciências naturais e para o senso comum. Isso acontece frequentemente com as palavras que utilizamos na fenomenologia: é necessário resgatar um sentido mais originário dos termos, sentido esse que fundamentou a existência das palavras, e que, muitas vezes, acabou por se perder ao longo do tempo de desgaste de uso. No intercurso dessa vereda, o sentido da palavra *caminho* suavemente se fará presente para nós.

Método pela impregnação corrente

Para entendermos o que método quer dizer para a metafísica, precisamos compreender que essa concepção se aproxima de palavras como *procedimento, padrão, mecanismo, ferramenta, esquema, dispositivo, parâmetro, sistema, norma*. Tais palavras nos levam à noção de controle e previsibilidade, tão caros ao modo de funcionar da metafísica. “Método significa o caminho no qual o caráter do campo a ser conhecido é aberto e limitado. Isto significa: a natureza é colocada de antemão como objeto e somente como objeto de uma previsibilidade universal” (HEIDEGGER, 2001, p.132). Para que o mundo apareça como algo

previsível e manipulável, o que está em jogo é a concepção de verdade como representação, como já vimos acima. “Verdade não significa aqui, pois, manifestação [*Offenbarkeit*] do diretamente presente; a verdade é definida como aquilo que pode ser verificado de modo claro, óbvio, seguro e indubitável, isto é, certo para o eu que representa” (HEIDEGGER, 2001, p. 132)

As consequências da dominância desse método, Heidegger alerta, é que tudo o que não for passível de cálculo e previsibilidade será descartado ou desprezado como sendo incerto, ou mesmo inverídico. Rouba-se a densidade ontológica de cada ente para transformá-lo naquilo que melhor serve ao humano. Heidegger afirma que esse método, conforme descrito por ele, é o “ataque mais monstruoso do homem à natureza, conduzido pela pretensão de ser mestre e possuidor da mesma" (HEIDEGGER, 2001, p.132).

No que tange particularmente à psicologia, é necessário mantermo-nos alertas. Heidegger descreve que impera uma “ditadura da mente que se rebaixa a operadora da calculabilidade e só deixa valer seu pensamento como manipular de conceitos operativos, representações de modelos e modelos de representações”. Mesmo o pensamento dito erudito, ou inclusive a mente que se julga crítica, não escapa dessa dominação; pelo contrário, muitas vezes esses modos estão ainda mais imbricados nela. As teorias psicológicas, por exemplo, preocupam-se em assegurar para si uma região do real como domínio de seus objetos. É como se, para se fazer valer, a psicologia precisasse já saber de antemão onde suas pesquisas vão chegar. O caráter regional e arbitrário da objetidade aparece na antecipação das possibilidades de pesquisa. “Todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria” (HEIDEGGER, 2008β, p. 49). Assim, instala-se a objetividade em detrimento da verdade que poderia vir à tona se nos deixássemos surpreender. A verdade do desvelamento seria muito mais simples do que a verdade rebuscada da teoria e, certamente, ela estaria muito mais próxima do fenômeno em questão do que qualquer postulado teórico abstrato.

> O estado-de-abertura do homem para o ente é tão importante e determinante para o ser-homem que passa constantemente despercebido devido à sua simplicidade e à imperceptibilidade, em benefício de teorias psicológicas construídas. Mas mesmo quando vemos este fenômeno, isto ainda não significa que estamos preparados a aceitar meramente este simples em toda sua estranheza como aquilo que se mostra. (HEIDEGGER, 2001, p. 101)

O simples pode ser visto como óbvio, assim como a verdade como desvelamento pode ser vista como relativismo. Ambas as afirmações estão equivocadas. “A verdade como desvelamento não deve também ser confundida com o mero relativismo, para o qual vale indiferentemente qualquer ponto de vista, ou seja, não há simplesmente verdade” (SÁ, 2009, p.72). Relativismo é a evitação de qualquer compromisso com o modo de desvelar. Certezas categóricas, por outro lado, também evitam a responsabilização pelo fluxo do acontecer das coisas. “Quanto mais certeza, menos verdade e menos liberdade” (SÁ, 2009, p.72).

A psicologia, quando montada em seus conceitos, pode ser um exemplo de saber que se enraíza justamente nesse lugar: solidificar uma subjetividade postuladora, que se esconde atrás de uma pretensa busca por “bem-estar”, por “adaptação” e se torna docilmente dominadora e alienadamente dominada. O método da ciência natural moderna “destrói o mundo das coisas cotidianas conhecidas que nos diz respeito diretamente para não mencionar a obra de arte” (HEIDEGGER, 2001, P.132). Heidegger faz, nessa frase, uma rápida menção à obra de arte como algo que sofre de maneira peculiar o impacto da dominação da ciência natural moderna. Não é nosso objetivo aprofundar nas reflexões heideggerianas sobre a obra de arte ainda nesse momento, porém, deixamos novamente indicado, aqui, um caminho fecundo para inspirar reflexões outras sobre a verdade (63).

Voltando a falar sobre a postura dominante, que, aparentemente, nos coloca no comando, mas no fundo estamos nós, principalmente nós, à mercê desse modo no qual somos nada mais que marionetes. Em busca de um pretenso progresso, tornamo-nos soldados enfileirados distantes da origem e cegos para o ser. Heidegger já vislumbrava, em sua época, sinais evidentes de que a pesquisa e a fabricação do homem estavam sendo feitas seguindo a imposição da “vitória do método sobre a ciência e com o fanatismo da vontade incondicional de progresso e em função do progresso”. (HEIDEGGER, 2001, p. 162). Progresso esse que desrespeita o ente, negligencia o ser e abandona o homem a si mesmo em seu hedonismo e encapsulamento modernos. Irene Borges-Duarte nos dá um panorama sobre a pretensa sensação de bem-estar que essa busca desenfreada por progresso proporciona ao homem:

> O homem deseja e procura por meio da sua inteligência e do seu saber alcançar o bem-estar. Graças ao progresso técnico-científico, alcançado na modernidade europeia, pode disfrutar em grau cada vez maior desse melhor nível de vida. Habitua-se a ele e, naturalmente deseja mantê-lo e aumentá-lo cada vez mais. Por essa razão 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 mesmo, pondo tudo o que se encontra ao seu serviço de encontro com essa finalidade. Desse modo, aquilo que parecia um mero meio (a técnica) para alcançar um fim (o bem-estar) transforma-se no próprio motor do progresso social e, desse modo, impõe-se ao homem como "o que há a fazer", como "a maneira como comportar-se". Progredir é, por exemplo, racionalizar o uso das matérias-primas, dos meios e sistemas de produção e da mão-de-obra no processo produtivo. Neste esquema tão simples e óbvio, da relação entre a natureza, o homem e os produtos que este a partir dela elabora com o seu trabalho, tal relação é "meramente técnica". Graças a ela, *tudo funciona*. E para que continue a funcionar, há que produzir ao infinito tal relação (BORGES-DUARTE, 2014, p.201).

A sensação de que "tudo funciona" é sedutora e perigosa. Traz ao homem a ilusão de que é ele quem está no controle, transforma sua vida em uma sucessão de instantes programados, e o desaloja do fluxo que permanece encoberto, escondido. Não faltam "métodos" para garantir a permanência nesse estado, como delineamos acima.

Outro método, caminho como projeto

Em busca de uma postura completamente distinta ao método como controle e previsibilidade, Heidegger se dirige ao significado mais simples e ao mesmo tempo mais profundo do termo método, trazido à tona pela etimologia da palavra: *caminho para.* Nas palavras do próprio autor:

> Esta palavra "método" é formada do grego μετα [*meta*] e οδοσ [odós]. η οδοσ significa o caminho. μετα significa: além, para lá. Método é o caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto. Não se pode estabelecer de antemão, sem mais nem menos, de que maneira o assunto determina a espécie de caminho que a ele conduz, de que maneira a espécie do caminho para o assunto permite alcançá-lo. Estas relações dependem do tipo de ser do ente [*das Thema werdensoll*], da mesma forma que a espécie de caminhos possíveis, que levem à área correspondente do ente (HEIDEGGER, 2001, 128).

Como fica evidente nas palavras acima, o caminho do método não pode ser pensado como um percurso cujo roteiro foi estipulado de antemão, mas sim aquele que só se mostra ao caminhar. Tornam-se nítidos os enviesamentos que essa palavra sofreu ao longo da tradição metafísica ocidental, para então ter seu sentido sedimentado atualmente como procedimento, técnica, padronização; conceitos esses que são praticamente opostos ao significado de método em seu fundamento. "Para nossos hábitos representacionais, circunstanciados em toda parte pelo cálculo técnico-científico, o objeto do conhecimento

pertence ao método. O método científico segue a degradação e aberração mais extrema do que seja um caminho" (HEIDEGGER, 2003a, p.154).

Heidegger afirma que, em contraposição ao modelo de método da metafísica, é necessário:

> "*Envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro*", em que já nos encontramos sempre. Num certo sentido faz parte da Fenomenologia o ato de vontade de não se fechar contra este envolver-se. Envolver-se também não significa absolutamente só um tornar-se consciente de meu modo de ser. Só posso falar de tornar consciente se eu quiser tentar determinar como este nosso estar-junto... originário se relaciona com as outras determinações do *Dasein*. [...] Temos, pois, de caminhar o caminho até nós mesmos. Mas este não é mais o caminho para um eu isolado, sozinho (HEIDEGGER, 2001, p.136).

Engajamento, implicação e estima

Caminhar o caminho até nós mesmos e envolver-se com aquilo que estamos estudando indica uma presença de implicação e engajamento. Ao utilizarmos a palavra 'engajamento', também precisamos afastar o seu significado mais corrente, que seria 'um pensamento ideologicamente posicionado', 'politicamente correto'. O que queremos dizer é algo diferente. Já estamos sempre implicados e engajados no mundo. Por mais que tentemos nos abstrair de qualquer posicionamento, já estamos, sempre, posicionados.

Há de se fazer uma ressalva importante aqui, que nos aponta uma inevitável esfera epocal, e ao mesmo tempo uma sutileza. Falarmos em posicionamento é indício da nossa imersão inevitável na era da técnica. Duarte destaca que: "Na modernidade, pela primeira vez o homem assume uma posição e toma tal posição como o ponto seguro para o desenvolvimento da humanidade" (Duarte, 2010, p.29). Apenas quando o homem se torna sujeito passa a ser possível falar de posicionamento, com consequências já indicadas por nós anteriormente (17, 56), retomadas agora de forma resumida: "A partir do momento em que o homem assume uma posição determinada em relação ao ser, por ele mesmo instituída, ele também se assume como senhor de todos os entes e passa a exercer controle científico calculado sobre tudo" (Duarte, 2010, p.29). Quando nos referimos, porém, a engajamento e implicação, estamos propondo um modo de estarmos presentes *aguçado*, que não se resume a posicionar-se como sujeito que postula (125). Estarmos engajados no mundo e implicados em um modo de ser refere-se a algo mais fundamental e fundante. Refere-se a um *modo* de

sempre já *estarmos-junto-a* e de sempre, também, nos *direcionarmos,* tomarmos rumo, mesmo que de forma irrefletida e "automática".

Mesmo que esse modo seja versátil, e que esse lugar seja performático e mutável, ainda assim, estamos sempre, a cada vez, situados numa conjuntura. Taylor (1993, p.73) cunha o termo 'agente engajado' para fazer referência a essa concepção de homem *encarnado,* que não pode se resumir a um conceito abstrato ou teórico, mas que existe de fato, vinculado e corporificado, edificado junto ao que o rodeia. Ele recorre ao engajamento em contraposição ao que ele chama de 'ontologização do procedimento racional', processo levado a cabo ao longo de toda a tradição filosófica ocidental. Segundo o autor: "o que se consideravam os procedimentos adequados do pensamento racional foi entendido como componente da própria constituição da mente, feito parte de sua estrutura mesma. Disso resultou um quadro do agente humano pensante como agente desprendido[52]", agente que paira em lugar algum, individualizado, encapsulado em si mesmo, alheio ao seu mundo. Dizer que se é sempre no modo do engajamento "equivale a dizer algo como: o mundo do agente é moldado por sua forma de vida, por sua história ou por sua existência corporal. [...] Trata-se de uma relação distinta do vínculo causal corriqueiro com o qual é por vezes confundido" (Taylor, 1993, p. 74[53]). Engajamento quer dizer, então, para nós, sermos nossa própria facticidade e historicidade, estarmos situados no mundo e responsabilizarmo-nos pelo nosso trânsito e pelos nossos pontos de vista. Esse engajamento acontece afetivamente.

Borges-Duarte nos ajuda a pensar sobre a faceta afetiva do posicionar-se:

> O âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das estruturas do ser na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características ontológicas do próprio ente, que como Dasein, "leva o ser no seu ser" (BORGES-DUARTE, 2015, p.50).

Essa postura vai na contramão da alienação e algidez muitas vezes propostas pelo método científico. Responsabilizar-se pelo modo como nos relacionamos com as coisas, respeitando-as naquilo que são e podem ser, e colocando-nos como *Daseins* (92,95) e não

[52] Tradução nossa.

[53] Idem.

como sujeitos reinantes, esse é o começo do caminho que pode nos levar a uma verdade diferente sobre as coisas: a verdade das coisas, e não de nós mesmos.

I.11 - A fenomenologia vai à psicologia

Acreditamos que a fenomenologia possa ter um papel crítico para a psicologia, ao questionar os paradigmas sedimentados na psicologia enquanto ciência moderna, que muitas vezes pode estar a serviço da reprodução dos ditames da dominação. Se a fenomenologia, a partir de suas bases na filosofia, oferece um ponto de partida para se pensar a psicologia *de fora*, ainda assim não se sabe ao certo como proceder quando é preciso afirmar algo *de dentro* da psicologia, ou seja, quando se faz necessário tecer considerações acerca da prática psicológica. Não estaria a psicologia, atualmente, precisando retornar à filosofia para assim se dar conta de uma crise que quase já não há, de tão velada que anda? Não seria necessário que a dita *ciência psicológica* recorresse à sua madrinha *filosofia* para tentar escapar e resistir à alienação oriunda do cotidiano e do construir-se enquanto ciência? Como fazer ciência ôntica sem se esquecer do espanto e do mistério que permeiam todos os fenômenos humanos com os quais a psicologia lida diretamente? Não estaria a psicologia tentando, ao contrário, domar ou mesmo aniquilar aquilo que há de inapreensível em tudo o que maneja?

Segundo Casanova, o automatismo do cotidiano e a imersão involuntária de toda ciência na medida de sua época podem obnubilar os ditames aos quais estamos sujeitos:

> A filosofia nasce sempre de uma experiência de crise, pois a filosofia surge necessariamente de algo assim como o espanto. Não o espanto em relação a coisas gigantescas e extraordinárias. [...] O espanto de que fala Platão é o espanto com o fato mesmo de que algo é, é o espanto com o mistério de ser. [...] A crise que dá ensejo à filosofia é, portanto, uma crise em relação à obviedade da aparição, uma crise em relação ao automatismo dos movimentos cotidianos e mesmo científicos em sua lida com os entes (CASANOVA, 2013, p.127).

Essa crise que dá ensejo ao pensamento filosófico, e que poderia aqui inspirar uma psicologia que se quisesse crítica, precisa apontar para uma perda de consistência da medida histórica vigente, assim como precisa colocar em questão o assentamento do ente em sua totalidade, indicando fissuras e brechas que desestabilizem a ordem instituída reinante, da qual somos já sempre parte. Essa ordem instituída já chamamos acima de metafísica (65), e já problematizamos também a complexidade que envolve as tentativas de superá-la. Aqueles que não concordam com a tendência naturalizante e redutora de um certo tipo de psicologia, muitas vezes, acabam buscando inspiração e fundamento na filosofia para referenciar uma

psicologia diferente. Em linhas gerais, podemos dizer que esse é o movimento da psicologia fenomenológica. Sabemos, porém, que esse movimento não basta para resolver os impasses de uma ciência que pretende tratar do humano. No mesmo momento em que a filosofia, e agora estamos nos referindo especificamente a ontologia heideggeriana - que, a rigor, poderíamos até questionar se ainda podemos chamá-la de filosofia (155) - , nos oferece um referencial mais amplo e menos redutor e uma visão menos pragmática acerca do humano, também nos atira para outro dilema, a saber, a dificuldade em transpor aquilo que nos diz o pensamento de Heidegger, sua *ontologia,* para a prática que nos é exigida pela prática clínica, sua *onticidade.*

> A psicologia clínica é dependente das concepções de homem e de natureza subjacentes à visão de mundo moderna, no interior da qual se afirma como proprietária de uma região específica. Assim, para se pensar o sentido da clínica, ao invés de tomá-la como uma aplicação técnica simplesmente dada, é necessário empreender a tarefa de desocultamento e desconstrução dos sentidos previamente dados e velados nas interseções institucionais em que ela emerge como saber teórico e prático. A desconstrução de cunho transdisciplinar, efetuada por meio de outras áreas do saber moderno, como a Historiografia, a Sociologia, a Antropologia, etc., deve ser complementada por um questionamento filosófico que ponha em jogo o próprio campo de objetivação de sentido que essas disciplinas compartilham entre si. Não que a filosofia seja pensada aqui, num sentido kantiano, como critério final de avaliação de todos os outros modos de saber, e sim, numa perspectiva hermenêutica, como mediadora que por ter maior consciência dos seus limites e da amplitude dos problemas envolvidos está mais apta a sustentar a atenção e a paciência que um diálogo transdisciplinar exige (SÁ, 2009b, p. 69).

Estamos imersos num horizonte de sedimentação de significados que não nos deixa optar por sua influência (97).

Somos impregnados pela concepção de nós próprios como seres dotados de subjetividade e de razão postuladora. Quando digo nós, incluo aqueles que estudam Heidegger e querem seguir as indicações de seu pensamento. Os estudos de fenomenologia, porém, podem ser um manancial de rigor que ajude a expandir o pensamento para além dos ditames estabelecidos. Mais para frente discutiremos a importância do *rigor* para a fenomenologia (86,138,139,140,147,148,154). Aos olhos do pensamento dominante, a proposta da fenomenologia pode parecer abstrata e desordenada, mas isso é apenas sintoma de quanto cego e fechado em si mesmo pode ser o modo dominante de pensar.

> Um “sistema” só é possível na sequência do domínio do pensamento matemático (em sentido amplo). Um pensar que esteja fora deste âmbito e da

> correspondente determinação da verdade como certeza, é, por isso, essencialmente, sem sistema, não-sistemático; mas nem por isso arbitrário e caótico. O não-sistemático só adquire a significação de caótico e desordenado, se for medido pela bitola do sistema (BORGES-DUARTE, 2014, p.157).

A partir das críticas potencias da fenomenologia em relação à psicologia, desenvolveremos duas críticas principais, que se desdobrarão em vários pontos densos de discussão. Articularemos, em primeiro lugar, uma crítica à tendência objetivante da psicologia no seio da naturalização das ciências em geral. Outra das principais problemáticas relacionadas à psicologia enquanto campo de saber é o fato dela ser múltipla e diversa dentro de si mesma. Novaes de Sá fundamenta ambas as questões nos remetendo ao nascimento da psicologia como ciência:

> Foi em meio às ciências naturais que a Psicologia emergiu, no século XIX como disciplina científica, levando as "faculdades psicológicas" para o laboratório de pesquisa empírica. Este hibridismo forçado não poderia desdobrar-se em outro destino que o da proliferação de modelos e metodologias divergentes. Como nos diz Ferreira (2006, p. 36), podemos compreender a partir daí a situação singular da Psicologia, rejeitada pelos cientistas, em virtude da excessiva dispersão teórica e metodológica, e também pelos humanistas, devido ao naturalismo objetivante (SÁ, 2009b, p. 71).

## Psicologia como ciência? Riscos da disputa pela *objetividade*

A psicologia acabou tentando se estabelecer no mesmo campo das ciências naturais para se fazer confiável e sólida. Como já comentamos anteriormente, uma das maiores complicações relacionadas a isso foi desconsiderar a especificidade e a complexidade que tangenciam o humano. Segundo Heidegger, "as teorias psicológicas surgem sob a pressão da tradição, porque a tradição nada conhece além do caráter do ser da substancialidade e da objetivação e da coisificação" (HEIDEGGER, 2001, p.229). O autor critica seriamente o ato de atrelar as práticas psicológicas com a objetificação do homem, e afirma que se o homem for visto e manipulado como objeto numa terapia, jamais sairá de lá mais sadio. "Em tal terapia o homem seria definitivamente eliminado; no máximo, ela poderia produzir um objeto mais polido" (HEIDEGGER, 2001, p.229). Uma terapia que encara o homem como objetivável pode apenas produzir e reproduzir indivíduos, talvez mais 'adaptados e dóceis' (162), mas certamente estará muito distante daquele homem em específico e de sua 'humanidade' como tal. Heidegger tece uma crítica aos métodos de mensuração quando espalhados arbitrariamente por todas as áreas de conhecimento, principalmente quando encostam na psicologia. Ele argumenta contra a tendência da psicologia de se basear em estudos científicos

que se apoiem em argumentos biológicos ou químicos para justificar este ou aquele comportamento humano. Para ele, o 'químico', apesar de presente e observável, não pode ser lido como a causa de nada.

> A partir do fato de que algo pode ser efetuado por intervenções químicas no corporal, re-interpretado como algo químico, deduz-se que o "químico" [*Chemismus*] do fisiológico é o fundamento e a causa do psíquico humano. Esta é uma conclusão errada; pois algo que é condição, quer dizer aquilo sem o quê a relação existencial não pode se dar, não é causa, não é a causa originária e, portanto, também não o fundamento. A relação existencial não consiste de moléculas, não é originada por elas, mas não existe sem aquilo que pode ser re-interpretado como acontecimento fisiológico-molecular (HEIDEGGER, 2001, p.179).

São extremamente atuais as palavras do autor sobre o risco do psíquico ser confundido com algo meramente químico, e as consequências disso: "Para a construção de sua afirmação de que o psíquico é algo químico [as pessoas] precisam de algo não-químico, isto é, uma determinada referência ao mundo, uma determinada relação com o mundo no sentido da objetivização para o mensurável" (HEIDEGGER, 2001, p. 179). Percebemos, então, que esse modo de se dirigir ao homem da psicologia moderna e contemporânea não deixa de ser um sintoma de como nos relacionamos com o mundo em tempos atuais.

## Psicologia como ciência? Os ônus e bônus de sua *multiplicidade*

Sobre a outra problemática da psicologia, a saber, sua a multiplicidade e dispersão, encontramos diversos pontos de vista na literatura, e tampouco sobre isso há consenso dentro da psicologia.

Figueiredo, em seu texto "Sob o signo da multiplicidade" (1993, p. 89), apresenta três dimensões da multiplicidade da psicologia. A primeira delas diz respeito ao número crescente de áreas de atuação dos psicólogos. "As diferentes interfaces da psicologia geram profissionais com saberes, práticas, destinações, linguagens, alianças e limites muito específicos". O autor questiona, então, se seria possível falarmos de uma mesma identidade profissional que se apresenta em diferentes versões, ou se "a diferenciação se impõe como intrínseca às atividades deste profissional nos seus variadíssimos contextos de atuação". A segunda dimensão da multiplicidade explicitada por Figueiredo refere-se às correntes teóricas e metodológicas da psicologia contemporânea. O autor cita outro trabalho seu (FIGUEIREDO, 1991), em que fez uma aprofundada análise das matrizes do pensamento psicológico, no qual um dos principais resultados foi: "não há entre as diversas correntes consenso acerca de

questões básicas; suas compreensões prévias, seus pressupostos do que sejam os objetos da psicologia, do que seja o 'psicológico' e de como produzir sobre ele um conhecimento válido são muito diversos" (FIGUEIREDO, 1993, p.90). Não há, entre os psicólogos de diferentes linhas, concordância do que seriam os 'critérios de cientificidade', e sequer há concordância se essa seria realmente uma questão decisiva para a validação dos saberes e de fundamentação para a prática. O autor faz uma pergunta decisiva: "trata-se de uma psicologia com diferentes versões ou tratam-se efetivamente de múltiplas psicologias? Em diferentes oportunidades tenho defendido esta segunda alternativa (Figueiredo, 1991, 1991a, 1992, 1992a, 1992b e 1992c)" (FIGUEIREDO, 1993, p.90). O mesmo estudioso ainda aponta para uma terceira multiplicidade, dessa vez menos oficialmente reconhecida, mais sutil e difícil de detectar:

> A atividade profissional do psicólogo requer uma incorporação dos saberes psicológicos às suas habilidades práticas de tal forma que mesmo o conhecimento explícito e expresso como teoria só funciona enquanto conhecimento tácito; o conhecimento tácito do psicólogo é o seu saber de ofício, no qual as teorias estão impregnadas pela experiência pessoal e as estão impregnando numa mescla indissociável; este saber de ofício é radicalmente pessoal, em grande medida intransferível e dificilmente comunicável (FIGUEIREDO, 1993, p.91).

Essa reflexão alerta que a adesão a uma abordagem da psicologia não garante que haja uniformidade de saberes e de atuação sequer dentro da mesma "escola", pois os saberes pessoais mesclam-se de forma indetectável aos saberes formais ao longo da vida, e isso forma um caldo de impossível caracterização e conceitualização. "Há, portanto, muito mais variedade do que pareceria a quem se ativesse às adesões teóricas explicitadas" (FIGUEIREDO, 1993, p.91). Diante da problematização dessas três dimensões da multiplicidade da psicologia, - talvez seja mais adequado falarmos em 'psicologias' -, Figueiredo levanta a questão sobre as alteridades que são inerentes a essa grande área do conhecimento, não sendo possível e, para ele, tampouco desejável, unificar o campo. Para esse autor, o que nos constitui e enriquece é justamente poder transitar entre alteridades. Figueiredo, inclusive, defende que o termo identidade já não caberia mais no escopo da psicologia:

> Não nos bastará falar em 'identidades' profissionais; será então necessário pensar a psicologia e os psicólogos renunciando definitivamente a esta noção e, provocativamente, colocarmos em questão exatamente as nossas alteridades. E não para contê-las sob qualquer forma de representação teórica, mas para *usá-las,* para delas tirar todo o partido, para fazer delas a

> condição de nossos fazeres com tudo que isto implica em termos de *multiplicação das multiplicidades* (FIGUEIREDO, 1996, p.94).

A questão que se coloca em seguida é sobre como sobreviveria a noção de 'categoria profissional', caso essa multiplicidade explodisse a necessidade de identidade da psicologia. Como seria a regulamentação da profissão e organização social do trabalho? Para Figueiredo, a manutenção de uma 'categoria profissional' é incoerente com essa multiplicidade apontada por ele. "Desconfio seriamente que nos concebermos como uma categoria profissional não faz justiça ao que já somos e muito menos ao que nossa 'vocação' nos exige: a convivência com a alteridade" (1993, p. 95). Alteridade é uma palavra cara para o presente trabalho, voltaremos a ela (165,183).

Sá (2009b) desenvolve seu raciocínio sobre o tema da multiplicidade da psicologia numa linha parecida com a de Figueiredo. Ele acredita que, atualmente, essa multiplicidade prática e teórica já não é mais vista como um problema a ser solucionado, mas como algo singular da psicologia. "Podemos mesmo afirmar que, apesar das dificuldades inerentes a um saber tão multifacetado, esta diversidade tende a ser saudada, cada vez mais, como uma qualidade positiva e diferenciadora da psicologia" (SÁ, 2009b, p. 68). O autor vai além, e, embasado no pensamento de Heidegger, aponta para o fato dessa multiplicidade não ser algo acessório ou aleatório, mas muito mais um sintoma da época que vivemos. Isso serve, também, para a tendência cientificista da psicologia, que discutimos acima.

> Se por um lado, é difícil delimitar alguma identidade mínima para o conjunto de teorias e sistemas agrupados historicamente sob a denominação de psicologia clínica, por outro, pode-se constatar nesta diversidade de abordagens e condutas a mesma intenção de fundo do projeto epistemológico da modernidade, designada por Heidegger como a era da técnica. Não se trata de um projeto voluntariamente elaborado e escolhido pelo sujeito, mas, antes, de uma identificação histórica na qual estamos inevitavelmente imersos (SÁ, 2002, p. 348).

## Psicologia e Técnica

Assim, podemos perceber o quanto o modo de acontecer da psicologia está atrelado ao modo de desencobrimento da técnica. A psicologia, enquanto ciência moderna, está embebida da técnica em seus interstícios. Não haveria alternativa, portanto, para os profissionais dessa área, a não ser se conformar e continuar reproduzindo o sistema ao qual pertencem? Para que *serviriam* essas reflexões todas, se não temos como escapar da técnica por um ato de vontade? Começamos acenando para uma importância embrionária, a de se

tecer reflexões sobre essa medida, para que pelo menos não sejamos agentes reprodutores cegos. Para além da atenção que se possa ter sobre esse horizonte, sabemos que a clínica psicológica carece de reflexões fundamentadas sobre o seu tempo, para não incorrer na incongruência e esvaziamento do seu espaço. Fazemos nossas as palavras de Novaes de Sá sobre as possibilidades e limites desse pensamento:

> Uma reflexão sobre a clínica, a partir da fenomenologia hermenêutica, não tem, portanto, a pretensão de ultrapassar, no sentido de superar, esse projeto técnico pela instauração de algum outro. Tal objetivo não seria tarefa realizável por alguma vontade individual e, sim, uma possibilidade de transformação histórica do horizonte de sentido a partir do qual o homem apreende a si mesmo e aos outros entes. Assim sendo, a intenção de uma reflexão sobre a psicoterapia e a questão da técnica é a de propiciar uma maior elaboração temática deste horizonte, para que a medida em que nos apropriemos, minimamente que seja, de nossa situação hermenêutica, possamos relativizar em algum grau nossas identificações e ampliar nossa margem de livre correspondência a outras possibilidades históricas que se anunciem naquele horizonte (SÁ, 2002, p. 348).

Olhando agora para o âmbito mais específico das práticas clínicas, mesmo que não aconteçam no ambiente protocolar do consultório, é possível perceber o quanto essas práticas são consideradas aplicações técnicas de teorias psicológicas. Novaes de Sá chama a atenção para o que costuma acontecer dentro desse campo:

> Quando um “usuário” procura por um psicoterapeuta, um “técnico em saúde mental”, num “serviço de psicologia aplicada”, ainda que não possua esta denominação explicita, o faz a partir da óbvia suposição de que aquele técnico detém um saber científico que o legitima em seu lugar profissional enquanto capaz de produzir representações objetivas da sua demanda e, a partir delas, efetuar intervenções técnicas que produzam transformações projetadas dentro de uma margem razoável de previsibilidade. Raras vezes, os usuários e até os próprios técnicos tomam esta suposição como tema de apropriação reflexiva, estão simplesmente instalados nela. Tal caráter tácito deste modo técnico de abordar a realidade, apenas confirma a hegemonia de sua presença e a experiência de que sua obviedade é simplesmente dada e não carece maiores questionamentos (SÁ, 2002, p. 353).

Mesmo que a psicologia esteja estabelecida enquanto ciência e profissão, e haja todo um referencial construído acerca disso, e conte com um estofo normatizador de certa forma importante para a organização ôntica dessa profissão, há de se pensar se os ditames instituídos realmente conseguem atingir a prática e garantir a ela alguma segurança. Na hora da prática, qual o papel da regularização, das teorias e das ferramentas instrumentais?

> O reconhecimento do fato histórico de que a psicoterapia é uma prática profissional cujos procedimentos técnicos são cientificamente embasados, não livra entretanto os psicoterapeutas de se encontrarem freqüentemente confrontados com a incerteza e a perplexidade perante sua prática clínica, não apenas incertezas e perplexidades eventuais com relação a este ou aquele diagnóstico ou intervenção técnica, mas uma insegurança muito mais radical com relação ao próprio sentido de suas identidades teóricas e profissionais (SÁ, 2002, p. 353).

Apontamos a necessidade de levar a sério essas inseguranças e incertezas, ao invés de simplesmente tentar "domesticá-las" ou aplacá-las. Abordaremos isso mais à frente (102,142,136). Neste momento, gostaríamos de salientar um risco, sempre iminente, de se operacionalizar a terapia. Caso o psicólogo encare aquele com quem está trabalhando como um objeto a ser curado, "então o homem e o ser-com desaparecem" (HEIDEGGER, 2001, p.224). Deixar o outro ser humano é completamente diferente de operacionalizar procedimentos.

Como afirmamos acima, a psicologia é um campo disperso e controverso, com herança evidente do positivismo e, muitas vezes, pautado em dicotomias. Acreditamos, como já afirmamos diversas vezes, que a fenomenologia pode ser uma fonte de crítica e de resistência serena (133) ao modelo hoje hegemônico na psicologia.

> Nesse horizonte de transformações da psicologia atual, Sá (2009) aponta que a fenomenologia traz contribuições fundamentais que estão presentes desde as preocupações de Husserl (2002), com "A crise da humanidade europeia e a Filosofia", atravessam as meditações de Heidegger, quando interpela sobre as consequências da técnica moderna, e chegam às diversas análises políticas de inspiração fenomenológica de Sartre (1943/2005) e Arendt (1958/1999). Nessa vocação fenomenológica para a análise crítica do contemporâneo, sobressai a aposta de que somente através de uma consciência cada vez mais clara do papel de regulação e dominação exercido pelas institucionalizações técnico-científicas da vida cotidiana é possível que as práticas psicológicas venham a se constituir espaços de abertura e cuidado para possibilidades históricas de ser-no-mundo-com-o-outro mais plurais e emancipatórias (SÁ, 2011, p.394).

Com isso, pretendemos ter deixado claro a arma poderosa que a fenomenologia pode ser, quando se volta à psicologia. Pretendemos apontar, ao longo deste trabalho, o caráter crítico que fundamenta a psicologia fenomenológico-hermenêutica e a radicalidade de sua proposta.

I.12 - Rigor *versus* romantismo, por uma necessidade de diferenciação

Uma das marcas que distingue a fenomenologia, é o rigor que seu estudo exige. Discutiremos esse termo em profundidade mais adiante (86,138), por ora, basta compreendermos que o rigor fenomenológico exige que nos demoremos junto àquilo que pretendemos estudar, e que, com isso, desenvolvamos um cultivo de olhar, de escutar, que na verdade é: *deixar-mostrar, deixar-falar* (93). Ao contrário do que muitas vezes se pensa, estudar fenomenologia requer dedicação e empenho que são de ordem diversa do que atualmente se busca na produção de conhecimento. Vivemos numa época que demanda agilidade, informações rápidas e instantâneas e afirmações calcadas em garantias estatísticas. Caso esse *modus operandis* seja aplicado ao estudo de fenomenologia, isso a aniquilará por completo. Poderíamos dizer que se debruçar sobre a fenomenologia é uma tarefa longa e densa, então, qualquer tentativa de apreensão rápida vai transmutá-la em equívocos. Porém, não há, na nossa sociedade atual, espaço para tarefas que durem uma vida, o que torna, de partida, a fenomenologia algo, por princípio, marginal.

Como já indicamos acima, há diferenças importantes dentro da fenomenologia, e essas diferenças também se fazem presentes quando as fenomenologias tocam a psicologia. Diferenças como a postura em relação à noção de subjetividade, por exemplo, transformam por completo a conduta do profissional e a possibilidade de se pensar, politicamente e historicamente, a psicologia. Considerar a subjetividade como uma instância *real* implica retirar o foco do *entre* e do *processo* histórico e social. Nas psicologias que têm o pensamento de Husserl como fundamento, por exemplo, ainda cabe falar de subjetividade, apesar da dicotomia *sujeito versus objeto* ter sido muito discutida por Husserl. Um equívoco comum que se comete quando se fala em psicologia fenomenológica é torná-la simplesmente equivalente às abordagens humanistas da psicologia. Isso leva a um erro conceitual e metodológico grave, que, resumidamente, se refere a delegar à subjetividade toda a ênfase das relações, como está retratado abaixo:

> Este ensaio visa fundamentar teoricamente a psicologia fenomenológica tal como ela tem sido praticada a partir de um enfoque humanista. Inicia descrevendo a fenomenologia como um modo de pensamento filosófico caracterizado pela consideração da experiência enquanto realidade vivida subjetivamente. Ela estuda a realidade daquilo que a psicologia pesquisa cientificamente. A fenomenologia inspira a construção de uma psicologia fenomenológica derivada da filosofia com aplicações no campo da prática psicológica e psiquiátrica. Inspira também uma outra forma de psicologia

> fenomenológica, que consiste no estudo qualitativo de experiências específicas e situadas, e que é praticada cientificamente no âmbito da psicologia. Essa segunda forma de psicologia fenomenológica é aqui discutida a partir de fundamentos teóricos humanistas. Como ilustração, sete passos da pesquisa em psicologia fenomenológica humanista são indicados no final do texto. Esses passos sugerem caminhos semelhantes para a prática profissional (AMATUZZI, 2009, p. 93).

Esse trecho evidencia a consequência de transformar a fenomenologia em um *método de leitura de subjetividade*, que é criar, a partir disso, um *conjunto de procedimentos aplicáveis à prática*. Esse tipo de tentativa justifica as críticas que a fenomenologia sofre, especialmente aquela que a concebe como uma abordagem que foca apenas na experiência pontual, e assim seria alienada dos processos históricos e políticos que envolvem a existência (como, por exemplo, a crítica de Habermas, como veremos mais adiante (88). Nesse caso, a mudança de concepção de Husserl para Heidegger é notável no impacto que pode ter para uma psicologia.

O humanismo não é nosso

Não seria possível encaixar uma perspectiva humanista ao pensamento heideggeriano, já que a própria palavra 'homem' é muitas vezes evitada no contexto do seu pensamento, como já salientamos acima. "*Dasein* não é 'sujeito'. Não há mais pergunta pela subjetividade. A transcendência não é 'estrutura da subjetividade' mas sim sua *eliminação*!" (HEIDEGGER, 2001, p.208).

Quando partimos da concepção de humano da tradição humanista, tomamos como pressuposto que há uma essência humana, que é caracterizável, e, como consequência, pode ser definida como boa ou má, como fica evidente, por exemplo, no conceito de "tendência atualizante"[54] de Carl Rogers, um dos expoentes da influência humanista na psicologia. Acreditar que o ser humano é bom em essência esconde as múltiplas facetas do que se chama humano, abre brechas para a falta de fundamento e dá margem ao alastramento de uma ideologia romantizada. A verdadeira psicologia crítica não é humanista como se concebe o humanismo hoje. Trabalhar em prol do 'humano' é vago, porque, a rigor, não seria possível elencar um rol de características especificamente humanas. É preciso deixar clara a

[54] Tendência atualizante é uma expressão importante para o pensamento de Carl Rogers, que significa uma tendência presente em todos os seres humanos, a desenvolver-se em uma direção positiva. Intrínseca e inerente à pessoa. "*Um fluxo subjacente de movimento para uma realização construtiva de suas possibilidades intrínsecas (...) uma tendência natural para o desenvolvimento completo*" (Rogers, 1977a p. 17).

necessidade de afastar a fenomenologia hermenêutica de qualquer perspectiva centrada no indivíduo, para assim explodir a noção de subjetividade, como já problematizamos acima, e reconquistar o "social" que também lhe é inerente:

> A leitura equivocada da fenomenologia como um *humanismo* ou mesmo *existencialismo* implica uma distorção da *Dasein*sanalyse como uma prática individualizadora, que relega o paciente ao caráter isolado da existência. Desconsiderar que as possibilidades de sucesso e de sofrimento se constituem no mundo no qual habitamos é esquecer os fundamentos da fenomenologia e ignorar o caráter de ser-no-mundo do existir. A clínica não pode se prestar a ser um instrumento individualizador pois a clínica é política**.** Se pretendemos consolidar uma prática clínica consistentemente fundamentada no pensamento heideggeriano, a *Dasein*sanalyse precisa ser pensada também em seu caráter político. A *Dasein*sanalyse não pode ser vista como prática centrada no indivíduo, já que, em seu fundamento mesmo, ela é também "social" (JARDIM, 2013, p.18).

I.13 - Clínica na sociedade

Nossas reflexões convidam a olhar para a clínica como algo diferente do que se costuma fazer. A prática clínica a que nos referimos é social e política, como já assinalamos acima. Ela atravessa as linhas desse trabalho e se alimenta delas, extrapola qualquer espaço físico que possa ser delimitado e invade os interstícios do mundo, de onde se origina e de que nunca deixa de pertencer. Usamos, aqui, a atuação clínica como uma proposta de olhar e postura, que não deve ficar restrita ao ambiente do consultório. Ao contrário, deve acompanhar o psicólogo fenomenólogo aonde quer que ele vá, seja na pesquisa, ou em qualquer área de atuação.

Ao repensar a clínica psicológica, Dutra (2008) enfatiza que não basta adjetivar a palavra clínica, seja para 'clínica ampliada', ou 'clínica contextualizada', etc., termos tão presentes em nossa cotidianidade. Para a autora, o que precisa ser feito é "desindividualizar" a clínica de fato, não apenas em seu nome, mas explodindo o conceito de sujeito, como já vimos anteriormente.

Langdridge (2008, p.1135) é um dos autores contemporâneos que defendem que a perspectiva fenomenológica, dentro da psicologia, pode ser um arsenal poderoso para pesquisas e práticas mais engajadas e subversivas. Apesar da crítica contundente de Habermas (1971), por exemplo, de que a fenomenologia seria um tanto ingênua, e que descrever as coisas como elas aparecem poderia ter pouco potencial para a crítica e para reconceitualização radical do fenômeno estudado, ainda assim, Langdridge alega: "Apesar de

que alguns possam argumentar que a política não é interesse da fenomenologia, outros – incluindo a mim mesmo – acham difícil aderir plenamente a uma filosofia e metodologia que não abordem diretamente a necessidade de crítica e mudanças sociais" (2008,p.1135[55]). O autor, que se autointitula psicólogo fenomenólogo social, acredita que a expressão política pode ser entendida através da compreensão da experiência de cada um. Ele pondera, entretanto, que isso deixa margem para uma outra crítica: argumentar-se-ia que as pessoas podem, sem saber, reproduzir discursos opressivos quando estiverem refletindo e recontando suas próprias experiências. Ele alerta que os psicólogos fenomenólogos precisam encontrar uma forma de melhor tratar desses temas, particularmente quando estudando tópicos modulados por discursos de opressão.

Esse mesmo autor nos apresenta a intervenção feita por Ricoeur no debate travado entre Gadamer e Habermas (Langdridge, 2004), no qual Gadamer defende a tradição, enquanto Habermas defende a crítica. Concordando com Ricoeur, Langdridge argumenta que é possível ter uma análise fundamentada tanto na tradição quanto na crítica. "Trazendo os dois à tona dialeticamente, se torna possível radicalizar um projeto fenomenológico no qual se leve a sério política e mudança social" (2008, p.1135[56]). Ele cita Ricoeur (1996) para afirmar que nunca conseguimos escapar da ideologia e que, e por isso, a natureza política implícita em toda e qualquer experiência deve ser criticamente interrogada através dos eixos de poder. Aponta, porém, que essa é apenas uma parte do processo, que não se deve deixar de lado o respeito pelos relatos singulares.

Langdridge, na mesma obra, defende que o método fenomenológico, para ser também crítico além de compreensivo, deve levar a sério a tarefa da *suspeição*[57] e da *hermenêutica*, para ampliar a compreensão de uma existência em específico incluindo todo o seu contexto histórico e político. Irene Borges-Duarte nos dá um ótimo exemplo do poder e da limitação da reflexão crítica no mundo contemporâneo. Sobre o poder sub-reptício, fáctico e pré-compreensivo da técnica, ela afirma:

> O homem (e com ele o ser na sua totalidade) só poderá afastar-se deste estar-cativo por meio da reflexão. Mas reflectir sobre aquilo que está habituado a não notar como "sinistro" e que, pelo contrário, antevê como o que é "desejável" é bem difícil. Por isso, é justamente a esse nível do necessário –

[55] Tradução nossa.

[56] Idem.

[57] Traduzimos o termo *suspicion* por suspeição. Traduções próximas poderiam ser: dúvida, suspeita.

> ainda que precário – distanciar-se reflexivo, que o poder da *com-posição* ideológica do mundo se manifesta de forma extrema, procedendo à sua autojustificação ideológica[58]. É tanto mais poderoso quanto mais desapercebido passa. [...] Quanto menos desperto se encontre o homem para ele, mais impotente será e mais próximo do abismo. Mas, se despertar, poderá descobrir novas possibilidades de ser, e abrir, assim, o caminho a uma "relação livre" e criativa com a essência da técnica, numa relação ontológica capaz de habilitar a uma transição a uma nova época histórica (BORGES-DUARTE, 2014, p.202).

I.14 - Um passo atrás

Assim, podemos considerar que ao se empenhar na tarefa de se colocar um passo atrás (127,129,132,136,156,158,169,176,184) de todo o movimento dicotômico e olhar com criticidade o modo de construir conhecimento da psicologia, a fenomenologia pode oferecer um aparato radical e rigoroso de resistência à dominação. O modo como Heidegger *reconstrói* a tradição filosófica, chamada por ele de metafísica, e em seguida a *desconstrói*, evidenciando seus frágeis alicerces, abre espaço para que possa ser *construída* uma outra alternativa (27,31). Porém, se por um lado a fenomenologia guarda em gérmen essa possibilidade, por outro pode também servir à manutenção do sistema tal como ele se encontra, caso perca de vista a capacidade de reflexão e de crítica aos lugares comuns da psicologia. Encontramos aqui um ponto de acordo entre o pensamento de Langdridge e Frosh. Ambos apontam para o cultivo da suspeição e da reflexão junto à prática, seja ela clínica ou de pesquisa, para que a resistência à dominação possa se dar. Exatamente essa capacidade de reflexão é exaltada por Frosh, inspirado por Bourdieu, como parte do movimento contra o objetivismo nas ciências sociais. Para Frosh (2013, p.147), a capacidade de reflexão aponta para um procedimento potencialmente subversivo no qual as condições de surgimento de conhecimento se dão. Pois, ao contrário do que pode pregar a crítica social ao ambiente supostamente elitista e isolado da terapia, há, nessa prática, algo de ancestral e de iminentemente relacional, no cerne do que quer dizer relação. Por isso, pode-se pensar que há ali, embrionariamente pelo menos, o radical do social. Podemos fazer alusão a práticas similares ao longo da história da humanidade permeadas por diversos sentidos circunscritos historicamente, em ambientes

[58] Irene Borges-Duarte, em nota de rodapé, aponta para a proximidade das posições de Heidegger às da Escola de Frankfurt sobre a técnica, principalmente na obra de Habermas *Ciência e Técnica como Ideologia*. Veja-se Habermas, 1968.

hermenêuticos diversos, da *conversa a dois* fora do âmbito banal cotidiano. Novaes de Sá relata o quando a prática psicológica ficou atrelada ao modelo de prática clínica médico-científica (14,54). Porém, na tensão que fica preservada entre esses tipos de prática, nota-se que:

> Apesar das representações modernas sobre a psicoterapia como técnica aplicada a partir de um saber científico, persiste na compreensão mediana usual uma ideia difusa de que a psicoterapia tem algo a ver com amadurecimento, autonomia, mudança de vida em sentido mais amplo, e não apenas com resolução pontual de sintomas. Ainda que não tematizada e obscurecida pela ambiguidade constitutiva das representações comuns, essa intuição tácita de que o âmbito da psicoterapia diz respeito à própria existência, enquanto modo de ser do homem, preserva, para além das representações científicas modernas, um elo entre as práticas psicológicas clínicas contemporâneas e as tradições filosóficas e espirituais de cuidado de si (SÁ, 2014, p. 82).

O que a pesquisa nessa região fronteiriça e interdisciplinar entre psicologia, fenomenologia e artes pode abrir ao redor de si, a partir de uma fenda que ela guarda como gérmen e resistência, é o que se busca compreender e resgatar por meio da presente pesquisa. Assim, acredita-se na possibilidade de questionar a hegemonia dos discursos ditos competentes, sejam eles acadêmicos ou comerciais, que se alastram na era da técnica, para inaugurar uma forma de atuar e pesquisar mais ligada às questões histórico-sociais de um povo e ao respeito por suas singularidades.

A fenomenologia nasce para responder a uma crise generalizada: das ciências, da cultura e da concepção do humano em geral, crise essa que vivemos até hoje. Ela nasce de uma questão arraigada socialmente, e uma psicologia fenomenológica deveria levar adiante essa tarefa, atualizando a indagação para as necessidades da sociedade atual. Lembramos que, se desconstruímos a noção de 'sujeito', não podemos deixar de questionar o que é 'sociedade'. Segundo nosso ponto de vista, não existe essa dicotomia que apartaria o 'sujeito' e sua 'subjetividade' de um lado, em oposição à 'sociedade' e sua 'realidade' ou 'objetividade' de outro. Essa compreensão dicotômica é um dos sintomas do predomínio técnico-científico na era da técnica, no qual cada ciência regional se apodera de uma parcela dos fenômenos e constrói seu 'saber' a partir disso.

Para nos dar um quadro lúcido sobre as implicações do que foi discutido até agora na contemporaneidade, trazemos as palavras de Lyra:

> O problema dessa inclusão geral do pensamento no campo gravitacional da metafísica é, certamente, a vigência de uma tensa "realidade técnica", sinônimo de um mal-estar diante de muitos dos acontecimentos nela inseridos e dos perigos que se fazem pressentir. Junte-se a cotidiana devastação do meio ambiente com o perigo de desastres vários, radioativos, viróticos, políticos ou militares; junte-se a concentração de riqueza e poder hoje vigentes com a miséria que ao redor dela se acumula e considere-se, sobre esse fundo de desigualdades, as possibilidades cada vez mais palpáveis e incisivas de ingerência genética e controle informático; junte-se, ainda, a onipresença da mídia com a impossibilidade de se tocar seriamente em noções seminais como as de progresso e desenvolvimento: o resultado é um desconforto difuso, que cresce com o pressentimento de serem radicais e mesmo irreversíveis as atuais mudanças, lidando simultaneamente com o desnorteamento e com a aversão à passividade e à impotência (LYRA, 2003, p.115).

Diante desse retrato, o questionamento pelo papel da psicologia na sociedade atual fica ainda mais gritante. Nosso caminho, até agora, não fez mais do que prenunciar indícios de respostas. Não temos a pretensão de alcançar tais respostas de uma vez por todas, pois se o fizéssemos, destruiríamos a matriz deste trabalho.

I.15 -Dos entes ao ser

No nosso caminho de *redução*, ou *reconstrução,* cabe anunciar um gesto rumo à perspectiva de um desenlace, que, a cada vez, pode nos colocar de volta no caminho que parte dos entes e se envereda em direção ao ser. Conquistarmo-nos como *Daseins* é celebrar o *Ereignis* e deixa-lo ser. Despertamos para o "aí" que somos vai na contramão de compreendermo-nos como 'sujeitos' encapsulados, aptos a decidir pelo acontecer do mundo. Colocarmo-nos como *Daseins* (77,95), portanto, é ao mesmo tempo o mais óbvio e simples, e o mais distante e difícil. Nas palavras de Heidegger:

> Exige-se do pesquisador justamente isto, o mais difícil, a passagem do projeto do homem como ente vivo dotado de razão para ser-homem como *Dasein*. [...] O deixar-ser do ente (homem) à luz do Da-sein é extremamente difícil e insólito, não somente para o cientista de hoje, mas também para aquele que está familiarizado com o projeto do Da-sein, devendo ser constantemente examinado de novo. O "deixar" [*Lassen*], isto é, aceitar [*Zulassen*] o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-*ser* apropriado se este ser, o Da-sein, ficar antes e constantemente à vista; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como Da-sein, como ek-sistente e determinar-se toda a realidade humana a partir daí. O eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino da experiência de ser homem como

> Da-sein tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente (HEIDEGGER, 2001, P. 236).

Esse trecho aponta que o "tornar-se *Dasein"* é algo que não se oferece a nós de partida. Mais à frente discutiremos a diferença entre o *Dasein* que somos e o *Dasein* que ainda estamos por conquistar (110,184). O projeto do *Dasein* deve ser constantemente examinado de novo, a cada vez, por cada um de nós, pois o caminho só se faz ao caminhar. Se compreendermos o projeto de *Dasein*, ou qualquer termo de Heidegger como meros conceitos filosóficos ou um trivial passo a passo de procedimentos, estaremos nos afastando da sua própria proposta.

*Deixar-ser* como um primeiro aceno à liberdade

(105,124,194) Quando vamos ao encontro dos fenômenos, não devemos tirar conclusões. "O que os fenômenos, isto é, aquilo que se mostra, exigem de nós é apenas que os vejamos e os tomemos assim como se mostram. "Apenas" isto. Isto não é menos do que a conclusão, mas sim mais e, por isto, difícil" (HEIDEGGER, 2001, p.89). "Deixar-ser" o ente só é possível para alguém que se compreenda como *Dasein*, e isso é o mais simples e ao mesmo tempo o mais distante de nós. Essa dificuldade, segundo Heidegger, é provada pela abrangência da tradição metafísica, "pela interpretação equivocada do ser-no-mundo como uma ocorrência do ente humano no meio do ente restante em sua totalidade, do 'mundo'". Ao contrário disso, a presença que abre espaço para o deixar-ser "já pressupõe a aceitação do ser desprotegido no projeto ontológico-fenomenológico como *Dasein*" (HEIDEGGER, 2001, p.236). Deixar-ser só é possível para este ente em específico que tem o modo de ser que se revela no seio do aberto, ao qual pertence. "A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixar-ser o ente" (HEIDEGGER,1999c, p.336). Para o autor, a essência da liberdade é o *deixar-ser.* Vamos voltar a falar sobre a essência da verdade e da liberdade, ainda não estamos no ponto de as compreender por completo. Por ora, vamos nos entregar à solicitação do *deixar-ser.* Essa presença não pode ser entendida como desleixo ou descaso:

> A palavra aqui necessária para expressar o deixar-ser do ente não visa, entretanto, nem a uma omissão nem a uma indiferença, mas ao contrário delas. Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente — a saber, como ente que ele é — significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo (HEIDEGGER, 1999c, p.336).

O *deixar-ser* também contém em si a *dissimulação* (51*)*, que é o velamento. Existir é nunca dar conta do ente na sua totalidade, ao deixarmos-ser já o fazemos no modo da *dissimulação.* O velamento originário, que Heidegger chama de não-verdade original, não impede o *desvelamento*, pois o velamento originário nada mais é do que o mistério (145,147,160,166,168,169,172,182,187,190). O mistério é de onde tudo pode brotar, é aquilo que permite que velamento e desvelamento se deem. O mistério, para Heidegger, domina o *ser-aí* do homem. No cotidiano, tanto desvelamento quanto dissimulação se atenuam, pois os impasses obscuros do dia-a-dia nada mais fazem do que obnubilar a dissimulação do que está velado. O mistério, na banalidade do cotidiano, caiu no esquecimento (HEIDEGGER, 1999c, p.339). Não poderíamos nutrir a ilusão, porém, que o mistério que se esvai no cotidiano, deixa de existir. Ele apenas se retrai, deixando o homem distrair-se de si e de sua condição. O homem se engrandece, se acredita possuidor do controle e assim se engana nas medidas, ao se tomar como parâmetro. "Esta persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente *ek-siste*, mas ao mesmo tempo *in-siste*, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si e em si mesmo, oferece" (HEIDEGGER, 1999c, p. 340). Dirigir-se sempre ao que é mais corrente e afastar-se do mistério são facetas do mesmo movimento. Essa fuga e essa busca desenfreada são maneiras da "agitação inquietante" do *Dasein*. O que não se percebe é que nessa correria desenfreada acontece algo oposto a essa sensação de movimento constante, acontece a petrificação das petrificações. Esse transitar arbitrário, diluído em situações do cotidiano e distante do mistério, é a *errância* do *Dasein*.

Petrificação e errância: esse é o ponto de partida

Petrificado em sua insistência, o homem *erra.*

A errância não é uma característica acessória do *Dasein,* não é um acidente, mas, sim, faz parte da constituição íntima de cada um de nós. A errância é espaço de jogo do *vai vem* de lembranças e esquecimentos. Os erros cotidianos ou filosóficos-conceituais são apenas maneiras superficiais de errar. A verdadeira errância leva ao desgarramento. Paradoxalmente, é justamente através do desgarramento que pode nascer uma possibilidade do *ek-sistente* não se deixar levar pelo mesmo desgarramento. Aqui, lembramos, que para Heidegger e Hölderlin, justamente onde mora o perigo é onde cresce a salvação (192,70,148). "O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí" (HEIDEGGER, 1999c, p. 341). Lembrarmo-nos do

esquecimento. As indicações de Heidegger nos jogam no manancial turbulento da *ek-sistência* e nos mostram que o único caminho possível é sermos-aí, sermos o nosso aí (110, 119).

Para deixar-ser (93) é preciso que nos desloquemos da posição de suposta segurança oferecida pela subjetividade postuladora e voltemos a ser aquilo que já sempre fomos: mortais, vulneráveis, vazados, perfurados, desprotegidos, indeterminados (41,34,136). Vizinhos do abismo. Só nesse lugar de inconstância fundamental poderemos deixar-ser o ente para além da sua objetividade e conveniência para nós, só neste quase não-lugar poderemos lembrar o ser e o deixar-ser na sua diferença ontológica. Neste aí que somos nós, o simples pode vir à tona como aquilo que não "funciona", mas que persevera. Isso não aconteceria sem um *exercício* intenso de nossa parte:

> Tudo depende de exercitar a mesma simples visão do essencial [*Wesenhafte*] impronunciado [*unausgesprochen*], mas que nos interpela constantemente. *Exercitar:* permanecer junto ao mesmo, acordar o sentido do simples - não o contínuo correr apressado, de um progresso para o próximo e a insistência em resultados úteis (Heidegger, 2001:275).

Se esse *exercício* for levado a sério, como intuito, esforço e empenho, a fenomenologia passará a ser mais "científica" do que as ciências naturais, pois ela nos levará para perto daquilo que estamos questionando, e não nos deixará nos dissuadirmos com teorias prontas ou calculabilidades frias. Se conseguirmos conquistar a nós mesmos como *Daseins* (77,92), estaremos mais próximos do nosso próprio ser, consequentemente, mais próximos do ser de tudo o que há, e desse lugar poderemos celebrar o ser ele mesmo. Por ora, apenas prenunciamos o Norte desse caminho, que esperamos poder conquistar até o final deste trabalho.

Para seguirmos caminhando, passaremos a percorrer, na proximidade com outras vozes, veredas de reflexões sobre a psicologia fenomenológico-hermenêutica e sua prática.

## II - HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE DO CLINICAR

> *Perguntas permanecem sugestões; pensamentos para a reflexão, ímpeto, ou seja, estímulo e espanto para uma possível conversa [*Gespräch*].*
> Martin Heidegger

Com o objetivo de conquistar uma proximidade maior com a perspectiva fenomenológico-hermenêutica, proximidade essa que extrapolasse o mundo formal dos trabalhos acadêmicos e artigos científicos, fomos a campo conversar com quem atua na área da psicologia clínica e se nutre com os estudos da filosofia fenomenológico-hermenêutica. A importância de partir para entrevistas com profissionais foi buscar outras vozes para *desconstruir* o conhecimento exclusivamente sedimentado nos livros, sustentado na teoria e no senso comum, e assim compor a compreensão de uma prática psicológica fundamentada na fenomenologia hermenêutica. Há textos publicados sobre o assunto, que também estão sendo considerados na totalidade deste trabalho, porém, aqui, nós os misturamos com vozes menos oficiais, vozes que não passaram pela protocolarização necessária para sua legitimação como artigo ou texto acadêmico. Falamos aqui de vozes, que na espontaneidade de uma conversa (91,98,165), puderam levar nossa *desconstrução* alhures, entre as linhas do discurso e sob a estrutura da sintaxe. São essas vozes que nos conduziram, que abriram espaço para outras vozes, quiçá até mesmo mais formais. Em última análise, são vozes que deram o tom e indicaram os temas das reflexões que se seguem.

O que se apresenta neste capítulo é uma trança (12) de múltiplos fios, cada fio oriundo de um relato singular, e que, ao se entrelaçarem para um fim, tornam-se um outro todo tecido por nós. Muitas vezes, as palavras da entrevistadora e dos entrevistados se embaralham na trama que se apresenta a seguir, o que é de acordo com o que se espera quando o texto pretende ir além de uma autoria individualizada. Formamos *nós* um mosaico de palavras que pretendeu retirar propositadamente o caráter lógico e linear de cada entrevista, para que os fragmentos de cada uma se somem a partir da tessitura da autora, formando um todo singular.

Como um dos temas que esse trabalho pretende discutir é a implicação de cada um de nós no mundo, e o engajamento como posicionamento fundamental (76), a autora não poderia deixar de se colocar aqui, em primeira pessoa, para explicitar de onde parte e em que direção segue: sou psicóloga de formação, e estudiosa de fenomenologia há anos. Faço atendimentos clínicos em meu consultório, e também leciono disciplinas relacionadas à fenomenologia no curso de psicologia. Assim, quando parto em direção às conversas sobre os temas que se seguem, estabeleço um diálogo com os entrevistados, no qual debatemos assuntos sobre os quais todos ali têm familiaridade. Isso está impregnado nas entrevistas, e, a nosso ver, não poderia deixar de ser assim. As entrevistas, se caracterizam, assim, como um

momento propício para debater temas, e não como instrumentos investigativos que pudessem nos levar a conclusões científicas.

A pesquisadora, portanto, não é ingênua, nem poderia ser. Já está imersa no campo desse tipo de reflexão e prática. Já parte de um lugar, e dali se direciona para as indagações que se seguem. Podemos pensar, outrossim, que esse trabalho não se consuma como uma pesquisa qualitativa comum. A pesquisadora é parte integrante do diálogo, e não apenas aquela que pergunta e ouve. Há total interferência do modo da pesquisadora no que vem à tona.

Podemos recordar do círculo hermenêutico (34) para salientar que, sempre que partimos rumo à investigação de algo, já temos uma pré-compreensão desse mesmo algo. Somos desde sempre, também, imersos em círculos compreensivos epocais que tingem nossa compreensão (79). Há, além disso, um saber mais específico que norteia nossa prática, e que acaba aparecendo o tempo todo, mesmo quando de forma tácita. Entrar em contato com isso fez com que houvesse a necessidade de fundamentar as falas aqui referidas. Isso foi feito na primeira parte do trabalho (31).

As entrevistas partiram do percurso pessoal da autora, e o critério de escolha dos entrevistados foi muito mais biográfico do que científico: afinal, mundo, para Heidegger, é rede de significado, então, essas entrevistas explicitam apenas *esse* engajamento específico no mundo e esse percurso singular. Também foi fruto desse percurso pessoal o diálogo com trechos de palestras das quais a entrevistadora participou enquanto preparava este texto. Foi pedida expressa autorização para utilização desses trechos por parte dos autores das palestras, a saber, Nichan Dichtchekenian, Marco Antonio Casanova e Ana Maria Calvo Feijoo.

Foram entrevistados sete profissionais psicólogos atuantes. Para chegar a eles, fizemos contato com duas das principais instituições que se debruçam sobre a fenomenologia de Heidegger e a psicologia, a saber, a Associação Brasileira de *Dasein*sanalyse, em São Paulo e o Instituto de Fenomenologia Existencial do Rio de Janeiro. Acabamos estabelecendo contato mais próximos com profissionais que trabalham com psicologia clínica, na abordagem fenomenológica, com foco heideggeriano. Também foram contatados colegas que, embora não estivessem, necessariamente, filiados a essas instituições, atuam como psicoterapeutas e são professores de disciplinas do currículo universitário atreladas ao ensino da fenomenologia. Buscamos na complementaridade provável entre a docência e a prática

profissional uma possibilidade maior de que tais profissionais se debruçassem reflexivamente sobre sua própria prática.

As entrevistas foram abertas. A entrevistadora, no início de cada entrevista, apresentava o tema e propunha que cada entrevistado relatasse aspectos relacionados à sua prática, como psicólogo de abordagem fenomenológico-hermenêutica. A entrevista seguia o percurso proposto por cada profissional, e se desenrolava em forma de *conversa* (91,165). Coube à entrevistadora estimular o desenvolvimento dos assuntos importantes para essa pesquisa, em forma de perguntas e comentários durantes os relatos. O material todo foi gravado e posteriormente transcrito. As entrevistas podem ser consultadas na íntegra no link[59].

Os temas destrinchados por nós ao longo deste capítulo surgiram das próprias entrevistas. A partir do *demorar-se junto à*s entrevistas, temas foram brotando como possíveis compreensões, e cada fala que se complementava foi sendo, assim, a eles reunida. O texto que se apresenta a seguir está, portanto, organizado em temas que foram pinçados pelos olhos desta autora, buscando trazer à tona reflexões e discussões que refletissem os principais temas e assuntos tratados nas entrevistas.

Os temas que emergiram desses encontros são:

Tema 1: sob a marca pessoal de uma escolha: inquietação e compromisso.

Tema 2: por uma psicologia diferente – entre a prática e a filosofia.

Tema 3: o poder de uma falta – a antiteoria da fenomenologia.

Tema 4: lutar pela manutenção de um espaço que não serve para nada – pela rememoração do fundamento e da direção.

Tema 5: o vigor de andar na corda-bamba.

Tema 6: a vulnerabilidade de um é a vulnerabilidade de todos – por uma ética da proximidade.

Tema 7: espanto e encantamento como cultivo do *estar-junto-a*: pelo respeito ao mistério.

Tema 8: rigor e implicação como única possibilidade de engajamento.

[59]https://docs.google.com/document/d/1EsPXgL-uUYmTmO_w2D1gtiXvZgqC4C9vayVamrokSpU/edit?usp=sharing

Ao longo deste capítulo, os trechos em itálico, recuados[60] ou no corpo do texto, referem-se às falas dos entrevistados, seguidos por parênteses que indicam de qual entrevista aquele trecho foi retirado, como, por exemplo: (E.7).

## II. 1 - Sob a marca de uma escolha: inquietação e compromisso

Uma das características da formação em psicologia é a necessidade (quase imposta) de se escolher uma entre as abordagens psicológicas. Os critérios para essa escolha, muitas vezes, são confusos para o estudante, assim como as diferenças entre cada uma delas podem se mostrar obscuras. O que nos leva a adotar uma "linha" dentro das correntes da psicologia, e seguir com ela como perspectiva que nos ajuda a exercer nosso trabalho?

Qual o sentido de escolher a fenomenologia como abordagem para uma prática psicológica? Foi interessante notar que, apesar dessa pergunta não ter sido formalmente expressa em nenhuma das entrevistas, muitos entrevistados fizeram questão de relatar como foi seu processo pessoal de identificação com a fenomenologia. Pensando nisso posteriormente, encontramos coerência neste fato, pois a fenomenologia como perspectiva exige posicionamento de cada um, e acontece apenas como escolha dentro de um contexto mais amplo de vida e numa singularidade de história pessoal.

Muitos falaram que a fenomenologia já estava neles antes, que encontrar essa linha de pensamento foi um alívio e um bálsamo, que só deu nome para o que eles já viviam, que combina com o modo particular de ver a vida.

> *Eu vou voltar um pouquinho pra trás, por que é assim, na minha formação a fenomenologia e o existencialismo, eu já tinha isso comigo. Eu não sabia o nome, não sabia, te juro, não sabia!* (E.7)

Parece interessante notar a vontade de deixar claro, por parte desses entrevistados, que a fenomenologia diz de um modo de ser que já estava antes com eles. Devemos ter cautela, porém, devido à complexidade que envolve a escolha dos caminhos e perspectivas profissionais que tomamos ao longo da vida, para não transformar isso numa regra. Há várias maneiras de ser tocado pela fenomenologia e de torná-la um caminho profissional. A

[60] O recuo dos trechos de entrevistas será menor do que o recuo dos trechos de citações formais, para diferenciá-los.

fenomenologia pode dizer de um engajamento prévio, atual ou futuro. Como perspectiva de cultivar um modo, ela nunca chega a se consolidar como algo fixo e determinado, por isso precisa ser cultivada naquilo que ela deixa em aberto para que o movimento aconteça.

Novaes de Sá nos alerta sobre a peculiaridade da escolha profissional quando tange a psicologia, particularmente a clínica. Nestes casos, essa escolha diz principalmente assumir uma *perspectiva*, um ponto de vista a partir do qual se possa olhar o mundo.

> Para o psicólogo que trabalha no vasto campo de possibilidades das intervenções clínicas, assumir uma identidade teórica não significa necessariamente se engajar em uma militância epistemológica, mas fazer uma escolha, preferencialmente refletida, de uma perspectiva a partir da qual possa se inserir na dinâmica deste diálogo histórico, ético e transdisciplinar que se tornou a psicologia contemporânea. Na clínica psicológica, ao contrário de outras áreas do saber científico, é exatamente o rigor na atenção à essência própria de seu objeto que exige a flexibilidade metodológica (SÁ, 2009, p. 69).

Na clínica, além da escolha de uma perspectiva, também há a necessidade de saber dar voz ao que vem ao nosso encontro, pois não se pode enquadrar aquilo que se mostra em qualquer intepretação com referencial externo. A flexibilidade metodológica apontada acima por Novaes de Sá concerne ao respeito ao que se mostra, em vez de tentar adequar o que acontece na clínica a um quadro teórico pré-existente. Essa é a visão da fenomenologia hermenêutica.

Abaixo, percebemos um relato da descoberta da fenomenologia em contraposição às outras abordagens. Uma das entrevistadas relembra como foi entrar em contato com as correntes psicológicas na época da faculdade:

> *... da orientação naquela época, do curso ser uma coisa mais psicanalítica, que eu via sim o seu valor e tal, mas... Algo me dizia sem que eu soubesse, o quão que era engessado, que aquilo não era eu, né? E pra mim era muito importante fazer, qualquer coisa que fosse fazer na vida, vender alguma coisa que eu fosse comprar. Então alguma coisa que tivesse aquele engessamento, não seria, porque... eu acho que eu... talvez eu sem saber... via já um mundo com uma visão fenomenológica, sem saber que tinha um nome pra isso e tal. Quando eu começo a estudar um pouco mais na faculdade, aproximação em cursos sobre a fenomenologia, falando sobre Heidegger, falando sobre Husserl e tal, eu começo a ver que uma coisa existia na outra, e quando eu volto, que eu me dou conta da Daseinsanalyse e me dou conta da ABD depois de uns anos, né? Então eu comecei a me aproximar da ABD em 2003. E daí comecei a dar nome aos bois do que eu já fazia sem saber que eu fazia, e eu via que eu tinha muita dificuldade, por exemplo, de como trabalhar sem uma base teórica, sem um... um... objetivo, sem um enquadramento do paciente, né? E... então, é... isso foi me levando pra estudar Daseinsanalyse, que na minha opinião é o que melhor aglutina psicologia, ou o pensar da psicologia, junto com a fenomenologia. Não é a única maneira, mas é a maneira na*

*qual eu me sinto mais confortável.* (E.5)

As falas remetem a um percurso pessoal e singular que levaram à fenomenologia como escolha e caminho. Cabe ressaltar que, em nenhum momento essas falas podem ser lidas como subjetivas, apesar de pessoais e singulares. Elas nos contam sobre um determinado modo de relação com o mundo. Se a fenomenologia já acompanhava os entrevistados antes mesmo que pudessem saber seu nome, ela não estava 'dentro' deles, como característica subjetiva, mas sim, estava 'entre' eles e o mundo que os rodeia, estava no 'modo', na 'maneira', no 'como' cada um deles via e vivia seu mundo. Tal modo, como citamos acima, não pode ser fixo e pré-determinado, pois a fenomenologia aponta para o caráter performático - e não estanque - dos fenômenos se darem.

O trecho seguinte nos remonta para a liberdade ameaçadora de 'não ter onde se agarrar', e que essa constatação pode ser muito "natural" num percurso de quem se sabe sozinho, e, portanto, vulnerável. Assim, poderíamos pensar que a escolha pela fenomenologia pode indicar a evidência da nossa vulnerabilidade fundamental.

> *Eu acho que é uma coisa que a gente sempre pensa... É... Quão ameaçadora pode ser essa liberdade, da gente não ter esta base teórica, na qual a gente se agarra... A gente não tem onde se agarrar, né? E talvez isso combine muito com o jeito que a gente vê a vida, que a gente não tem onde se agarrar mesmo a não ser na gente mesmo. Acho que tem uma coisa que eu sempre penso, assim, a gente nasce sozinho e morre sozinho e vai ter que se aguentar até o último suspiro, não tem jeito, né? Eu não posso ser outro, né? Eu tenho que ser eu mesma e eu só posso ser eu mesma, então, que eu seja o mais natural possível, para comigo mesma.* (E.5)

De que solidão trata a entrevistada, se o *Dasein*[61] é fundamentalmente ser-com-os-outros? Podemos compreender essa solidão não como isolamento, mas sim como estarmos entregues à nossa própria responsabilidade de ser.

Esse modo, que se faz presente em cada um de nós antes do encontro com a fenomenologia, não diz de um lugar garantido e seguro; muito pelo contrário, diz de uma constatação tácita da vizinhança do abismo. Novaes de Sá (2006) afirma que tentamos fugir dessa solidão fundamental a todo custo, uma vez que sua constatação nos deixaria de frente para o vazio e mais vulneráveis à angústia. Mas essa fuga traz consequências densas, como explicita o autor (142):

[61] Utilizaremos a palavra original do alemão, conforme justificado no texto teórico.

> Junto à solidão encontraríamos toda a nossa fragilidade, indigência, finitude, nosso ser-para-a-morte. Mas muitas vezes, se não quase sempre, pagamos um preço demasiadamente alto por esse desvio. Pior, parece que a dívida sempre aumenta e temos que continuar pagando cada vez mais. Pagamos com algo que nos é essencial, nossa capacidade de ver, de corresponder à realidade em suas múltiplas e misteriosas possibilidades de sentido. Pois, para eludir a solidão temos que nos esquivar de tudo aquilo que somos num sentido mais próprio. A solidão existencial não é um estado mórbido ou patológico, nem um problema circunstancial a ser resolvido pela conquista de relacionamentos seguros. Apenas no silêncio da hora mais solitária, quando se cala o alarido impessoal dos desejos e representações correntes de "todo mundo", é que podemos nos pôr à escuta das demandas e dos questionamentos de sentido que nos são mais próprios e singulares (SÁ, 2006, p.21).

Novaes de Sá, ao nos encaminhar para o seio da solidão existencial, nos apresenta termos-chave para a compreensão do pensamento heideggeriano, tais como angústia e ser-para-a-morte (41,34,136).

Saber de sua finitude e vulnerabilidade são constatações que facilitam o contato com a fenomenologia, e mais uma vez, nos colocam longe da afirmação de um lugar sólido. Cabe refletir, porém, sobre a diferença entre essa vulnerabilidade existencial a que acabamos de nos referir, e uma possível insegurança profissional. A primeira é fundamental a todo e qualquer *Dasein*, como já salientamos anteriormente (41,34), e por isso deve estar em primeiro plano nas nossas reflexões profissionais. Já a segunda pode dizer de possível falta de preparo profissional, falta de estudo e de formação por parte do terapeuta. Obviamente essa segunda deve ser evitada a todo custo. Veremos mais à frente como o 'não saber' que cultiva a fenomenologia não tem nada a ver com despreparo, muito pelo contrário. É interessante diferenciar, desde já, três situações 1) A 'insegurança': por mais que possa acontecer, não diz de um método, mas sim de um acontecimento periférico que deve ser trabalhado. 2) A 'dúvida': talvez seja necessária para as etapas de um processo, para que não nos recostemos em certezas pré-concebidas. 3) 'Não resposta': essa sim parece um aspecto fundamental do método fenomenológico, como veremos ao longo do capítulo.

> *Eu acho que esse é um dos pontos que às vezes pega, você não estar em lugar nenhum, mas não estar em lugar nenhum também faz parte acho que do fundamento da fenomenologia. E eu acho que... e aí assim, fazendo da minha história com a fenomenologia acho que tem uma ligação muito próxima, muito... se avizinha muito com esse aspecto. De talvez a minha relação com a fenomenologia podia ter começado antes também por um certo deslocamento de lugar, assim. Antes da psicologia, antes de um... de já dar um lugar, pra esse não lugar. Partir da fenomenologia...Se é que é*

> *possível isso. É... então tem esse aspecto, mas ao mesmo tempo esse aspecto acho que é interessante. É difícil... aquela coisa, né? (risos) é difícil... mas é... acho que faz parte do próprio trajeto da fenomenologia...* (E.3)

*Dar um lugar para o não-lugar* a partir da relação com a fenomenologia. Os próprios fundamentos desse pensamento nos mostram um deslocamento dos lugares-comuns, um desencaixe e um estranhamento que muitas vezes incomodam, mas que também marcam um posicionamento antinatural e potencialmente crítico. Ser crítico em potencial não garante que a crítica chegue a se concretizar, todavia. Estamos falando em *possibilidades* que se abrem, e nunca em certezas e garantias.

## II. 2 - Por uma psicologia diferente – entre a prática e a filosofia

Um dos desafios que motivou o presente trabalho, e que muitos dos entrevistados compartilharam, foi a problemática em torno da viabilidade do trabalho psicológico em fenomenologia, uma vez que a psicologia deve prestar contas a uma prática (é uma ciência ôntica), enquanto a fenomenologia de Martin Heidegger é uma ontologia, que não pode ser simplesmente aplicada a qualquer atuação. Esse tema consolidou-se com um verdadeiro *"imbróglio"* que gera complicações para a área como um todo. A partir dele, ou se pensa a fenomenologia como algo de intangível compreensão, que se constitui por uma filosofia abstrata que não pode ser concretizada em nenhuma prática, ou se vê a fenomenologia como algo que dispensa os estudos filosóficos, por propor um contato livre de pressupostos com a prática.

Langdridge (2008, p. 1127) defende que conhecer as bases filosóficas da tradição fenomenológica é essencial para a realização efetiva dessa perspectiva específica. Segundo ele, sem levar em consideração as bases dessa abordagem, qualquer compreensão (e utilização) dessa "família de metodologias" ficaria seriamente empobrecida. Infelizmente, percebemos que, muitas vezes, o estudo da fundamentação fenomenológica fica prejudicado em razão de leituras rasas e superficiais sobre o tema. Nesses casos, fica a impressão de que a fenomenologia é simples demais ou abstrata demais. Como vimos acima, a fundamentação filosófica dessas abordagens é densa e exige um estudo rigoroso, sem o qual qualquer transposição dessas filosofias para a psicologia tornar-se-ia enviesada e inconsistente.

Por não ser uma teoria, mas sim, uma filosofia, uma das críticas que a psicologia fenomenológica sofre é justamente em relação à falta de parâmetros para definir uma prática. Se tomarmos a definição de *parâmetros* na sua concepção metafísica de *padronização*, *normatização* e *aplicação*, poderíamos até mesmo afirmar que essa *falta de parâmetros* é muito mais a potência da psicologia fenomenológica do que uma fragilidade. A densidade dos fundamentos filosóficos da fenomenologia é completamente diferente do que se poderia esperar de uma *teoria eficaz* para a atualidade, pois, a fenomenologia, (por não ser uma teoria, reafirmamos) não oferece um quadro conceitual explicativo que poderia gerar um conjunto de procedimentos a serem aplicados na prática psicológica. Por outro lado, há uma densidade filosófica a vencer quando se pretende abraçar essa abordagem.

Foram muito frequentes falas sobre a dificuldade de se explicar algo quando se trata de relatar sobre a prática. Isso nos fez indagar se tal dificuldade, tão cúmplice de nossa prática indizível, não se fundamenta mais num valor do que numa lacuna. Seria, talvez, a dificuldade em transformar em palavras técnicas e cindidas algo que se faz poeticamente? Algumas abordagens não legitimam como científico fazer que não é quantificável, nem padronizável. No entanto, trata-se de um fazer que não é qualquer fazer, pois fundamenta-se numa filosofia consistente, e muito se aproxima da *techne* dos gregos, que não existe sem *poiesis* (66). Heidegger pensa o "produzir" num sentido mais amplo:

> No centro do questionamento heideggeriano acerca da arte e da poesia, bem como da técnica e da ciência, apresenta-se uma reflexão sobre o que vem a ser o "produzir", em sentido amplo, como modo de produção da existência humana, tanto na relação do homem consigo mesmo quanto com a natureza em seus vários aspectos e em seu caráter de verdade. O modo de produção não se restringe então a um problema especificamente econômico, mas remete a uma atitude fundamental do ser humano, de amplitude histórica, diante do Ser e do ser do ente (WERLE, 2011, p. 95).

*Techné* é uma palavra que provém do grego. "A *techné* é um modo da *aletheia*. Ela desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está à frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira". Aqui, percebemos que *techné*, para os gregos, não tem a ver com técnica no sentido que conhecemos hoje. Conforme Heidegger (2007, p. 380, "A *techné* pertence ao produzir, à *poiesis*; é algo poético <*Poietisches*>. Mais à frente, Heidegger (p.381) complementa: "O decisivo na *techné*, desse modo, não consiste no fazer e manejar, não consiste em empregar meios, mas no mencionado desabrigar; enquanto tal, mas não enquanto aprontar, a *techné* é um levar à frente". *Poiesis* diz de um modo de produzir –

desabrigar, desocultar- que deixa vir o ente à presença. “As coisas que vêm à presença por si mesmas, as coisas da natureza (*physis*), e as coisas que vêm à presença pela arte do homem (*téchne*) fazem todas parte do pro-duzir da *poiesis*. Esta, por sua vez, enquanto modo de manifestação do que se oculta, é solidária da *alétheia*” (SÁ, 2002, p. 349). Assim, fica nítido que o *fazer* que não é em nada técnico, mas diz respeito a um *saber* de fundo, contempla um respeito por aquilo que se mostra. Heidegger explicita que a produção da *poiesis* é em nada parecida com o que chamamos de produtividade atualmente:

> Aristóteles caracteriza a arte através da palavra grega [*poiesis*]; segundo o dicionário isso significa “a feitura – o fazer – o confeccionar”. Entretanto, julgando assim, não pensamos de modo grego; [*poiesis*] significa *her-vor-bringen*: trazer [*bringen*] diante de [*vor*] no desoculto [*ins Unverborgene*] e a partir [*her*] do oculto [*aus dem Verborgenen*], isso de modo que o oculto e o ocultar não sejam eliminados, e sim mantidos. De [poiesis] vem nossa palavra poesia [*Poesie*], composição poética [*Dichtung*]. Toda arte é, cada uma a sua maneira, composição poética (HEIDEGGER, 2008d, p.20).

Percebemos que *produzir* como *her-vor-bringen* (trazer à frente, desocultar) (63) nada tem a ver com a ‘produtividade’ que nos é exigida e imposta nos dias atuais. Ocultar e desocultar não são opostos que se excluem, pelo contrário, são como o traço que só se forma entre o lápis e o papel, o gesto que só se mostra entre o corpo e o espaço, a dança que só acontece no movimento dos dançarinos. Voltaremos a falar sobre composição poética (158,160,166,195). Para resgatar a importância da arte para o modo como compreendemos o que nos cerca, Heidegger remonta a Aristóteles e sua “Poética”:

> E o que diz Aristóteles sobre [*poiesis*] no 9° capítulo de sua “Poética”? Ele diz [...] “a arte, a composição poética, é mais filosófica e mais rigorosa em comparação com a história”.
> Mas o que significa “mais filosófica?” Filosófico é aquele deixar-ver [*Sehenlassen*] que traz ao olhar o essencial das coisas (HEIDEGGER, 2008d, p.20).

Chegamos aqui ao ponto-chave que gostaríamos de ressaltar. O saber da fenomenologia não é um saber que *sirva* para algo, que possa atestar afirmações ou ser aplicado à uma prática. O “saber” da fenomenologia hermenêutica diz respeito a um exercício de *deixar-ser* e *deixar-ver* (93,165,194) aquilo que se mostra, tal como se mostra. A dificuldade em transpor esse saber, que não é apenas teórico, e esse fazer, que não se refere apenas à uma prática, para palavras inscritas numa linguagem dita científica se faz presente também quando se tenta escrever sobre o assunto. Deparamo-nos, então, com uma dificuldade que

tangencia a linguagem como um todo, linguagem essa que, cartesianamente, vive incrustrada em dicotomias, e se furta a trazer à tona o singelo da relação. Costuma-se afirmar, por exemplo, em produções acadêmicas da área da psicologia fenomenológica, que a finalidade da psicoterapia seria libertar existência. Compreendemos essa afirmação e estamos de acordo com ela. Porém, facilmente essa afirmação, pelo simples fato de ser uma afirmação, pode fechar mais do que abrir. Como manter o caráter aberto que essa frase deveria guardar? Aqui, pretendemos salientar mais os questionamentos do que as afirmações, para tentar resguardar o caráter de abertura da fenomenologia.

Um dos entrevistados, quando tentava falar sobre sua prática, referiu-se à fenomenologia como 'possibilidade no novo', mas hesitou ao tentar definir isso em termos exatos:

> *É invenção mesmo de outras soluções, de outras possibilidades, isso a fenomenologia proporciona. Então é muito bom quando isso acontece. Então tem sido assim, não é, o trabalho... É difícil explicar, não é?* (E.7)

Outro entrevistado, antes de começar a falar algo sobre a prática e sobre a impossibilidade de "aplicar" fenomenologia, desabafou:

> *Bom... diante disso... é... prática... é aí que o bicho pega, né? É... (risos) é aí que o bicho pega... eu sempre achei... eu vou falar da boca pra fora... não sei o quanto que é isso... mas eu sempre achei que com fenomenologia você não consegue assim... estudar para atender, né? Não tem uma vinculação... é... direta... né? Entre... algum... algum material que eu estude com... com... o paciente, por exemplo. Quê que isso quer dizer?* (E.2)

No final de uma das entrevistas, ouvimos um comentário que fazia referência à ousadia dessa proposta de desvelar as contradições entre filosofia e prática psicológica. O caráter de ousadia, possivelmente, tem a ver com a tensão e com as contradições dessa intermitência entre estudos fenomenológicos e prática psicológica. Se a distinção entre teoria e prática não é cabível na seara da fenomenologia, como compreender esse hiato? Novaes de Sá explicita essa afirmação, a partir da leitura da analítica do ser-aí, em *Ser e Tempo:*

> A analítica do ser-aí não é senão uma elaboração própria do nosso "já ser sempre no mundo junto a", ou seja, do nosso ser como "cuidado" (apud. Heidegger, 1989, p. 257). Não cabem, portanto, em uma perspectiva clinica fenomenológico-existencial, os nossos modos comuns e científicos de pensar as relações entre teoria e pratica. Esforçar-se por apreender o sentido da analítica existencial não é um mero aprendizado teórico que poderá ser, em um momento posterior, empregado em alguma atividade prática; é, antes, a insistência da atenção sobre o nosso ser-no-mundo-com (SÁ, 2014, p.22).

Acreditamos que isso faça com que pouco seja afirmado sobre essa intermitência, e assim as contradições acabam por ganhar proporções monstruosas transformando-se em mitos ou mesmo em tabus. Este trabalho tem a proposta, talvez ousada, mas também humilde, de trazer à tona essas contradições e potências.

Como já comentamos anteriormente, o indizível da fenomenologia não é necessariamente uma falha. Pode-se tornar, porém, algo hermético e abrir brechas para compreensões superficiais e errôneas. Fica muito difícil deixar uma marca que não seja da ordem da concretude e da certeza num mundo que sempre nos cobra controle e produtividade (65).

> *Acho que dá pra eu explicitar que é um tema... que é difícil de falar porque eu acho que ele é todo cheio de paradoxos, né? Então... eu acho que eu começo a raciocinar numa direção aí eu vejo o que eu faço e daí eu percebo que eu faço assim, mas que daí também tem um outro jeito diferente que às vezes eu não faço, mas tem outro jeito de pensar, né? E a rigor o que vai caracterizar, o meu jeito, pelo menos, de ser fenomenólogo, eu não consigo nem dizer muito bem qual ele é... e eu não acho que isso seja defeito... eu acho que isso talvez seja a própria desse jeito de trabalhar, de pensar, mas que também, no nosso contexto atual, que você tem que ser preciso e, tem que ter clareza no que tá fazendo... também... isso é malvisto, né? Então, paradoxos não cabem... é esperado assim que eu... assim... me sinto cobrado pra isso...Que eu tenha coerência, então ser psicólogo fenomenológico é assim e isso quer dizer que eu faço assado e não sei o quê... [...] É... você tem que entrar no esquema... né? E acho que não é por aí, não dá... então... falando de novo sobre isso... eu vejo quanto que é...parece que são vários, é um emaranhado... com várias pontas... e...[..] então... eu percebo, não falando aqui, né? É muito mais fácil dizer do que não é, do que dizer o quê que é.* (E.2)

Um emaranhado sim, com várias pontas e entrelaçamentos diversos e performáticos. Mas não um nó. Aproveitando essa metáfora, podemos pensar que, no senso comum, a fenomenologia costuma ser vista como um nó, que se apresentaria ao observador apressado como uma enroscada e indiferenciada trama, sem pontas por onde abordá-lo: um nó cego e hermético, de impossível compreensão. Para passar a enxergar o emaranhado no lugar do nó, seria preciso se demorar junto à fenomenologia para então perceber cada um dos fios e suas ligações múltiplas e plásticas, perceber as diversas pontas desse emaranhado e assim conseguir se posicionar junto a ele. Posicionamento esse que jamais serviria para destrinchar o emaranhado, simplesmente transformando-o em linha reta. Posicionamento que seria, sim, mais postura de reverência frente àquilo que se entrelaça e se enrosca, se articula e embaralha, e mesmo assim não escapa à nossa compreensão. Quando se fala em postura

fenomenológica, busca-se a compreensão do emaranhado, e não a explicação do funcionamento de cada fio.

Mesmo para quem é estudioso da área, 'nós' podem se fazer presentes em pontos ou temas específicos.

> *Que é uma coisa que a gente não tem como fugir. Um dos grandes... uma das minhas grandes, dos grandes nós que eu tenho na minha prática e na... no meu estudo, é isso, é assim... você não tem como fugir do fato de que a psicologia, de que a fenomenologia clínica, a psicologia, é uma ciência ôntica.*(E.1)

Estudamos filosofia, somos psicólogos de formação e temos que prestar contas a uma prática psicoterápica. A ontologia de Heidegger, como já vimos, não nos oferece nada parecido com o que seria um manual psicológico, tampouco nos fornece uma teoria, a partir da qual pudéssemos explicar comportamentos ou mesmo um suposto psiquismo. Mesmo a obra "Seminários de Zollikon", que foi gerada a partir de vários encontros nos quais Heidegger discutia temas ligados à psicoterapia, entre outros, não pode ser considerado um manual, a nossa ver. Heidegger ajuda Boss e outros médicos a trazer questões à tona e discuti-las, mas ele não cria um método pré-estabelecido que possa ser aplicado à prática. Ele fundamenta uma possibilidade de caminho (75,144). Justamente pelo fato dele tratar, nesta obra, de assuntos ônticos, acreditamos que haja um risco enorme, principalmente ali, de funcionalizar as indicações de Heidegger. Podemos, isso sim, entender as palavras de Heidegger nesses seminários como *diretivas*, que poderiam nos inspirar no caminho que parte dos entes em direção ao ser: "Esse dizer pensante é uma *diretiva.* Essa diretiva indica o livre abrigo da verdade do seer[62] em meio ao ente como algo necessário, sem ser, contudo, uma ordem. Tal pensamento jamais pode ser transformado em uma doutrina: ele se subtrai completamente ao acaso da opinião" (HEIDEGGER, 2015, p.11).

Acreditamos que essa seja uma das questões mais polêmicas que envolvem a psicologia fenomenológica. Um dos entrevistados, citando uma discussão que teve com um grupo de colegas, levantou a questão:

> *Na hora da prática, a gente atende um Dasein, ou um ser humano em*

[62] Segundo Casanova em nota de tradutor da obra "Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador": "O termo 'seer' (179) remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger para diferenciar a pergunta metafísica sobre o *Ser* e o pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do *ser" (*HEIDEGGER,2015, p. 06).

*sofrimento?* (E.1)

Se atendermos "um ser humano em sofrimento", corremos um alto risco de escapar da noção de *Dasein* para cair em um lugar comum qualquer. Segundo Casanova, em aula ministrada, *Dasein* não é um conceito como os demais:

> *E que ente é esse? Por que na verdade alguém precisa fazer assim uma Psicologia do Dasein? Por que na verdade eu preciso comprar a posição heideggeriana com relação ao Dasein? Porque é exatamente esse movimento que sobra quando todas as definições se vão. Não é? Ser-aí é a estrutura que emana exatamente da suspensão de todas as definições de homem.*

A partir da influência de Ser e Tempo na perspectiva da fenomenologia hermenêutica, podemos afirmar que deveríamos atender *Daseins*, sim. Caso percamos de vista a noção de *Dasein*, na clínica, nos afastaremos do fundamento da filosofia que nos propusemos a estudar. Não esquecer com qual homem estamos lidando é essencial para nos mantermos alinhados com a perspectiva que escolhemos. A noção de *Dasein*, *ser-aí, ser-no-mundo,* é imprescindível e deve estar em primeiro plano, sempre. Ainda citando Casanova, agora em palestra ministrada:

> *O que Heidegger está afirmando com a noção de Ser-aí*[63]*, é antes de tudo isso, nós não temos natureza, e não temos natureza porque todos os nossos comportamentos em geral dependem desse horizonte a partir do qual os nossos comportamentos se tornam possíveis. Este horizonte é o que Heidegger chama de mundo, mundo é isso. Ser um ser-no-mundo significa ser no interior de um horizonte a partir do qual nossos comportamentos se tornam possíveis.*

Há uma ressalva importante a ser feita no que diz respeito ao *Dasein* como ser-no-mundo. O existenciário ser-no-mundo, conforme descrito por Heidegger em Ser e Tempo é uma dimensão fundante e fundamental de todo e qualquer fenômeno humano. Caminhando em direção ao segundo Heidegger (26,156), essa dimensão não deixa de existir, mas passa a não ser mais suficiente para abarcar o que seria o *Dasein*. Como já anunciamos e aprofundaremos adiante (154), a radicalidade que alcança o pensamento de Heidegger nos escritos posteriores à década de 30 não permite mais que o *Dasein* seja o centro dos fenômenos.

[63] Casanova sempre usa o termo *ser-aí* ao invés de *Dasein*, como escolhemos usar. Ele opta pela tradução do termo alemão no português, e aqui nos manteremos fiéis às falas, tais como proferidas.

Na carta a Jean Beaufret, de 23 de novembro de 1945, Martin Heidegger escreveu: "'Da-sein' não significa para mim exatamente 'eis-me', mas, se é que me posso exprimir num francês sem dúvida impossível: *ser-o-aí* e *o-lá* significa exatamente *aletheia*, desvelamento-abertura (Heidegger, 1945, p.48). No texto *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger reforça que *Dasein* não é meramente ser-aí, mas *ser-o-aí* no homem: "Baseando-se na compreensão do ser, o homem é o 'aí' que se realiza com seu ser a irrupção inicial no ente, de maneira que este, com tal, possa anunciar-se a um 'si-mesmo'. *Mais originária que o homem é a finitude do ser-aí nele* (Heidegger, 2012, p.263[64]). Ser-o-aí no homem (154,156) significa acolher no *Dasein* a verdade do ser, passando pela finitude, o que abriria guarida à quadrindade (181) e culminaria na serenidade (115,126). Esses termos são prenhes de significados, são importantíssimos para o caminho que vamos seguir. Voltaremos a eles, detidamente.

O *Dasein* "concreto"(119), porém, que é aquele que vem procurar psicoterapia, muito provavelmente ainda não se conquistou como o *aí* que é. O *Dasein* ainda não se colocou a caminho da verdade do ser. Assim, para o pensamento de Heidegger pós *Ser e Tempo*, o *Dasein* deixa de ser algo que todos somos, para se tornar algo que precisamos ainda conquistar (184), pois para sermos, de fato, *Daseins*, teríamos que ser o nosso aí, teríamos que estar na verdade do ser, teríamos que ser puros *Ereignis* (167): "Deixar o *ser-aí* eclodir a partir da *verdade do seer* (e isso significa a partir da essenciação da verdade), para fundar aí o ente na totalidade e enquanto tal; e, em meio à sua fundação, o homem" (HEIDEGGER, 2015, p.12).

Se já estivéssemos morando na verdade do ser (119), talvez nenhuma terapia fosse sequer necessária. Esse Dasein "concreto", porém, que é este que chega ao atendimento clínico, pode se nutrir desse espaço (180), para, quem sabe, colocar-se a caminho da verdade do ser.

Falarmos sobre o *Dasein* "concreto", que é este que podemos ser, a cada vez, nos remete à importância de nos mantermos próximos aos fenômenos que são descritos e acontecem ali, na clínica. Afastarmo-nos deles, mesmo que seja num movimento de estruturação filosófica a partir da leitura de Heidegger, nos distanciaria do acontecimento clínico. Heidegger, em seu livro *Seminário de Zollikon*, afirma que não é tarefa do Daseinsanalista desenvolver uma ontologia quando está atuando na clínica. "É decisivo que

[64] Grifos do autor.

cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial" (Heidegger, 2001, p. 150). Nós concordamos com a ameaça constante de destruição da proposta fenomenológico-hermenêutica a partir do risco de nos afastarmos do fenômeno em questão, pois, mesmo que queiramos alinhá-lo com a ontologia de Heidegger, estaremos fugindo dele e remetendo-o a algo que não diz respeito diretamente à sua existência. Como já delineamos acima, porém, se perdermos de vista os estudos da ontologia heideggeriana, corremos outro risco iminente, a saber, de nos afastarmos das indeterminações explicitadas por sua ontologia e de, com isso, operacionalizar a prática, caindo em concepções de homem e de conduta terapêutica pré-concebidas. Pensamos, então, que uma possível saída seja mantermo-nos longe de quaisquer conceitos na hora da prática clínica (24), e mantermo-nos, na mesma intensidade, próximo dos estudos fenomenológicos em outros momentos para manter viva a reflexão.

Uma das consequências de manter esse estudo vivo é, por exemplo, não nos esquecermos de que, para essa abordagem, não há 'natureza humana'. Assim, se não há 'natureza humana', não pode haver normatização alguma dentro da psicologia fenomenológico-hermenêutica. Não pode haver direcionamento algum para qualquer conceito de 'saúde' ou de 'desenvolvimento normal', tampouco de 'melhora' ou 'piora'. Uma das soluções para refletir sobre esse impasse e assim se movimentar para além dele, nas entrevistas, foi a suspensão fenomenológica (24).

> *Então não dá pra você ficar reproduzindo filosofia, porque de fato uma hora você vai ter que vir do outro. Excelente. [...] A suspensão fenomenológica, [...] suspender... e talvez essa seja a nossa prática clínica, sabe? Mais do que fundamentar e 'ser-no-mundo' e tal... seja... ter a postura de poder estar diante do outro... sem pré-interpretações. Acho que isso é da prática fenomenológica muito mais do que... qualquer outra teorização, entende?* (E.1)

Esse tema, quando abordado nas entrevistas, gerava hesitações e ao mesmo tempo vontade de discorrer sobre o assunto. Fica sempre difícil de definir em termos exatos qual a influência do estudo da filosofia na prática psicológica. Surgem palavras como *burilamento*, *reverberação* e, mais uma vez, fica nítido o desafio de transformar a prática em afirmações quaisquer. A seguir, um trecho que seguiu de uma pergunta sobre esse assunto:

> *Boa pergunta (risos). É uma boa pergunta. Eu acho que nesse ponto é interessante também, é bem interessante... Porque por um lado, a gente tem claro que*

> *não é uma aplicação da filosofia na prática clínica... E ao mesmo tempo, no fundo, pra mim enriquece muito mais o estudo da filosofia do que os textos de quem escreve sobre a prática clínica fenomenológica, que de modo geral, pouco acrescentam, né? Eu tenho mais impressão, assim, de que o estudo na área da fenomenologia, e aí, principalmente na filosofia, e no meu caso filosofia principalmente em Heidegger e tal. É... eu acho que tem... tem a ver mais com um burilamento meu. Meu, assim... é... meu burilamento não como clínico... não como clínico, não como terapeuta, não "to" lendo com a função de 'Ah, vou ser um terapeuta melhor', né? Ou vou ser... ou vou... transpor isso aqui diretamente na clínica, né? É... mas, acho que tem um sentido muito mais de burilamento meu, de um... de um... de me trabalhar comigo mesmo, assim, entre aspas, não, também não é a ideia de uma autoterapia, mas é qualquer palavra que eu não sei muito bem. [...] Acho que nesse sentido reverbera mais na minha prática clínica, mais, no sentido de uma reverberação, do que uma transposição. Isso que eu acho que é uma coisa que é muito difícil transformar isso em conteúdo acadêmico também, né?* (E.3)

Apesar das contradições e dificuldades em unir filosofia e prática, fica evidente que é imprescindível o estudo rigoroso da filosofia para atuar na área da psicologia fenomenológica. Há uma relação indireta, porém muito importante, entre a filosofia que estudamos e a presença de que nos nutrimos. Seria a nossa prática mais indefinível do que afirmativa, no sentido que a presença se caracteriza muito mais pelo que não é do que pelas definições concludentes?

> *Eu sempre achei assim que estudar fenomenologia, e aí isso passa pela bibliografia de psicologia fenomenológica, psicopatologia fenomenológica, mas principalmente filosofia, é um trabalho muito mais reflexivo de abrir a cabeça... de o tempo inteiro descobrindo assim "olha eu achava que eu sabia e eu não sei, eu achava que eu entendia e eu não entendo, eu achava que eu tinha clareza e eu descobri que eu não tenho"... Porque na medida em que a gente vai não entendendo, descobrindo que não entende, que as coisas não são tão claras assim, isso pra mim sempre repercutiu imediatamente no consultório, né? No sentido de eu "to" ouvindo o paciente me parece assim, super claro, super bem montado o que ele tá apresentando, se tá muito encaixado pra mim, é... pode ser que eu esteja perdendo detalhes. Se eu já entendi demais, me fecha a curiosidade pra eu tentar entender mais. É para meio que estimular ele a entender mais. Então eu sempre achei que a ponte que existia era essa, então... o trabalho de estudo é um trabalho muito mais... é... pra mim, por assim dizer, de... de abrir a cabeça, de fazer pensar, de descobrir o quanto precisa estudar, e a repercussão disso na clínica é de... de descobrir que eu não sei muita coisa sobre o paciente... e acho que isso é que é o básico, o mínimo, pra conseguir atender... eu preciso não saber o que tá acontecendo... e que é o que me instiga e que acaba instigando a pessoa a se olhar.* (E.2)

Se a fenomenologia nos ajuda a não entrar no tentador lugar daquele que *sabe*, a não cair na ilusão da *certeza* acerca do outro, sabemos que é só a partir do cultivo desse *não-lugar*

que podemos de fato *estimular o outro a se olhar.* Um dos entrevistados apresentou, de forma simples, como o estudo da ontologia o ajuda a olhar o outro:

> *E a gente tem como base não uma teoria que nos determina, mas a gente tem como base as dimensões, principalmente via Heidegger, via Binswanger, as dimensões existenciais, ou as estruturais, ou as dimensões ontológicas. A questão de como é que o paciente lida com o tempo, como é que lida com o espaço, como é que lida com o outro, como tem lidado, não é? Como lida com a angústia, essa questão da transcendência, do cuidado, liberdade.* (E.7)

O interessante relato de um professor de fenomenologia nos conta que lê muita filosofia com seus alunos para que aconteça a aproximação com a psicologia fenomenológica. Ele propõe uma relação direta com os filósofos, sem necessariamente a intermediação de psiquiatras ou psicólogos que tenham se apropriado dessas filosofias. Radicaliza a questão e rememora a filosofia como modo de vida, propondo, inclusive, a superação da dicotomia entre psicologia e filosofia. Filosofia como mais do que algo que está apenas no fundamento. Filosofia como pensamento que calca uma maneira de ver e de se posicionar no mundo. Vejamos, aqui, um exemplo mais heideggeriano de como seria a suspensão fenomenológica na prática. Novaes de Sá discute o que é existência para Heidegger, e conclui que, após ter compreendido devidamente esse termo, o terapeuta recolhe as seguintes 'anti-indicações':

1) O abandono de qualquer redução do humano a dimensões meramente orgânicas, psicológicas ou sociais, naturalmente compreendidas, isto é, o abandono de qualquer cientificismo objetivante do sofrimento existencial;
2) A suspensão de toda postura técnica e voluntarista, em que o terapeuta se coloca no lugar daquele que conduz a dinâmica do processo clínico a partir de suas representações teórico-conceituais sobre a existência do paciente ou a partir de seu desejo pessoal de curá-lo;
3) O exercício da atenção e do cuidado livre de expectativas, em que o outro é convidado a uma lembrança de si como pura "existência" para, a partir daí, perspectivar seus limites e suas possibilidades mais próprias e singulares (SÁ, 2011, p.392).

'Filosofia como arcabouço teórico' é um sintoma da técnica, na verdade não há filosofia sem implicação. Filosofia não deveria ser aplicável, tampouco um sistema teórico descolado do que acontece. Quando coisas acontecem, há sempre homens implicados, quer se queira, quer não (76,148).

> *Então, acabou assim, que eu leio muito com os alunos é filosofia mesmo. Até porque eu acho que tem mais relação direta entre fenomenologia e filosofia, tem um pessoal que acha que filosofia é como se fosse uma base epistemológica pra você fundamentar uma teoria psicológica e aí a teoria psicológica se aplica na clínica, né? Eu vejo uma possibilidade de uma relação mais direta, eu acho que a filosofia, né?*

> *Nesse sentido tradicional, até o Foucault, nos últimos seminários, eu pensei em citar aqui a "Hermenêutica do Sujeito", que ele fala da filosofia como cuidado de si, as práticas de cuidado de si, né? Tem um outro autor, um historiador da filosofia, filósofo também, um historiador da filosofia chamado Pierre Hadot, que fala da ideia de filosofia como um modo de vida, e outros também, assim, que têm essa ideia de que a filosofia tradicionalmente não era doutrina, constituição do sistema, que a filosofia tradicional, a filosofia antiga é modo de vida, né? É uma disciplina, é um modo de viver, entendeu? E que tá ligado à transformação existencial, à salvação, não só no sentido religioso mais moderno, mas salvação no sentido assim de busca de sentido, né? Então, você pensando filosofia assim, não como a gente às vezes pensa, no moderno, mais de doutrina, mais uma coisa que é só intelectual, o filósofo ele pode ser um profundo conhecedor da história da filosofia, do pensamento de um filósofo e ser um psicopata como se uma coisa não tivesse nada a ver com a outra. [...] Mas, não pensando filosofia assim, nesse sentido moderno, mas nesse sentido tradicional, então eu acho que... filosofia clínica, assim, é coisa de ter uma relação, próxima assim, né? É... que não necessita obrigatoriamente de uma mediação... uma disciplina de psicologia enquanto... psicologia enquanto disciplina científica. Claro que isso cria problemas de ordem profissional, corporativa e tal, a identidade... mas assim, é isso... pra mim isso são problemas secundários, né? Assim, acho que, a minha preocupação maior hoje em dia, enquanto clínica, enquanto professor de clínica é mais que a coisa faça sentido, né? Tudo bem, se isso vai ter consequência até hoje, então tá, então... um filósofo pode fazer clínica? Quem faz clínica? Quem não faz clínica?* (E.6)

Podemos então notar o quanto pensar a filosofia como uma inspiração direta para a clínica é cheio de controvérsias. Nosso ponto de vista concorda com o depoimento acima: a filosofia não precisa ser apenas epistemologia. Estamos acostumados a um mundo que divide tudo em caixas estanques, mas acreditamos que não precisa ser assim. Temos a questão da organização social do trabalho para lidar, isso é certo, e teríamos que rever quais saberes estariam autorizados a praticar clínica, como já discutimos antes.

Quando nos deparamos com a enorme importância da filosofia para a psicologia fenomenológica, uma das críticas que surge é que ela se torna, com isso, muito vaga e abstrata, ou até mesmo enigmática. Como já discutimos anteriormente, acreditamos que essa crítica parta de uma compreensão superficial da fenomenologia, justamente por seu conteúdo ser denso e muitas vezes parecer hermético. Esse ponto paradoxal que transita entre uma simplicidade do fazer e uma densidade dos estudos fica nítido neste exemplo citado por um entrevistado, contando de um hipotético paciente que conta um sonho na sessão de terapia:

> *'Tive um sonho... que me perturbou... tive um sonho em que eu encontrei meu ex-namorado... e isso mexeu comigo, porque mexeu... me emocionou... me deixou com raiva, me deixou feliz, me deixou... ansioso...' Você sabe que é importante, você vai trabalhar essa importância do que ele tá trazendo... e eu quero que se dane, se é uma ação ou não é uma ação do ponto de vista Husserliano, quero que se dane se isso... se*

> *isso é algo, se é coisa ou não é coisa... se tem sujeito ou não tem sujeito... bom... tem alguém ali... sonhando... e tá trazendo esse sonho dizendo 'Pô, isso mexeu comigo!'. Pra mim essa é a prática fenomenológica, sabe? Claro que é meio... ahn... é meio que... uma heresia... se você vai conversar com os fenomenólogos... é meio uma heresia... você dizer algo parecido com isso que eu "to" dizendo... quer dizer... ah, não... né? Porque vão dizer assim "ah você tá então... falando que a "fenô" vale tudo"... não é isso... e eu acho que na verdade o nosso medo é justamente a fenomenologia tem todo uma quebra de paradigma e que justamente a questão do fundamentar pra gente é importante pra deixar claro que não vale tudo...* (E.1)

A fala acima resume de forma paradigmática a tensão que estamos querendo tratar. Os estudos da fenomenologia não estão diretamente contíguos à prática clínica, na forma de aplicabilidade. A fenomenologia, na prática psicológica, é uma quebra de paradigma que propõe a ligação direta com o que acontece, mas não é "vale tudo*"*. Não vale tudo, por isso precisa fundamentar, mas na prática não aparece o fundamento. Se toda prática psicológica deve prescindir da teoria, pelo menos enquanto está na presença do fenômeno, então, o fato da fenomenologia não oferecer um arsenal teórico explicativo poderia nos ajudar a mantermo-nos abertos diante do fenômeno, sem enquadrá-lo. Mas isso não é uma garantia que viria imediatamente junto aos estudos fenomenológicos. Para a fenomenologia, não há garantia plena alguma, tudo é tarefa de ser, a ser conquistado a cada vez. Isso também vale para a presença que a própria fenomenologia defende. Poderíamos pensar, porém, que a fenomenologia, diferentemente de outras abordagens em psicologia, dificulta, positivamente, a adesão a um corpo conceitual e a sua aplicação. Se é correto afirmar que também há um corpo conceitual em fenomenologia, sabemos que este está a serviço de abrir e não de fechar as questões. A diferença crucial seria então, que:

> *...entre prescindir da fenomenologia e prescindir de qualquer outra teoria, na hora da prática, a própria fenomenologia diz: prescinda de mim!* (E.1)

Afinal, há alguém ali na minha frente que sonhou, que sofreu, e isso é soberano. Alguém, um *Dasein*, sim, como dissemos acima, mesmo que seja um *Dasein* a caminho. Mas, se eu não estiver atenta na serenidade e na retração (126,127,134), certamente vou enquadrar e direcionar a leitura daquele sonho, vou esquecer da noção de *Dasein* e encarar aquele que sonha na minha frente como um 'indivíduo' ou uma 'psique'.

> *E o que é tão diferente? Talvez a única... aí eu volto no que eu falei antes... "ta" vendo a única diferença que eu vejo, que eu acho que é fundante... é que... o nosso estudo... o estudo de um psicanalista de Freud estuda umas trocentas estruturas... estuda uma estruturação do aparelho cognitivo humano, ainda que seja para*

> *prescindir disso. Estuda uma... uma estrutura. O nosso estudo eterno que a gente vai prescindir é um estudo que vai dizer 'prescinda de mim'... então ele já leva pra isso. Então eu acho que é essa a diferença... [...] porque assim... se eu estudo uma estrutura... por mais que eu chegue na hora e falo 'prescindo da estrutura pra estar na frente da pessoa', no momento seguinte eu já "to" com a estrutura de novo na cabeça, eu já "to" recorrendo à estrutura pra compreender a pessoa. Na fenomenologia você tá estudando um conhecimento pra dizer: 'prescinda de mim mesmo', né? Você vai estar diante do outro... e quando você no momento seguinte possa recorrer à fenomenologia você vai falar: 'Hum... não... não'.* (E.1)

Se a própria fenomenologia é um convite para que, frente ao fenômeno, nos dispamos dela própria e dos nossos preconceitos e verdades pré-concebidas, ainda assim não há garantia prévia em relação ao sucesso dessa tarefa. Talvez, seguindo em acordo com reflexões levantadas nas entrevistas, o que nos aproxime a cada vez dessa empreitada sejamos nós mesmos. Não há como fazer fenomenologia de uma maneira desimplicada e neutra. A fenomenologia ganha corpo a partir de cada um de nós e de nosso compromisso com os estudos e com a prática. Um dos entrevistados lembrou Heidegger citando Eckhart, sobre a preocupação primordial com nossa tarefa de ter-que-ser (46):

> *Heidegger usa isso no texto dele, mas então ele "tá" querendo dizer assim, não precisa se preocupar muito com essa dimensão mais prática do que fazer, se preocupe com quem você é, né? Assim... o que você vai fazer vai ser uma consequência disso, né? Então eu acho que é uma coisa por aí, né? No sentido, assim, de buscar um modo de... de olhar, uma atitude... né? Uma maneira de olhar... acho que tem a ver com uma atitude fenomenológica. E é uma postura de olhar que implica uma apropriação do modo cotidiano, do nosso modo cotidiano de ser, de olhar de atenção pras coisas, né? Que para se colocar em outro modo de atenção, você tem que perceber que "tá" em outro modo, que a gente nem percebe.* (E.6)

Buscar uma postura, um modo de olhar e de compreender o que se dá, passa diretamente pelo modo de cada um ser-no-mundo. Não há um modo fixo e estabelecido o qual deveríamos lutar para alcançar, mas sim uma busca e uma aceitação da fluidez desse modo.

Um modo de olhar engajado (76) e implicado, poderíamos dizer, ajuda a sustentar a atitude fenomenológica. Mudança na maneira de olhar pode acarretar mudança de postura e quebra da hegemonia do já-dado. Engajamento e implicação são duas palavras caras ao presente trabalho, e nos debruçaremos sobre elas em diversas oportunidades ao longo do texto.

II.3 - O poder de uma falta – a antiteoria da fenomenologia

Qual seria a potência principal da fenomenologia, quando presente na psicologia? Como vimos acima, não seria possível elencar itens exatos que componham a fenomenologia, muito menos afirmar procedimentos através dos quais ela poderia ser aplicada à prática. Vamos nos aproximando da *indefinibilidade* que consiste numa das maiores potências da fenomenologia. É justamente a partir do que "falta" à fenomenologia como abordagem psicológica, que se dá o seu principal poder transgressor e contestador à própria psicologia, como dissemos acima. Um dos entrevistados expressa isso com a frase '*psicologia pode fazer mal à saúde':*

> *Mas eu acho, e hoje eu acho que falo sendo da Daseinsanalyse eu falo com propriedade, que eu acho que às vezes psicologia pode fazer mal à saúde, sabe? 'Ministério da Saúde adverte: psicologia pode fazer mal à saúde'. Pode fazer mal à saúde porque ela pode botar na perspectiva de como se olha uma questão, é ... fugindo do sentido mais fundamental que a questão está cobrando, o olhar mais fundamental, do que que quer dizer isso, o que quer dizer quando uma pessoa diz de alguma coisa, qual que é o sentido que está envolvido nisso.* (E.4)

A psicologia pode fazer mal à saúde, na medida em que ela se apresenta como um arsenal de saberes –tentador- a nos retirar do contato direto com o que se apresenta, na medida em que ela se torna um mediador de contato e interpretação. O risco de não se dar conta dessa mediação é transformar o fenômeno naquilo que queremos afirmar sobre ele, a partir de leituras ou de supostos saberes. Muitas vezes, uma fala que desorganiza uma interpretação fechada pode ser muito mais libertadora do que uma fala que organiza uma vivência em aberto. Heidegger, em seu livro Seminário de Zollikon, discorre sobre isso, citando a psicanálise, que é um dos exemplos de como, se mal compreendida, a psicologia pode se tornar determinista. Ele discute o fato da psicanálise ter o foco no passado, num sentido reducionista de causa e efeito. E traz para a reflexão sua concepção histórica e a sua ênfase no futuro (43). Discute também as categorias que essa disciplina impõe ao humano, contrapondo a isso a sua perspectiva do *Dasein* como possibilidades de ser:

> A "história de vida psicanalítica" não é uma história, mas, na verdade, uma cadeia causal-naturalista, uma cadeia de causa e efeito e, ainda por cima, uma cadeia construída. [...] As possibilidades do *Dasein* não são tendências ou capacidades em um sujeito. Elas sempre resultam primeiro, a bem dizer, a partir de "fora" de cada situação histórica do poder-se-relacionar e escolher, da relação com o que vem ao encontro. [...] É melhor dizer poder-ser, sempre

> no sentido de poder-ser-no-mundo, do que falar em possibilidades como constituintes do *Dasein*. O poder-ser de cada caso é visto a partir de cada *Dasein* histórico, assim ou assim, no mundo. Histórico é o modo como me relaciono com aquilo que vem ao meu encontro, com o que está presente e com o que já foi. Todo poder-ser para com algo é um determinado confronto com o que foi e algo que vem ao meu encontro, para o que eu me decido. [...] Possibilidades, no sentido existencial, são sempre um poder-ser-no-mundo histórico. Pelo modo como eu correspondo ao que vem ao meu encontro, eu vejo o presente e o passado. [...] *Tudo começa pelo futuro!* (HEIDEGGER, 2001: 181).

O trecho abaixo nos remonta aos modos possíveis vindos de outras abordagens, e nos faz refletir o quanto é tentador e quase automático aplicar nossos conhecimentos àquilo que se mostra, destacando o quanto isso nos deixaria preso às teorias ou mesmo às filosofias.

> *Mas a impressão que eu tenho é que a literatura psicanalítica, ela costuma dar modelos, né? É... Comportamental isso é óbvio, né? Comportamental trabalha com um único modelo assim e você pode estudar quanto você quiser, você vai estar girando em torno do mesmo eixo. A Psicanálise... a Psicanalítica é um pouco mais rica, mas ela oferece modelos, né? Seja por exemplidades, seja por teoria, o que é aí uma estrutura, um certo jeito de entender, uma certa categorização, que já virou filtro... né? E é muito complicado, eu percebo assim, não quando eu não recorro a isso. Mas atendendo pacientes, em algum momento dá uns cliques, assim, que me dá a sensação assim de que "Ah... isso tem a ver com a aquilo" e como é difícil se afastar dessa ideia. Se de vez em quando isso acontece de... mesmo lendo filosofia... "to" lendo Heidegger lá... e Heidegger tá falando de uma x, y, z... putz... aquilo vira um mediador da minha compreensão, que, muito sutilmente na hora que eu já to ouvindo em parte à luz daquilo que eu li... E me considero uma pessoa atenta a esse movimento. Mas daí eu percebo o quanto que ele acontece. Eu acho que se eu tivesse um... se eu tivesse aí um... uma fundamentação... uma literatura de apoio que me oferecesse isso, eu acho que seria muito fácil eu ficar muito preso. Eu acho que tem, sim, em todas as teorias psicológicas, tem aprisionamento, né? De vez em quando eu brinco aí de... das coisas que eu estudo... putz, é um pulo pra você identificar aquilo que você tá estudando na vida do paciente... é muito fácil... né? E não to falando só de Psicanálise. Se você assim... quiser dar um surto Behaviorista, assim... nossa, é de uma clareza ímpar! Você encaixa o que você quiser. Não sei o quê que tem a ver com o paciente, mas que você encaixa, encaixa. Então eu acho que tem essa... essa proposta é muito complicada...* (E.2)

Não interessa aos fenomenólogos equivaler sistemas, encaixar o que vem ao encontro num quadro conceitual prévio ou explicar situações e comportamentos. É preciso estarmos sempre atentos, porém, como salienta a fala acima, à tendência que existe em cada um de nós de usar referências quaisquer como mediadoras de compreensão. O estudo da fenomenologia é um convite para se ater àquilo que se mostra, tal como se mostra, sem recorrer a nenhum mediador externo à relação. O fato da fenomenologia não ser uma teoria

propõe um lidar diferente com os estudos e com a prática, porém, isso nunca está garantido de uma vez por todas. Não podemos determinar como teóricas as reflexões fenomenológicas, mas temos, sim, fundamentos e direções. Como afirmou Casanova, em aula ministrada:

> *Mas tem um certo traço do modo como nós fazemos Psicologia Fenomenológica. Que é muito, que é muito marcado pela ideia do antiteórico, que é um traço fenomenológico, mas existe teoria fenomenológica! Ou seja, existe reflexão fenomenológica. E a reflexão fenomenológica ela não é assim, ela não é o tempo inteiro assim, contar histórias, não é? Ou seja, ela está dando pra você bases pra repensar radicalmente a existência. E é só repensando a existência que você pode ter alguma coisa mais do que simplesmente uma prática orientada por alguma coisa, por uma sabedoria, que vai tornar possível pra você diante de uma situação, agir tal como a situação exige.*

Porém, isso não garante que não se tente fazer da fenomenologia uma teoria como as demais. Isso não acontece por acaso, na verdade é mesmo muito difícil manter aberto o espaço para a fenomenologia, uma vez que isso evidenciaria o nosso desamparo e vulnerabilidade fundamentais: teríamos que repensar radicalmente a existência. Assim, mesmo que ainda não estejamos preparados para, de fato, sermos *Daseins* no sentido de já estarmos na verdade do ser (110), a clínica pode sustentar espaço para o *Dasein "*concreto" (110) que cada situação exige. Novaes de Sá e Mattar revelam de forma esclarecedora, sobre esse assunto:

> O mais importante aqui não é a fenomenologia enquanto corrente ou abordagem filosófica ou psicológica instituída, mas enquanto possibilidade humana de experiência. Não se trata de utilizar novos jargões, ou afirmar a superioridade de uma corrente de pensamento, mas de dar à experiência clínica uma fonte de estranhamento e renovação, colocando a atenção em suspensão e desidentificando-se do mundo da técnica e do sujeito da produção... [...] O "deixar-ser" fenomenológico refere-se ao ser do *Dasein*, é ontológico, mas cada fenômeno que vem à luz no diálogo clínico deve ser compreendido a partir do contexto factual concreto em que surge e nunca reduzido genericamente a uma estrutura existencial. O que caracteriza o exercício clínico da *Daseinsanalyse* não é, portanto, o método que ela emprega, enquanto disciplina antropológica ou psicológica, mas o fato de que seja qual for o método utilizado, caso algum o seja, ele deve estar sempre subordinado a uma compreensão fenomenológico hermenêutica da existência (MATTAR e SÁ, 2008, p. 201).

Abrir mão da postura teorizadora requer coragem para estar realmente aberto ao imponderável que se manifesta na presença de outrem, mas que na verdade diz respeito, também, a cada um de nós.

> *Aquela ideia de que a fenomenologia não é uma teoria, né? Isso virou um certo*

> *chavão que todo lugar repete isso, embora o que a gente vê é... é lidar com a fenomenologia como se fosse uma teoria como qualquer outra, né? E como se fosse um... os mesmos modos de relação com a teoria tem... né? O que a gente vê na maior parte das vezes... [...], na medida que a gente não tem, levando a sério isso, que não se tem uma teoria onde se agarrar, né? O que sustenta ali a relação com uma prática com o paciente ou com a situação que tiver envolvida que envolva uma prática clínica, no fundo é... é... é o próprio terapeuta junto com o outro, e... é um modo de relação e isso que surgiu, uma vez que não tem uma teoria que sustenta isso, é o burilamento próprio de cada um que está em jogo. É... como a gente se coloca perante o outro e tal... e isso não é uma teoria que dá, nenhuma... [...] Na mesma medida em que a gente dá a cara a bater o tempo todo na prática clínica. Dá a cara a bater no sentido de nem um anteparo, no modo como eu vejo, assim... não tem nenhum anteparo. Tem, às vezes, alguns anteparos, né? Claro, se a gente for olhar a prática estritamente falando, ah, tem anteparos, você "tá" num lugar que é o seu lugar de conforto, né? O seu consultório, sei lá. Se você pensar a prática clínica no consultório. Mas o lugar de terapeuta, de certa forma, é um lugar de conforto também, é um lugar que você se sente acolhido e tal. Acolhido não... não necessariamente, mas é um lugar que você se reconhece como terapeuta, tal. Tem alguns anteparos assim, nesse sentido, mas não tem um anteparo teórico, vamos dizer assim, um respaldo dentro da psicologia, um respaldo na filosofia e um respaldo às vezes até da... prática... com o paciente. Então, você "tá" em jogo o tempo todo... você "tá" em jogo o tempo todo, o que que acontece ali no momento da terapia, no setting ou na relação com outra pessoa em qualquer tipo de trabalho com o que acontece ali, acontece na... é... o acontecimento tá se dando aí... você tá diretamente implicado naquilo, né?* (E.3)

A fala acima aponta para mais uma tensão importante na fenomenologia. Não temos uma teoria psicológica na qual pudéssemos *nos agarrar,* nos apoiar, e isso nos deixaria, em tese, mais entregues para o que vem do outro. Porém, temos outros anteparos que acabam trazendo algum *conforto* à prática, e, apesar deles serem inevitáveis, temos que estar alertas à sua presença, para que eles não virem escudos de proteção ao imponderável que vem do outro e que também é nosso. Mais uma vez nos deparamos com as palavras *implicação* e *burilamento.*

O trecho acima deixa claro como estamos em jogo o tempo todo, e esse fato não poderia ser disfarçado quando atuamos como psicólogos fenomenólogos. O que sustenta o trabalho é a própria relação entre o paciente e o terapeuta. Mas o que garante que essa frase também não seja apenas mais um chavão? Quantas abordagens utilizariam essa mesma frase indiscriminadamente? Mais uma vez, percebemos que isso depende muito mais da postura de cada um, depende da aceitação de um convite a não se acomodar em possíveis respostas rápidas, e a aguentar a sustentação de um espaço de reflexão constante. É perfeitamente possível "desfenomenalizar" a fenomenologia e, para que isso não aconteça, deve-se buscar

uma relação fenomenológica com a própria fenomenologia:

> *É... eu acho que... ela me lembra o tempo todo, o estudo da fenomenologia ela me lembra o tempo todo exatamente desse não... não só do não lugar, mas não... de um... de um certo modo de um... que me lembram de um, constantemente me lembra de um não deixar acomodar, ou não deixar agarrar, principalmente no que se refere à compreensão do que "tá" se falando, de compreensão de si mesmo, do outro, nesse sentido assim. Mas não é em si, em si ela não faz isso, assim. Não garante isso. Aliás, muito pelo contrário, você pode ler fenomenologia como se lê qualquer outro autor, como se lê qualquer outra... como se lê alguma abordagem de psicologia, como se lê alguma abordagem em antropologia, sociologia, etc.* (E.3)

Quando questionado sobre onde o entrevistado observa o risco maior de "desfenomenalização" da fenomenologia, eis a resposta:

> *É... ah... por colegas, pelo que eu observo e às vezes até por uma certa tentação também, né? De... de... algum momento você... eu acho que tem... recorre... é uma coisa que... permeia aí, a gente tá o tempo todo querendo buscar um chão mais firme pra pisar, né? Acho que é do humano isso.* (E.3)

Casanova, em palestra, relata:

> *Ser um ser-aí significa ser diversamente de todos os entes em geral, porque significa antes de tudo não ser. Ao mesmo tempo, se nós permanecêssemos completamente tragados por essa indeterminação, a nossa existência não seria possível, ou seja, a estranheza precisa ser atenuada e ela é atenuada exatamente pela familiaridade, pela única familiaridade que nós temos e podemos ter, pela familiaridade que o mundo fornece pra nós. Ou seja, o que Heidegger está tangenciando, a princípio, é exatamente a chave para a compreensão dos problemas existenciais em geral, todos os problemas existenciais dizem a respeito, antes de tudo, à tensão entre estranheza e familiaridade. Por um lado, a estranheza que nos é constitutiva, a familiaridade que nós conquistamos a partir do mundo que é o nosso. Essa tensão entre estranheza e familiaridade, vai ser essa tensão que vai estar presente em todas as possibilidades existenciárias do Ser-aí, em todas as possibilidades ônticas de ser, em todas as nossas possibilidades de ser.*

Se, no cotidiano, a familiaridade, no mais das vezes, se alastra tornando o mundo algo previsível e acolhedor, e esse recurso é parte integrante do que chamamos vida, na prática que envolve fenomenologia, deve-se estar duplamente alerta para isso.

Somos familiaridade, mas não só. Somos também negatividade, e se o mundo em que vivemos tenta, cada vez mais, anular os indícios do que não é positivo[65], devemos nós, impossibilitados que somos de escapar disso de uma vez por todas, ao menos atentar para essa tendência. Se perdemos a atenção para isso, corremos o risco de tornarmo-nos apenas

[65] 'Positivo' segundo designação mencionada na nota 47.

reprodutores de um determinado modelo de intervenção, e “aplicadores” de fenomenologia, o que faria com que ela, imediatamente, perdesse todo seu potencial disruptivo:

> *Não é fácil mesmo, acho que é bem mais difícil. Acho que é fazer um uso como um instrumento como vários outros instrumentos, né? E aí ela perde um caráter, acho que propriamente dela de... seja de se burilar... de poder se burilar em relação à si mesmo, seja de abrir... é muito difícil falar, eu ia falar abrir compreensão, mas eu acho que... não é... não seria... é bem difícil falar assim.... mas... eu acho que ela perde o que ela tem de mais próprio dela. É do próprio... é o mais próprio que eu acho que seja exatamente essa relação fenomenológica, se tornando mais um instrumento, mais uma aplicação de algo que não... que não é... aplicável em si.* (E.3)

Mais uma vez percebemos que há uma dificuldade incrível em colocar em palavras essa prática que não é aplicação, que não é definível positivamente. Certamente seria mais fácil falar sobre uma prática pautada em instrumentalidade e conteúdos prévios. Heidegger alerta para o risco de interpretar a fenomenologia como mais uma “escola” da filosofia. Entendemos que é exatamente esse mesmo risco ao qual estamos nos referindo nesta reflexão, porém transportado para a psicologia:

> É totalmente superficial afirmar que só existe um pensamento conceitual, e que a outra alternativa seria um experienciar emocional difuso. Antes de qualquer compreender e experienciar há ainda outra coisa. Com esta outra coisa, que está antes de todo compreender e experienciar, é que lida a Fenomenologia. É claro que devemos compreender corretamente o característico da Fenomenologia e evitar interpretá-la erradamente como uma entre outras "linhas" e escolas da Filosofia (HEIDEGGER, 2001, p. 158).

O mais próprio da fenomenologia é justamente essa relação anti-instrumental que se possa ter com ela. Agora, por ser um pensamento contracorrente, por propor justamente uma quebra ao que estamos mais acostumados, pode-se facilmente escorregar e fazer uso da fenomenologia como instrumento, como teoria e encaixe:

> *Isso que é outro problema. Que eu acho que é outro problema, né? Que é de transformar a filosofia em uma certa visão de homem. Isso eu também sinto que às vezes acontece, mas não tanto... na fenomenologia, mas eu acho que se você ler Heidegger mal lido, ou o Heidegger do jeito que a psicologia às vezes se apropriou dele, que você vai ter a ideia de autenticidade ou inautenticidade... e a hora que vê... dá pra fazer umas barbaridades clínicas, né? Carregando a bandeira de: ‘ajudando o paciente a ser mais autêntico’, sabe? Umas coisas assim... isso é filosofia mal lida, isso é psicologia de boteco, embora tenha lá algumas correntes psicológicas humanistas que se dizem fenomenológicas que propõem isso. Mas dá pra fazer isso, então você não consegue pegar “Ser e Tempo”, e destrinchar “Ser e Tempo” numa visão de homem, quase que não... é... um ideal de homem aí... e se traz isso pra clínica também é roubada. É roubada.* (E.2)

Para aceitar o convite da fenomenologia, é preciso se desvencilhar da expectativa de alcançar a verdade como algo absoluto e certo. Estudar fenomenologia, em si, ou autodenominar-se fenomenólogo não garante nada. Ao ler fenomenologia é preciso focar menos no *conteúdo* que se apresenta, e muito mais no convite a experimentar um *modo*.

> *Falando em verdade, não é a fenomenologia que garante verdade. Do que a gente tá falando? É um método que pode se perguntar... É um método que tem no próprio fundamento, a possibilidade de já fugir da questão. Por isso que ela é mais especial, mas não quer dizer que ela garanta.* (E.4)

A raiz da fenomenologia é o questionamento, o cultivo à abertura e às várias perspectivas performáticas que podem se fazer presentes em um processo. Ela em si, sozinha, porém, não garante nada, pois não existe uma fenomenologia desencarnada e abstrata, que poderia discorrer sobre tudo e afirmar sobre tudo, que poderia postular hipóteses e conclusões sem fenômenos sobre os quais se debruçar.

A verdadeira fenomenologia acontece na relação, é encarnada no mundo e na vida, depende que perspectivas sejam assumidas com implicação e engajamento e assim aquela verdade venha à tona, sobre aquilo que se mostra, tal como se mostra, para aquela perspectiva em questão.

## II.4 - Lutar pela manutenção de um espaço que não serve para nada – pela rememoração do fundamento e da direção

Para que serve o trabalho do psicólogo fenomenólogo? Se seus pressupostos não permitem que ele tenha objetivos prévios a serem alcançados nas intervenções, se não há uma concepção pronta do que seja saúde ou sucesso psíquico, se tampouco se busca 'eliminar o sofrimento', ou 'aumentar a qualidade de vida' dos que os procuram, para que serve seu trabalho?

> *A bem da verdade eu acho, que pelo menos o trabalho psicoterapêutico, é... ele é pra nada, nesse sentido, né? Porque assim, se a minha fala for objetivando já um resultado, quer dizer que eu já amarrei, já costurei, já entendi o quê que essa pessoa precisa ouvir e.. já descobri um jeito de falar o que ela precisa ouvir pra que ela consiga amarrar isso na vida dela com vistas de que ela possa mudar o comportamento. É... eu não sei dizer... a curto prazo talvez isso gere... talvez não... a curto prazo isso gera efeito... mas... a longo prazo não sei onde isso vai dar... ou melhor, não vai dar em lugar nenhum. Você tem aí uma sensação de mudança drástica na vida e daí a hora que vai ver passa um tempo tá fazendo as mesmas coisas, né? Às vezes a situação é diferente, mas o modo é o mesmo. Porque foi assim que aconteceu, então em parte eu acho que as intervenções de um psicólogo fenomenológico, elas não servem pra nada. Porque o*

> *objetivo delas é só iluminar aquilo que tá começando a aparecer... e isso vai ser o tempo inteiro... acho que o trabalho terapêutico é ir aguçando essa escuta por parte do paciente. E a hora que eu: 'Ah, eu entendi, agora tá claro', não, não "tá" ainda. Não "tá". Precisamos continuar investigando, quase que pra nada, né? Pra que apareça alguma coisa... então... ele é meio... às vezes ele aparece até meio inglório, porque... porque quando acontece alguma coisa, na vida do paciente, é claro que a terapia tá envolvida, mas eu nunca me senti confortável de dize, porque eu não acreditaria nisso, que fulano mudou, a situação tá melhor assim, assim, assado por causa da terapia. Não acho que tem essa relação, sabia?* (E.2)

O trabalho psicoterapêutico não serve para nada. O objetivo é "apenas" iluminar o que está começando a aparecer. Pode parecer hermético ou abstrato demais para quem não se demorar junto a essa proposta, admitimos, mas aqui fica evidente o quanto as palavras podem ser insuficientes para atingir a presença que pretendemos tocar. A verdadeira "utilidade" de uma prática diz respeito ao seu *deixar-ser* (93,105,165). Heidegger nos ajuda a pensar sobre isso:

> O mais útil é o inútil. Mas experienciar o inútil é o mais difícil para o homem moderno. O "útil" é compreendido aqui como o que pode ser praticamente utilizado, diretamente para fins técnicos, para aquilo que causa algum efeito, algo que eu possa administrar e com o que eu possa produzir. Deve-se ver o útil no sentido daquilo que cura [*Heilsamen*], isto é, como aquilo que conduz o homem a si mesmo (HEIDEGGER, 2001, p. 182).

Sabemos da gravidade de colocar em curso uma afirmação dessas. Não há espaço para tais reflexões nas ciências formais. A fenomenologia afirma que quem dá o tom, o ritmo e o caminho a ser seguido é o que vem ao nosso encontro, e não nós mesmos. Aqui deparamo-nos com um aparente paradoxo: afirmamos, até agora, que a fenomenologia convida à implicação e ao engajamento de fato. Percebemos, porém, na fala acima, que o terapeuta não tem papel de destaque ou de importância no processo terapêutico, uma vez que nem paciente nem terapeuta controlam e conduzem o processo de acordo com sua vontade ou seu saber. Ambos são apropriados por uma dinâmica relacional que os ultrapassa como indivíduos. "Em grego, υεωρια é *repouso puro*, a mais alta ενερεια, a maneira mais elevada de colocar-se-na-obra, excetuando-se todas as atividades práticas: o deixar estar presente do próprio ser presente" (HEIDEGGER, 2001, p182[66]). Essa postura requer um tom de humildade (141,168): não ter papel de destaque envolve abrir mão de si mesmo em prol do espaço da relação. Estar implicado não diz de um sujeito encapsulado que teria garantia da sua subjetividade e

[66] Grifos do autor.

identidade; pelo contrário, estar implicado é sempre no mundo, com os outros, espacial e historicamente (76). A fenomenologia só existe assim, experienciada a cada vez por cada um, mas sempre em comunidade e duração.

Alguns dos entrevistados fizeram menção à arte para tentar se aproximar do modo de trabalhar da fenomenologia. Abaixo, observamos um depoimento no qual a escuta clínica é comparada à arte. A linguagem poética, muitas vezes, em fenomenologia, é a solução encontrada para escapar da cisão oriunda da linguagem científica e cotidiana:

> *Porque o que a gente faz aqui tem uma proximidade muito com a arte mesmo, né? Tem. Porque é um tipo de... A fala, você tenta se aproximar, claro, daquilo que o paciente te traz... (…) Eu sinto que é mais um, como se diz, uma linguagem poética e é mais um convite que você faz, do que uma interpretação fechada, não é uma aplicação das técnicas. Você pode até aplicar técnicas, tem técnicas interessantes, mas isso fica de fundo. Mas a fenomenologia é mais assim um convite, a pessoa te traz, vai passar por um filtro que sou eu, eu sou esse filtro, neutralidade não existe, mas se você suspende, se você tenta se esvaziar, é uma atenção que você tem pra não ficar encaixando o discurso do outro numa teoria prévia. Então o esforço é de esvaziamento. Agora quando você devolve parece que você faz um convite. Faz sentido isso pra você? Você me disse isso, eu te devolvi isso, faz sentido? Às vezes, ai que alívio, ele fala: 'Faz todo o sentido, eu nunca tinha pensado nisso, ou eu nunca tinha sentido assim'. Aí você cria uma experiência, que o Rollo May chama de experiência simbólica, e que eu acho bacana. Que é uma experiência simbólica que você cria um diálogo, um encontro simbólico no sentido de que simbólico significa aquilo que aproxima, o que reúne, o que vincula. Então você tem uma relação mais genuína. O contrário de simbólico é diabólico. Eu acho muito bacana isso porque quando é uma experiência aqui no consultório que rompe, que continua o rompimento, que cinde, continua a cisão, e que afasta duas pessoas que estão tentando se aproximar...* (E.7)

No trabalho de nos aproximarmos do outro, nada do que for positivo, instrutivo ou propositivo poderá nos ajudar, pelo contrário, tudo isso apenas nos afastará da nossa tarefa árdua de *deixar vir do outro*. O que nos ajudaria a não esquecer a possibilidade do deslocamento e da ruptura? Manter as perguntas em aberto (perguntas no sentido de abertura) pode ser um "truque" para driblar nossa própria tendência a encerrar a compreensão. Opostamente, as teorias têm a intenção de fechar:

> *Fecha, né? Aí com a intenção de fechar, né? Acho que isso é uma coisa bem clara também, bem clara não, bem marcante, né? Como você faz... o fazer uma teoria, o elaborar uma teoria... é você se abrir pra poder fechar, né? E fechar encerra aquilo lá, dá-se como um dado já, então a coisa passa a ser dado. Na fenomenologia, pelo menos como eu entendo, a diferença é que não se fecha, né? Se fechar é exatamente um desses escorregões. Por mais que a gente tenha a tendência muitas vezes de querer fechar, ter um lugar mais seguro, ter algum lugar onde se agarrar, mas é... é exatamente o não fechar ali... isso é... em certo grau é insuportável, né? Pra todo*

*mundo... inclusive pra gente que tem uma relação mais próxima com a fenomenologia, é muito difícil se manter aberto o tempo todo...* (E.3)

Sempre há o risco de "*escorregar"* e fechar prematuramente uma questão. Somos familiaridade e precisamos mesmo recorrer a ela, na maior parte das vezes, em nossa vida cotidiana. O trabalho do psicólogo, porém, exige outro tipo de atenção. Nesse caso, o estudo rigoroso da fenomenologia pode nos ajudar a mantermo-nos abertos, pois ela nos mostra o nada que também ronda, sempre, nossa existência (41,34). Não temos a ilusão, tampouco a pretensão, de imaginar que esse espaço aberto seja conquistável de uma vez por todas. Sabemos que, desde sempre, somos inseridos numa conjuntura; somos, de várias formas, influenciados pela época que é a nossa. Acreditamos, porém, que seja possível, ao trazermos à tona essas contradições e ditames, tornarmo-nos silenciosa e sutilmente resistentes ao que nos assola (85,133).

Podemos fazer um paralelo entre essa presença trazida à tona pelos entrevistados e o que Heidegger chama de Serenidade. Esse é um dos termos de mais difícil definição no léxico heideggeriano, justamente pela sua espartana simplicidade. Através dessa postura serena, poderíamos resistir silenciosamente aos apelos da técnica sem deixar de participar dela. Heidegger diz: "Gostaria de designar essa atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisa*s (*die Gelassenheit zu den Dingen)* (HEIDEGGER, 2007c, p. 24). Novaes de Sá (2002) nos apresenta a etimologia dessa palavra e aprofunda a capacidade que ela tem de dizer, ao mesmo tempo, sim e não à técnica moderna:

> Heidegger (1966) propõe, em relação à técnica, um outro modo de abertura que ele denomina *Gelassenheit* e que os franceses traduzem por "*sérénité*". A palavra *Gelassenheit* remonta às origens do pensamento alemão. Meister Eckhart a utilizou, no início do séc. XIV, para evocar a postura de suspender toda operação subjetiva, toda representação e vontade, e deixar Deus ser. *Ge-lassen-heit* deriva do verbo *lassen*, deixar, e Heidegger a explicita como uma postura em que a alma se coloca igualmente aberta e desapegada em presença de todas as coisas. Para ele, através desta disposição de "serenidade" torna-se possível dizer sim e não, simultaneamente, à técnica moderna. Dizer sim à presença e ao emprego circunstancialmente inevitável da técnica em nosso mundo cotidiano, ao mesmo tempo, dizendo não à poderosa mitificação histórica que impõe a técnica como um modo superior, mais verdadeiro e naturalmente necessário de conhecimento (SÁ, 2002, p. 353).

Trazendo essa reflexão para o seio da prática clínica, podemos pensar também, a partir

dos relatos dos entrevistados, que a serenidade se daria no seio da tensão entre a tendência à instrumentalização das práticas clínicas e aquilo que ela guarda de indizível e poético. Não temos como dizer não de uma vez por todas à racionalização e cobrança por produtividade e resultados que nos assola em nossa prática, porém, podemos dizer sim e não a ela, mantendo-nos um *passo atrás* (90,129,132,136,156,158,169,176,184) da mera adesão ao modelo dominante e à vontade de corresponder e adaptar.

> "Passo atrás" quer dizer: retroceder do pensar ante a civilização mundial, com distanciamento relativamente a ela, embora sem a renegar, de maneira nenhuma, introduzindo-se no que houve de ficar impensado no início do pensar ocidental, muito embora não deixando, então, de ter sido nomeado e, portanto, pre-dito ao nosso pensar (HEIDEGGER, 1967, p.14).

Para navegar no olho dessa tempestade é preciso mantermos as mãos no leme, de forma nem tão firme, nem tão solta. É preciso persistir navegando sem sucumbir de uma vez por todas à força de sua fúria, porém sem nunca deixar de respeitar e venerar essa mesma força. O que pode nos salvar desse embate é uma sutil resistência, que concede à tempestade o seu poder, porém resguarda uma possibilidade de pudor frente a ela.

O que estamos chamando aqui de resistência silenciosa tem a serenidade como inspiração. Mas esse movimento não é em nada romântico ou fácil:

> *Manter aberto o tempo todo isso, né? Quanto aberto... é difícil... é difícil... e não como método, mas como uma postura... e é difícil e... muitas vezes insuportável, né?* (E.3)

A própria afirmação de que "para a fenomenologia são mais importantes as perguntas do que as respostas" pode virar um chavão e ser repetido no vazio, sem que haja, necessariamente, uma real apropriação da densidade que essa frase exige.

> *Em tese também, embora na psicologia parece que é muito mais fácil você colocá-la como uma resposta do que como uma pergunta, né? Esse também é muito um chavão também, de que na fenomenologia é mais importante a pergunta do que a resposta. Se repete isso indiscriminadamente, né? No cerne da fenomenologia, mas, a base desse chavão eu acho que é bem significativo, no sentido de que a pergunta é o que mantém aberto aquilo, é o que mantém você na proximidade com aquilo, a pergunta é aquilo que mantém você junto com algo ali, pra que aquilo se mostre tal como é, e vá se mostrando e mesmo quando ele se mostra isso não encerra, não fecha o mostrar-se, não encerra a aparição daquilo ou o quanto aquilo pode se desvelar, se mostrar por si ou não. É o estar junto com aquilo, é a pergunta, é o que mantém aberto isso, né? Nesse sentido eu acho que é bem fenomenológico esse chavão, por mais que ele vira quase como um repeteco que perde o sentido de manter aberto isso.* (E.3)

A necessidade de tornar familiar tudo o que nos rodeia, para assim conseguirmos nos

movimentar com mais conforto pelo mundo, pode invadir nossas reflexões fenomenológicas e impedir que elas tenham um efeito realmente reflexivo. Os automatismos, naturais à vida de qualquer um, quando nos dominam, nos fazem esquecer de perguntar. Fazem-nos, inclusive, transformar em chavão uma frase com potencial disruptivo. Fazem-nos sequer enxergar a tempestade.

> *Acho que é isso, quando a gente cai no automatismo a gente esquece, e, então assim, é um esforço, não como um método, não como uma fórmula, né? Não como um... porque parece, né? Tudo isso... posso "tá" falando um monte de bobagem aqui, mas... não como uma fórmula, não como um ritual ali, assim, mas... o esforço de estar atento constantemente, de estar aberto, né? E isso é o que a gente tende a esquecer, né? Acho que é nesse sentido o esforço.* (E.3)

O esforço constante de mantermo-nos alertas tenta nos resguardar da atitude mais corriqueira do cotidiano: a de buscarmos constantemente, e muitas vezes, imperceptivelmente, anteparos que nos permitam assentar, e com isso nos pouparmos dos deslocamentos e descolamentos. O parapeito do navio pode parecer uma proteção, mas na verdade é apenas um contorno que nos permite seguir viagem.

> *Acabam sendo anteparos, um lugar que a gente se assenta, né? Mas eu acho que a ideia do deslocamento, dessa ruptura com aquilo onde você pode descansar de alguma forma é o... bem, bem... é uma das... características do permitir, o lembrar-se o tempo todo de que a gente tende a se esquecer. Lembrar-se o que a gente tende a se esquecer, acho que é um pouco isso assim... se esquecer desse deslocamento, esquecer e se assentar em algum lugar...* (E.3)

*"Lembrar que a gente tende a esquecer"*. Nunca, para cada um de nós, será possível a lembrança plena. Não existe luz sem sombra e vice-versa. Esquecer de nossa condição é parte da nossa condição. Acreditar que o leme nos pertence é importante para que não desistamos de navegar. Porém, se, ao menos conseguirmos *saber* e *lembrar* do esquecimento que somos nós, talvez algo surja no convés do esquecimento. A verdadeira liberdade está no respeito pela limitação:

> *Eu acho que a delicadeza de trabalhar com essa liberdade, com esses 'não sei', é uma coisa que vem do lidar com isso diariamente, com muito respeito até, com respeito da minha incapacidade... No sentido de que não sou capaz de tudo, né? O instrumento o qual eu trabalho não me dá as respostas, me dá muito mais perguntas, porque eu coleciono muito mais perguntas do que respostas. Respostas eu tenho muito poucas... Perguntas eu tenho várias... E uma levanta a outra, que levanta a outra, que levanta a outra... A gente continua se perguntando. E também por causa disso, que a gente não tem um objetivo neste trabalho. 'Meu objetivo é alcançar tal coisa ou meu objetivo é que o meu paciente'... não tem objetivo nenhum com o paciente, né? A questão é de deixar a pessoa... por isso mesmo que a gente não tem aquela questão*

> *da alta: 'Eu acho que agora você está bem', o que é isso? Pra mim isso não faz sentido absolutamente nenhum... 'Agora você resolveu'... Todas essas... esses termos... que são tão..."determinatórios", assim, pra mim eles... não representam absolutamente nada...* (E.5)

Percebemos na fala acima a delicadeza de trabalhar sem objetivos pré-definidos, respeitando em absoluto o que vem do outro. E respeitando, acima de tudo, o que sabemos que não somos. A negatividade seria o contraponto fundamental para a familiaridade do esquecimento e da distração, como nos lembra Feijoo, em palestra:

> M*as tudo aponta para uma negatividade, não um proceder positivo como o de Rogers, como a aceitação incondicional, não, ele aponta para a negatividade que está na raiz daquela relação, e não para uma positividade. Então isso é a primeira coisa que eu tinha que te dizer, né, o que a gente faz numa clínica, é primeiro, poder sempre, estar na negatividade e não na positividade, ou seja, a positividade diz o caminho, a negatividade dá um passo atrás: 'eu não tenho caminho para te indicar'. Na positividade eu digo ao outro o que ele deve fazer para conquistar o bem-estar. No mínimo eu não cuido, quando estou com o outro em uma relação de saber-poder, que é o que diz a verdade, mas numa relação de cuidado, onde eu dou um passo atrás e deixo que o outro escolha por si mesmo, que o outro decida por si mesmo, que o outro assuma a tutela que ele tem por sua vida. Então veja bem, é negativo, não é positivo, eu dou um passo atrás e deixo o outro se haver com ele mesmo. Eu digo 'eu não sei'. Não sei se é bom ou se é ruim porque não dá para antecipar, não dá para saber antes. Quando um psicoterapeuta assume que não dá para saber antes, ele já tem uma postura clínica, mas que também é negativa, não é positiva, porque ele já parte da ideia que ele não sabe. O que eu costumo dizer é que o psicoterapeuta tem que, no mínimo, é não sedimentar as ilusões, não fortalecer as determinações do mundo, só isso, ele só não tem que fortalecer.*

A fala acima se refere à positividade e negatividade de um jeito muito específico. Negativo e positivo são termos usados em geral, na linguagem cotidiana, com uma conotação de valor. Aqui, trata-se da compreensão do ser. Uma determinação positiva de algo é aquela em que enunciamos características do ente, dizemos o que ele é. Uma definição negativa é aquela que diz apenas o que algo não é. Devido à diferença ontológica não podemos dizer do ser que ele é, apenas do ente. O ser não é (ente). Podemos pensar nesses termos, na fala acima, como menção a um modo de se colocar na prática clínica, ou seja, são referência ônticas. Aqui, positividade diz respeito a um fazer propositivo, o qual é criticado na fala acima; e negatividade está ligada ao deixar-ser não propositivo, o qual é desejável num fazer clínico. Precisamos diferenciar esse uso específico utilizado aqui do sentido ontológico de negatividade ao qual já fizemos referência (41,34), pois, onticamente, somos positividade e negatividade, mas, ontologicamente, somos negatividade, mera abertura em que os entes

podem aparecer em sua positividade, inclusive o ser do homem. O fato de que é essencialmente próprio ao nosso modo de ser a absorção no mundo não faz da positividade resultante dessa absorção a nossa essência. Não teríamos como escolher, ontologicamente, estarmos na familiaridade ou na negatividade.

Retomando o que já foi dito antes, o *não saber* é tão poderoso para o burilamento dessa postura não-propositiva em questão, quanto o *saber* é poderoso para uma postura mais impositiva. É necessário cultivar um *demorar-se junto às perguntas* que é raro no modo de viver que é o nosso: "*Então deixar que ele possa, pelo menos, esticar o tempo que se pensa, não dar respostas rápidas, mas deixar que o tempo se alongue. Proporcionar um pensar mais demorado sobre as questões que naquele momento se apresentam" (*Feijoo*).* Cultivar um *não saber* que é diferente de ingenuidade, é um não saber crítico, que tende a nos escapar a cada vez. Poderíamos dizer que estudar filosofia é uma formação para a ignorância:

> *Então eu falo assim muito mais dessa questão dessa... dessa ignorância, desse não saber, que não é o não saber comum, né? Que também acho que é uma questão da filosofia. A questão socrática, né? [...] É uma formação pra ignorância, mas, é difícil conquistar essa ignorância, eu tenho que ralar muito pra... Assim... e então eu vou mostrar assim, que é diferente, que é um não saber diferente de um não saber ingênuo, sabe? É um não saber filosófico, né? É um não saber que você tem que conquistar, né? E... conquistar arduamente que você tem que se desfazer das suas expectativas, das ilusões... daquele não saber do 'não sei ainda, mas eu vou estudar e vou saber'...Eu acho que, a formação numa clínica, assim, inspirada nessa atitude fenomenológica, acho que tem muito essa característica... De... uma construção negativa... No sentido de você se desfazer, né? Desconstruir, né? Tirar o entulho, né? Justamente pra você poder... olhar... assim...fazer a experiência das questões... compreender... A diferença entre representação e experiência... Acho que não é fácil isso... né?* (E.6)

O estudo da filosofia, então, "serviria" mais para nos ajudar a nos retirarmos dos lugares-comuns que aprendemos a ocupar e a renunciar a lugares de saber que também aprendemos a ostentar. Levinas, recorrendo ao Sofista, nos alerta que as certezas podem, muitas vezes, obnubilar nosso obscurantismo:

> «Podemos crer que sabemos quando não sabemos» - aí reside, segundo o Sofista, a maior incompreensão. Mas os homens agarram-se a isso, enunciam proposições aceitáveis e tecnicamente eficazes. A intenção do ser absorvida no ser que ela imagina apreender assegura uma cultura que funciona de forma satisfatória. Mas ao ignorar as suas ignorâncias, ela é inconsciente e irresponsável. Aberta a todas as interpretações e sem defesa, ela pode ser falseada (LEVINAS, 1997, p.194).

Vale lembrar, que quando falamos em filosofia, aqui, referimo-nos principalmente aos filósofos fenomenólogos. Porque a filosofia, em geral, também pode ser, de certa forma,

taxativa e indicativa, *moralizante,* como diferencia Feijoo em palestra:

> *O que que eu faço com a filosofia? A filosofia me dá um caminho do pensamento, ela não me dá uma materialidade, quer dizer, ela não é moralizante. Eu posso até pegar como base o romantismo, que é moralizante, mas quando você pega a filosofia da existência, não é para que ela nos diga como devemos proceder. Porque senão ela cairia num processo normativo moralizante tal como os outros, mas ela nos dá um caminho possível para pensar.*

Juntando os pontos, percebemos que é apenas através da formação para a ignorância que poderemos, de fato, estarmos abertos para o outro, sabendo que estamos sempre em questão.

> A filosofia só pode fazer algo conosco, se estivermos *dis-postos* a ela, se seguirmos a seu lado na direção daquela região de sombra, caminhando na *admiração*, no *pathos*. Não em um gesto apaixonado, como um gesto daqueles que só sabem amar com muita pressa, pois *pathos* significa sofrer, suportar, deixar-se levar por ter paciência... (CAMPOS, 1992, p.24).

Parece que vamos nos aproximando de uma ideia de "não saber o que fazer fundamentado", quando se atua na clínica. Não é possível deixar de levantar questões sobre a complexidade dessa compreensão, e sobre o risco que se corre de cair em interpretações errôneas e superficiais sobre esse "não saber".

> *É muito difícil e eu acho que tem um lado interessante que... e é nesse sentido que eu penso que a fenomenologia... é...ser um melhor terapeuta não é simplesmente ficar estudando, não é o cara que mais lê e tal, mas é poder ser burilado pelo que lê, é ser tocado por aquilo que lê e não é só fenomenologia, é poesia, é arte... ou é... relação com pessoas, todos os aspectos, é fazer terapia também... mas é nesse sentido que eu penso que é burilar porque a gente também "tá" lidando o tempo todo com a nossa rigidez... e o mais difícil é que a gente não se dá conta, né? O tempo todo, do quê que é rigidez pra gente... pra cada um, né? Todo mundo, né? Vai pra terapia também por causa disso, né? E a gente muito facilmente escorrega nas próprias rigidezes... sem se dar conta, né?* (E.3)

Finalizamos esse item chamando atenção para uma contradição. Podemos perceber que, para nos tornarmos, a cada vez, bons profissionais, não basta ler e estudar muito. Conquistar o saber formal não garante que a sensibilidade para as sutilezas, relativas ao que já levantamos acima, aconteça. É preciso, além de estudar muito, permitir-se ser burilado por aquilo que se lê. Não há, porém, como também já afirmamos acima, um procedimento que assegure a conquista desse caminho. Ele se faz passo a passo, ao caminhar.

II.5 - O vigor de andar na corda-bamba

Já foi possível perceber que a fenomenologia caminha de modo diferente em relação às outras filosofias, e principalmente ao pensamento psicológico tradicional. Se seguíssemos até a radicalidade da proposta de ruptura da fenomenologia, descontruiríamos a própria psicologia, por não haver, principalmente, uma adesão ao conceito de psiquismo. Também explodiríamos de uma vez por todas a noção de subjetividade. Há, na literatura, trabalhos que conferem subjetivismo à fenomenologia, e a nosso ver, esses trabalhos não são radicalmente fenomenológicos, como já vimos antes (87).

> *E acho que daí que repercute nessa tal história da experiência subjetiva. Porque daí o que vai aparecendo são exatamente os detalhes da vida do outro, que são os que vão ser interessantes. Agora eu acho, "to" meio teórico demais... Que os detalhes da vida do outro não são assim estritamente subjetivos, né? Acho que esse que é o problema. Então, fazer fenomenologia não é cair em subjetivismo, fazer fenomenologia é conseguir ver detalhes assim que são as coisas que são a vida do outro, né? Essas são as relações. E essas tem um quê, entre aspas, objetivo. Não é só uma percepção distorcida da pessoa, tem... tem... muita coisa que tá ali, que ela vê e a dificuldade é: 'como é que responde a isso'? Então aí eu acho que daí vira um equívoco sim, confundir fenomenologia com subjetivismo. Com uma ênfase na experiência subjetiva, porque não é... então... tem muito mais a ver com... enquanto terapeuta, conseguir olhar com o paciente pra o que a vida dele tá pedindo, quê que tá solicitando, quais são as significações que talvez não tá aparecendo, né? E como é que ele consegue responder a elas... isso não é subjetivo...* (E.2)

Olhar para o que vem ao nosso encontro desviando de uma perspectiva subjetivista é colocar-se um passo atrás do *status quo*. O que temos para oferecer, é, muitas vezes, diferente do que o próprio paciente procura num primeiro momento, no caso da psicoterapia. Muitas vezes ele busca um nome para o sofrimento que vive, por exemplo, e não se dá conta que esse nome enquadraria o seu sofrimento singular num quadro conceitual prévio e o reduziria a isso. Não darmos exatamente o que ele pede de imediato e nos demorarmos junto a ele pode fazer com que surjam aspectos na terapia que nenhuma das partes seria capaz de prever de antemão, postura essa que também é muito diferente do que se espera, muitas vezes, em ambientes acadêmicos ou em diversas áreas de atuação (79):

> *Uma postura que é na contramão, concordo sim. E é na contramão no sentido também porque é uma postura que não é reconhecida como uma postura validada, né? Seja não validada, no meio acadêmico por uma certa dominação do modelo científico, né? E que é o único considerado como válido, o único que é considerado como válido e é o único que é utilizado como parâmetro para validar os outros também, né? Então, é uma dominação ferrenha ali de um modelo técnico que "tá" ligado com todo*

> *o histórico dos últimos séculos aí, mas, com o paciente também, né? Porque... de alguma forma... de alguma forma ele espera uma resposta, ele espera... não é ele que tem que ser fenomenólogo, não é ele... ou que tem que ter uma postura fenomenológica, ele tá ali buscando um... dependendo se ele vai buscando um serviço, ou ele vai buscando uma resposta para um sofrimento, ou ele vai buscar o... ele pode buscar infinitas coisas, né? Mas, desse jeito ele não vai buscando ser o terapeuta, se for, alguma coisa tá estranha (risos) mas... mas é contramão, né? Você tá o tempo todo sendo convocado, né? Seja por uma certa característica do humano de se sustentar em alguma coisa, de se segurar em suportes, né? Assim... ou por... ou pelas convocações dos meios em que a gente está também, acho que é o tempo todo, é constante.* (E.3)

Podemos dizer que a fenomenologia é um movimento solitário, talvez de resistência serena (85,127,134,126) ao modo hegemônico técnico-científico. Nasceu da crise das ciências (19), mas talvez seja uma crise que tenha perdido espaço nos últimos tempos, na medida em que o modelo científico foi se alastrando e virilizando cada vez mais. Se, para lutar contra isso e tentar se sedimentar, a fenomenologia virar nicho, perderá o caráter de movimento, tornar-se-á estática, e findará:

> *Eu acho que é... contra a corrente, é um movimento de resistência, né? Eu acho que... eu acho que é um movimento de resistência, mas ao mesmo tempo eu acho que... tem tido cada vez menos lugar. E... tenho... a impressão que dá é que quase que não tem mais... a minha sensação é pessimista... é que quase que não tem mais sentido.* [...] *não sei se é revolucionário, né? Se é resistência, se é contra a corrente, não sei muito bem o quê que é... não sei como é que encaixa isso. Porque em termos de resistência mesmo, é... parece que já ganharam, o outro lado já ganhou* (E.2).

Nas palavras de outro entrevistado, a fenomenologia está "fora de moda". Há, em todo canto, busca por respostas e por instrumentalização. A suspensão que a fenomenologia propõe, muitas vezes, não é compreendida, e tampouco tem lugar em diversos âmbitos:

> *Bom, agora falando mais propriamente da prática clínica... eu acho que assim, infelizmente nós estamos, nós fenomenológicos, estamos completamente fora de moda. Porque há um predomínio da técnica em tudo, inclusive na psicologia. Então isso eu percebo na formação dos alunos. Eles fazem uma opção porque eles querem rapidamente instrumentos pra aplicação. E isso eu vejo na psicologia Clínica, na Organizacional mais ainda. Então a Psicanálise tem uma tradição, claro. E aí entramos nós com a fenomenologia, que propõe um esvaziamento. Isso parece já, entre os fenomenólogos isso já é claro e tradicional, é óbvio. Mas pra você passar isso, para os alunos, passar essa questão do esvaziamento, e que esse esvaziamento não é um abandono daquilo que você tem com você, os seus valores, as suas teorias, as suas, não... Mas é um esforço de afastamento desses valores, dessa teoria pra você tentar... Você se esvazia dessa teoria pra tentar entender o outro. Parece simples, parece óbvio, mas não é. É, entre nós fenomenólogos, mas não é. Agora, às vezes dá certo, dá certo no sentido que muitas vezes você entra em sintonia desta forma com os seus pacientes, com alguns pacientes. Você entra em sintonia desse jeitão de trabalhar aí a coisa se*

> *desdobra, um processo que se desdobra. E aí muito é criativo, é artístico no sentido que é criativo, não é? Por que você vai desdobrando em outras formas.* (E.7)

Há possibilidade de trabalho, a partir dessa presença, isso é importante que fique claro. Não se fica estagnado por não ter um corpo teórico nem um conjunto de técnicas ao qual recorrer. Como foi dito acima, o trabalho, quando encontra ressonância, pode tornar-se criativo. Há, na contrapartida disso tudo, uma necessidade de reconhecimento a partir desse lugar contramão. Se não há reconhecimento algum, sentimo-nos à margem. Porém, se essa presença, ainda que dissonante, faz sentido para cada um de nós, persevera-se nesse campo:

> *Então é complicado, porque você cria, assim, uma necessidade também, de ser reconhecido, mas dessa forma. E muitas vezes, aquilo que você fala não ecoa, dependendo de quem você vai falar, do seu interlocutor, se você está dando uma aula... Tem algumas pessoas que falam 'Nossa!', você sente... esse aluno me compreendeu, esse aluno me compreendeu. Você tem um retorno interessante, mas tem que suar pra reverberar, pra ecoar. Algumas pessoas, eu sempre sinto que é a minoria... É uma felicidade né, quando volta pra você e esse bumerangue que você lança e a vontade de ser reconhecido. E tem as dificuldades, por que se você não é compreendido, aí não volta. Aí você fica se sentindo meio à margem, e aí não é legal. Não é bom. Mas é aquilo, como faz sentido, então você permanece nessa postura, porque faz sentido.* (E.7)

Essa perseverança poderia ser vista como um movimento silencioso de resistência ao modo dominante, inspirada na serenidade, como já afirmamos anteriormente (85,133,127,126). Novaes de Sá sustenta que, na clínica, esse deve ser o mote, que só edificaremos liberdade se estivermos contato próximo com nossos limites:

> O espaço da clínica, dentro da perspectiva que trabalhamos, não deixa de ser, portanto, um espaço de meditação, entendida aí como a abertura a outros modos de pensar, a uma reflexão que se afaste de uma linguagem hegemônica, técnico-calculante, que se constitui no modo de pensamento da medianidade. Como "destino", o modo de pensar calculante não é algo a ser vencido. Essa tarefa, em verdade, nos parece improfícua, já que, estando imersos em um horizonte de sentidos e significados já dados no mundo, a experiência de ser na modernidade já envolve, de algum modo, pensar calculantemente. O meditar, no entanto, nos permite um "nos darmos conta": a possibilidade de percebermos o jogo histórico que constitui aquilo que somos, que desvela os nossos desejos, sonhos e formas de nos relacionarmos, de um modo instrumental, utilitarista e privatizante. Esse "se dar conta" é o campo de liberdade que nos é possível, não uma liberdade absoluta de um sujeito que escolhe o seu destino, mas a do ouvinte que se abre a outras possibilidades de interpelação frente ao que o confronta (SÁ, 2006, p.122).

Para nós, esse é um ponto importante. Acreditamos, também, que as reflexões sobre arte e espaço poderão dar um outro alcance para as reflexões clínicas. Voltaremos a esse ponto adiante (154). Essa resistência serena à qual nos referimos sustenta aberto um espaço outro, que gesta a tensão entre negatividade e familiaridade sem sucumbir a nenhum dos lados.

> *Então é um trabalho mesmo, que se faz sentido, então você tem que resistir de alguma forma. E encontrar pessoas e espaços que você vai, que as pessoas vão te reconhecer. Como eu estava falando. Mas é um trabalho de resistência, sim. E a arte é um trabalho de resistência. De necessidade e de resistência de alguma forma. Então eu me expresso, não que as pessoas vão captar e aprender coisas diferentes, mas tem de alguma forma naquele traço, naquela cor, ou naquela cena, ou naquele braço, naquela escultura, quem sabe alguém vai ouvir aquilo de uma maneira que vai ser especial, quem sabe. E isso vai ser muito gratificante.* (E.7)

Abrir espaço para que possa vir do outro o tônus da reverberação. Lugar de saber e afirmar é sempre lugar de dominação, seja na ciência, seja na arte, seja na clínica. A fenomenologia, se rigorosa e engajada, é uma arma potente contra isso, contra a dominação que há em cada um de nós nos diversos lugares que ocupamos:

> *A questão é quebrar essa dominação também. De alguma forma a gente é tentado também a cair nesse lugar... de um... detentor de conhecimento dominante. Porque é o lugar de uma dominação, o conhecimento, né? Essa ideia de que conhecimento é poder, também, micropoderes, ou pequenos poderes, né? Assim, essas coisas... e aí é interessante que também a gente é... algo que acontece na... nessas relações de dominação, acho que todos os âmbitos, né? Sejam sociais, sejam... acadêmicas, né? Mas eu acho que em todas as relações de dominação isso acontece e acho que muitas vezes a gente é aberto e tocado...De alguma forma é tocado... estando no lugar do dominador ou do dominado, a gente é tocado pelo sofrimento do outro ou pelo drama do outro ou pelo drama do dominado, de repente, mas... é mais confortável se aninhar no lugar da dominação, né? Eu acho que isso na fenomenologia acontece também, não que a fenomenologia esteja no lugar do humilhado, né? No lugar do comum... no lugar do social... etc... mas... é um lugar, talvez... mais... entre aspas 'de prontidão ao outro', de prontidão ao outro, de abertura ao outro, mas corre muitas vezes o risco disso, de antes de lutar pra romper com essa dominação, se avia nela, se corre exatamente pra onde foge, né? É um lugar que é mais confortável... é um lugar que é mais seguro, né? E aí... corre pra saia da mãe de certa forma antes de romper... antes de romper... querer romper com alguma coisa que não é fácil.* (E.3)

Não é fácil romper com um lugar de dominação que, "espontaneamente", aparece como natural e confortável. Atentar para o caráter contextual desse lugar que somos chamados a ocupar é saber-se histórico, social e relacional. É dissolver as rigidezes oferecidas pelo suposto saber para se abrir para o processo, sobre o qual nunca se sabe nada de antemão.

Para romper com a dominação, é preciso primeiro tê-la conhecido. É preciso se posicionar, criando uma tensão em relação a ela:

> *...do jeito que eu entendo fenomenologia ela é crítica por si mesmo, ela "tá" aberta... ela tem que ser crítica, porque ela tá" aberta pra isso, porque ela "tá" aberta pra... ela teria que ver a dominação, enxergar a dominação e aí quando você vê, enxerga isso, você tem que se posicionar, você tem que se colocar, né? Você tem que... você é tocado por aquilo, ela não pode ser como um instrumento de cegar, exatamente pra isso que acontece, né?* (E.3)

Langdriedge (2008) autor que já referenciamos anteriormente (89), dá uma pista de como se colocar um passo atrás dessa dominação intrínseca. Ele cita Ricoeur (apud Langdriedge 2008), mas acreditamos que essa presença seja válida para uma psicologia baseada no pensamento de Heidegger, também:

> Como Ricoeur (1996) aponta, nunca podemos escapar da ideologia e assim a natureza política de toda a experiência deve ser criticamente interrogada em todo os eixos de poder. Esta é apenas uma parte do processo, para atingir tal crítica deve-se operar dialeticamente com respeito para a compreensão empática e para a tradição, de tal forma que o entendimento analítico permanece em sintonia com a experiência vivida do sujeito de tais investigações. Através deste processo teleológico - ao invés de arqueológico-, podemos encontrar formas de entendimento que perturbam o *status quo* e abrir novas possibilidades para a vida (Langdriedge, 2008, p.1136[67]).

Se a fenomenologia é intrinsicamente crítica, é preciso resgatar esse caráter fundamental que pode ficar para trás no momento em que o pensamento posicionador tenta se apropriar dela. A fenomenologia tem a crítica e a resistência serena em sua raiz, mas, como já dissemos, isso não garante que ela seja utilizada para esses fins. Estamos em tempos em que as raízes e os fundamentos dos pensamentos têm cada vez menos lugar.

## II.6 - A vulnerabilidade de um é a vulnerabilidade de todos – por uma ética da proximidade

A principal crítica de que a fenomenologia é capaz não está nos arautos da filosofia nem nas páginas do saber, não está em elucubrações sobre a sociedade e sobre o mundo. O movimento mais potente é aquele mesmo mais imperceptível. A mais complexa resistência se dá através do simples respeito ao que acontece em sua multifacetada simplicidade. 'Resistir à dominação', em fenomenologia, é nunca perder de vista o fenômeno, pois as possibilidades

[67] Tradução nossa.

de estarmos genuinamente junto-a não se encaixam nos padrões nem de resistência, nem de submissão:

> *Mas talvez como um modo de estar aberto para o outro deixando que o outro apareça... apareça ali, né? E possa, nesse aparecimento do outro, ele possa aparecer pra si mesmo também... não só pro terapeuta, né? Mas... aparecer pra si mesmo e aí... e nesse sentido ele possa estar mais próximo do que tá acontecendo com ele dentro da experiência dele, dentro da repetição dele... que ele possa se colocar e permanecer nessa vizinhança de si mesmo. E... essa proximidade com o que ele tá vivendo e que a partir disso você vai podendo aparecer aos poucos pra ele, né? Mas acho que é nesse modo de estar aberto pro outro e sustentar isso... Que acho que é o mais difícil... Sustentar essa abertura e sustentar uma abertura que... como terapeuta... Que é uma abertura que não é... você sustenta ela aberta também pelo paciente... De certa forma, né? Manter isso aberto também acho que faz parte de ter essa abertura também compartilhada... é algo que é sustentado pelo terapeuta, o paciente não chega ali, ele não chega ali pra... não é uma tarefa dele inicialmente, né, assim? Se não ele não iria na terapia também, né? Mas é na relação com o outro e poder manter esse aberto esse espaço de aparecimento, que o outro possa aparecer pra si mesmo... Ele possa ficar consigo com o que aconteceu com...* (E.3)

Sustentar um espaço aberto no qual o outro possa se aproximar de si mesmo. Isso vale para a clínica, mas não só. Vale para qualquer área de atuação do psicólogo fenomenólogo. Pode parecer abstrato demais para quem já não tenha alguma afinidade com o pensamento fenomenológico. Parece que seria como afirmar algo que passa pelo indizível. O mundo da ciência não permite isso. Mais do que isso: defender essa postura pode ser visto como apologia a práticas inconsistentes, superficiais e ao *laissez faire.* A voz dos nossos entrevistados, porém, em coro neste trabalho, vem validar uma ação que é mais da ordem da sutileza do que da certeza. Sutil, porém não inconsistente. Essa é uma diferença que vale a pena marcar.

> *Você fica teorizando o sentido que, às vezes é o que é. E é bonito isso, né? Não tem nada de... Eu acho que a maior parte das abordagens da psicologia, e acho que isso corresponde ao ter que ser analista, uma angústia, um cuidado, que Heidegger chamaria de cuidado, uma pré-ocupação com "ter que ser analista", de corresponder à uma abordagem que gera conteúdo, que deixa claro o papel de interventor e a pessoa que recebe a intervenção. Que deixa isso claro, que vira e mexe a gente se balança. Eu pelo menos me balanço com determinada coisa que uma pessoa fala. Tipo, não é só eu que intervenho na vida, tem duas pessoas e essa relação produz coisas que a gente não sabe bem o que é, e que é bom pra ambos. Não "to" dizendo que eu não tenho clareza do meu papel, mas eu também às vezes sou acessado pelo que acontece aqui, e às vezes de umas maneiras bem fortes. Bom, acho que dei uma voltinha, mas respondi, né? No sentido de achar que às vezes as abordagens de psicologia, elas podem..., elas não são tão bem comprometidas em questionar os próprios fundamentos. Por isso que eu acho que a Daseinsanálise e a fenomenologia proposta pelo Heidegger, no sentido*

> *de olhar aquele que pergunta pelo sentido das coisas, ela tem um rigor diferenciado.* (E.4)

'Rigor'[68] (79,86,139,140,147,148,154) é uma palavra cara para a fenomenologia, tanto no que se refere aos estudos quanto à prática. O rigor não está em 'teorizar corretamente', mas sim, em questionar os fundamentos de uma prática. É preciso ter cuidado com teorias (quaisquer!) que virem intercessoras de compreensão.

O rigor também está em saber-se vulnerável e manter-se aberto para aquilo que pode lhe tocar, em não se deixar iludir por supostamente ocupar um lugar de saber e de proteção. É apenas essa presença que pode aproximar o psicólogo do seu campo de atuação, seja qual for. É preciso rigor nos estudos da fenomenologia, que nos ajudam a não esquecer onde estamos imersos e é preciso, também, rigor no compromisso com nosso modo de olhar e de *estar-junto-a*.

> *Eu acho que rigor, nesse caso... num trabalho clínico... ele vai ter duas... duas pontas... em uma delas eu vou precisar ser estritamente rigoroso com os meus estudos de filosofia ou de psicologia fenomenológica... mas eu preciso ser extremamente rigoroso, né? E que é... estudar, estudar, estudar... e saber que o quanto mais eu estudo e descobrir, né...Que quanto mais eu estudo, mais tem pra ser estudado. E ser rigoroso quer dizer: não tomar nada por sabido do paciente. Diria até que isso é ser mais rigoroso ainda que o primeiro, né? E a rigor... não tem como você conhecer completamente ninguém... então... ser rigoroso com o outro significa só o tempo inteiro permanecer aberto e curioso. O que mais será que essa pessoa tem pra dizer? Que mais será que "tá" aí? Que não "tá" aparecendo... Eu acho que isso é ser rigoroso, só que o movimento que, às vezes até eu me percebo fazendo, é um movimento que é muito claro num estudante... e... supervisionando... é de esquecer esse pedaço que eu acho que seria do rigor, pra conseguir uma compreensão rápida. Porque, se eu tiver uma compreensão rápida, eu tenho uma ilusão de que eu vou saber intervir corretamente. É... isso... sabe? Entendi direito, falei a coisa certa e o paciente reagiu do jeito certo, super rápido e tal... isso pra mim não é ser fenomenólogo, né? Porque... é fechar e diante de um fechamento é produzir um movimento... então tá indo na contra mão... E nesse sentido eu acho que ser fenomenólogo é ter a ver com... ter muita paciência... você tem que ter... ser muito calmo e ter muita paciência.* (E.2)

Na clínica, ser rigoroso é manter-se aberto e constantemente interessado no que vem do outro. A tendência mais *comum*, porém, é exatamente avessa a isso. Sentimo-nos pressionados a ter as respostas, para assim, supostamente, saber o que fazer. *Calma* e

[68] Há uma ressalva a ser feita em relação ao rigor, dentro da fenomenologia. Para Husserl, rigor tem a ver com não assumir hipóteses, a fim de chegar em grau de certeza próximo da matemática, enquanto ciência fundamental. Junto com Heidegger, questionamos essa compreensão de rigor. Apesar dessa palavra não mais aparecer na filosofia de Heidegger, a utilizamos aqui no sentido de: manter-se próximo ao fenômeno, distante das abstrações e teorizações, mas sem a intenção de chegar a algum ponto de certeza.

*paciência* são palavras raras na nossa sociedade industrial de consumo, na qual devemos ser produtivos e ágeis, devemos mostrar resultados factíveis e comprováveis. Nesse contexto, é muito importante marcar a distinção entre rigor e precisão:

> *Rigor, acho que também falando de uma maneira simplificada, rigor é uma palavra que seria um contrapeso "pro" que na Ciência é chamado de precisão. Do mesmo jeito que a Ciência, pra se fundamentar com legitimidade, ela precisa ter precisão, ou seja, ela precisa de várias outras coisas, pra um fenômeno ser um fenômeno científico ele precisa ter parcimônia teórica, ele precisa ser reproduzido aqui e em qualquer lugar do mundo, ele precisa ser quantificado, isso pra levar o carimbo de 'pedigree ciência positivista'. Então, a precisão para as Ciências é uma palavra tão cara, assim como para a fenomenologia rigor tem esse peso. Acho que é um bom paralelo. E rigor, falando bem diretamente, é se manter, no que essencialmente aquilo que está se mostrando, quer dizer como verdade. [...] O ser de uma coisa, na verdade, uma coisa ela não está garantida. Então a gente precisa se manter no rigor para caçar a verdade do sentido, disso que se mostra escondendo. [...] Mas, então reduzindo aquilo ao entendimento que ela, meio difícil de falar disso, mas é como se deixar que a coisa falasse por si mesma.* (E.4)

Rigor: manter-*se essencialmente no que aquilo está se mostrando*. Estar aberto a uma verdade que não se apresenta como corretude e precisão. Uma ciência rigorosa seria aquela que se mantivesse próxima ao que se propõe estudar. Segundo Heidegger:

> O fator decisivo de uma ciência é sempre que sua forma de pesquisa corresponda a seu objeto. Também há coisas que eu não capto se eu fizer delas objeto de uma representação conceitual. Um medo ou temor não são um objeto. No máximo, posso tematizá-los. Para o rigor de uma ciência é necessário que em seu projeto e em seu método ela corresponda a seu objeto. Mas nem toda ciência rigorosa é necessariamente ciência exata. A exatidão é apenas uma forma determinada do rigor de uma ciência, pois só há exatidão quando o objeto é colocado de antemão como algo mensurável. Entretanto, se há coisas que por natureza resistem à mensurabilidade, então toda tentativa de medir sua determinação pelo método de uma ciência exata é impertinente (HEIDEGGER, Seminários de 2001, p. 158).

Sabemos, de antemão, que o nosso 'objeto' não é em nada mensurável. Sabemos que o que nos importa é perseguir um sentido que não é exato e, tampouco, linear. Na conjuntura do predomínio técnico-científico, ocupamos um lugar estrangeiro. De uma forma ou de outra, assumimos a dificuldade desse exílio, que, a nosso ver, mais aproxima do que distancia:

> *O quão difícil é esse papel, né? Mas acho que o que me é interessante na fenomenologia é a aproximação, é a diminuição da distância entre terapeuta e paciente, na condição de Dasein. Então, acho que basicamente, é isso que possibilita o trabalho. Talvez a questão do percalço, que eu coloquei como inicialmente a questão de que a gente não tem a fundamentação teórica, formal, né? É... com o tempo, e com*

> *a própria percepção da angústia que a gente também têm, né? Nessas dúvidas todas, e até assim, angústias de 'eu não sei onde estou e é isso mesmo', é assim que nós iremos, descobrindo o tempo inteiro e tateando e pisando em ovos mesmo, o tempo inteiro, né? E deixando isso muito aberto de certa forma, pro paciente, né? Que é o que possibilita que o trabalho flua...* (E.5)

Feijoo, em palestra proferida, relata que antes ela estudava outra abordagem, que nesta época se sentia muito pressionada a produzir os resultados e as leituras que condissessem com o que a tal abordagem postulava. Ela sentia que, de alguma forma, havia uma pressão para que os atendimentos que ela fazia "funcionassem". E "funcionar" implica expectativa por resultados, que por mais que pareçam universais, nunca o são, pois dependem sempre de uma concepção de homem e de mundo e de uma concepção prévia do que seria obter sucesso num processo terapêutico, por exemplo. Quando ela passou a estudar fenomenologia, conta que se sentiu aliviada:

> *Hoje eu não sinto mais isso, porque eu não sei onde vai chegar, não tem mais nenhuma promessa. Então, eu mesma tenho que me entregar ao caráter da existência que é a minha, de saber que nada está sob o meu controle, e que eu não sei o que vai acontecer, isso é me recolher à minha insuficiência, impotência. E isso me dá muito mais tranquilidade do que eu tinha antes, que eu achava que eu era super potente. Não é passividade, é atividade. Heidegger, naquele livro "Fenomenologia Religiosa", ele fala de uma atividade passiva e de uma passividade ativa, quer dizer, as duas estão em jogo, não há dicotomia. Então, aquilo que pode se chamar de aceitação, é exatamente isso, se entregar ao caráter trágico que a existência sempre é, ao caráter vulnerável, ao caráter transitório do qual a gente não pode escapar. E nós, psicoterapeutas também, isso me dá uma tranquilidade enorme, não cabe a mim, eu não tenho técnica, eu não tenho instrumentos. Eu estou ali, eu mantenho o espaço, meu lugar é daquele que sustenta o espaço, e o meu sustentar não é suficiente para que uma transformação aconteça, porque a transformação acontece só no âmbito do cuidado da existência que é daquele que está ali em questão.*

Vulnerabilidade, aqui, significa: *saber que nada está sob o meu controle, e que eu não sei o que vai acontecer, isso é me recolher à minha insuficiência, impotência*. Fica evidente, nos relatos acima, o quanto a vulnerabilidade de cada um está presente, e o quanto dar-se conta disso, a cada vez, pode ajudar a sustentar um espaço aberto para que possa vir do outro, e não de nós, aquilo que se apresenta.

Somos finitos no futuro e já neste exato momento (41,34). O rigor fenomenológico, como dissemos antes, não está apenas na sustentação desse espaço. Isso só acontece acompanhado de muito estudo, e de muita abertura para conhecer esse mundo em que vivemos. Os estudos não podem ficar restritos aos filósofos fenomenólogos, ao invés, devem

se expandir para todos os limites possíveis daquilo que se apresenta como questionamento e reflexão. Um dos entrevistados afirma que, no limite, deveríamos estudar *todas as ciências humanas*:

> *Sim, todas... e que eu acho que... já é uma... quase uma consequência de hora que você começa a estudar a fenomenologia de um jeito rigoroso. Então você pega Heidegger, por exemplo, né? Pra você entender Heidegger... você precisa entender também com quem e contra quem ele tá falando... e a hora que você vai ver... você já tá estudando um pouquinho ali de outros cientistas humanos... outros filósofos da época... Assim, talvez nem dê pra aprofundar tanto... ainda mais como psicoterapeuta que o nosso trabalho não é só de também de estudo e... ficar dissecando, né? Estar dissecando o conhecimento. Mas a hora que você vai ver você já estudou um pouquinho pra entender Heidegger, você já ouviu falar de Husserl, você já ouviu falar um pouquinho de Kant, você já leu uma coisinha aqui e ali de Platão, e agora que você vai ver um pouco da Escola de Frankfurt, que vai aparecer como contemporâneo, talvez ao mesmo tempo se diz opositor de Heidegger... vocês vão ver o que os caras tão falando, e porque que tão falando mal de Heidegger... e a hora que você vai ver, você já pegou o campo mais amplo. Em nome, inclusive, de entender o Heidegger. Isso é ser rigoroso. Mas tem que ser por aí... no nosso campo aí... então você vai pegar o... Heidegger com psicologia e isso significa em algum momento ler Boss e Binswanger também... pra ler Boss e Binswanger você também tem que entender um pouco de Psicanálise... e você pega lá os trabalhos mais maçantes dele, entra uma série de outros psiquiatras e psicólogos da época. Vai ter que conhecer esses caras...* (E.2)

Claro que essa tarefa não deve ser levada como algo a se dissecar, a mapear todo o conhecimento existente na terra, isso seria impossível, e nem mesmo desejável. Pensamos que o que importa é a busca pelos fundamentos e pela consistência de pensamento, para que possamos sempre nos posicionar criticamente, e não ingenuamente, frente ao mundo a ao que nos cerca. O posicionamento crítico, para nós, não diz respeito a uma postura de afastamento em relação àquilo que se mostra. Não estamos falando de adquirir conhecimento para estarmos autorizados a falar de um lugar absoluto de saber e de poder, mas sim para, justamente, prescindir dele sem ingenuidade na hora da prática. Isso nos tira qualquer possibilidade de ocupar um lugar de destaque ou de arrogância frente à vida do outro:

> *E eu "to" falando da psicoterapia porque é o que eu tenho mais familiaridade, mas eu acho que qualquer outro tipo de intervenção psicológica a gente também a gente tem que ter... esse... não é só humildade, mas acho que atenção ao fenômeno também, né? Que seria absurdo imaginar que assim... um único encontro, uma conversa, sabe? É capaz de tamanha mudança na vida do outro se já não tiver aquilo nascendo de predisposições e interesses do outro. Então daí... assim... essa conversa ela é um acontecimento a mais já de um monte de coisa que já "tá" acontecendo... então não fui eu... eu fui no máximo a gota d'água final.* (E.2)

Humildade (124,168) é outra palavra cara à fenomenologia. O que vai balizar a nossa

prática é aquilo que vem do outro, pois é do próprio fenômeno que surgem as indicações de como se posicionar e de como agir. E isso acontece a cada vez, não é possível concluir nenhuma regra nem previsibilidade. Somos síntese em fluxo de vivências. Exatamente por isso precisamos estudar, mas tal estudo nunca vai dar conta do que nos debruçaremos sobre.

> *A gente não sabe muita coisa. Não sabe quase nada. A gente estudou, fez curso, fez grupos de estudos, supervisões e tudo mais, mas na hora de um encontro ele é novo, então a gente não sabe. E isso tudo está fora de moda. Imagina se eu chego e falo 'Eu não sei, eu sou humilde'. Pronto, vão desqualificar, o que é uma pena.* (E.7)

Humildade e atenção ao fenômeno: sabendo que somos parte do fenômeno, ele não é algo "objetivo" que acontece independentemente de nós. Parecem características óbvias e ao mesmo tempo raras no seio da psicologia. A fragilidade e vulnerabilidade do psicólogo não devem ser evitadas, mas sim, trazidas à tona, para que, uma vez desveladas, facilitem o contato com aquilo que se mostra para cada um de nós. Não estamos nos referindo a fragilidades específicas, que se manifestariam em determinadas "personalidades". Estamos relatando a fragilidade fundamental, fundante, ontológica, que é de um e de todos nós (34,41,101). O questionamento é parte integrante do trabalho de qualquer psicólogo, e por mais que o mundo exija de nós respostas prontas, é preciso retomar o valor do movimento circular da reflexão: (34)

> *Eu acho que no consultório a gente passa por... por muitas dúvidas, né? Justamente por isso... que você sabe também, da gente não ter embasamento teórico formal, por onde a gente siga, onde a gente se apoie e se sinta segura, né? Acho que a insegurança no atendimento faz muito parte. Assim, eu não tenho a menor ideia do que falar agora, né? Se o paciente "tá" esperando uma resposta... teremos aqui um problema porque a minha resposta será muitas vezes 'não sei'...Não pensei nisso, né?* (E.5)

Sabemos que a palavra 'insegurança' pode conotar despreparo profissional, como já introduzimos (85,102). Gostaríamos de propor, porém, um significado menos colado à necessidade contemporânea de desenvolvermos habilidades e capacitações específicas. 'Sabermos que não sabemos' carrega consigo muito preparo e burilamento profissional. Sabermos da nossa vulnerabilidade fundamental também exige muitas etapas distintas de burilamento pessoal, intelectual, afetivo e profissional.

Como já dissemos acima, para ser psicólogo é preciso estar aberto ao risco de ser tocado por aquilo sobre o que nos debruçamos. Manter-se aberto e disponível a ser tocado é algo, muitas vezes, nada confortável, pois nunca se sabe de antemão o que virá ao nosso

encontro. O imponderável que se apresenta na figura do outro na verdade nada mais é do que uma fração do imponderável do mundo. Ser tocado é parte integrante do trabalho, e não algo acessório ou que deveria ser evitado.

> A relação, com algo ou alguém, na qual eu estou, sou eu. Entretanto, "relação" não deve ser objetivamente entendida aqui no sentido moderno, matemático de relação. A relação existencial não pode ser objetivada. Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, uma solicitação, um responder, um responder por baseado no ser tornado claro em si da relação (HEIDEGGER, 2001, p.202).

Lembrar que a relação existencial não pode ser objetiva nos ajuda a lembrar que não ocupamos o lugar de saber e de controle que muitas vezes nos é ofertado. Temos que reaprender a nos deixar tocar, a corresponder ao chamado que vem da relação.

> *E é muito gostoso quando você sente que você entrou em sintonia com a pessoa e ela clareou, muitas coisas são clareadas e aí ela pode caminhar um pouco mais, porque está um pouco mais claro. E nós aprendemos muito com eles, claro! Porque é claro, mas pra certas abordagens, não: 'Não é, mas como? Como você aprende? Você tem o poder pra ensinar'. Na fenomenologia também não é isso. Você aprende também, junto. Você é tocado de várias formas, né? São surpresas, muitas vezes você está aqui relaxado, na sua cadeira, mas são surpresas, você é tocado por algo que você não espera também. Você é mobilizado e isso te pega também. E te deixa às vezes até fragilizado. E agora? Mas você tem que se utilizar disso de alguma forma, saber lidar com isso. Porque aí você sai um pouco dessa postura, de saber de tudo, que você é o psicólogo que sabe de tudo...* (E.7)

Voltamos à pergunta: Se não temos procedimentos técnicos específicos, tampouco objetivos pré-definidos a alcançar, o que temos a oferecer para quem nos procura numa prática clínica? O espaço clínico é sustentado por uma presença nutrida por tudo o que já apresentamos acima.

> *No fundo, no fundo... o que a gente "tá" fazendo no consultório? No fundo, no fundo, o que a gente "tá" fazendo no consultório? O que que você oferece "pro" paciente? E daí a única coisa que eu consigo entender é que a gente oferece "pro" paciente a gente. Aí sim vem um negócio bem legal que quando você fala de prescindir de teoria, estar com o paciente, prescindindo de você também, né?* (E.1)

Prescindimos das teorias para abrir espaço genuíno para o que vem do outro. Prescindimos de nós mesmos como individualidades encapsuladas para franquear uma presença aberta para a relação. Tudo isso pode parecer abstrato, romântico ou hermético para uma leitura apressada ou para uma compreensão superficial. Esperamos ter construído, até aqui, um caminho que leve nossas reflexões para lugares menos instáveis. O fato de não

nos apoiarmos numa teoria psicológica como as demais abordagens pode abrir precedente para que se imagine que a prática de um psicólogo fenomenólogo é vazia de fundamentações. Abrir mão das teorias e das opiniões pessoais para abrir espaço para o outro tal como ele se apresenta, sem abrir mão da nossa posição no *entre* da relação, não tem nada a ver com uma prática aleatória. Como já afirmamos diversas vezes ao longo desse texto, essa presença exige muito estudo e trabalho pessoal.

## II.7 - Espanto e encantamento como cultivo do *estar-junto-a*: pelo respeito ao mistério

No percurso que atravessamos, falamos muitas vezes em presença profissional. Apontamos que essa presença não é alcançada de uma vez por todas, uma vez que se desdobra em *caminho*. Caminho, para a fenomenologia, é o único método possível (27,75). Quando se pensa em método, muitas perguntas se fazem presentes. Como ir à campo, para o local de atuação do psicólogo fenomenólogo, seja em qualquer área de atuação, e garantir que haverá respeito àquilo a que nos propusemos conhecer? Se não há uma metodologia exata que nos mostre um passo a passo a seguir para que escapemos de nós mesmos e do que possamos "projetar" no campo, como cultivar essa presença do 'entre'? Como já dissemos, essa presença vai contra a corrente do que se é exigido em pesquisas científicas, mesmo em muitas pesquisas qualitativas. Vimos que, se há algo de desconfortável aí, é justamente esse desconforto que devemos cultivar, e talvez assim consigamos não enquadrar o que vem ao nosso encontro em sistemas prévios a esse mesmo encontro. Ou melhor: talvez esse desconforto não seja exatamente algo a ser cultivado, mas sim, algo que apenas *é*, *se dá,* e nosso trabalho seja muito mais não tamponá-lo do que criá-lo. Para afirmar isso, baseamo-nos em nossa vulnerabilidade fundamental, em nosso fardo originário descrito por Heidegger na feição do *ser-lançado* no mundo, do nosso inevitável ter-que-ser (46).

O nada que abisma nossa existência, no mais das vezes tão disfarçadamente, nunca pode se tornar desimpedido por um ato de vontade nosso, mas pode ser oportunizado pelo querer-ter-consciência (50), presença sutil que cunharia um querer-livre-de-vontade aberto à angústia e à finitude (41,34). Seria como uma disponibilidade tênue, com raízes na impossibilidade de se instalar qualquer querer propositivo. O desconforto seria um indício que, ao menos dessa vez, não nos deixamos assentar por completo (142):

*É o conforto no desconforto, e é o desconforto no conforto... é... muito difícil...*

> *Acho que, a gente, inicialmente, quando você começa a experimentar o desconforto no conforto, parece que só tem o desconforto mesmo, né? Então, acho que, por várias vezes... a saia justa e o sentir-se outsider, inclusive dentro do consultório, aconteceu... E eu acho que, o fazer, e o enfrentar o desconforto, trazendo a minha fragilidade, pra mim mesma, né? Foi o que foi me dando mais... mais... mais... mais recursos pra que eu pudesse incorporar esse desconforto com mais naturalidade...Então... acho que ele existe talvez, da mesma maneira que ele existiu no dia 1, né? Mas, hoje já é um grande aliado. Acho que é deixar o desconforto vir, né? Até que ele não fique tão ameaçador, porque eu já o conheço, eu já sei que faz muito parte do trabalho o desconforto. É com ele que eu trabalho, né? Não é só com o desconforto do meu paciente, é com o meu... E eu conto com isso... E junto, com o tempo, com os enfrentamentos do desconforto, ele vai ficando mais amigável, vai ficando mais suave...Menos desconfortável. Ele "tá" sempre lá, né? Não vai dizer que você tem: 'ah... isso eu tirei de letra', né? Não tem, né? Pra qualquer que seja a situação, eu conto com ele, eu conto com ele...[...] Exatamente, porque... ah... justamente você corre no perigo de dar respostas... eu não tenho as respostas... Você corre o risco... de enquadrar. E eu tenho muito medo disso...Eu tenho muito medo disso. Então eu tenho muito respeito pelo desconforto, eu gosto dele. É o incomodo que me ajuda. Porque o dia que eu não tiver, acho que é a mesma coisa que um artista, o dia que o artista não tiver o friozinho na barriga na hora de subir no palco, tem alguma coisa que tá errada. Então o dia que eu não tiver... [...] O dia que eu não sentir desconforto, eu vou ficar muito preocupada comigo. Eu vou ficar bastante preocupada. [...]Eu conto com ele...* (E.5)

Nós percebemos, pelas hesitações do relato, como é quase intangível o conforto desconfortável de estar em questão junto-a. O estar alerta e em contato com o desconforto oriundo da prática pode nos ajudar a não enquadrar o que vem do paciente. Desconforto não implica, necessariamente, sofrimento. Abrir-se para a descoberta do novo em momentos singelos do cotidiano pode ser muito motivador. Se, na partida, já se conta com o mistério que há em tudo, talvez fique mais fácil fluir no desconforto do inusitado.

> *Quando um paciente nos procura, de alguma maneira, ele vem pedir o conforto. E o que eu tenho pra oferecer é o desconforto, então, essa coisa do paradoxal é que eu acho que é o bonito porque é muito, muito diverso no sentido de que...De fato e de direito, eu nunca sei o que vai acontecer...Eu acho isso fascinante... Eu acho fascinante. É sempre uma grande novidade... Eu acho, acho curioso no sentido da curiosidade mesmo, 'o que que vai acontecer?', 'Ai que medo', 'ai que gostoso', né? Então, é por isso que eu acho que a palavra que pra mim é fascinante, pra mim é envolvente...E é isso que me faz poder respirar bem aqui... Com todos esses ingredientes do mistério... Que estão sempre rodeando... Tão sempre junto...* (E.5)

Essa seria uma predisposição sutil, tão sutil como o querer-ter-consciência (50) de Heidegger. Não se adquire esse cultivo treinando técnicas ou destrinchando teorias. Há, porém, algo como o querer-sustentar-espaço-aberto que pode dar o tom da presença do psicólogo fenomenólogo. Abaixo, percebemos a importância dos questionamentos e da

reflexão:

> *E aí... volta no início quando eu comecei com esse atendimento de casal... no que que me ajuda qualquer livro que eu tenha lido a respeito daquilo? Me ajudou eu ter toda uma formação em fenomenologia, que me permite olhar pra existência humana de uma forma aberta, de uma forma... sem pressupostos... né? E que me permite fazer questionamento atrás de questionamento toda semana, até hoje que eu saio do atendimento... e que eu deveria fazer isso com todos os pacientes, [...] mas esse estar afetado e essa reflexão, ela só é possível porque tem essa postura... uma postura que não é explicativa... porque senão, você sai dali já com uma estrutura... ah... e... e acalma. Fiquei até aqui pensando... ela mantém aberto... ela mantém aberto o espaço do espanto, acho que isso é legal... o espaço do espanto. Uhum... sim... sustentar pra qualquer pessoa, assim... manter aberto o espaço do espanto.* (E.1)

Manter aberto o espaço do espanto... *(*94*).* Se formos radicais nesse pensamento, chegaremos à seguinte conclusão: a única maneira de sermos psicólogos fenomenólogos é nos mantendo abertos diante do espanto, sob pena de nunca conseguirmos enxergar o novo que se apresenta nos interstícios de todo acontecer. Impossível passar por essa afirmação sem reconhecer a complexidade que se apresenta nessa tarefa, diante da sua quase intangível simplicidade. Heidegger aponta que a ciência tende a matar a capacidade de nos espantarmos com as coisas, e que, por isso, o psicólogo fenomenólogo deve-se manter alerta sobre os parâmetros do seu mundo:

> O simples praticamente não nos interessa mais em sua capacidade porque o modo de pensar científico habitual destruiu a capacidade de se maravilhar com o óbvio. Mas, se este se maravilhar nunca tivesse surgido e sido sustentado pelos pensadores gregos, não haveria ciência europeia nem técnica moderna, em torno das quais atualmente organiza-se uma idolatria que atinge a chamada mídia de massa. O modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição de povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (ver o tumulto sobre a navegação espacial), ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir (HEIDEGGER, 2001, p. 129).

Reconquistar a capacidade de se surpreender com o novo e se espantar com o inusitado anda lado a lado com a capacidade de ler sua época histórica de forma crítica. Lembramos, nesse ponto, que nosso modo de encarar a fenomenologia é sempre histórica e

social, se não ela corre o risco de tornar-se ingênua e romântica. Manter-se aberto para o espanto é, sim, de certa forma poético, mas não deixa de ser, fundamentalmente, político (88).

> *Mas se a gente se "ater" a esta abertura que tem que ter na clínica, esse espanto diante do novo, pra mim é a única maneira de você fazer clínica, né? Clínica, vindo de inclinar-se, né? Estar inclinado diante do outro. Você só pode estar inclinado... você só pode estar inclinado se estiver aberto. Então, pra mim é a única maneira de fazer clínica, mesmo. Independente de todas as questões ai que a gente levantou de fundamentar ou não, de teoria, prática, etc, etc... mas esta postura é pra mim fundamental... né? Ahn... vejo qualquer psicólogo minimamente bom, não colocando entre ele o paciente uma cortina de fumaça, ou... o 'teorizar', ou... o 'pré-saber sobre o outro', né? Uma afirmação, assim, 'ah você faz isso por causa daquilo', em vez, de fato, que um psicólogo minimamente bom vai partir do outro. Acho que a clínica fenomenológica... a clínica psicológica... ela... ela é um limbo... como a gente "tava" falando antes, mas pra fechar... acho que ela é um limbo de uma ciência ôntica, e portanto, ciência ôntica pede por algo firme, fixo, com um quê explicativo... ela é esse limbo entre isso, né? E uma... compreensão aberta do outro... então é muito... eu acho que é isso que torna complicado a nossa clínica, a prática fenomenológica porque... a gente bate muito nessa tecla, não explicar, não explicar, sem explicação, sem causalidades e tal... e aí você vai falar... bom então como é que isso vira ciência? E se você não explica, se você não tem nada... você não tem nada, é isso? É isso mesmo? Você não tem nada? Não, você tem. E é disso que eu falo quando eu falo da postura. Essa postura nossa é algo que a gente tem. A gente tem uma postura de estar aberto. Para o espanto, daquilo que pode vir... seja lá o que for... e isso não é uma atitude fácil.* (E.1)

Não temos teoria e não queremos explicar nada, mas, sim, temos algo a defender como posicionamento no mundo. Temos a presença (15), que deve ser burilada sempre e a cada vez. Temos o fundamento, que deve ser estudado como tarefa séria.

O novo, o inusitado, o imprevisível e o mistério que sempre existem na relação com o outro podem se apresentar como desvelamento e envolvimento. Não como um espanto que espanta, mas como uma reverência que aproxima. Não se atinge essa presença instantaneamente, sequer se a conquista de uma vez por todas. Mais uma vez, repetimos, é preciso rigor nos estudos da fenomenologia que nos ajudam a não esquecer onde estamos imersos, é preciso também rigor no compromisso com nosso modo de olhar e de *estar-junto-a* (79,139,148,154). Então, se esse duplo rigor for conquistado a cada vez, o limbo entre filosofia e prática estará resolvido.

> *Se você for rigoroso você resolve o limbo... porque você não vem nem pro 'tudo pode', né? E nem fica numa coisa explicativa, né? Então você tem aí um caminho, né? Mas a metodologia fenomenológica ela não é método. Ela não é técnica. Não é procedimento. Ela é caminho. E aí o caminho é estar diante e espantado, mas é um*

> *caminho rigorosíssimo. [..] Se bobear você escorrega, tanto em explicação, porque 'isso tá claro que eu vi e você não viu´, quanto em 'tudo pode', porque 'ah é assim mesmo'... (...) Então estar diante do fenômeno é uma coisa muito difícil. E daí é muito louco esse processo que eu acho que é valiosíssimo, num processo fenomenológico, que é o de sempre se questionar. Então quando você sai de um atendimento e ao invés de você pegar e lançar... suspendeu tudo no atendimento, ótimo, bom pra você, você é uma ótima psicóloga, mas se você sai do atendimento e lança mão de toda estrutura teórica que você tem e coloca, é uma coisa... ahn... você sai do atendimento e você fala 'ai como a vida é linda', é outra coisa também, agora, é muito diferente essas duas posturas de você sair do atendimento questionando o que você fez, como você fez, como isso serviu, qual foi o sentido, qual foi o sentido pra você de estar ali, qual foi o sentido pro outro de estar ali, e o que que leva daquele atendimento. Esse é o rigor fenomenológico na clínica***.** (E.1)

*A fenomenologia é caminho,* e se *bobear* a gente escorrega para fora dele. Somos muito tentados a explicar o que se mostra, ou a olhar com ingenuidade o que acontece. Como dissemos acima, manter-se aberto ao fenômeno é muito difícil, porém valioso, e um dos modos de se conquistar isso, a cada vez, é mantendo o compromisso com o questionamento. Inclusive e principalmente com o autoquestionamento. "Quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento" (HEIDEGGER, 2008b p.38) (192,94,70). Como nos lembra Borges-Duarte, perguntar "é a única possibilidade de dar voz ao silêncio de um pensar que atende e escuta, que aguarda, abstendo-se de construir soberbos edifícios especulativos" (Borges-Duarte, 2014, p. 155). Edifícios especulativos podem ser muito impressionantes e convincentes, mas ostentam apenas uma fachada de brilho: seu interior é opaco e artificial. Perguntar pode nos levar às raízes do que nem sempre se mostra, mas que sustenta o que acontece.

## II.8 - Rigor e implicação como única possibilidade de engajamento

Acenamos, anteriormente, para a importância da implicação e do engajamento do psicólogo onde quer que atue. Aos poucos vai ficando mais claro o que queremos dizer quando utilizamos essas palavras. Esse engajamento prévio e fundamental, entretanto, não garante que, de fato, vivamos apropriados deste modo. No mais das vezes, vivemos escapando dessa implicação, esquivando-nos de assumir o lugar que é o nosso, a cada vez, e de onde vivemos o mundo. O cotidiano é um tentador e tranquilizante facilitador da nossa constante fuga de nós mesmos. O intercurso do predomínio da racionalização também vem bem a calhar, pois

justifica em termos intelectuais a tarefa de desimplicação do lugar no mundo que ocupamos (76). Portanto, quando usamos palavras como implicação e engajamento, estamos nos referindo a uma presença de escolha, como cultivo de um modo que já sempre é o de cada um de nós, mas que podemos vivê-lo no modo mais próximo ou mais distante. Quanto mais próximos desse 'engajamento escolhido' (chamemos assim provisoriamente, por falta de palavras mais adequadas), mais distantes ficamos das identificações superficiais e das identidades reproduzíveis. Quanto mais próximos do nosso próprio engajamento, mais próximos estamos de nós mesmos, e é justamente nessa condição que conseguimos nos aproximar mais do outro:

> *E atender também é muito terapêutico, né? Às vezes a gente "tá" atendendo, enquanto você "tá" falando com a pessoa de uma determinada questão, você tem que estar experimentando realmente, né? E que aquilo não é tão objetivo, senão é conversa fiada, né? Você tem que, às vezes, pra fazer essa experiência, você tem que mudar, tem que se 'desidentificar', você tem que fazer a experiência de se 'desidentificar' de coisas tuas. Mesmo, é muito terapêutico "pro" terapeuta. [...]É um distanciamento em relação, digamos assim, a um pessoal, às identificações, a essa cotidianidade absorvida no mundo... mas tem uma aproximação... esse distanciamento é uma aproximação maior de você, enquanto singularidade... [...] Como diz o budismo, tem uma forma de dizer também que eu acho bonita, quer dizer dar um dar outro nascimento à pessoa, né? Assim... se você conseguir... o teu olhar atravessa isso que se apresenta, é como se você conseguisse dar outro, um outro nascimento.* (E.6)

O olhar para as coisas que nos cercam tem um poder muito grande de interferência no modo como elas se apresentam para nós, para o outro com quem nos relacionamos, e no todo. O olhar do terapeuta, então, acaba tendo um poder enorme de interferir no modo como o outro se olha. Só nos reconhecemos através do olhar do outro. Então, se esse olhar for normatizador e estigmatizante, muitas vezes, assim passaremos a nos enxergar, também. Como afirmamos acima, caso o olhar do terapeuta seja menos identificado com rigidezes e mais aberto para o fluxo, isso certamente ajudará o outro a encontrar a mobilidade e fluidez na própria vida.

Para estar-junto-ao-outro de um modo engajado, implicado, mas nada impositivo e assim sustentar aberto o espaço no qual o outro possa ir ao encontro de si mesmo, é preciso manter-se aberto, manter a escuta aberta:

> *A escuta no sentido próprio dela. Não como escuta, não na postura do observador. Por mais que existe um certo grau de escuta aí. Mesmo na postura de observador também é uma escuta, parece, né? Muitas vezes, do observador em uma pesquisa científica clássica, vamos dizer assim... então é um tipo de escuta delineada,*

> *né? O quê que pode ser escutado, como vai ser escutado, é uma escuta metódica, né? Não é uma escuta aberta, e o que eu acho que é o que faz, ao meu modo de ver, de pensar, a fenomenologia como importante, é a fenomenologia mesmo importante como uma prática clínica, é a escuta aberta, que caracteriza esse setting, né? Isso é fenomenológico, né? Escuta aberta... e manter a aberta a escuta é difícil.* (E.3)

A escuta aberta é o ponto de intersecção mais denso entre a psicologia e a fenomenologia. Podemos dizer que a escuta é uma das bases da clínica psicológica, sempre esteve lá presente. A escuta, fundamentalmente, diz de um *entre*. "O ouvir alguém... é o existenciário ser-aberto do *Dasein* como ser-com para os outros" (HEIDEGGER, 2012c, p.461). Essa escuta, porém, não é uma escuta qualquer, ela pode perder-se e robotizar-se, como aconteceu em muitos âmbitos da psicologia. Fica evidente nos relatos a dificuldade em manter aberto o espaço de uma escuta genuína, e o esforço atento que essa presença exige. Poderíamos dizer que essa escuta aberta tocaria inclusive o próprio Dasein que ouve: "O ouvir constitui inclusive o estar-aberto primário e autêntico do *Dasein* para o seu poder-ser mais-próprio, como um ouvir a voz do amigo que cada *Dasein* traz junto de si" (HEIDEGGER, 2012c, p.461).

Poderíamos expandir essa reflexão para outros âmbitos: como seria manter a investigação aberta, quando se trata de pesquisas? Manter a leitura aberta, quando se trata de estudos? A presença aberta, para toda sorte de relação com o mundo? Essa reflexão vem sempre junto com o risco de se escorregar e fechar a escuta, o olhar, a percepção. Mais uma vez, lembramos: a fenomenologia só tem valor se experienciada.

> *Aí é que eu acho que nesse ponto, é algo que eu penso assim da fenomenologia, acho que você pensa também isso... mas acho que escorrega naquele ponto, que escorrega não, mas que cai naquele ponto que a gente falou um pouco no começo que é: a fenomenologia pode ser muito bem usada como instrumento, e aí isso perde. Se você fica no seu lugar, perde exatamente essa coerência. Ler, só, fenomenologia, não quer dizer nada, né? Mas... experienciar... fenomenologicamente, aí se torna coerente. E pra mim a fenomenologia ela só tem valor se for experienciada nesse sentido, né? Não é só tem valor, mas ela só é significativa nesse sentido, né?* (E.3)

Como propiciar, então, a experiência da fenomenologia, uma vez que estudá-la não basta? Como atingir essa experiência, se ela escapa a qualquer tentativa de controle e de provocação? Essa é uma das questões complexas, diante das quais não se atinge a resposta imediatamente. Experiência, para Heidegger, é:

> Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. "Fazer" não diz aqui de maneira

> alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer aqui tem o sentido de atravessar, sofrer, receber, o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É algo que se faz, que se envia, que se articula (HEIDEGGER, 2003a, p.121).

Percebemos que essa experiência não se refere à uma 'vivência interna', ou a uma ação interventora. A experiência da fenomenologia está intimamente ligada com o que nos vem ao encontro, e com o modo como isso nos mobiliza a partir do nosso posicionamento no mundo. 'Experienciar' na clínica requer que assumamos o timbre que é o nosso, a cada vez, pois não há um protocolo pronto a seguir, tampouco regras abstratas a nortear, sequer objetivos gerais a serem alcançados: isso tem como ponto de partida e direção a implicação e o engajamento.

> *Porque acho que também tem uma coisa assim, acho que a fenomenologia, quando a gente "tá" falando dela em relação ao atendimento, ela como um instrumento de um pensamento de um psicoterapeuta, ela permite que você imprima muito do seu perfil... pessoal mesmo, né?* (E.5)

Imprimir o próprio perfil é muito diferente de impor um modo prévio ou ficar impregnado de ideias pré-concebidas próprias. Cabe ressaltar que imprimir o próprio perfil não é privilégio da fenomenologia. Isso acaba acontecendo com todas as abordagens, mas, muitas vezes, de forma sub-reptícia e enviesada. Não queremos pensar, aqui, o perfil como algo que diga respeito à subjetividade do psicoterapeuta. Perfil, para nós, poderia ser designado como uma perspectiva e uma presença que se mostra a cada vez. Trazer à frente a implicação como parte importante do trabalho, e não apenas como um acidente inevitável, faz parte da proposta da fenomenologia. Novaes de Sá, partindo do texto de Figueiredo que relata a influência da experiência pessoal na prática clínica, arremata: "A pré-compreensão do psicoterapeuta, isto é, o modo de abertura que orienta tacitamente sua presença clínica, implica a totalidade do seu ser-no-mundo, é de natureza pré-reflexiva e está conectado ao afeto. A mesma teoria torna-se fundo de diferentes formas em cada indivíduo que dela lança mão" (SÁ, 2002, p.355). Estamos posicionados no mundo sempre afetivamente (35).

Coroando a ideia de implicação e engajamento como fundamentais à prática clínica, chamamos o desígnio de "fusão de horizontes" (53), bem resumido abaixo por Novaes de Sá:

> No diálogo terapêutico, o sujeito não impõe a direção, pois esta se abre no discurso com uma certa autonomia, já que a estrutura dialogal da clínica possui a dinâmica de um jogo, onde o processo jamais se reduz à condução voluntária dos participantes individuais. A terapia não é um processo conduzido voluntariamente pelo terapeuta, nem é o encontro de dois sujeitos

> isolados que se compreendem a partir de uma intersubjetividade. A idéia da compreensão enquanto "fusão de horizontes" proposta por Gadamer (1998) tem importância fundamental. Intérprete e o fenômeno interpretado interagem mutuamente um sobre o outro de tal modo que tanto o horizonte inicial de compreensão do intérprete quanto o horizonte de sentido original do fenômeno modificam-se para a produção de um horizonte comum em que a interpretação se dá. A inquirição hermenêutica é essencialmente interativa e implica a autocompreensão do intérprete no processo de compreensão do outro (SÁ, 2002, p.356).

A psicologia tradicional, muitas vezes, recorre ao sentimento de 'empatia' para explicar o que deve ocorrer num encontro terapêutico. Heidegger critica esse termo, afirmando que a empatia é um movimento posterior ao ser-com-os-outros fundamental, que ainda se fixa numa compreensão equivocada do outro como algo alheio a mim, com o qual eu posso conectar, ou não. A hermenêutica da empatia:

> [...] tem que mostrar o modo como as diversas possibilidades de ser do *Dasein* falseiam e deformam o ser-um-com-o-outro e o correspondente conhecimento mútuo, impedindo o surgimento de um autêntico "entendimento" e fazendo com que o *Dasein* se refugie em sucedâneos; ela tem que mostrar a condição existenciária positiva que pressupõe a possibilidade de entender corretamente o outro (HEIDEGGER, 2012c, p.361).

A fusão de horizontes (53) se dá sempre sob um amálgama afetivo, o entre que nos rodeia está sempre tingido afetivamente, desta ou daquela forma. Chamar isso de empatia seria reduzir a relação a um estado específico no qual fosse possível, apenas aí, compreender o outro.

Para que a fusão de horizontes aconteça, porém, é necessário que haja um comprometimento por parte do terapeuta com a tarefa existencial que é a sua e que não deixa de ser também a tarefa do paciente. Um dos entrevistados oferece um bom depoimento sobre o que é estar implicado e engajado, partindo de uma constatação de um extremo responsabilizar-se pelo seu modo, pelo seu tom, pela relação e pelo processo. Responsabilizar-se, sim, mas sem assumir, por isso, qualquer lugar de destaque ou importância.

> *Eu acho que ser psicólogo, ser daseisanalista, são apelidos. Quem está aqui sou eu, e respondo existencialmente por mim. É uma leitura, é uma visão de mundo, a filosofia também pode ser uma visão de mundo, não é? [...] Quem sustenta mesmo uma relação terapêutica sou eu, não é a Daseinsanálise.* (E.4)

Responsabilizar-se sem se apegar a rótulos e escolas, implicar-se sem recorrer ao suposto respaldo de uma teoria e de técnicas específicas, cultivar o lugar aberto para o espanto e envolvimento, tudo isso pode ser mais libertador do que parece.

> *Acho que fenomenologia, acho que filosofia tem a ver com isso, em perceber que "pra" perceber que a gente tem uma implicação, nosso olhar tem uma implicação em como as coisas são, né? Quando a gente percebe isso, muda muita coisa, aí você passa a ter uma perspectiva de liberdade. A medida que a gente consegue perceber que "tá" implicado, né? Que o mundo não estava lá antes, que o mundo nasce junto com a gente, né? Acho que a medida em que a gente faz essa experiência, é um pouco a medida da nossa liberdade, né? Quanto mais a gente aprofunda essa experiência, acho que mais liberdade a gente tem, em relação... ao sofrimento.* (E.6)

Implicação e engajamento como ponto de partida e de chegada. Rememorar o lugar da origem e do exílio, para, num vigor rigoroso alcançar, a cada vez, o inatingível do movimento que somos nós junto aos outros, no mundo e temporalmente. Para atravessarmos esse percurso, precisamos estar prontos para nos desvincularmos da verdade como corretude e representação (59,18), para então nos ligarmos à *aletheia* (63) como caminho. Uma clínica que não esteja empenhada nesse sentido não poderá ser chamada de fenomenológico-hermenêutica.

## III- ARTE E CLÍNICA: UM ENSAIO

> *Não existe nenhum comportamento em relação ao ente que não compreenda ser. Não há nenhuma compreensão de ser possível, que não se enraíze em um comportamento em relação ao ente. Compreensão de ser e comportamento em relação ao ente não se encontram apenas causalmente juntos, mas já sempre se desdobram a cada vez como latentes. Residindo na existência do ser-aí, sendo exigidos a partir da constituição ekstático-horizontal da temporalidade e possibilitando por meio dela a sua copertinência.*
> MARTIN HEIDEGGER

### III.1 – *Viragem* e o desvio do óbvio

O pensamento de Martin Heidegger torna-se mais radicalmente provocativo e contestador a partir do que se chama *viragem* (*Kehre*), ponto a partir do qual Heidegger radicaliza o *aí* em detrimento de qualquer resquício que possa ter sobrado de antropocentrismo. "Após a viragem, Heidegger deslocou a ênfase de sua anterior concepção da existência (*Eksistenz*) enquanto abertura manifesta no comportar-se do ser-aí com o próprio ser para concebê-la, agora, enquanto ek-sistência (*Ek-sistenz*), como correspondência para com o aberto do ser enquanto tal" (110,156) (DUARTE, 2005, p.143). Após a viragem, Heidegger consagra o homem enquanto *ser-o-aí*.

Uma das principais marcas dessa diferença é o lugar que a linguagem passa a ocupar:

> Se no período da ontologia fundamental a análise da linguagem se inseria no âmbito da analítica existencial, que desvelava o caráter de abertura do ser-aí em seu comportar-se para com o próprio ser, após a viragem (*Kehre*) o ser-aí será pensado como o ente extático ao qual corresponde a guarda protetora do aberto da clareira do ser, na qual ele já se encontra lançado; tal proteção se dá agora por meio do cultivo do pensamento essencial e da linguagem poético-meditativa, não objetificada ou objetificante, não calculadora e não representacional (DUARTE, 2005, p. 143).

Essa perspectiva de Heidegger contesta a hegemonia do modo como a tradição figurou a linguagem, tanto a linguagem corrente quanto científica, e nesse sentido, atinge a psicologia, desafiando-a. A psicologia está impregnada pelo modo como as ciências modernas submetem-se ao método como procedimento e padrão explicativo. Segundo Mattar e Sá (2008, p.202), o modo heideggeriano de conceber a linguagem persiste como um apelo "para que a psicologia não se limite às preocupações de cientificidade e eficiência técnica, buscando um estatuto de saber menos ingênuo e mais rigoroso do que aquele das ciências modernas, onde rigor não signifique submissão por princípio ao método".

Mesmo a forma de escrever de Heidegger passa a ser cada vez mais próxima do que poderíamos chamar 'linguagem poética', e muitos o criticam por, a partir dessa fase, não mais fazer filosofia. Heidegger realmente vai além do modo de fazer filosofia tradicional. Na introdução ao texto de Heidegger "Fim da filosofia e tarefa do pensamento", Stein endossa o fim da filosofia que Heidegger defende, em contraposição à Marx e Wittgenstein:

> Se para Marx o fim da Filosofia deveria ser realizado definitivamente pela sua 'supressão' e transformação na *praxis;* se para Wittgenstein o fim da filosofia se daria mediante seu 'desaparecimento', uma vez cumprida sua função terapêutica; para Heidegger o fim da Filosofia como 'acabamento' (dissolução das ciências na era da técnica) é, no entanto, compreendido como um novo começo. Heidegger tem consciência de que a afirmação da *auto-supressão* da Filosofia só pode significar sua renovada *auto-afirmação* (STEIN, 1999, p. 92).

Para Heidegger, o fim de algo é, como acabamento, a concentração de suas possibilidades supremas. Assim, no fim da filosofia estariam condensadas todas as suas mais marcantes características. Para auspiciar um novo início para a filosofia, Heidegger não pode manter ativa a mesma forma de linguagem utilizada pela tradição, chamada por ele de metafísica, como já vimos anteriormente.

> A libertação da linguagem dos grilões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais original está reservado como tarefa para o pensar e o poetizar. [...] Para primeiro aprendemos a experimentar, na sua pureza, a cita essência do pensar, o que significa, ao mesmo tempo, realizá-la, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles (HEIDEGGER, 1991, p.02).

Esse novo dizer, que Heidegger chamaria de "dizer pensante" do outro início da filosofia, "nem descreve nem explica, nem anuncia nem instrui; não se tem aqui o dizer ante o que tem para ser dito, mas o dizer é ele mesmo como a essenciação do seer" (Heidegger, 2015, p.8). Para Heidegger, o ser se manifesta na divergência entre os pensadores da tradição filosófica, pois nunca se revela por completo. "A inversão, reviravolta ou mudança é, portanto, uma alteração na noção mesma de orientação, definindo-se a busca de um questionamento perpétuo e profundo; nunca respostas finais capazes de fazê-lo cessar" (LYRA, 2003, p.121). O questionamento passa a ser, peremptoriamente, mais relevante do que qualquer afirmação. Essa conduta nos inspira a pensar a presença clínica, que deve saber, antes de tudo, como manter-se perguntando (144). "Toda a resposta permanece apenas em vigor como resposta enquanto estiver enraizada na pergunta" (HEIDEGGER, 2012, p.75). Sabemos que os enunciados de Heidegger são de cunho ontológico, e a prática clínica é um fazer ôntico. Nesta

parte do trabalho, buscaremos, na ontologia (e na *pós-ontologia*) de Heidegger, inspiração e estima, sem a ingenuidade de achar que o pensamento de Heidegger *serviria* como indicações diretas para uma clínica, muito menos como *diretrizes* para tal (27). Faremos uma transposição crítica e reflexiva, na qual poderia caber muito bem a ideia de *salto,* sem com isso pretendermos *aplicar* o pensamento de Heidegger, o que seria por si só um contrassenso. Convidamos o leitor a nos acompanhar sempre com um passo atrás (90,127,129,132,136,158,169,176), como o próprio Heidegger não cansa de insistir, pois, não podemos negar a Heidegger a indigência pela qual ele mesmo batalhou (191).

Em *Ser* e *Tempo,* o *Dasein* ainda tem um papel fundamental na questão do ser, por ser o único ente que pode se perguntar pelo próprio ser e o tem em jogo, e a sua abertura é aquilo que ilumina sua própria existência, sendo a chave para se pensar o ser (34). Este "aí", no qual ocorre a abertura do *Dasein* (110,154), será levado às últimas consequências, ele se tornará *clareira* (174,190)*,* instância da qual o *Dasein* não é senão apenas uma parte. "Esta postura implicará uma mudança de acento quanto à própria questão do ser, pois não será mais possível manter o ser-aí como o ponto de apoio e convergência da análise" (WERLE, 2012, p. 101). Assim, se em *Ser e tempo* já não havia espaço para qualquer subjetivismo ou humanismo (87), depois da viragem sequer é possível pensarmos em qualquer antropocentrismo no modo de pensar de Heidegger. O que foi escrito a partir da viragem é chamado, pelos comentadores, de *segundo Heidegger* (26,109). Por mais que haja controvérsia no campo sobre a coerência dessa divisão, e aqui nós tenderíamos a discordar dela por acreditar que todo o pensamento de Heidegger está ligado por sua própria historicidade, ainda assim, nota-se que a maior parte dos estudos de psicologia que se baseiam em Heidegger atem-se em *Ser e Tempo*, livro capital da obra de Heidegger e que se encontra na parte mais inicial de seus trabalhos. Muito do que foi desenvolvido no pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo* já se encontrava, de certa maneira, em gérmen lá, ainda que acreditemos que há muitas colaborações possíveis na fase posterior de pensamento de Heidegger para a reflexão psicológica. Figueiredo, ao analisar a influência de Heidegger nas abordagens da psicologia fenomenológica, afirma:

> Enquanto Heidegger ia avançando no rumo de uma crítica mais radical da modernidade, do humanismo e de todo pensamento 'antropológico' moderno – crítica que já está presente desde os seus primeiros escritos, mas que costuma ser ignorada pelos seus leitores do mundo psi – a análise existencial ia-se erigindo exatamente como um bastião das posições humanistas [...] (FIGUEIREDO,1994, p.42).

A crítica de Figueiredo se dirige diretamente aos leitores de Heidegger da área da psicologia, pois, segundo o autor, eles não souberam ler *Ser e tempo* à luz do que foi escrito posteriormente por Heidegger, e também acabaram por efetuar tentativas de *aplicação* do seu pensamento diretamente a práticas psicológicas, o que é, como já salientamos (27,156), impossível e indesejável.

Sabemos a complexidade em evocar uma prática clínica inspirada e provocada pelo pensamento do segundo Heidegger. Se mesmo as práticas clínicas inspiradas em *Ser e Tempo* constituem-se como algo a caminho, algo complexo e em constante construção, esse desafio só aumenta quando incluímos as ideias do segundo Heidegger. Sabemos que o diálogo de Heidegger com a poesia, apesar de já estar, de certa forma, presente em *Ser e Tempo,* foi alcançado em toda a sua magnitude apenas na segunda fase. Olhando por esse ângulo, uma prática clínica que se restrinja à leitura de *Ser e Tempo* não acompanha a radicalidade do pensamento do autor. Então, acreditamos que, por mais que o desafio seja intenso, não podemos nos furtar a ele:

> A assimilação dos textos tardios de Heidegger pela *Dasein*sanalyse é uma tarefa ainda em andamento. E essa tarefa implica pensar. Pensar a *Dasein*sanalyse também no âmbito da questão da técnica, da história do Seer, partindo da linguagem, do acontecimento da verdade, da quadrindade, da conversa e do acontecimento apropriador (JARDIM, 2013, p.15).

A citação acima traz palavras densas de significação, que ainda são estrangeiras, inclusive, no pensamento da psicologia fenomenológico-hermenêutica de inspiração Heideggeriana (que acima está sendo chamada de *Daseinsanalyse*). Concordamos que a tarefa de pensar através dessas palavras faz-se necessária no âmbito da psicologia fenomenológica, mas que também se faz necessária no âmbito da psicologia como um todo. Ao nos dedicarmos às reflexões sobre a verdade em Heidegger, é possível deslocar o eixo sedimentado pelas ciências naturais que gira em torno de veracidade e constatação para outra maneira de compreender aquilo que nos vem ao encontro (63). A contundência e o impacto dessa maneira de pensar pode ser evidenciada pelas considerações de Heidegger acerca da arte, como não cansamos de anunciar. Segundo Borges-Duarte:

> A continuidade da preocupação heideggeriana pelo fenómeno e experiência da Arte, publicamente manifesto em escritos e conferências, durante os 40 anos que medeiam entre o começo dos anos 30 e o final dos 60, embora toque diferentes aspectos e problemáticas, e passe pela consideração de obras artísticas de muito diversas características e épocas, nunca deixa de estar centrada numa experiência inicial – a do

> *fazer-se obra da verdade enquanto epifania do vínculo entre o ser e o seu aí humano* (2003, p. 91)[69].

A nosso ver, qualquer fundamentação sobre o modo como a fenomenologia hermenêutica está presente na psicologia deve considerar rigorosamente a arte como alicerce e horizonte, caso contrário corre-se o risco de "utilizar" a fenomenologia como mais um instrumental disponível entre outros, como um arcabouço técnico e metodológico, o que impediria o potencial crítico e reflexivo sugerido por nós nesse texto (123).

III.2 - *Dichtung* e o atravessamento poético

Como dissemos, é na chamada segunda fase do pensamento Heideggeriano que a poesia e a linguagem ganham importância primordial. Poesia, para Heidegger, tem uma conotação completamente diferente do que reza o senso comum ou os meios intelectuais. Temos que ter cautela e mantermo-nos um passo atrás (90,127,129,132,136,156,169,176,184) quando nos depararmos com essa palavra em seus escritos.

O que Heidegger chama de *dichtung*, termo traduzido aproximadamente por *ditado poético* (105,195) ou *discurso poético,* é algo que se encontra em toda e qualquer manifestação artística e "chega, até mesmo, nesse autor, a ultrapassar os limites da própria arte, constituindo uma crítica à noção moderna de técnica, esta que manteria estreita vinculação com o domínio da 'estética'" (WERLE, 2010, p. 97). O ditado poético extrapola o que compreendemos por arte, e através da composição desse campo outro, Heidegger critica o campo da estética como uma disciplina entre outras no seio da metafísica ocidental. Em outro trabalho (CLINI, 2010) já discorremos sobre as críticas que Heidegger faz à estética como disciplina e área de conhecimento, na esteira das críticas que tece à metafísica. Não é nosso objetivo retomar essa discussão agora. Precisamos ter claro, apenas, que Heidegger se refere à arte fora do horizonte da estética. Compará-lo com autores teóricos sobre arte, ou mesmo críticos de arte, é ignorar o lugar a partir do qual Heidegger situa suas críticas. Arte, para Heidegger, diz de um acontecimento e um convite, de um lugar emblemático de condensação ôntico-ontológica.

Poderíamos iniciar nossa aproximação do significado de *dichtung,* com um passo atrás (90,127,129,132,136,156,169,176,184), lembrando que para compreender algo dessa

[69] Grifo da autora.

magnitude devemos apenas escutar o que se deixa vislumbrar entre um passo e outro. “Dou uma pequena pista para quem quiser escutar: Não se trata de ouvir uma série de frases que anunciam algo; o que importa é acompanhar a marcha de um mostrar (HEIDEGGER, 1999d, p. 252)”. Assim, *dichtung* é um modo de fala que não exclui o silêncio, é um modo de expressão que não depende de um sujeito que *se expresse*, é um gesto que não se institui em feito, é um ato que se dispersa nos interstícios do mundo, é uma palavra que escapa de qualquer tentativa de explicação teórica. É um ditado que se esquiva dos axiomas, é um provérbio que se mostra se escondendo. É linguagem sem ser linguística. É frase sem ser sintaxe. É poema na acepção mais densa e sublime, e ao mesmo tempo mais simples, que podemos alcançar.

Poesia, para Heidegger, não tem a ver apenas com o poema como conhecemos vulgarmente, em oposição à prosa. “O que se opõe ao puramente dito, ao poema, não é a prosa. Prosa em sentido puro nunca é ‘prosaica’. A prosa é tão poética e, por isso, tão rara como a poesia” (HEIDEGGER, 2003b, p. 24). Poesia, nesse sentido, para Heidegger, também não é oposição ao discurso cotidiano. “Poesia nunca é propriamente apenas um modo (*melos*) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa” (HEIDEGGER, 2003b, p. 24). Há algo no discurso cotidiano banal que se mostra se escondendo, o ditado poético é algo raro, porém nunca nulo, no dia-a-dia.

Para entendermos o que Heidegger quer dizer com ditado poético – *dichtung*, precisamos lembrar do vínculo intrínseco entre familiaridade e negatividade, que são oriundas de todo acontecer (41,34). O *Dasein* é esse ente estranho a si mesmo, que vive numa casa vazada, num ninho hesitante, e tem os poros abertos preenchidos pelo nada.

> O que então temos é o fato de o homem ser um ser estranho, tomado pelo distanciamento. Ele não está no início de sua existência em casa, junto à sua origem, mas se encontra exilado de si mesmo. A familiaridade, a essência da proximidade, deve ser conquistada a partir dessa distância em relação a si e às coisas. O discurso poético será para Heidegger uma potência que buscará combinar essa distância com a proximidade, o estranho com o próprio, a fim de que o ser histórico de um povo possa ser pensado em toda a sua extensão (WERLE, 2010, p. 105).

Poderíamos afirmar que o ditado poético pode revelar-se no “dizer projetante”[70], que é dizer privilegiado, exalta a tensão entre familiaridade e negatividade, entre ser e nada. O

[70] *Dichtung* é um termo que já foi traduzido por ‘ditado poético’, ‘discurso poético’, e que também pode ser traduzido, como apresentamos agora, por ‘dizer projetante’, conforme escolha de Irene Borges-Duarte.

ditado poético conjuga atores opostos que, de tão íntimos, parecem inconciliáveis. Mais à frente, Werle afirma que "para captar o incaptável é necessário o dizer poético, que está sempre acima dos mortais". O ditado poético não é uma criação humana, ele existe para além do que qualquer humano é capaz. São os humanos, os mortais, porém, que podem consagrá-lo e venerá-lo naquilo que consentem. "O dizer projectante é o que, no pôr à disposição do dizível, traz simultaneamente ao mundo o indizível enquanto tal. É um tal dizer que, para um povo histórico, são pré-cunhados os conceitos do seu estar-a-ser, i.e., da sua pertença à história do mundo" (HEIDEGGER, 2012, p.79).

O ditado poético não formula preceitos de como algo deve acontecer, uma vez que, para Heidegger, o belo não está referido a qualquer padrão, gosto ou sensação, mas sim, é aquilo que vem à tona (176).

> Na obra de arte, não tem lugar uma determinação específica do belo que pode ser alcançada objetivamente ou experimentada subjetivamente. Ao contrário, a obra de arte é um espaço no interior do qual algo acontece. A este algo, por sua vez, Heidegger dá o nome: verdade. No vir-a-ser propriamente dito da obra, a verdade se dá, ou seja, ela se põe em obra. Não é o belo que interessa aqui ou mesmo os juízos estéticos do sujeito da fruição. Ao contrário, o que está em jogo aqui é uma nova determinação da verdade (CASANOVA, 2013, p. 151).

O ditado poético é algo que consagra a linguagem cunhada na verdade, entre mistério e ser. A união entre verdade e linguagem, levada a termo no pensamento do segundo Heidegger, evidencia a importância de não deixarmos esse pensamento de lado quando procuramos inspiração para uma prática clínica. Verdade, cabe lembrar, permeada pela *Aletheia* (63). Cabe a nós pensarmos, por exemplo, se há *dichtung* no acontecimento clínico, ou se poderíamos, ao menos, buscar por ele. Melhor ainda: aguardar por ele, tê-lo como horizonte e base. Não estamos nos referindo a fazer poesia (*strictu senso)* na clínica, algo que seria, no mínimo, ingênuo, para não dizer patético. Vattimo (1996, p.140) nos lembra que linguagem poética não quer dizer, necessariamente, linguagem da poesia, mas sim, linguagem em toda sua força originária e criadora (33).

Heidegger fala do *poetar* do ditado poético como um dizer no sentido de uma revelação indicadora (Heidegger, 2004, p. 37). "A poesia é apenas um modo de projetar clareante da verdade, i.e., do poetar [ditar poético – *Dichten*] neste sentido alargado" (HEIDEGGER, 2012, p.77). Podemos pensar o ditado poético como algo que nos provoca e invoca, nos inspira ao trânsito entre proximidade e distância, presença e ausência. Algo que

passa por nós e nos leva para o mundo o qual já sempre somos. “Provocar é evocar uma proximidade. Mas evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência” (HEIDEGGER, 2003b, p. 16). O ditado poético provoca a vigência da familiaridade que precisamos para ser, e invoca a ausência no mistério e no nada que funda e permeia a nossa existência.

III.3 - Arte em meio à técnica: simulacro ou oásis?

Anunciamos, desde o início deste trabalho, que as reflexões heideggerianas sobre a arte seriam um oásis em meio à técnica, que nos ajudariam a respirar para além do instituído. A arte seria um bastião do ditado poético. Mas sobre que arte estamos falando? Se já descartamos a arte que surge de dentro do horizonte da estética, a que estamos nos referindo? Teria a arte sobrevivido em meio ao temporal da tecnologia e do pensamento calculador? Aproveitamos para seguir questionando, em paralelo: de que relação terapêutica estamos falando? Há alguma relação que consiga ser mais do que técnica na era da técnica? Borges-Duarte nos ajuda no questionamento:

> O papel social que aqui se lhe reconhece [à arte] parece ser aquele que vem onticamente determinado pelas relações conjunturais (“não livres”, “técnicas”) da época do *Ge-Stell*. A implantação da arte nas sociedades industriais parece estar necessariamente sujeita à engrenagem: objecto de negócio, produto de consumo, valor de câmbio, material informático. Ora, se a própria criação artística vem determinada pelo caráter processual e programático do ciclo industrial, podem ainda continuar a ser consideradas “obras” as obras de arte, podem “continuar a ser obras?” (BORGES-DUARTE, 2014, p.83).

Essas reflexões são importantes para desmistificarmos o que seria uma ideia romântica em relação à arte, como algo fechado em si mesmo, que poderia perdurar independentemente da medida da época em que está inscrita. Temos que pensar a arte a partir do horizonte que é o nosso, a partir da era da técnica. Poderíamos afirmar que em tempos técnicos, resta apenas a arte como mercadoria? Como se pergunta Borges-Duarte: pode ainda a arte “moderna” ser considerada arte?

Estabelecendo uma analogia entre arte e clínica, traçamos o paralelo e perguntamos o mesmo para psicoterapia: se ela já nasce inscrita a tornar o “indivíduo” mais “adaptado” à “sociedade”, pode haver ali algum espaço para a verdade, como desvelamento do ser? A autora afirma que a arte na era da técnica não se tornou um objeto técnico entre os demais,

“mas sim que o projecto tecnológico-cibernético do mundo rege também, necessariamente, a própria criação artística e que, portanto, já não pode ser o vínculo originário do ser-homem”. Não há como se esquivar do envio do ser como ele se dá para nós em nossa época, assim é também com a arte. Se antes a arte poderia ser deslumbramento e espanto pelo que surgia adiante, “a arte dos nossos dias, admitida, exigida e legitimada pela engrenagem civilizacional do nosso mundo poente [...] não pode já espelhar o fulgor súbito do raio que sacode a noite, mas o longo e cômodo dia ininterrupto da luz eléctrica a domicílio” (BORGES-DUARTE, 2014, p.84).

Por que insistimos, então, em trazer a arte para o centro de nossas reflexões? Se ela espelha a técnica e é fruto dela, então estaremos nós nos iludindo ao buscar ali um modo distinto de ‘desabrigamento’? “Coisificada, a imagem-obra torna-se mero-traste: um produto mais, penhor entre penhores, de uma sociedade em que a cultura é um elemento mais do bem-estar a nível de vidas sociais” (Borges-Duarte, 2014, p.83). Assim também funcionaria a terapia: atividade entre as atividades, mais uma relação técnica em meio a tantas relações técnicas que visam apenas produzir uma pretensa sensação de bem-estar, que visam a *funcionar* para tornar os indivíduos produtivos e afáveis (80). Se a arte não pode se diferenciar da técnica, se ela falha na nossa solicitação de oferecer *algo outro*, ficaríamos também sem esperança em relação ao espaço da psicoterapia? “A verdade que se traduzia e manifestava originalmente na imagem feita-obra da arte, oculta-se e dissimula-se agora na não-imagem abstracta dos produtos de negócio artístico-cultural” (Borges-Duarte, 2014, p.83). Levando a analogia às últimas consequências: a verdade que outrora podia se manifestar no seio da relação entre duas pessoas, agora se transmuta em receituário médico que garante a compra de felicidade via cápsulas variadas, aninhando-se na indústria farmacêutica e nos seus lucros eufóricos.

Borges-Duarte nos lembra que, se ainda há, nas obras, esse vínculo originário entre homem e ser, ele não pode mais se mostrar, ou melhor, ele se mostra se escondendo, retraído diante do *uso* que se faz das obras na era da técnica: “O ser enquanto tal, retrai-se, põe-se a coberto, no próprio aí *em que, todavia, se dá, sem se descobrir*. Quer dizer: *há um dar-se* do ser no processo técnico em que a arte aparece integrada. Mas *esta dádiva não é percebida* como tal” (Borges-Duarte, 2014, p.83[71]). Não percebemos a dádiva como dádiva, mas

[71] Grifos da autora.

sabemos que ela permanece ali, em potência e gérmen, porém, se esconde diante do pensamento calculador. Que tipo de pensamento poderia acessar essa dádiva, entre outras dádivas?

> Instalado num mundo feito à sua medida, o homem põe-se à vontade, está seguro de si e do solo que pisa, vê o caminho a seguir para garantir o já conseguido e o que, ainda por conseguir, é já previsível: a civilização do bem-estar. Habitua-se à comodidade de saber que tem tudo na mão. O descobrimento da eficácia fácil da ciência humana faz com que deixe de ser dominante a temerosa maravilhosa ante o brotar e fluir do real em todas as suas múltiplas formas, que dominava o mundo grego, que tão-só sobrevive no âmbito do poético, do artístico. E também o pudor e a inquietude se ocultam. Só a intimidade mais perceptiva e mais alerta do poeta ou do louco, na sua clandestina incerteza, alheia à razão de razões, se abrem ainda a essa "outra" verdade, carente da segurança que tudo nivela (Borges-Duarte, 2014, p.152).

Vivemos numa era em que *pudor e inquietude* se ocultam, em nome das supostas garantias e comodidades técnicas. Mas há uma "outra" verdade, como afirma Borges-Duarte, que existe à margem, e é captada, segundo ela, pela intimidade daqueles que se experimentam além e aquém do *mainstream*. A figura do poeta e do louco nos serve como imagem, pois, se despersonificarmos o poeta e o louco, podemos pensar nessas palavras como *estados, modos* que habitam, se certa maneira, cada um de nós. Poderíamos pensar, então, no espaço da terapia, como o espaço que pode se abrir à clandestinidade, dar lugar ao que há de mais alheio nesses estados, e oferecer alguma guarida transitória à falta de certeza que lhes governa. Como isso poderia ter lugar?

Após acompanharmos a tensão que é falar sobre arte na era da técnica, já compreendemos que há algo na arte que se mantém preservado como possibilidade mesmo em meio à hegemonia técnica. Isso que se mantém preservado como possibilidade nem sempre vem à tona, pode ficar soterrado pelo pensamento calculador, mas ainda assim faz da arte algo emblemático para pensarmos de uma outra maneira a verdade. É preciso, portanto, acompanhar com cautela o movimento do pensamento de Heidegger, e notar a transformação que se dá a partir das suas reflexões sobre a arte. Casanova esclarece:

> A insuficiência na descrição dos modos de ser fundamentais dos entes em geral para a determinação do modo de ser da obra de arte é acompanhada ao mesmo tempo por uma transformação no próprio horizonte de colocação das questões no interior do pensamento heideggeriano, que acabará por instituir um novo lugar para a obra de arte na obra de Heidegger como um todo. Dito de maneira mais explícita, o problema da essência da obra de arte acontece em meio à passagem dos mil significados do mundo para as palavras simples

> do ser, da temporalidade extática do ser-aí para a temporalidade horizontal do ser (Casanova, 2013, p. 107).

Essa passagem tem a ver com o que já delineamos acima, ou seja, o modo como a *viragem* do pensamento heideggeriano se dá, retirando o *Dasein* do centro do pensamento e conferindo ao ser o mote e a direção. Como poderíamos considerar a temporalidade horizontal do ser dentro de uma reflexão sobre a prática clínica? Se, no pensamento do segundo Heidegger, o *Dasein* deixa de ser o centro da clareira (156,174,190), passando a ser um dos quatro de igual importância[72], como pode esse pensamento tocar a prática clínica? A arte, como campo paradigmático de temporalização e explicitação temporal do ser pode tangenciar algo como a prática clínica? Poderia ser inaugurada uma possibilidade de prática clínica mais crítica, provocada por essas reflexões, que abrisse ao redor de si um espaço tão disruptivo e contestador como faz a arte? E como a arte faz isso?

III.4 A suma tarefa da travessia do poema

Por ora sabemos que a psicologia moderna, muitas vezes, tende a perseverar dicotomias e a trabalhar em prol de uma suposta "adaptação" (162,80). Vale ressaltar, também, que se quisermos afirmar peremptoriamente verdades acerca do que se mostra na prática clínica ou na arte, estaremos apenas silenciando os fenômenos e os impedindo de falar por si. O maior perigo dessa 'atitude assertiva' – termo muito utilizado atualmente, elogioso às ações evidentes - , quando se aproxima da área de atuação sob a qual a psicologia se debruça, é que, ao ensurdecermos os fenômenos falando por eles, não apenas os calamos, mas principalmente os obrigamos a ser exatamente aquilo que queremos que eles sejam. "Como tanto se fala em fenomenologia, principalmente em fenomenologia heideggeriana, o acontecimento artístico pressupõe aqui antes uma escuta ao que pode se dar. Enquanto quisermos simplesmente falar, essa escuta não tem lugar e a obra não acontece" (CASANOVA, 2013, p. 165). Heidegger defende que, para conseguirmos nos aproximar do que se mostra, é preciso *lutar contra nós próprios.* Apenas ao calarmos aquilo que vem de nós é que poderemos ouvir o que vem do mundo. Através da *travessia do poema* fica evidente como, na banalidade do cotidiano, estamos impedidos de enxergar o que se mostra:

> Mas só tal como o próprio poeta se torna o senhor e servo da poesia, a saber, por uma luta, é que ganhamos, para além do poema existente, o espaço da poesia. A luta pela poesia no poema é a luta contra nós próprios, na medida

[72] Em breve apresentaremos o conceito de quadrindade para Heidegger, e então "o jogo dos quatro" ficará mais claro (170).

> em que, na trivialidade quotidiana do ser-aí, estamos expulsos da poesia, estamos sentados na praia cegos, coxos e surdos, e não vemos nem ouvimos nem sentimos a ondulação do mar. No entanto, a luta contra nós próprios não significa de modo algum um olhar absorto sobre nós próprios, curioso e analisador da alma, nem uma repreensão moral contrita, antes tal luta contra nós é o trabalho de travessia do poema (HEIDEGGER, 2004, p.30).

O que Heidegger quer dizer quando menciona uma *luta contra nós próprios*? Essa luta exige, paradoxalmente, uma aproximação muito específica, fina e sutil em relação a nós próprios, pois exige *envolvimento* com aquilo que nos rodeia. Precisamos, em meio ao ente na totalidade, renunciar à completa imersão e dispersão no ente como fuga de si, para então podermos recuperar a proximidade conosco mesmos, paradoxalmente, através do contato com o ser e com o não ser. "O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida" (HEIDEGGER, 1999c, p. 161). Isso significa que só acedemos ao aberto através do *deixar-ser* (93,105,194) o ente enquanto tal e assim desvelamos o aberto no qual *ek-sistimos*.

Só podemos lutar contra o modo sonâmbulo e alienado de nós próprios entrando em contato com a nadidade que também nos constitui. Para além dos modos que já descrevemos, a saber, as tonalidades afetivas fundamentais, também é possível se vislumbrar esse pântano de nadidade que nos permeia e permeia tudo o que há através da *travessia do poema*, ou seja, através do contato genuíno com o ditado poético.

III.5 – Conversa: envolvimento e silêncio

Podemos conclamar aqui as noções que já apresentamos de *implicação* e *engajamento* (76,46). Heidegger, em seu texto " A discussão sobre a Serenidade" - texto que se dá em forma de conversa entre um pensador, um erudito e um filósofo - afirma que a forma mais adequada para alcançarmos a serenidade (126), é uma ocasião propícia para nos envolvermos. "Sobretudo quando a ocasião é ainda tão pouco aparente como o andamento silencioso de uma conversa que nos move/encaminha" (Heidegger, 2007c, p. 42). *Conversa* é um termo utilizado por Heidegger que nos inspira diretamente uma presença clínica, e fala ao mesmo tempo de engajamento e alteridade (91,98). Conversar é tocar e poder ser tocado. É assumir um lugar vazado, no qual me deixo afetar, e me disponho, sabendo que também afeto. Conversa não é algo trivial e que aconteça com muita frequência no dia-a-dia, como poderíamos pensar numa compreensão mais superficial do que quer dizer conversa.

Conversa, aqui, não designa uma mera troca de palavras. No dia a dia estamos, no mais das vezes, tomados pela fala impessoal que se perpetua como círculos de afirmações que se propagam indiscriminadamente, sem ter alguém em específico que se responsabilize pela autoria dos dizeres (40). Para Heidegger, contudo, falar um com o outro significa: "Dizer algo para o outro, mostrar um para o outro alguma coisa e confiar-se mutuamente ao que se mostra. Conversar significa: juntos, dizer algo, mostrar um para o outro o que se aclama no que se proclama, o que a partir de si mesmo chega a aparecer" (Heidegger, 2003d, p. 202). A conversa só acontece quando se é mutuamente afetado. Lembrando que sempre que algo se mostra sempre resta algo que se esconde, a conversa genuína também não teria o intuito de desvendar tudo, pelo contrário, teria fascínio por celebrar o que não vem à tona.

> O que não se fala não é somente o que não se deixa verbalizar, mas o não dito, o que ainda não se mostrou, o que ainda não chegou a aparecer. O que, portanto, deve manter-se impronunciado resguarda-se no não dito, abriga-se no velado como o que não se deixa mostrar, é mistério. O reclamado na fala fala como indício, no sentido de uma remissão, cuja fala nem sequer precisa ser verbalizada (Heidegger, 2003d, p. 202).

O mistério (94,145,147,160,168,169,172,182,187,190), para Heidegger é algo inerente a todo acontecer, está em tudo o que se mostra, e o jeito de compreender a linguagem não poderia se esquivar a ele. Nesse modo de *conversar* que estamos descrevendo há de se guardar um espaço privilegiado para o mistério, pois ele não é apenas 'algo inevitável, porém incômodo', mas sim, aquilo que deve se manter presente em sua ausência para que qualquer fala possa se dar. "Enquanto dizer, a fala pertence à rasgadura do vigor da linguagem, rasgadura perpassada pelos modos de dizer e do dito, onde vigência e ausência se assentem, se consentem e dissentem, mostram-se ou se retraem" (Heidegger, 2003d, p. 202). O silêncio é o berço de toda palavra, e a escuta celebra esse nascimento, a cada vez.

> A linguagem, que fala à medida que diz, cuida para que nossa fala, escutando o não dito, corresponda ao seu dito. Assim também o silêncio, que se costuma considerar como origem da fala, é prontamente um corresponder. O silêncio corresponde à consonância do quieto, ela mesma sem som, inerente à saga do dizer, essa que mostra e apropria (Heidegger, 2003d, p. 211).

Palavra, linguagem, silêncio, quietude e apropriação são emissários do acontecimento clínico. Heidegger chama de *saga* o dizer mostrante, que explicita o ditado poético, que é o "vigor da linguagem em seu todo" (Heidegger, 2003d, p. 202). Vigência e ausência consentem no vigor da linguagem, na *saga mostrante* do dizer. "A língua de cada vez em causa é o acontecimento do dizer no qual irrompe de forma histórica para um povo o seu mundo, e no

qual a terra é conservada como o que está encerrado" (HEIDEGGER, 2012, p.79). Para Heidegger, a linguagem é a relação de todas as relações. Os homens não possuem a linguagem, mas sim, *moram* nela, a linguagem é a morada do ser. A clínica deve celebrar essa morada. A fala da clínica, nessa perspectiva, pode sempre se dar de forma impessoal, mas deve, sempre e de uma vez por todas, apontar para uma linguagem permeada de silêncio, apontar para uma linguagem que não seja só do *Dasein*, mas que passe por ele em direção ao ser. "Pensar desde a linguagem significa: alcançar de tal modo a fala pela linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais" (Heidegger, 2003b, p.10).

III.6 – Um vislumbre do acontecimento apropriador

A linguagem não é exclusiva dos mortais, pois ela acontece a partir do *acontecimento apropriador* (51,66), sob o qual os homens não têm nenhum controle, entretanto, participam dele.

> O acontecimento apropriador reúne a rasgadura da saga do dizer, desdobrando-a na articulação de um mostrar. O acontecimento apropriador é o mais imperceptível no imperceptível, o mais simples no simples, o mais próximo no próximo, o mais distante no distante, onde nós, mortais, sustentamos nossas vidas (Heidegger, 2003d, p. 207).

A simplicidade quase inatingível do acontecimento apropriador pode se fazer presente de forma contundente na arte. A linguagem que se revela ali, de forma inaugural, tem o poder de *abrir* mundo e *instituir* tempo. Assim, o abalo que se dá na tensão que emana da arte (174,169) pode nos remover do habitual, nos arrastando para o seio do estranhamento, para o berço das possibilidades de ser.

O acontecimento apropriador pode tornar os mortais próprios, pois os abre para aquilo que, vindo de toda e qualquer parte, na saga do dizer, "se consente ao homem, acenando para o que se vela". Ao homem cabe escutar e condizer à saga do dizer, sendo aquele que fala. "Isso é o soar da palavra. Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta. Toda palavra já é resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta" (Heidegger, 2003d, p. 209). O homem não é o responsável por toda a linguagem, mas é ele quem, liberado pelo acontecimento apropriador da saga do dizer, traz o silente para a verbalização da linguagem, e contempla o silêncio no limite das palavras. A relação dos homens com a linguagem se estabelece como um caminho que tem como origem e destino o acontecimento apropriador, e abre espaço, ao passo que caminha, para o apropriar-se. Precisamos reiterar que, quando

dizemos relação, referimo-nos àquela que só pode ser pensada "sempre a partir do acontecimento apropriador e não mais representada na forma de um mero relacionamento" (Heidegger, 2003d, p. 215). Para trilhar esse caminho, temos que nos tornarmos, nós mesmos, o caminho.

> Ainda hoje, no dialeto alemânico-suábio, usa-se a palavra *wëgen* - en-caminhar, para dizer abrir um caminho, por ex., através do campo coberto de neve. Nesse uso transitivo do verbo, en-caminhar significa construir um caminho e, nessa construção, mantê-lo pronto. Pensado nesse sentido, *be-wëgen*, en-caminhar, não significa mais colocar algo num caminho já existente, mas fazer o caminho para... e assim ser o caminho (Heidegger, 2003d, p.209).

III.7 – A desaparição do Sagrado

Para sermos o caminho, temos que aprender a andar sobre o mistério, temos que aprender a dar passos sem que a trilha já esteja aberta previamente. Podemos pensar, a partir das reflexões sobre o silêncio e o mistério, o lugar do *sagrado* no pensamento de Heidegger. Essa palavra, para o autor, não diz respeito a nenhum ato religioso ou espiritual, pelo contrário, faz menção a uma experiência bem "mundana", se entendermos assim algo que tange a vida concreta de qualquer mortal. Ele nos anuncia a relação intrínseca e inafiançável entre familiaridade e negatividade (41,34), explicita que sempre há campos de totalidade que, por mais que possam se mostrar para nós, ainda assim guardam algo de fechado, pois não permitem ser explicados, mapeados e controlados pelo pensamento calculador.

> Ao mesmo tempo, como esses âmbitos fechados da abertura, esses âmbitos impassíveis de receber uma iluminação frontal, são eles mesmos expressão da negatividade que não diz respeito apenas ao ser, mas também aos próprios entes, eles encerram em si um anúncio estrutural da negatividade, ou seja, da historicidade que determina tudo o que é. O sagrado, portanto, não diz respeito propriamente ao ser em sua abissal diferença em relação a todo ente, mas ele é parte constitutiva da historicidade mesma do mundo (CASANOVA, 2013, p. 129).

Na vigência da técnica impera o projeto de alijar todo mistério, e assim, a experiência do sagrado se torna rara. "A ciência nada quer saber do nada", já anunciamos anteriormente (60), citando Heidegger. Numa era que tem como objetivo principal dominar a natureza e tudo o que nos cerca, aquilo que se apresenta como intangível deve ser aniquilado; como se isso fosse possível. Casanova também nos lembra que a experiência do sagrado, para Heidegger, diz respeito à experiência da humildade (124,141):

> Diante de uma razão que se arroga a possibilidade de controle e de antecipação de tudo, uma razão comprometida com o projeto mesmo de

> desencantamento da totalidade, em suma, diante de uma razão arrogante e desmedida, o sagrado aponta aqui para um aquiescimento ao fato de que a totalidade é sempre mais plural e intangível do que a razão pode algum dia sonhar. Por mais que a razão a tudo procure iluminar com a sua própria luz, restam sempre dimensões da totalidade que não podem ser abarcadas por tal tentativa. Assim, o sagrado surge aqui como uma palavra para designar antes de tudo uma tensão e um limite (CASANOVA, 2013, p. 156).

Uma tensão e um limite: algo que nos inspira à atmosfera da prática clínica. Ali, no encontro terapêutico, deve estar resguardado o espaço para o mistério como é pensado por Heidegger. Segundo a nossa concepção, essa atmosfera deve manter-se alerta às tentativas do pensamento calculador se instalar, e, mesmo que não se consiga bani-lo de uma vez por todas - pois estamos inscritos nessa era - ainda assim, deve-se continuar tentando. Deve-se, nesse sentido, cultivar a presença do mistério, pois os cantos que não estão iluminados, na clínica, são preciosos e não podem ser por nós perscrutados. A vida de outrem sempre será mais complexa e mais intangível do que qualquer tentativa de explicação jamais daria conta. Cultivar a vizinhança com o mistério caleja na presença terapêutica uma abertura ao fluxo do que nos vem ao encontro, que é imprevisível e incontrolável. Esse calejar, porém, não acontece automaticamente. Necessita de uma abertura propícia, de um *querer* que não é volitivo, mas que também não se apresenta se não o buscarmos (50).

III.8 – Outra possibilidade de desvelamento na arte e na clínica

Ao falarmos dessa tensão e desse limite, dessa atmosfera, desse espaço, é necessário darmos novamente um passo atrás e desenredar o sentido do que estamos querendo dizer. Para compreendermos melhor esse espaço, traçamos uma correlação entre o espaço aberto pela arte, ao redor de si, e o espaço terapêutico. Vamos acompanhar agora, como a verdade põe-se-em-obra na obra de arte. Teremos como principal referência o texto de Heidegger “A Origem da Obra de Arte”, além de outros textos do autor que tratam sobre o assunto e seus comentadores. Não será nosso objetivo reconstruir todo o caminho percorrido por Heidegger nesse texto, mas visitaremos pontos nevrálgicos dele, que nos provocam mais especificamente e que tocam, mesmo que indiretamente, as nossas reflexões sobre a clínica.

Por mais que a arte, compreendida de maneira ampla, e o acontecimento clínico sejam fenômenos distintos, acreditamos que há uma possibilidade rica de que as reflexões inspiradas pela arte toquem o âmbito clínico e provoquem nele fissuras, rupturas, contrastes, linhas de fuga, traços, figuras, sons que ajudem a transformá-lo naquilo que ele genuinamente

já é e sempre foi. Nada obstante, aquilo que é o mais próximo muitas vezes se mostra como o mais distante. Por esse motivo, a arte vai nos encaminhar no sentido da rememoração. Segundo nossa perspectiva, pensar a clínica inspirados pelo pensamento heideggeriano, sem levar em consideração suas reflexões sobre a arte, é desperdiçar uma oportunidade de extremar o modo de pensar a clínica, pois as reflexões do autor sobre arte tingem o modo como se compreende a verdade. Segundo Borges-Duarte:

> Sem compreender o fenômeno originário da arte não é, pois segundo Martin Heidegger, possível entender a técnica na sua verdade essencial, nem, consequentemente, o Estado, que é o lugar por excelência da sua realização moderna. Só o princípio abre o acesso ao momento final do mundo poente. Só a relação poética e livre homem-ser permite desvelar a verdade da constelação cibernética. O caminho seguido pelo pensar heideggeriano obedece, pois, a uma dinâmica interna e o facto da questão da arte aparecer tratada repetidamente nos anos imediatos à elaboração de VWW não vem senão confirmar a sua necessidade fundacional. (BORGES-DUARTE, 2014, p.50)

Além das reflexões sobre a arte explicitarem as considerações de Heidegger sobre a técnica, elas ainda guardam em gérmen uma outra possibilidade de acontecimento da verdade, um outro modo de desvelamento, de acontecimento apropriador (51,167,66). Assim, há algo de crítico e ao mesmo tempo de esperançoso nas reflexões de Heidegger sobre a arte, sempre entendida em sentido amplo, como algo que põe em curso o ditado poético, como explicitamos acima. “Ou seja, o que está em jogo na noção de poesia e de técnica (pensada desde sua origem como poesia) é a possibilidade de uma forma de existência” (WERLE, 2011, p. 102). Lembramos que essa “outra possibilidade de existência” não pode ser pensada como algo indicativo ou prescritivo, como um modo pré-determinado que poderíamos lançar mão por um ato de vontade nosso. Poeticamente, habita o homem sobre a terra, afirma Heidegger. Essa frase dá a entender a sutileza dessa outra possibilidade, que, por um triz, não se retira completamente da nossa intenção de compreensão.

## III.9 - A origem da obra de arte

Heidegger, em seu texto “A Origem da Obra de Arte”, apresenta pela primeira vez as concepções de *mundo* e *terra*, atreladas entre si. Poderíamos pensar que esse é o berço do que ele estabelece depois como *quadrindade.* Chegaremos a ela acompanhando o percurso de Heidegger em relação à mundo e terra na obra de arte.

Erigir um mundo

Para Heidegger, ser-obra significa levantar, erigir um mundo. Sabemos que *mundo* é um conceito paradigmático na obra toda de Heidegger. Sabemos que mundo nunca é, para Heidegger, algo como o planeta Terra, nem se refere a uma relação de continência ou encaixe no qual o homem ocupasse um espaço e, muito menos, diz respeito ao um conjunto 'objetivo' de coisas que se estendem diante de nós.

> O mundo faz mundo e é sendo mais que aquilo que é apreensível e perceptível no meio do qual nos julgamos em casa. [... ] O mundo é aquilo que é sempre não-objetivo de que dependemos enquanto as vias do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem enlevados no ser. Aí onde se jogam as decisões essenciais da nossa história, onde por nós são assumidas ou abandonadas, onde não são reconhecidas e onde são de novo questionados - aí o mundo faz mundo (HEIDEGGER, 2012, p.42).

O mundo faz mundo: não há um mundo estanque como quer a ciência exata. O mundo é aquilo que, como abertura, reúne tudo o que se detém nesse aberto. "Porque o mundo se abre, as coisas adquirem sua demora e a sua urgência, a sua lonjura e a sua proximidade, a sua amplitude e a sua estreiteza" (HEIDEGGER, 2012, p.43). Mundo é onde sempre habitamos, é aquilo que somos, mas nem sempre o mundo aparece para nós como algo próximo e íntimo. Lembramos, mais uma vez, que na maioria dos casos, o mais próximo é aquilo que se apresenta como o mais distante. O mundo se esvanece na vida cotidiana comum e, de tão óbvio, torna-se imperceptível.

A obra de arte tem o poder de erigir um mundo e mantê-lo em vigente permanência, trazendo-o para o aberto e explicitando-o. Heidegger diz que a obra dá lugar à vastidão do mundo. 'Dar lugar' é algo que nos interessa especialmente, pois começa a nos indicar um caminho para o que acontece na arte e na clínica. O que quer dizer 'dar lugar'? "Aqui, 'dar lugar' significa tanto quanto: libertar o [espaço] livre do aberto e estabelecer este [espaço livre] no seu conjunto de sulcos [i.e., de traços, ou seja, nas suas feições - *Gezüge*]. [...] A obra, enquanto obra, levanta um mundo" (HEIDEGGER, 2012, 43).

Terra

A obra levanta um mundo e o mantém aberto, dá lugar às feições de um tempo e de um povo, revela e exibe suas marcas e traços. Na obra, o mundo irrompe e inunda tudo com seus significados. Mas a obra não é apenas o que se mostra e se revela nela mesma como evidência. A obra é fundada sobre a terra. Terra é outro conceito de Heidegger que exige a nossa atenção, por ser completamente diferente do que costumamos entender por terra, e

também por ser paradigmático para a compreensão do pensamento heideggeriano como um todo.

> Há que manter afastadas daquilo que esta palavra aqui quer dizer tanto a representação de uma massa de matéria sedimentada, como a representação meramente astronômica de um planeta. A terra é aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e que, com efeito, [se volta aí a pôr a coberto] enquanto tal. Naquilo que irrompe, a terra está a ser como aquilo que põe a coberto (HEIDEGGER, 2012, 39).

A terra é aquilo que resguarda o encoberto, que abriga o velado e sempre volta a encobrir-se. A terra nunca permite ser desvendada. A terra se conserva no mistério. O mundo se funda sempre sobre a terra, de onde recolhe seus significados inesgotáveis. O mundo se mostra a partir do que apanha da terra, mas a terra ela mesma nunca se exibe, pois ela é aquilo que recua e preserva, contém e sustenta.

> A terra só aparece abertamente clareada, enquanto terra, onde é guardada e resguardada como aquilo que é essencialmente insuscetível ou insondável de ser descerrado, que recua perante qualquer descerramento, o que significa que se mantém constantemente encerrada. Todas as coisas da terra, se ela mesma no seu todo, se derramam numa unissonância recíproca. Mas este derramar não é um dissipar. [...] a terra é aquilo que, por essência, se fecha (HEIDEGGER, 2012, p. 45).

Para Heidegger, a obra de arte é uma instância emblemática para se pensar todo acontecer, pois, ao mesmo tempo em que ela erige um mundo, ela elabora a terra. “Elaborar a terra quer dizer: trazê-la ao aberto como aquilo que se encerra” (HEIDEGGER, 2012, p. 45). A obra explicita um mundo e venera a terra, deixando-a ser aquilo que se encerra e se recolhe. “A obra faz a própria terra entrar no aberto de um mundo e mantém-na aí. *A obra deixa a terra ser terra* ((HEIDEGGER, 2012, p. 44, grifo do autor). A obra não força a terra a ser nada além de encobrimento e velamento, a obra respeita a terra e a torna visível naquilo que nunca se deixa esgotar ou apreender de uma vez por todas.

### Embate

Como mundo e terra, aparentemente tão opostos, convivem na obra? Heidegger evidencia que mundo e terra não são opostos nem opositores, são atores íntimos, vizinhos geminados, adversários amantes.

> O mundo é abertura que se abre das longas vias das decisões simples e essenciais do destino de um povo histórico. A terra é o surgir diante, não impelido para nada, daquilo que constantemente se encerra, e que, assim, põe a coberto. Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca

> estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo. Só que a relação entre mundo e terra não se reduz de maneira alguma à unidade vazia dos opostos que não tem nada a ver [um com o outro]. O mundo aspira, no seu assentar sobre a terra, a fazê-la sobressair. Sendo aquilo que se abre, não suporta nada de encerrado. Contudo, a terra inclina-se, como aquilo que põe a coberto, a implicar[73] e a reter em si o mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 47).

Mundo e terra são co-dependentes um do outro, sem com isso cada um deles perder sua autonomia. Eles vivem em confronto profundo, sem com isso guerrear ou lutar pela destruição um do outro. Heidegger descreve a relação entre mundo e terra como um enfrentamento que se dá na forma de um *combate*. Mais uma vez devemos ter cautela ao caracterizar uma palavra como essa. Combate, aqui, se afasta da compreensão comum que seria *discórdia*, *desavença*, *distúrbio*, *destruição*. "No combate essencial, porém, os combatentes elevam se um ao outro na auto-afirmação do seu estar-a-ser" (HEIDEGGER, 2012, p.48). Combate é o ápice da tessitura de uma relação, no qual cada parte torna-se incessantemente si mesma. Essa autoafirmação do estar-a-ser de cada um dos combatentes não diz respeito a uma obstinação identitária que se imporia contingencialmente, mas sim, ao "entregar-se à originalidade encoberta da proveniência do ser próprio" (HEIDEGGER, 2012, p.49). Ao combater, cada combatente torna-se, a cada vez e nunca de uma vez por todas, si mesmo: acontece ali um apropriar-se de si que só poderia se dar em plena relação.

> No combate, cada um leva o outro para além de si mesmo. Desta forma o combate torna-se sempre mais aguerrido e vem a ser aquilo que mais propriamente é. Quanto mais o combate se extrema por si mesmo, tanto mais inflexivelmente se soltam os combatentes para intimidade do simples pertencer a si. A terra não pode prescindir do aberto do mundo, se há-de aparecer como terra no afluxo liberto do seu fechar-se. O mundo, por sua vez, não pode desprender-se da terra, se se há-de fundar, como amplitude vigente e via de todo o destino essencial, sobre algo de decisivo (HEIDEGGER, 2012, p.48).

O combate entre mundo e terra pertence a tudo o que há. A obra de arte, entretanto, para Heidegger, é um ente privilegiado que explicita e instiga esse combate. Por isso nos interessa plantar a questão se a clínica poderia guardar algum parentesco com isso que a obra torna emblemático. Por ora, vamos aprofundar no modo como a obra instiga e sela esse combate:

---

[73] Há uma nota da tradutora que achei interessante reproduzir: "Em sentido etimológico: de *implicare (in, plicare),* significando *plicare* 'dobrar'. Implicar é reter envolvendo nas suas dobras, e daí confundir, i.e., esconder.

> Na medida em que a obra levanta o mundo elabora a terra, é uma instigação [*Anstifung*] desse combate. Mas isso não acontece para que a obra suprima e, ao mesmo tempo, apazigúe a luta num acordo insípido, mas antes para que o combate continue a ser um combate. A obra, levantando o mundo elaborando a terra, realiza este combate. O ser-obra consiste na contenda do combate entre mundo e terra. É porque o combate chega ao seu ápice no caráter simples da intimidade que a unidade da obra acontece na contenda do combate (HEIDEGGER, 2012, p.48).

## Intimidade frêmita

O combate entre mundo e terra é levado ao limite na obra de arte, e esse limite, no sentido de ápice, chamamos de intimidade. A intimidade guarda cada combatente naquilo que eles têm de mais próprio e de mais distinto, e, ao encorajá-los a continuar lutando, impede que cada um deles se acomode nas semelhanças, e mantenha-se na batalha daquilo que lhes torna singular. A intimidade acontece na beirada de um e de outro, ela é fronteira e ponte, é elo e contorno. Esse é um movimento que se afasta do que é predominante no cotidiano, pois, no mais das vezes, nos relacionamos na tentativa de nivelar as diferenças entre nós e os outros, e, assim, afastar qualquer surpresa e estranhamento. Manter-se na intimidade sem misturar-se é algo pelo que batalhamos na clínica, e que também se afasta do modo como nos relacionamos na trivialidade do cotidiano. E aqui trazemos novamente as palavras: uma tensão e um limite (169). O combate entre mundo e terra inaugura uma tensão, na qual nenhum dos combatentes sucumbe ao outro, e a intimidade entre eles acontece exatamente no limite, na fronteira permeável entre um e outro (167,174). No caso da clínica, podemos dizer que essa fronteira é sempre afetiva, é sempre permeada pelas tonalidades afetivas que se instauram entre duas pessoas, no seio da relação. “A contenda do combate é o recolhimento, que constantemente se extrema, da mobilidade da obra. Por conseguinte, o repouso da obra que repousa em si tem o seu estar-a-ser na intimidade do combate” (HEIDEGGER, 2012, p.48). Esse combate, essa tensão frêmita, que se mantém ativa na obra em meio ao sua mobilidade e seu recolhimento, é a face do combate originário entre clareira e encobrimento. Retomando: o que é clareira, o que é encobrimento?

## Clareira e encobrimento

Clareira (156,164,190) é aquilo que abriga todo ente que está a ser, é o lugar aberto que está no meio do ente, em seu todo, e que ultrapassa cada ente, sendo sempre mais que ele. “Por consequência, este meio aberto não está envolvido pelo ente - é sim o próprio meio clareante que circunda o ente, como o nada, que mal conhecemos” ((HEIDEGGER, 2012, p.52).

O ente em sua totalidade não exclui o nada, a clareira contém e abarca tudo o que é possível mostrar-se e encobrir-se para nós, homens:

> O ente só pode ser enquanto ente estando inserido e explicitado no aclarado desta clareira. É somente esta clareira que nos oferece e nos garante a nós, homens, uma passagem para o ente que nós próprios não somos e o acesso ao ente que nós próprios somos. É graças a esta clareira que o ente está em certa medida e de modos diversos não encoberto. Pois, [até] mesmo *encoberto*, o ente só o pode estar na margem consentida [*Spielraum*[74]] por este aclarado. Qualquer ente que vem ao [nosso] encontro [...] e que acompanhamos [...] submete-se a este mesmo antagonismo [...] do estar-presente, na medida em que, ao mesmo tempo, é sempre retido num estar-encoberto. A clareira em que o ente está inserido é, ao mesmo tempo, dentro de si, encobrimento (HEIDEGGER, 2012, p.53).

O encobrimento pode se dar na figura do recusar-se ou dissimular (94,51). Recusar-se diz respeito não apenas ao limite do conhecimento, mas principalmente ao começo da clareira e do que nela se ilumina. O dissimular refere-se a um ente que se passa por outro, que nos engana no que aparenta ser. "Que o ente possa iludir como aparência é a condição para que possamos nos enganar, e não o contrário (HEIDEGGER, 2012, p.54). Importa pouco para nós, neste momento, identificar quando o encobrimento de dá como um ou outro caso. O que importa para nossa reflexão é que a clareira nunca é um palco límpido no qual o ente se mostra por completo, de frente para a nossa representação. "Antes, porém, a clareira acontece apenas ao modo deste duplo encobrir" (HEIDEGGER, 2012, p.54). Assim, percebemos que o ente ele mesmo, e também o ente em sua totalidade, é sempre familiar e ameaçador ao mesmo tempo. Ele se mostra, na clareira, encobrindo-se. "O ente é-nos familiar, é fiável, protetor [*geheuer*]. Apesar disso, um encobrir constante, na dupla figura do recusar-se e do dissimular, atravessa a clareira. Aquilo que é protector não é, no fundo, protector, é ameaçador [*un-geheuer*]" (HEIDEGGER, 2012, p.54).

## Verdade combativa

Neste ponto, Heidegger nos apresenta a verdade como ponto frêmito entre familiaridade e negatividade, tranquilidade e ameaça, clareira e encobrimento. "A essência da verdade, i.e., o não-estar-encoberto, está transida por uma escusa" (HEIDEGGER, 2012, p.54). Essa escusa não pode ser caracterizada por uma falta ou um defeito, que devesse ser consertado por alguma ação do pensamento calculador. "*Este escusar-se, ao modo do duplo*

[74] Nota da tradutora: "Literalmente: espaço de jogo". Voltaremos a essa concepção.

*encobrir-se, é inerente à essência da verdade como não-estar-encoberto*" (HEIDEGGER, 2012, p.55)[75]. Na essência da verdade há o puro combate entre o que se mostra e o que se vela, sem que nunca haja acordo ou trégua entre os combatentes. "A essência da verdade é em si mesma o arqui-combate [*Urstreit*] em que é conquistado o meio aberto no qual o ente é introduzido e a partir do qual se retira em si mesmo" (HEIDEGGER, 2012, p.55). Se nos inspirarmos nessas indicações, como ficaria nossa concepção de verdade na clínica? Teríamos que nos despojar de tudo aquilo que já compreendemos como verdade, que nos foi transmitido sub-repticiamente ou declaradamente ao longo de nossas experiências pessoais e profissionais. Seria isso possível?

Terra e mundo só acontecem na medida em que esse combate originário entre clareira e encobrimento permite que a terra irrompa pelo mundo, e o mundo se alicerce sobre a terra. Heidegger, então, passa à pergunta: como é que a verdade acontece? Na versão de 1935/36, responde que ela acontece de uns poucos modos essenciais. Na edição *Reclam*, de 1960, pondera que: "não há nenhuma resposta, pois, a pergunta permanece: o que é isto que acontece de diversos modos?" (HEIDEGGER, 2012, p. 56). Isso mostra o quanto é complexo e sutil perguntarmos pela verdade. Não podemos, apesar disso, paralisarmo-nos diante do impasse. Seguimos refletindo, sempre com um *passo atrás* (90,127,129,132,136,156,169,184).

Heidegger afirma que "um desses modos como a verdade acontece é o ser-obra da obra. A obra, levantando um mundo elaborando a terra, é a contenda deste combate, no qual se conquista o não-estar-encoberto do ente no seu todo - a verdade" (HEIDEGGER, 2012, p.56). Gostaríamos de questionar se o espaço que se abre na prática clínica seria outro desses modos onde a verdade poderia acontecer. Guardemos a pergunta e deixemos que ela ressoe. "A verdade está em obra na obra - portanto não está aí em obra apenas algo de verdadeiro". O que se põe em obra na obra é um deixar-acontecer "o não-estar-encoberto enquanto tal, relativamente ao ente no seu todo". Na obra, torna-se iluminado o ser que se oculta. "A luz assim configurada proporciona o seu brilhar [(a) –aparecer - *Scheinen*] na obra. O brilhar proporcionado na obra é o belo (160). *A beleza é o modo como a verdade enquanto não-estar-encoberto está a ser"* (HEIDEGGER, 2012, p.57). Como já afirmamos anteriormente, (160,176), beleza, para Heidegger, é aquilo que vem à tona como verdade que se desvela. Poderíamos

[75] Grifos do autor.

pensar o espaço do acontecer da verdade como aquele que se preserva em aberto para que o que se desvela possa vir à tona. Deixar vir à tona é deixar-ser (93,105,165). Deixar-ser é liberdade.

Fenda e intimidade

Nesse combate entre mundo e terra, evidencia-se a unidade entre os dois. É como se tal unidade pudesse ser reconquistada, a cada vez, no pôr-se-em-obra da obra de arte. Nessa unidade, os dois se encostam e se diferenciam, se tocam e se repelem num jogo impetuoso que reverbera a verdade. Esse *jogo*, esse *entre* mundo e terra que não será nunca palpável, Heidegger nomeia *fenda* (195,189,179,178,177):

> Na medida em que um mundo se abre, a terra vem a erguer-se. Mostra-se como aquilo que porta todas as coisas, como que, na sua lei, está coberto e que constantemente se encerra. O mundo requer a sua decisão e a sua medida e permite ao ente chegar ao aberto das suas vias. Portando e soerguendo-se, a terra aspira a manter-se encerrada e a confiar tudo à sua lei. O combate não é uma fenda [*Riß*] ao modo do fender-se rasgando [*Aufreißen*] um precipício [que separe], mas antes a intimidade do co-pertencer-se dos combatentes. Esta fenda abarca e mantém em conjunto na sua separação [*zusammenreßen*], a partir do seu fundo único, na proveniência de sua unidade, os antagonistas. É um traçado fundamental [i.e. plano – *Grundriß*]. É abertura de roços [i.e. esboço – *Auf-riß*] que delineia os traços fundamentais do irromper da clareira do ente. Esta fenda não permite que os antagonistas rompam [N.T. No duplo sentido de 'romper': destruir e cessar relações] um com o outro, traz o que é antagônico a medida e limite a um contorno [*Umriß*] único (HEIDEGGER, 2012, p.66).

Essa interpenetração entre mundo e terra acontece de forma tensa e íntima. Esse *entre* é a fenda, a fronteira vazada por onde eles se tocam sem nunca se misturarem. Nesse *entre* "prevalece o corte [*Schied*] que os separa e diferencia" (HEIDEGGER, 2003b, p.19), e é justamente aí que se estabelece a intimidade entre eles. Costumeiramente, se pensa a relação terapêutica como algo que acontece *entre* duas pessoas. Esse *entre,* na relação terapêutica, está embebido no afeto, é o próprio afeto. Na concepção corrente e vulgar, esse *entre* é mal compreendido, pois considera-se como o espaço que se dá entre duas pessoas que existam independentemente uma da outra, e que eventualmente possam se relacionar. O *entre* de Heidegger é completamente diferente. Pensar esse *entre* como *fenda* (195,189,179,178,177) ajuda a radicalizar a ideia de completa interdependência entre os termos envolvidos, no qual eles se co-pertencem, sem se fundir. A intimidade entre um e outro, seja entre mundo e terra, ou entre terapeuta e paciente "vigora no corte do entre, vigora na di-ferença [*Unter-schied*].

Entre: diferença e dor

A palavra di-ferença foge aqui de seu uso habitual e comum. O termo 'a di-ferença' não diz uma categoria genérica para várias espécies de distinções. A di-ferença aqui nomeada é só uma. É única" (HEIDEGGER, 2003b, p.19). Essa di-ferença não pode ser caracterizada nem como distinção, tampouco como relação. Devemos pensá-la como elevação de um e de outro. Podemos considerar que, na relação terapêutica, a dor sutura o *entre* que se faz presente como di-ferença, não apenas na relação entre paciente e terapeuta, mas nos interstícios de tudo o que é trazido ali como tema e como acontecimento. De que dor estamos falando?

> Mas o que é a dor? A dor dilacera. A dor é o rasgo do dilaceramento. A dor não dilacera, porém, espalhando pedaços por todos os lados. A dor dilacera, corta e diferencia, só que ao fazer isso arrasta tudo para si, reunindo tudo em si. Enquanto corte que reúne, o dilacerar da dor é também um arrancar para si que, como riscas ou rasgaduras, traça e articula o que no corte se separa. A dor é a junta articuladora no dilaceramento que corta e reúne. Dor é a articulação do rasgo do dilaceramento. Dor é soleira. Ela dá suporte ao entre, ao meio dos dois que nela se separam. A dor articula e traça o rasgo da di-ferença. A dor é a própria di-ferença (HEIDEGGER, 2003b, p. 21).

Assim, podemos perceber o quanto dor e fenda são faces do mesmo acontecer. A dor, como a máxima do tocar-se da relação, é aquilo que viabiliza o afeto. Poder ser afetado é sempre poder provocar e sentir dor. Amar também é estar aberto ao dolorido. Na clínica, a dor pode ser um convite a transitar na fenda. A dor pode ser considerada, na perspectiva clínica, um afeto privilegiado, na medida em que explicita a própria vulnerabilidade e o fato de já sermos sempre afetados uns pelos outros e pelo que nos rodeia. Dor é acontecimento. Na obra, esse acontecer se dá no modo de abalo do que está instituído e sedimentado, pois quanto mais evidente esse rasgo entre mundo e terra, menos conciliado o combate, mais perturbadora será a verdade que se põe-em-obra.

> Mas esse abalar múltiplo não tem nada de violento; pois, quanto mais puramente a obra está enlevada [*entrückt*] na abertura do ente que ela mesma tornou originariamente patente, tanto mais simplesmente nos insere nessa abertura e, deste modo, nos faz sair, ao mesmo tempo, daquilo que é habitual. Seguir esta remoção [*Verrückung*] significa: modificar as conexões habituais com o mundo e com a terra e, desde então, reter em si as relações usuais com o fazer e o apreciar, com o conhecer e o olhar, para permanecer na verdade que acontece na obra (HEIDEGGER, 2012, p. 70).

Gostaríamos de pensar que o encontro terapêutico também seria capaz de criar um abalo no modo de olhar corriqueiro, tanto do paciente como do terapeuta, e que ambos conseguiriam manter-se despertos, a partir da dor da fenda (195,189,179,177,177), para a

verdade que acontece ali. A ideia é, de certa maneira, criar um estofo de familiaridade e intimidade para que possamos, juntos, nos aventurar a sair do habitual. Como já vimos conversando, sabemos da ousadia e da possível ingenuidade dessas afirmações, se tomadas como indicações definitivas do modo de fazer clínico. Elas devem, longe disso, nos nutrir uma reflexão. “Apenas” isso.

## Resguardar

*Resguardar* é um termo que nos leva a pensar no estofo que se cria *junto*, e que nos ajuda a meditar sobre a prática clínica. Não pode haver uma obra sequer que prescinda daqueles que a criaram, assim como também não pode existir uma obra que não seja para aqueles que a resguardam. Heidegger afirma que só se pode deixar a obra ser uma obra resguardando-a. Com essa mesma perspectiva, expressa-se Figueiredo:

> Guardiães não são usuários ou consumidores de arte, como existem poucos usuários de serviços e os consumidores de bens. Os guardiães conservam. Eles cuidam - não apenas no sentido material - da obra. Eles possuem um saber que não é dos juízos estéticos e muito menos o saber livresco dos ‘conhecedores profissionais’. É um saber produzido pela própria obra cuja eficácia original é a de constituir uma comunidade de criadores e guardiães (FIGUEIREDO, 1994, p.100).

Cabe esclarecer que o resguardar da obra é um querer que acontece como saber; resguardar a obra não se refere a “suscitar vivências” nos homens, tampouco os separa como peritos ou iniciantes, mas sim “os integra na pertença à verdade que acontece na obra e, deste modo, funda o ser-para-os-outros e o ser-com-os-outros como estar-em-vigência histórico do ser-o-aí a partir da conexão o não-estar-encoberto” (HEIDEGGER, 2012, p.72). Resguardar a obra nos insere, imediatamente, numa comunidade humana, comunidade a qual sempre pertencemos, embora, no mais das vezes, o façamos de modo esquecido e distraído.

Manter-se na vigência da verdade da obra não é apaziguador ou tranquilizante. Antes disso, é estar de fronte para aquilo que, surpreendentemente, está diante de nós, e, portanto, para a ameaçadora possibilidade de não mais estarmos aí. “Enquanto saber, o resguardar a obra é a sóbria insistência no ameaçador [*Ungeheuer*] da verdade que acontece na obra” (HEIDEGGER, 2012, p.71). Resguardar a obra nos lembra o ser-com-os-outros que sempre já fomos. Resguardar a obra nos rememora um saber. “Saber, como ter-visto, é um estar-decidido [...]; é o instar no combate que a obra conformou no traço-fenda” (HEIDEGGER, 2012, p.72). Saber, na clínica, é também um estar-decidido a partir daquilo que se instala na fenda da relação, porém, não há figura que permaneça, não há traçado concreto, não há uma obra

que se possa observar. Diferentemente da obra de arte, a relação terapêutica não se consuma num resultado, mas constrói-se a cada vez imaterialmente. Todavia, também consuma o ser-com-os-outros.

Traço-fenda e Encontro-fenda

Poderíamos arriscar um termo correlato ao 'traço-fenda' para a fenda da clínica, a saber, 'encontro-fenda'(195,189,179,178,177,177). Mesmo na obra de arte, a verdade não se estabelece apenas na figura, mas também no resguardar. Assim, a verdade nunca pode ser fixada, é móvel, no sentido de movimento e recolhimento, mostração[76] e retração. Na clínica, isso pode ficar ainda mais evidente. A verdade nunca pode se fixar na clínica. Ela deve manter-se flutuando como possibilidade, sempre se pondo em andamento e levando-se a acontecer, sem nunca figurar. Se a verdade se transforma numa figura estática, na clínica, ela se congela em diagnóstico, e, com isso, enrijece o fluxo que é a vida do paciente. Manter a verdade em movimento, porém, apresenta-se como um enorme desafio, diante do nosso horizonte sedimentado de preconceitos classificadores. Abrir espaço para esse fluxo acontece como resguardar, nunca surge do habitual. A verdade, como clareira e encobrimento do ente, na obra e na clínica, acontece na medida em que é poetada:

> Enquanto deixar-acontecer da chegada da verdade do ente, *toda a arte* é, enquanto tal, *na sua essência, poesia*. A essência da arte, na qual se baseiam, acima de tudo, a obra de arte e o artista, é o pôr-se-em-obra da verdade. A partir da essência poética da arte acontece que, no meio do ente, ela franqueia um lugar aberto em cuja abertura nada é como habitualmente (HEIDEGGER, 2012, p.75).

Aquilo que se abre ao redor da obra de arte, ao erigir um mundo e fundar a terra, nos arrasta para o não-habitual que nos é próprio. Para entrar em contato com a verdade que lhe é própria, o homem deve conquistar-se como mortal, pois, habitualmente, o homem esquece da sua condição, se distrai dela, e se afasta de ser o mortal que sempre já foi (41,34). No cotidiano impessoal (38), o homem tem a si mesmo como mais um ente subsistente entre os outros entes-à-mão, não entra em contato com sua condição mais própria de *jogado,* na qual tem o ser em jogo e em aberto, e é marcada pela nadidade fundamental. Os mortais, para Heidegger, não têm esse nome apenas porque certamente vão morrer um dia. Os mortais são

[76] A palavra 'mostração' é um neologismo que se faz necessário para enfatizar a ação do verbo mostrar, sem utilizar a palavra no infinitivo. É um substantivo prenhe de verbo, como tantos outros conceitos de Heidegger.

finitos e limitados desde sempre (34,41), são a quarta parte de um todo que os supera, não são o centro do mundo.

Quadrindade

Esse todo, do qual os mortais participam, sem, porém, terem controle algum sobre ele, Heidegger chama de *quadrindade*[77](*Geviert*). A quadrindade é o *espaço de jogo* no qual se espelham mutuamente terra e céu, deuses e mortais. "Estas palavras poéticas furtam-se a uma plena clarificação conceptual; mas o facto de serem palavras poéticas já não pode agora significar um menor peso teórico, visto que é na poesia que acontece a verdade no seu sentido radical (VATTIMO, 1996, p. 138). Os quatro que se espelham na quadrindade podem ser compreendidos como dimensões da abertura, "não como medidas, mas como direcções constitutivas nas quais o mundo se alarga" (VATTIMO, 1996, p. 138). Não há como pensar num dos elos da quadrindade sem imediatamente pensar nos outros três.

Os habitantes dessa simplicidade quadripartida são os mortais, mas ainda não sabemos se esses, que são os homens, conquistaram a si mesmos como aqueles que são capazes da morte *como* morte. "Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses" (HEIDEGGER,2008c, p.130).

A terra é o elemento da quadrindade que nos remete a chão e a estofo, a solo e a resistência. "A terra é o sustento de todo gesto e dedicação" (HEIDEGGER,2008c, p. 129). Quando pensamos em terra já não nos soa tão insólito pensar no que resta de fechado e hermético, que se oferece ao mundo e volta a recolher-se em si mesma.

Já o céu ainda não foi por nós introduzido, pois no texto "A Origem da Obra de Arte", Heidegger falava ainda apenas em terra e mundo, como já discorremos acima. Não podemos correr o riso de equivaler 'céu' e 'mundo', pois esses termos têm significados distintos para Heidegger. Mundo, a partir do momento que Heidegger cunha a quadrindade, é o *espaço de jogo* dos quatro. Sendo assim, "O céu é o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformações da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas [...]"

[77] O termo *Geviert* é de difícil tradução para o português. Aqui, optamos por *quadrindade,* mas também é possível encontrar a tradução por *quadratura.*

(HEIDEGGER,2008c, p.129). Céu é o aberto sobre nossas cabeças, a vastidão inalcançável de possibilidades.

Já discutimos a importância do mistério, na figura do *sagrado* para o pensamento de Heidegger. Na quadrindade, o sagrado aparece na feição dos deuses. “Os deuses são as figuras que acenam a divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação” (HEIDEGGER,2008c, p.129). Os deuses são aqueles que se retiraram diante da dominação do pensamento calculador.

Voltamos a ressaltar que não é possível mencionar um dos quatro sem imediatamente referir-se a todos os quatro. Por isso, qualquer definição de qualquer um dos quatro permanece insuficiente para designá-los. “Na proximidade da vizinhança essencial, cada elemento da quadrindade (*Geviert*) se entrega ao outro permanecendo ele mesmo, cada um está aberto ao outro se ocultando, cada um está face ao outro como o vigilante que cuida, protege e vela pelo outro” (DUARTE, 2005, p. 154). A relação de interdependência é total, por isso que se espelham, mútua e incessantemente, uns nos outros. O ser que emerge e imerge na quadrindade já não é mais o ser que a metafísica tratou, tampouco o ser que se buscava em *Ser e Tempo*. Para explicitar essa diferença, Heidegger passa a escrever a palavra ser com um risco sobre a mesma: ~~ser~~. “O traçado deve indicar não só que o ser que estamos a falar não é o ser da metafísica mas, sobretudo, deve sublinhar o facto de que o ser é o evento que se abre nas quatro direcções do *Geviert*” (108) (VATTIMO, 1996, p.138).

III.10 - Morando na quadrindade: vizinhança e alteridade

Ao falar de quadrindade e linguagem Heidegger nos remete à proximidade como *vizindade*: A proximidade é o que en-caminha e movimenta a vizinhança dos quatro campos do mundo, permitindo que um alcance e en-contre o outro, guardando na proximidade a sua distância. A proximidade é o que en-caminha o en-contro face a face. (HEIDEGGER, 2003a, p.167). Nesse encontro face a face, funda-se um mundo, vela-se uma terra, faz-se o tempo, instala-se uma medida histórica e abre-se um espaço de distâncias e proximidades. Nada disso pode ser medido pelo pensamento calculador. Na *vizindade* vigente na quadrindade, deparamo-nos com os outros, que são mortais como nós e, se o sentido originário do próximo pudesse se perfazer, seria possível alcançar, no seio na quadrindade, a verdadeira comunhão entre os homens.

> O outro do homem que mora na quadrindade é, em primeiro lugar, o seu vizinho que reside na proximidade. Esse é o sentido ético originário do

> "próximo". A comunhão dos mortais não começa pelo partilhamento de valores e normas; pelo contrário, cessa quando estes tornam-se o único fundamento do coexistir. A comunidade institui-se no assentamento, na ocupação de sítios nas mesmas paragens. O sentido inicial do coexistir é coabitar e significa resguardar, cultivar, edificar, isto é, salvar a terra, receber o céu, aguardar os divinos, acompanhar outros até a morte. A comunhão entre os homens, a mais elementar e concreta, tem a sua raiz na quadrindade. Na origem, os homens são unidos como mortais iniciados no mesmo jogo do "espelhamento apropriador" dos quatro (LOPARIC, 2003, p.26).

Essa comunhão é originária, uma vez que não depende do *modo* como nos relacionemos com os outros desta ou daquela vez, pois é uma comunhão fundante e fundamental, que não depende das variações ônticas específicas de cada relacionamento. Como não cansamos de repetir, o mais próximo, o mais fundamental, pode ser o mais distante e o menos visível. No cotidiano, vivemos no modo do distanciamento dessa comunhão originária, pois vivemos como se os outros fossem partes destacáveis, e, muitas vezes, até descartáveis, de um conjunto indissociado de sujeitos, indivíduos dos quais podemos ou não lançar mão. O que não nos damos conta é que, ao tornar os outros dispensáveis, tornamo-nos a nós mesmos irrelevantes. Ao desprezar o outro, tornamo-nos imediatamente desprezíveis.

No cotidiano vivemos, no mais das vezes, esquecidos da densidade relacional e afetiva da qual sempre já fazemos parte. Para resgatar isso que, no mais das vezes, é para nós inacessível, clamamos a ideia de *alteridade* (83,165). Alteridade como aquilo que é radicalmente outro, que não se refere a mim, e que poderíamos chamar de “outridade”. A *vizindade* celebra a di-ferença que se faz presente no resguardar, que sempre se dá sempre junto aos outros. Outros que não são apenas um conjunto de humanos, mas que são diferentes e semelhantes a mim, que me recordam do imprevisível que há em todo acontecer. A alteridade está cunhada na afetividade, pois o estofo que nos une sempre acontece a partir do *modo* nos encontramos aí situados no mundo e com os outros, das tonalidades afetivas das quais sempre participamos e que tingem a atmosfera compartilhada que é a nossa.

Acreditamos que uma reflexão clínica que deixe de passar pelo sentido de *alteridade,* a partir das reflexões de Heidegger, manter-se-ia restritiva. Para que a responsabilidade livre aconteça, no caminho do que nos é próprio, é preciso reaprender a nos ver como mortais em meio a outros mortais. Poderíamos dizer que, talvez, os mortais de Heidegger ainda não existam de fato, pois “assim como não deixaram o ente ser a coisa, a metafísica ocidental e, por contaminação, a ciência moderna continuam sem permitir ao homem ser mortal”

(LOPARIC, 2001, p. 53). Por isso afirmamos, acima, que nos é dado como tarefa conquistarmo-nos como *Daseins* que ainda não somos (110). Os mortais existem, sim, como possibilidade latente e constante, pois, como já afirmamos diversas vezes, o mais próximo pode mostrar-se como o mais distante. Duarte (2005) defende que há uma ética explicitada, principalmente no segundo Heidegger, na qual o pensamento sobre o ser em relação aos mortais e à linguagem pode abrir espaço para um novo modo de estar junto ao outro.

> Evidentemente, só há vizinhança porque há um outro que mora na proximidade; no entanto, pensar a vizinhança e a proximidade numa chave pós-metafísica implica dois requisitos básicos: requer não pensá-las a partir de critérios espaço-temporais, como se o próximo fosse aquele que já se encontra presente aqui e agora, a pouca distância, bem como requer o reconhecimento da alteridade do outro como condição para uma possível proximidade entre um e outro. Cotidianamente, vizinhança e proximidade neste sentido "outro" nos passam desapercebidas e como que invisíveis, pois tratamos o vizinho com indiferença ou como se ele não fosse mais do que um espelho, um duplo de mim mesmo ao qual posso reagir de diversas maneiras previsíveis, sem jamais reconhecê-lo como o outro mortal que ele é. Vivemos em vizinhança, não precisamos jamais buscar por ela, mas não sabemos o que significa a proximidade enquanto reconhecimento da alteridade do outro. Do mesmo modo, também não sabemos preservar a distância na proximidade, isto é, não sabemos como nos ocultar na proximidade para deixar que o outro seja (DUARTE, 2005, p. 153).

Para alcançar a complexa simplicidade desse espaço de alteridade, é necessário aproximarmo-nos dele como um espaço outro. Outro, não como uma característica *a mais*, que se sobreporia aos espaços tradicionais como um diferencial, mas sim outro como alteridade. Não alteridade como distinção, como diferencial, como espaço diferenciado. Nada disso. Alteridade como resguardar em comunhão. Na chave das reflexões de Duarte, poderíamos pensar que acolher o outro dentro da quadrindade, como mortais que somos, abriria uma perspectiva libertadora para a clínica. Aqui, precisamos novamente de cautela e de um passo atrás (90,127,129,132,136,156,169,176). Não se pode *funcionalizar* reflexões tão singelas, correndo o risco de aniquilá-las tornando-as referencial para uma prática clínica. Há que resguardá-las da fúria do pensamento calculador, que quer a tudo dominar e instrumentalizar.

> Não se pode calcular e prever a possibilidade, a extensão e a duração de um tal acolhimento do outro, de maneira que esta ação acolhedora, cifrada numa linguagem e num pensamento não calculadores, jamais poderá ser concebida como resultado ou efeito de sua ação. Acolher o outro, deixar que ele seja o outro que é, jamais poderá ser o resultado calculado e previsível de um ato,

> pensamento ou palavra, mas somente poderá se dar em atos, pensamentos e palavras (DUARTE, 2005, p. 156).

Esse acolhimento do outro jamais se daria por um ato deliberado nosso, jamais aconteceria por nossa vontade e ação, não poderia ser gerado por nós, uma vez que somos também mortais residentes da quadrindade. Por outro lado, esse acolhimento jamais poderia acontecer prescindindo da presença atenta e vigilante dos homens enquanto mortais. Ele só poderá se dar brotando da serenidade (126,165,195,188,192,187,127,134). Ou seja, jamais poderíamos *utilizá-lo* como prescrição para uma prática clínica. "O acolhimento do outro é uma ação meditada que se expressa numa linguagem ineficaz e discreta, que age de maneira imprevisível e incalculável e que, enquanto tal, transcende qualquer cômputo de resultados efetivos e qualquer justificativa teórica" (DUARTE, 2005, p. 156). A sutileza dessa presença, cultivada na serenidade, não pode ser sistematizada. Duarte ressalva, todavia, que não seria o caso de "abolir as determinações éticas, jurídicas e políticas [e psicológicas, incluímos nós] tradicionais e vigentes, mas de instaurar a brecha da possibilidade de pensar e dizer o *ethos* mais originariamente, [...] aquém ou além de tais determinações ônticas" (Duarte, 2005, p. 156). Na clínica, é necessário saber que nunca estaremos livres da medida histórica vigente que é a nossa, nunca poderemos trabalhar sem estarmos imersos em determinações diversas, inclusive de cunho "psicológico". Nada nos impede, porém, de elaborar uma outra liberdade, fundamentada numa busca por atenção serena constante, que nos levaria a "um acolhimento original do outro que supere as atuais exigências de normalização, uniformização e coação da convivência em nome de uma 'outra' *co-ek-sistência*, aquela que Heidegger denominou em termos do habitar poético sobre a terra" (DUARTE, 2005, p. 156). Habitar poeticamente sobre a terra é uma chave para compreensão do papel que o espaço passa a ter para o segundo Heidegger.

## III. 11 – O ninho da Região de Encontro

A linguagem, para Heidegger, também se espacializa, como nos ensina Guzzoni:

> Na medida em que está a caminho da linguagem, o pensador gostaria de chegar propriamente lá onde ele, ao mesmo tempo, já habita. A dificuldade e a fadiga desse caminho não se medem pela lonjura da distância a ser percorrida, e sim pela intensidade da prontidão (*Bereitschaft*) e da escuta (*Zuhören*). Podemos também formular na ordem inversa a co-pertinência entre espaço e linguagem: precisamente também o próprio falar, a linguagem, é um espaço (GUZZONI, 2008, p..58).

A prontidão da escuta nos leva a entrar em contato com a linguagem fundada no silêncio, e provoca uma proximidade que abre um espaço privilegiado ao redor de si. Para Heidegger, o espaço não é apenas algo geográfico ou geométrico, tampouco algo que se sustenta rodeando um corpo, mas aproxima-se sempre da ideia do verbo habitar. Para Heidegger, o espaço não se resume a um substantivo (14,187,186). O espaço espaçaA[78][*der Raum räumt*]:

> Espaçar significa desbravar [*roden*], libertar [*freimachen*], liberar um âmbito livre [*Freie*], um aberto [*Offenes*]. Na medida em que o espaço espaça, libera um âmbito livre, ele concede, apenas com esse âmbito livre, a possibilidade de regiões de encontro [*Gegende*], de pertos e longes, de direções e limites, a possibilidade de distâncias e grandezas (HEIDEGGER, 2008d, p. 19).

O espaço, porém, precisa do homem para espaçar. "O espaço apenas espaça na medida em que o homem instala o espaço, doa esse liberar e nele imiscui-se, nele arranja a si e às coisas e assim protege [*hütet*] o espaço como espaço" (HEIDEGGER, 2008d, p. 17). Mas o espaço pode ser compreendido como espaço do projeto físico-técnico, permeado pelo pensamento calculador. Não é sobre esse espaço *mensurável* que Heidegger está falando. Heidegger se refere ao espaço que se torna mais evidente quando pensamos naquilo que é aberto ao redor da obra de arte. "No lugar faz-se o agrupamento no sentido do proteger que libera as coisas na sua região" (HEIDEGGER, 1969[79]). Quando pensamos no espaço como algo que comporta acontecimento e movimento, entramos em contato com o que Heidegger chama de *região de encontro*[80] *(Gegend*), como esclarece Guzzoni*:*

> Heidegger compreende a região de encontro, a partir do alemânico *Gegnen-de*, como aquilo que vem ao encontro (*das Entgegenkommende*): não como algo individual que vem ao nosso encontro, e sim como a dimensão ou o domínio (*Bereich*) aberto a partir do qual e no qual algo pode mostrar-se, ou seja, pode surgir (*hervorkommen*) porque encontra um lugar nessa região e assim nos diz respeito. Pensemos realmente a região de encontro no sentido verbal, como vir-ao-encontro, então ela diz respeito ao homem porque oferece a ele um domínio a partir do qual algo é encontrado e lhe vem ao encontro. É sempre esse mesmo movimento que Heidegger esclarece sob

[78] As palavras do léxico heideggeriano, muitas vezes, vêm acompanhadas de uma grafia heterodoxa que causa estranhamento, e isso faz sentido dentro do pensamento de Heidegger. Aqui, ele transforma um substantivo: o espaço, num verbo: espaçar, e para intensificar essa intenção, a tradução optou por acrescentar um A ao final do verbo conjugado.

[79] Tradução via documento eletrônico disponível em: http://acotedelaplaque.blogs.sapo.pt/tag/heidegger.

[80] O termo região de encontro foi a solução encontrada para a tradução do termo alemão *Gegend*¸ que contem em si a ideia de encontro e de ir contra, ou seja, refere-se ao confronto que existe em todo encontro.

> diferentes aspectos: um vir-a-nós, chegar, doar-se, submeter-se, tanto do domínio quando daquilo que nele é encontrado – ao qual nós correspondemos através de um ativo deixar-ser, receber, esperar (GUZZONI, 2008, p.53).

Ao erigir um mundo e elaborar a terra, a obra de arte abre ao redor de si uma *região de encontro* que consagra a habitação no modo mais fundamental e fundante, pois a obra revela e funda temporalidade, constela as relações humanas no modo do resguardar e aguardar, consolida um mundo e um povo histórico e sempre resvala o mistério em seus interstícios. Anunciamos que há algo nessa concepção que nos interessa especialmente para pensarmos a clínica. Seria a clínica um espaço que tornaria mais evidente a *região de encontro*? A região de encontro não se refere a locais específicos, há de se atentar para isso.

> E a região? A mais antiga forma da palavra, em alemão, é «*Gegnet*». Esta nomeia a livre vastidão <*die freie Weite*>. Por ela, o aberto é remetido ao estado de deixar abrir e desabrochar cada coisa no seu próprio repouso. Isto quer dizer, ao mesmo tempo: tomar em atenção o (re) agrupamento das coisas na sua correlação <*Zueinandergehören*> (HEIDEGGER, 1969[81]).

A *região de encontro* não pode ser pensada em separado da *serenidade*, como veremos no decorrer dessa ilustração. A região garante todo o abrigo, pois é o aberto para o qual tudo o que a ele pertence sempre retorna e repousa (HEIDEGGER, 2007c, p. 39). Essa região, aqui mencionada e chamada de *região de encontro,* não é mais uma região entre outras, mas sim, a região de todas as regiões. "A região reúne, tal como se nada acontecesse, cada coisa com cada coisa e todas entre si no demorar-se (*das Verweilen*) no repouso em si próprio. Fazer região de encontro é o reabrigar reunificante no extenso repousar na duração" (HEIDEGGER, 2007c, p. 41). A região de encontro acolhe ativamente e reúne serenamente tudo aquilo que pertence a ela. Na região de encontro, tudo o que existe tem de onde partir e para onde voltar.

Na região de encontro, não são mais possíveis quaisquer dicotomias. A região consagra, com a mesma intensidade, tempo e espaço. Ela "é simultaneamente a extensão e a duração" (HEIDEGGER, 2007c, p. 41). "A relação da região com a serenidade não é nem ôntica nem ontológica, nem uma relação de efeito causal, tampouco uma relação horizontal-transcendental. A relação da serenidade com a região, se é que ainda podemos usar a palavra *relação*, é a regionalização" (HEIDEGGER, 2007c, p. 53). A região serenamente regionaliza-se. Essas palavras que se mostram se escondendo nos levam a caminhos nos quais os verbos ganham mais espaço do que os substantivos (14,186,188): na perspectiva dessa toada, é

[81] Idem nota 79.

preciso estar atento àquilo que não se deixa assimilar numa definição substantiva, mas faz-se caminho e verbo. Lembramos que tampouco o homem pode ser substantivo, uma vez que *Dasein* é o ser-aí, ou o *sendo-aí.* Compreender o caráter "verbal" de conceitos tão importantes para o pensamento de Heidegger aponta para o traço de fluidez e transitoriedade das ideias que pretendemos apresentar. Familiaridade e nadidade andam juntas no léxico heideggeriano. Portanto, não estamos mais nos referindo a um substantivo, que seria a região, mas a um verbo, que coloca a região em movimento regionalizando-se serenamente. E por que juntamos o adjetivo 'serenamente'? Porque a região de encontro não acontece de qualquer forma. Ela se dá serenamente. A serenidade "é o libertar-se do representar transcendental, prescindir do querer do horizonte". Nunca se atinge a serenidade por um ato de vontade, pois a vontade sempre "quer efetividade e realidade efetiva" (HEIDEGGER, 2007c, p. 57). Sobre a serenidade, pode-se apenas aguardar por ela, abrindo mão de qualquer ato ou de qualquer querer. Ela se retrai diante de qualquer tentativa de provocação. Assim, a região regionaliza-se, sem se poder fazer força nenhuma para isso. A região, para regionalizar-se, ou seja, para acontecer, depende desse acontecimento sutil e emblemático: a serenidade. A serenidade, por sua vez, só se dá se se fizer presente uma disponibilidade nada direcionada, um colocar-se à disposição que não pode cair na tentação de tornar-se vontade.

Fazendo mais uma transposição, podemos pensar que, a rigor, também nunca se pode querer nada na clínica, pois o que acontece ali não pode ser produzido, tampouco controlado, por nós. A clínica é perpassada pela região de encontro, e a relação entre terapeuta e paciente também pode, a partir da presença inaugurada pela serenidade, abrir ao redor de si o espaço frêmito no qual a verdade acontece, a cada vez, e pode mostrar-se ou esconder-se. Assim como a região de encontro não pode ser pensada sem a serenidade, tampouco pode a serenidade acontecer como presença, na clínica, desatrelada da região de encontro. Acreditamos que só é possível atingir o grau de complexidade e radicalidade desse sutil pensamento se olharmos para a serenidade sustentada junto à região de encontro. Sem o espaço a serenidade corre o risco de virar uma ação individualizada da vontade do sujeito, e assim se perverter por completo. Ao rememorar que a serenidade só pode se dar *aí*, poderíamos resistir silenciosamente aos apelos da técnica sem deixar de participar dela (127,134).

Assim, poderíamos pensar que, paralelamente a esse espaço aberto pela obra de arte, no qual algo acontece, e põe-se-em-obra a verdade, há um outro espaço possível, aberto

dessa vez pela relação estabelecida entre paciente e terapeuta na fenda (195,179,178,177,177), dentro do *setting* de atendimento (seja ele qual for, acreditamos que o espaço terapêutico está baseado na relação, e não no espaço físico no qual essa relação possa se dar. Assim, o consultório é apenas uma das possibilidades de abrigamento dessa relação). Há, porém, diferenças importantes entre esses dois espaços, um aberto pela obra de arte, outro aberto pela relação terapêutica, como já mencionamos. A obra, de certa maneira oferece algum corpo que se mantém, pois mesmo em manifestações artísticas contemporâneas que não são em nada materiais, como as performances, por exemplo, ainda assim há algo delimitado que se consegue observar, mesmo que essa delimitação seja um projeto aberto a interatividade com o público, citando outro exemplo. Já no encontro clínico, não há uma obra, nem material nem abstrata, pois o que se constitui ali é pura relação. Essa relação, sustentada pela presença do terapeuta e pela disponibilidade do paciente, pode abrir um espaço, também privilegiado, para que a verdade se ponha em obra, ou melhor, em curso. Poderíamos então, adaptar com audácia o ditado heideggeriano sobre a obra de arte, a saber, "na obra de arte, a verdade põe-se em obra", para a clínica, assim: no encontro clínico, *põe-se-em-curso a verdade*. Nesse espaço de salvaguarda, tanto no espaço aberto pela obra, como no espaço sustentado pela clínica, os juízos não encontram ressonância, e conceitos como belo, certo, errado, subjetivo, objetivo deixam de fazer sentido, em virtude de uma nova determinação de verdade que, também ali, passa a estar em jogo.

III.12 - *Deixar-ser* e Liberdade

Vale lembrar que nós não conseguimos *induzir* essa tensão do combate entre mundo e terra, que se faz presente quando a verdade se põe em curso, destarte como o artista não pode *planejar* e ter total controle sobre obra (ver CLINI 2010). Assim como cabe ao artista "apenas" dar lugar à verdade que se põe em obra na obra, cabe a nós "apenas" darmos lugar ao que vem ao nosso encontro, compreendendo esse espaço como o tensionamento entre o que se mostra e se vela, entre o que é construção de caminho e retração do mesmo.

Este 'dar lugar' àquilo que nos vem ao encontro é uma atitude pautada no *deixar-ser* (93,105,165,124) que para Heidegger caracteriza-se como a verdadeira liberdade. A liberdade (58,64,7193101,128,177,185,194), tão procurada na clínica, não está ordenada e pautada sobre a vontade dos homens. A liberdade, para nós, também não pode ser pautada pela volição individual. Prenunciamos a sua chegada ao longo das páginas que se seguiram, e neste

momento já estamos preparados para receber indicações sobre o que é liberdade, sem com isso termos a pretensão de fechar uma definição. A liberdade se esquiva a esse tipo de tentativa. Liberdade, para Heidegger, não diz respeito a uma possível inconstância de cada um de nós, quando oscilamos em nossas escolhas para cá ou para lá. Liberdade também não diz respeito a sermos capazes de agir, nem mesmo em estarmos disponíveis para este ou aquele ente (HEIDEGGER, 1999c, p. 161). Liberdade deve ser vista, originariamente, como o aquilo que está mais próximo do destino do desvelamento. O destino do desabrigar sempre governa os homens, mas nunca os constrange como uma fatalidade. “Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino” (HEIDEGGER, 2008b, p. 28). Liberdade e mistério comungam juntos o que se vela e o que se desvela:

> A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. Todo desencobrimento pertence a um abrigar e esconder. Ora, o que liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se desencobre. Todo desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário, nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda verdade e faz aparecer o véu como véu que vela. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho (HEIDEGGER, p. 2008b, p. 28).

Liberdade não é poder ser tudo, não é poder prescindir de leis ou regras, liberdade é colocar-se em marcha, de modo a conduzir o aberto e o fechado ao destino do desencobrimento. Liberdade é responsabilizar-se por ser um mortal pertencente à quadrindade, por gestar em si a parte que lhe cabe da clareira, e por permitir que o encobrimento se dê sem tentar invadi-lo com o pensamento calculador. Liberdade e responsabilidade são fios da mesma trança. Aqui vemos como liberdade e responsabilidade só se dão através da implicação da clareira que somos nós:

> O pensador, bem como o mais comum dos mortais, está desde sempre implicado no ser, situado nesta clareira. Isto quer dizer que não há antes e com toda a independência um sujeito que só depois situa-se e deixa-se implicar; ao contrário, a clareira, o sentido do ser transmitido pela tradição, constitui aquele a quem os entes podem aparecer como sendo isto ou aquilo, aquele para quem algo pode-se dar como evidente. De uma certa forma, a clareira é o mais próximo, e por isso mesmo, o mais invisível e irrepresentável (FIGUEIREDO, 1994, p.58).

Ser-responsável não se refere a executar tarefas específicas de maneira adequada, mas sim “se deixar usar por aquilo que inteira (*ereignet*) o ser-presença doada ao tempo e lhe assegura o acontecer [e] em ter-que-deixar os entes serem “verdadeiras” coisas num mundo-

quadrindade (*das Geviert*)". (LOPARIC, 2003, p.42). Liberdade é a essência da verdade. Verdade é a essência da liberdade. Liberdade é *ek-sistir*, enquanto abandono ao desvelamento do ente em sua totalidade.

> "Existência" não significa aqui *existentia* no sentido do acontecer da pura "subsistência" de um ente não humano. "Existência", porém, também não significa o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua identidade, baseada na constituição psicofísica. A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal (HEIDEGGER, 1999c, p. 336).

Como esse modo de pensar a verdade e a liberdade pode nos inspirar a prática clínica? Ao pensarmos na clínica, conforme o pensamento do segundo Heidegger, não podemos utilizar esse pensamento como um conjunto de indicações assertivas, que serviria como doutrina para uma prática, como já afirmamos reiteradas vezes (27,156). Mas podemos, ao menos, apesar da indigência (156) oriunda a esse pensamento, mantê-lo como um amuleto que nos rememora a origem. Segundo Lyra:

> Não se trata certamente, aqui, de negar a Heidegger a indigência por ele reivindicada e de elegê-lo modelo corrigido de práxis pensante. Menos ainda trata-se de eleger sua história do pensamento ocidental como sendo a definitiva e verdadeira história. A ideia central é toma-lo como manancial de indicações, procurando enxergar no seu prolongado embate com a tradição filosófica um afloramento privilegiado de questões relacionadas à dimensão maior da nossa responsabilidade como homens, não aquelas primeira e unicamente concernentes à nossa cega e autofágica autopreservação como fins em nós mesmos, mas aquelas outras, que dizem respeito a um mundo em meio ao qual nós já sempre somos e que, espantosamente, só em nós ganha esse vertiginoso nome (LYRA, 2003, p.123).

III.13 - Pensamento do sentido: *meditação*

Para alcançarmos esse contato com o que sempre fomos, e para que isso contagie nossa presença clínica e tinja a atmosfera junto ao paciente, é preciso reaprender a pensar. Heidegger nomeia esse pensamento especial, que se opõe ao pensamento calculador, de 'pensamento do sentido' ou 'meditação'. Usaremos ambos os termos, dependendo da tradução escolhida por cada autor citado. Vale explicitar que 'meditação' não se refere ao que poderia ser uma prática mística, que poderia ser definida como "concentração de espírito", "exercício espiritual que prepara para a contemplação", ou mesmo "controle sobre a mente". Precisamos aprender a escapar desses significados. O termo meditação, em Heidegger, é utilizado para designar esse pensamento que se volta para o sentido. "O alemão *sinnan, sinnen*, pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma.

Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido. Este significa mais do que simples consciência de alguma coisa". Pensar o sentido não tem a ver com o que poderíamos chamar de 'tomar consciência'. "Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado" (HEIDEGGER, 2008β, p.58). Pensar o sentido é demorar-se junto àquilo que proclama nosso questionamento. Pensar o sentido escapa a qualquer tentativa de racionalização ou de representação metafísica. Esse pensamento é mais raro, pois o caminho para o que está próximo é, muitas vezes, o mais difícil.

> Qual seria o solo de um futuro enraizamento? Talvez aquilo que procuramos com esta pergunta se encontre muito próximo; tão próximo que muito facilmente não vemos porque o caminho para o que está próximo é para nós, homens, sempre mais longo e, por isso, o mais difícil. Este caminho é um caminho de reflexão. O pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos ocuparemos daquilo que, à primeira vista, parece inconciliável (HEIDEGGER, 2007c, p. 23).

Aquilo que parece inconciliável também precisa encontrar espaço na clínica. E a única maneira de acolher isso é tornar a nós mesmos disponíveis para esse outro tipo de pensamento. O pensamento do sentido nos coloca a caminho da nossa morada, e essa morada é sempre histórica, quer queiramos ou não. "Só corresponderemos, então, ao apelo da envergadura e do comportamento exigido por nossa época, se começarmos a pensar o sentido, pondo-nos no caminho tomado pela conjuntura que se abre e revela na essência da ciência, embora não somente nela" (HEIDEGGER, 2008β, p.59). O pensamento do sentido se dá na era na técnica, mas está sempre aquém e além dela. "Os caminhos do pensamento do sentido sempre se transformam, ora de acordo com o lugar, onde começa a caminhada, ora consoante o trecho percorrido pela caminhada, ora conforme o horizonte que, no caminhar, vai se abrindo no que é digno de ser questionado" (HEIDEGGER, 2008β, p.59). Dirigirmo-nos à essência da técnica nos ajuda a ver o que há para além dela (65), e assim conseguimos vislumbrar a salvação que cresce em meio ao perigo (94,70,148).

Heidegger pondera que existem críticas tangíveis à meditação, que argumentariam que esta "paira sobre a realidade, que ela perde o contacto com o solo, não serve para dar conta dos assuntos correntes, não contribui em nada para levar a cabo a *práxis"* (2007c, p.14). Pode-se argumentar, também, na mesma linha crítica, que esse modo de pensar pode ser

muito “elevado” para o entendimento comum. A resposta de Heidegger a essas críticas apresenta-se da seguinte maneira: Por um lado, o pensamento que medita não acontece mesmo de forma espontânea e “exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício”. Por outro, Heidegger afirma “que qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites. Porque o homem é o *ser que pensa, ou seja, que medita* (*sinnende)”*. Não é necessário que atinjamos níveis “superiores” de elevação para que meditemos, pelo contrário: “Basta demorarmo-nos (*verweilen*) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal” (Heidegger, 2007c, p.14). O pensamento do sentido é raro, não se oferece a nós na banalidade com que nos distraímos no cotidiano. Ele não é, todavia, inatingível, erudito ou rebuscado. É uma possibilidade de todo e qualquer homem, mas carece de esforço sereno.

Interessa-nos acompanhar mais de perto a crítica de que o pensamento que medita nada teria a oferecer à *práxis*, que a vida concreta nada teria a receber do pensamento do sentido. Percebemos que essa crítica se enraíza no solo dicotômico que opõe ação e reflexão. “A distinção entre teoria e *praxis*, de proveniência metafísica, e a representação de uma transmissão entre ambas destroçam o caminho que conduz àquilo que eu entendo como pensar” (HEIDEGGER, 2009, p.37). Para Heidegger, essa distinção opositora deixa de existir quando se fala em pensamento do sentido. Essa dicotomia, entre outras, é uma das facetas do predomínio do pensamento calculador, que nos aprisiona numa clausura. Não é possível que escapemos de uma vez por todas à clausura sustentada pelo pensamento calculador. “Essa clausura não pode nunca ser quebrada pelo homem. Mas também não se abre sem a intervenção do homem” (HEIDEGGER, 1967, p. 13). O que podemos fazer é “apenas” meditar sobre essa clausura. Nesse lugar de meditação, não há como tornar estanques teoria e prática:

> O que continua a ser necessário é ver que esse tal pensar não é um mero prelúdio da acção, mas a própria acção decisiva, só em virtude da qual pode começar a mudar a relação do homem para com o mundo. O que é necessário é que libertemos o nosso pensar duma diferenciação entre teoria e praxis, desde há muito assaz insuficiente. Continua a ser necessário ver que esse pensar não é um agir que esteja plenamente no nosso poder, embora só possa ser arriscado se o pensar se introduzir no reino em que se iniciou a civilização mundial, hoje tornada planetária (HEIDEGGER, 1967, p. 13).

Heidegger alerta que nunca nos detivemos no que é a essência do agir. Agir não é apenas produzir um efeito, que é avaliado segundo a utilidade que oferece. “A essência do agir é o consumar. Consumar significa desdobrar alguma coisa até à plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é. O que, todavia, “é”, antes de tudo, é o ser” (HEIDEGGER, 1991, p.01). Partimos sempre dos entes, mas a meditação pode nos encaminhar em direção ao ser. Poderíamos mesmo considerar que qualquer ação que não esteja fundamentada na meditação torna-se vazia e maquinal, *entificada*, esvaziada de sua densidade ontológica, mero espectro de ação. O pensar oferta ao ser a relação do homem com a essência do ser.

> Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumar a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. Não é por ele irradiar um efeito ou por ser aplicado, que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto exerce como pensar. Este agir é provavelmente o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa à relação do ser como o homem (HEIDEGGER, 1991, p.01).

III.14 - Clínica como engajamento através do *deixar-ser*

(93,105,165) Os pensadores e poetas guardam o ser, trazendo-o à tona através da linguagem. Na clínica, poderia abrir-se um espaço de salvaguarda no qual, através da linguagem posta em curso, o ser pudesse ser agraciado? Não há como pensar a clínica como *eficácia,* pois toda eficácia “funda-se no ser e espraia-se sobre o ente. O pensar, pelo contrário, deixa-se requisitar pelo ser para dizer a verdade do ser. O pensar consuma este deixar. Pensar é o engajamento do ente” (HEIDEGGER, 1991, p.01). Considerar o pensar como engajamento do ente quebra qualquer dicotomia entre agir e pensar. Não há ente desencarnado, pairando em hipóteses. Os entes são parte integrante do nosso mundo. Os entes transbordam ser.

Pensar é o engajamento do ente. A vida fáctica, que se desvela na fala e na presença de cada um na clínica, contém o caminho para a densidade ontológica. Como já dissemos reiteradas vezes, somos sempre já engajados em um mundo, implicados em nossa própria *ek-sistência*. Na clínica, essas considerações devem nos acompanhar como inspiração e perspectiva. O cultivo dessa presença engajada do terapeuta pode e deve convidar tacitamente o paciente a assumir também uma presença de responsabilização e de engajamento. Liberdade, na clínica, é afetivamente deixar o paciente ser, para que ele mesmo possa aprender a deixar-ser, e quem sabe, tornar-se disposto a abrir um espaço para a

responsabilização fundamentada no nada que ele mesmo também é. Terra, mundo, deuses e mortais também se dão, ali, na clínica, como se dão aqui também, entre essas linhas, e em toda parte. Precisamos (re) aprender a celebrar a quadrindade da qual já sempre fizemos parte. Precisamos, ao entrar no jogo de espelhos dos quatro, tornarmo-nos os mortais que também já sempre fomos, cultivando nosso ser-com-os-outros, que pode se dar de forma privilegiada no espaço que a clínica abre ao redor de si, espaço esse onde *põe-se em curso* a verdade, a cada vez. Na tensão frêmita entre mundo e terra, constituímos um *espaço-fenda* (189,179,178,177,177), que convida ao trânsito que nunca conseguimos deixar de ser por completo. A clínica é repleta de silêncios, e cada um de nós precisa saber como *não descobrir* esses cantos escuros, para que eles possam calar os diversos sons frenéticos do mundo, e assim deixar falar o indizível do ser. A arte, como ditado poético, pode ajudar a explicitar esses silêncios constitutivos.

Através da presença da serenidade, que abre ao redor de si um espaço privilegiado, é possível "despertar a experiência de que: todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, porém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente, a partir da saga do dizer que já consente o não dito quando pensar é agradecer" (HEIDEGGER, 2003d, p. 215). Pensar é agradecer, e perguntar é a piedade do pensamento. Finalizamos esse ensaio agradecendo o pensamento que pudemos saborear e celebrando a palavra que nos colocou a caminho:

> É no pensamento do ser que a libertação do homem para a *ek-sistencia*, libertação que funda a história, alcança a sua palavra. A palavra não é, em primeiro lugar, a "expressão"' de uma opinião, mas é constantemente já a articulação protetora da verdade do ente em sua totalidade. O número daqueles que entendem esta palavra pouco importa. A qualidade dos que podem prestar atenção a ela decide da posição do homem na história (HEIDEGGER, 1999c, p. 168).

**REFERÊNCIAS**

ANDRIOLO, A. Fenomenologia e Arte Moderna: contra o esquecimento dos processos cognitivos na vida cotidiana. In: PATTO, M. H. S.. FRAYZE-PEREIRA, J.. (Org.). *Pensamento cruel. Humanidades e ciências humanas: há lugar para a Psicologia?* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007, v. 1, p. 249-263.

AMATUZZI, M. M. Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estud. psicol. (Campinas)*, Campinas , v. 26, n. 1, p. 93-100, Mar. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2009000100010&lng=en&nrm=iso>. Acessos em 09 mai. 2014.

BARRETO, C.L.B.T. *Ação Clínica e os pressupostos Fenomenológicos Existenciais*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

_____, MORATO, H.T.P. CALDAS, M.T.. (Org.). *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica*. 1ed.Curitiba: Juruá, 2013.

BORGES-DUARTE, I. *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Ed. Documenta, 2014.

_____ A afectividade no caminho ontológico heideggeriano. *Phainomenon: Revista de Fenomenologia*, Lisboa, nº24, p. 43-62. 2015.

_____ A Fecundidade Ontológica da Noção de Cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo*. Ex aequo*, Vila Franca de Xira , n. 21, p. 115-131, 2010. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602010000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 06 fev. 2016.

BORIS, G. D. J. B. O caso Vera: análise fenomenológico-existencial de uma experiência fracassada ou dos dilemas e dos impasses dos psicoterapeutas iniciantes. *Estud. pesqui. psicol.* 2008, vol.8, n.2, pp. 358- 383.

BOSI, E. A substância social da memória. In _____*O tempo vivo na memória:* ensaios de psicologia social*.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. p. 13-20.

CABESTAN, P. e DASTUR, F. *Daseinsanálise:* fenomenologia e psicanálise. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

CAMPOS, M.J. *Arte e Verdade.* São Paulo: Loyola, 1992.

CASANOVA, M. A. *Eternidade Frágil:* ensaios de temporalidade na arte. Rio de Janeiro: Viavérita, 2013.

_____Heidegger e o acontecimento poético da verdade. In: HADDOCK-LOBO, R. (org). *Os filósofos e a arte.* Rio de Janeiro: Rocco, 2010. p.151-180.

_____ Prefácio. In: HEIDEGGER. M. *Nietzsche I.* Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____ MELO, R. F. (orgs) *Fenomenologia Hoje IV:* Fenomenologia, ciência e técnica. Ed. Viaverita, 2013.

_____ Linguagem cotidiana e competência existencial. *Nat. hum*., São Paulo , v. 8, n. 1, jun. 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302006000100002&lng=pt&nrm=iso. Acessos em 29 jan. 2015.

CLINI, M.M. *As cores de Pastore*: Grafiti, arte, vida. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-09022011-105236/>. Acesso em: 21 dez. 2012.

COELHO, H. A epistemologia e o método científico de Goethe. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v6,n.1, p.85-102, Disponível em: http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2010/04/6-8.pdf. Acesso em 28/12/2012. Acesso em 14 jan. 2014.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* 7. ed. Tradução de Maria José J. G. Almeida. São Paulo: Centauro. 1973.

DICHTCHEKENIAN, N. Direito de resposta - a fenomenologia. Palestra realizada na PUC-SP em 26/08/2002 e publicada no site Feno e Grupos. Disponível em: http://www.fenoegrupos.com/JPM-Article3/pdfs/nichan_resposta.pdf. Acesso em: 18 nov. 2014.

DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Nat. hum.,* São Paulo, v. 7, n. 1, jun. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 17 dez. 2013.

_____. Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político. *Artefilosofia.*Ouro Preto, n.5, p.23-33, julho.2008.

DUTRA, E. Afinal, o que significa o social nas práticas clínicas fenomenológico-existenciais? *Estud. pesqui. psicol.* 2008, vol.8, n.2, pp. 224-237.

EVANGELISTA, P.E.R.A. Paixão e sentido na clínica fenomenológico-existencial. Palestra proferida no Espaço Sabina Cultural, Sorocaba/SP, em 20/01/2010. Disponível em: http://fenoegrupos.com.br/JPM-Article3/pdfs/Evangelista_paixao.pdf. Acessos em 17 ago. 2015.

_____ (org.) *Psicologia Fenomenológico-Existencial*: Possibilidades da Atitude Clínica Fenomenológica. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

EWALD, A. P. Fenomenologia e existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. *Estud. pesqui. psicol.*2008, vol.8, n.2, p. 149-165.

FERREIRA, A. L. O Múltiplo surgimento da Psicologia. In: *História da Psicologia: rumos e percursos*. Organização Ana Maria Jacó-Vilela, Arthur A. L. Ferreira e Francisco T. Portugal. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2006.

FERREIRA, L. S. M. Entre a Fenomenologia e a Hermenêutica: uma perspectiva em psicoterapia. *Rev. abordagem gestalt.* 2009, vol.15, n.2.

FEIJOO, A. M. L. C. A filosofia da existência e os fundamentos da clínica psicológica. *Estud. pesqui. psicol.*2008, vol.8, n.2, p. 309-318.

FIGUEIREDO, L.C. *Escutar, recordar, dizer:* encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica. São Paulo: EDUC/Escuta, 1994.

_____. Revisitando as psicologias: da Epistemologia à Ética nas práticas e discursos da psicologia. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUC. 1995.

_____. Sob o signo da multiplicidade. *Cadernos de Subjetividade*, vol.1, p.89-95. 1993.

FROSH, S. Psychosocial Theory. In T. Teo (ed) *Encyclopedia of Critical Psychology*. NY: Springer Reference, 2013.

GIORGI, A. Psychology as a Human Science Revisited. *Journal of Humanistic Psychology*. Summer 2000 vol. 40 no. 3. p.56-7.

GUERIZOLI, R. "Compreensão do ser" como barreira ao outro: Lévinas, ser e tempo e o segundo Heidegger. *Nat. hum.,* São Paulo, v. 7, n. 1, jun. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302005000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 dez. 2013.

GUZZONI, U. A relação entre o espaço e a arte no Heidegger tardio. *Artefilosofia.* Ouro Preto, n.5, p.48-60, julho.2008.

HAAR, M. A. *Obra de Arte:* ensaio sobre a ontologia das obras. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

HABERMAS, J. *Knowledge and Human Interests*. Trans. J. J. Shapiro. Boston, MA: Beacon Press. 1986.

HEIDEGGER, M. *A arte e o espaço.* Traduzido por José Carlos Cardoso. Disponível em: http://acotedelaplaque.blogs.sapo.pt/47443.html. Acesso em 05 de outubro de 2010.

_____. A coisa. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008a. p.143-164.

_____. A essência da linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003a. P. 121-172.

_____. A linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora

Universitária São Francisco, 2003b. P. 7-26.

_____. A Origem da Obra de Arte. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: _____, *Caminhos de Floresta.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. A questão da técnica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008b. p.11-38.

_____. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

_____. Carta a Jean Beaufret (Paris). In: _____.*Carta sobre o humanismo.* São Paulo: editora Moraes, 1991. P.47-48.

_____. *Carta sobre o humanismo.* São Paulo: editora Moraes, 1991.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008β. p.39-60.

_____. (1967) *Conferência de Atenas*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Disponível em: http://www.martin-heidegger.net/Textos/Textos.htm. Acessos em 12/12/2015.

_____ Construir, Habitar, Pensar. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008c. p.125-141.

_____. *Contribuições à filosofia*: do acontecimento apropriador. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003c. p. 71-120.

_____. *Já só um Deus pode ainda nos salvar.* Trad. Irene Borges-Duarte.

Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2009.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Nietzsche*, vol. I. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. *Nietzsche*, vol. II. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. O caminho para a linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003d. P. 191-222.

_____. Observações sobre arte – escultura – espaço. *Artefilosofia.* Ouro Preto, n.5, p. 15-22, julho.2008d.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: Mundo – Finitude – Solidão. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia.* Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. *Os pensadores.* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural. 1999.

_____. O Tempo da Imagem do Mundo. Trad. Alexande Franco de Sá in _____*Caminhos de Floresta*, coord. Irene Borges-Duarte, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998, p. 95-138.

_____. "...poeticamente o homem habita.... In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008e. p.165-18.

_____. *Kant y el problema de la metafísica.* Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 2012β.

_____. Que é metafísica? In: _____. *Os pensadores.* Tradução de Ernildo

Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999b. p. 43-88.

_____. *Seminários de Zollikon.* Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Schuback. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, São Paulo: Universidade São Francisco, 2004a.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Schuback Volume I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, São Paulo: Universidade São Francisco, 2004b.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2012c.

_____. *Serenidade.* Lisboa: Instituto Piaget, 2007c.

_____. Sobre a essência da verdade. In: _____. *Os pensadores.* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999c. p. 149-170.

_____. Tempo e Ser. In: _____. *Os pensadores.* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999d. p. 249-269.

HERMANN, F.W. A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl: fenomenologia hermenêutica do aí-ser e fenomenologia reflexiva da consciência. *Rev. Fenomenologia Phainomenon.*, vol. 7, p. 157-194. 2003.

HOLANDA, A. Fenomenologia e Psicologia: diálogos e interlocuções. *Rev. abordagem gestalt.*, vol.15, n.2, pp. 87-92. 2009.

_____*O Resgate da Fenomenologia de Husserl e a Pesquisa em Psicologia*. Tese de Doutorado em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2002.

JARDIM. L.E.F. Articulação da afinação e a arte Para Martin Heidegger. *"Existência e Arte"- Revista Eletrônica do Grupo PET* - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III – p. 1-111. Janeiro a dezembro de 2007.

_____. Prefácio. In: EVANGELISTA, P.E.R.A (org). *Psicologia fenomenológico-existencial*: possibilidades da atitude clínica fenomenológica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

LANGDRIDGE, D. *Phenomenological psychology: Theory, research and method*. Londres: Pearson Education, 2007.

_____Phenomenology and Critical Social Psychology: Directions and Debates in Theory and Research. *Social and Personality Psychology Compass* 2/3 p. 1126–1142, 2008.

_____. The hermeneutic phenomenology of Paul Ricoeur: Problems and possibilities for existential–phenomenological psychotherapy. *Existential Analysis*, (2004) **15** (2), 243–255.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger.* Rio de Janeiro: Jorge Zahra Editor, 1999.

LÉVINAS, E. *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger***.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LIMA, B. F. Alguns apontamentos sobre a origem das psicoterapias fenomenológico-existenciais. *Rev. abordagem gestalt.* 2008, vol.14, n.1, pp. 28-38.

LOPARIC, Z. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. *Nat. hum.,* São Paulo, v. 3, n. 1, jun. 2001. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302001000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 dez. 2013.

_____. Sobre a aniquilação da coisa. *Cult*, n. 44, pp. 51-4. 2001.

_____. *Sobre a responsabilidade.* Porto Alegre, Edipucrs. 2003.

LYRA, E. Superação da metafísica, realidade técnica e espanto. *Nat. hum***.**, São Paulo, v. 5, n. 1, jun. 2003. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 dez. 2013.

MACHADO, Ana Maria. De olho nas penas. Ilustração de Gerson Conforto. 5. ed. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.

MAISONNEUVE, J. *Introdução à psicossociologia*. Ed. Nacional, Ed da Universidade de São Paulo: São Paulo, 1977.

MATTAR, C. M. NOVAES, SA, R. Os sentidos de análise e analítica no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. *Estud. pesqui. psicol.* 2008, vol.8, n.2, pp. 191-203.

MICHAELIS, Dicionário de português online. Ed. Melhoramentos, 2009. Disponível em: http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=reflex%E3o. Acesso em: 25 jan. 2016.

MORATO, H. T. P. Aconselhamento psicológico: uma passagem para a transdisciplinaridade. In _____ (Org.), *Aconselhamento psicológico centrado na pessoa: novos desafios*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999. p. 61-89.

_____ BARRETO, C. L. B. T.. NUNES, A. P. (Org.). *Aconselhamento Psicológico numa perspectiva fenomenológica existêncial:* Uma Introdução. Rio de Janeiro: Editora: Guanabara Koogan, 2009.

MOREIRA, V. Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica fenomenológica. *Psicol. estud.* 2010, vol.15, n.4, pp. 723-731.

MONTEMAYOR, R. Actualidad de la fenomenología en psicología. *Diversitas*. 2007, vol.3, n.2, pp. 249-261.

MOOSBURGER, L. Mundo, terra e "não-encobrimento" em A origem da obra de arte. *Artefilosofia.* Ouro Preto, n.5, p.35-47, julho.2008.

NUNES, B. *Hermenêutica e poesia*: o pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

PATTO, M.S., FRAYZE-PEREIRA, J.A. (orgs). *Pensamento cruel - Humanidades e ciências humanas: há lugar para a psicologia?* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

RICOEUR, P. *Lectures on Ideology and Utopia*. [Ed. G. H. Taylor] New York, NY: Columbia University Press. 1996.

REIS, R. R. A besta desamarrada... *Nat. hum.,* São Paulo, v. 1, n. 2, dez. 1999. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 dez. 2013.

_____ O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Nat. hum***.**, São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 17 dez. 2013.

ROGERS, C. E KINGET, M. Psicoterapia e Relações Humanas. Vol. 1, Belo Horizonte, Interlivros, 1977.

SÁ, R. N. A psicoterapia e a questão da técnica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 54, nº 4, p. 348-362, 2002.

_____Práticas psicológicas clínicas, verdade e liberdade: reflexões fenomenológicas. *IX Simpósio nacional de práticas psicológicas em instituição.* Recife: PUC, 2009.

_____. Prefácio. In: CAMASMIE, A.T. *Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existencial: contribuições heideggerianas.* Rio de Janeiro, Via Verita: 2014.

_____ Psicoterapia, cientificidade e interdisciplinaridade: a propósito de uma discussão sobre a suposta necessidade de uma regulamentação das práticas psicológicas clínicas. In: COSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Ano da psicoterapia: textos geradores.* Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2009b.

SARAMAGO, L. Sobre A arte e o espaço, de Martin Heidegger. *Artefilosofia.* Ouro Preto, n.5, p.61-72, julho.2008.

SODRE, O. Contribuição da fenomenologia hermenêutica para a psicologia social. *Psicol. USP* . 2004, vol.15, n.3, pp. 55-80.

SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement. A historical introduction* (2ª Edição ed.). Louvain, Netherlands: Martinus Nijhoff. The Hague, 1976.

STEIN, E. Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico. *Nat. hum.,* São Paulo, v. 6, n. 2, dez. 2004. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 17 dez. 2013.

_____. O incontornável como o inacessível: uma carta inédita de Martin Heidegger. *Nat. hum.,* São Paulo, v. 1, n. 2, dez. 1999. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 17 dez. 2013.

_____. Introdução ao texto Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento de Martin Heideger. In: HEIDEGGER, M. *Os pensadores.* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural. 1999b.

TAYLOR, C. Engaged agency and background in Heidegger. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Ed. Charles Guignon. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 317-336.

WERLE, M.A. Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin. *Philósophos,* Goiás, v. 3,n. 2, p. 97-112, 2010.

_____. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.spe2, p.95-108, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000400007&lng=en&nrm=iso>. Acessos em 17 mar. 2015.

ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. 2ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. Capítulo 5, p.23-25.

ANEXOS

Bibliografia de Heidegger em ordem cronológica

HEIDEGGER,M. *Carta sobre o humanismo.* São Paulo: editora Moraes, 1991.

_____. O Tempo da Imagem do Mundo. Trad. Alexande Franco de Sá in _____. *Caminhos de Floresta*, coord. Irene Borges-Duarte, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998, p. 95-138.

_____. O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. *Os pensadores.* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural. 1999.

_____. Que é metafísica? In: _____. *Os pensadores.* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999b. p. 43-88.

_____. Sobre a essência da verdade. In: _____. *Os pensadores.* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999c. p. 149-170.

_____. Tempo e Ser. In: _____. *Os pensadores.* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999d. p. 249-269.

_____. *Seminários de Zollikon.* Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. A essência da linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003a. P. 121-172.

_____. A linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003b. P. 7-26.

_____. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003c. p. 71-120.

_____. O caminho para a linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003d. P. 191-222.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Schuback. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, São Paulo: Universidade São Francisco, 2004a.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Schuback Volume I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, São Paulo: Universidade São Francisco, 2004b.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: Mundo – Finitude – Solidão. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

_____. *Nietzsche*, vol. I. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. *Nietzsche*, vol. II. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. *Serenidade.* Lisboa: Instituto Piaget, 2007c.

_____. A coisa. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008a. p.143-164.

_____. A questão da técnica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008b. p.11-38.

_____ Construir, Habitar, Pensar. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008c. p.125-141.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008β. p.39-60.

_____. Observações sobre arte – escultura – espaço. *Artefilosofia.* Ouro Preto, n.5, p. 15-22, julho.2008d.

_____. "...poeticamente o homem habita.... In: _____, *Ensaios e Conferências.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2008e. p.165-18.

_____. *Já só um Deus pode ainda nos salvar.* Trad. Irene Borges-Duarte. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2009.

_____. *A arte e o espaço*. Traduzido por José Carlos Cardoso. Disponível em: http://acotedelaplaque.blogs.sapo.pt/47443.html. 1969/Acesso em 05 de outubro de 2010.

_____. A Origem da Obra de Arte. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: _____, *Caminhos de Floresta.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia.* Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. *Kant y el problema de la metafísica.* Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 2012β.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2012c.

_____. *Conferência de Atenas*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Disponível em: http://www.martin-heidegger.net/Textos/Textos.htm. 1967/Acessos em 12/12/2015.

_____. *Contribuições à filosofia*: do acontecimento apropriador. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.