

EDITORIAL

Fenomenologia e escuta clínica

Toda escuta *atenta* é erótica. A-tentar significa, ao mesmo tempo, perder a *tensão* que nos mantinha re-tesados a uma miríade de distrações, para adquirir a a-tenção que nos *impulsiona* na direção de uma única coisa. O *eros* dessa a-tenção é o poder que nos mantém contidos na *tensão* serena daquilo que importa. Isso que importa é o que *inter-essa* e, por isso, pode sintonizar-nos ao tom *ou* à tensão de uma *tonalidade afetiva*. Assim, quando escutamos entregues à vida do outro, que se abre com liberdade diante de nós, tornamo-nos partícipes dela – consanguíneos. A escuta é, dessa forma, o que nos *im-porta* para *dentro* (*inter-*) da vida, para o seu modo de *ser* (*-esse*), *inter-essando-nos*. Escutar, nesse sentido, é obedecer, i.e., ser por inteiro uma entrega, um abandono de si, ser “todo ouvidos”, ou melhor, ser todo um *corpo* que ouve, escuta, ausculta a-tento e silente durante o caminho que atravessa a conversa – o *método*. Na clínica, a erótica dessa escuta a-tenta perfaz os encontros e desencontros de toda conversa, de toda relação; da mesma forma que é ela que perfaz os encontros e desencontros dos relacionamentos mais variados do cotidiano. Contudo, esse modo de escutar é o que há de mais raro no dia a dia, mas é aquilo que precisa ser a-tentamente buscado pelo clínico. Isso que nos apela a escutar/olhar novamente, dando a-tenção à *coisa*, é a experiência de pensamento que se realiza na *Fenomenologia*; por essa razão, o título desse número conjuga *Fenomenologia e escuta clínica*.

Esse modo de ser por inteiro o *corpo* de uma escuta constituirá a “profundidade da conversa” sobre a qual discorrerá o primeiro texto: *A temporalidade na convivência amorosa* de Emmanuel Carneiro Leão, Professor Emérito do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. O texto de Carneiro Leão foi construído, na verdade, a partir de transcrições de aulas ministradas por ele acerca do pensamento de Binswanger, na década de 1970. As aulas foram cuidadosamente compiladas e organizadas pelo Prof. Dr. Romulo Pizzolante, a fim de atender a nossa temática. O texto que será apresentado na abertura deste número refere-se às aulas 6^a, 7^a e 8^a de uma série de 69 aulas que versam sobre o título supracitado no início deste parágrafo. Dessa maneira, o artigo seguirá sem o rigor acadêmico preconizado pelas normas estabelecidas pela ABNT, sem deixar, contudo, de ser rigoroso quanto à grandeza do pensar filosófico.

Os demais artigos deste número estão distribuídos de acordo com a ordem alfabética da autoria, pois todos seguem – além do padrão de artigo acadêmico – o fio

condutor de uma mesma temática que a cada vez se ata ao nó do problema da escuta fenomenológica. Dessa forma, os textos não possuem uma linearidade complementar, mas uma circularidade integrativa que repete criativa e insistentemente a mesma questão. Ademais, todos os autores e autoras, que se dedicaram ao tema proposto pela revista *Arquivos do IPUB*, possuem larga experiência em torno da Fenomenologia e desenvolvem estudos e pesquisas em universidades do Rio de Janeiro e São Paulo.

Agradecemos às editoras da revista *Arquivos do IPUB*, Professoras Lígia Maria Costa Leite e Maria Tavares Cavalcanti, o acolhimento generoso do nosso tema.

A partir de agora, o leitor segue sozinho, perfazendo a seu modo o caminho acenado por este primeiro número da revista *Arquivos do IPUB* em que se buscou recordar um primado da clínica. Assim percorrido, esperamos que este trabalho possa tornar-se um diapasão que afine de novo o nosso escutar.

Eduardo da Silveira Campos

Myriam Moreira Protasio

A TEMPORALIDADE NA CONVIVÊNCIA AMOROSA *

TEMPORALITY OF LOVING COEXISTENCE

Emmanuel Carneiro Leão **

O amor não se deixa iludir pelo tempo

Shakespeare

6ª aula

Binswanger procura explicitar qual é a função da temporalidade na elaboração da convivência amorosa a partir da presença cotidiana do ser humano. Diz ele: considerada na sua forma imediata, isto é, descontraída, espontânea e natural de ser, geralmente o homem se deixa prender, absorver, como que se deixa magnetizar pelos conteúdos, pelas tarefas concretas que, em dada situação, se apresentam e se impõem exigindo uma solução. Exprime-se isso dizendo que o indivíduo está “imerso numa situação”, por estar polarizado, reivindicado por tarefas e missões a serem cumpridas na situação imediata de seu relacionamento, isto é, de sua convivência.

Analisando essa imersão, Binswanger refere-se às três modalidades de imersão que estão na obra de Heidegger intitulada *Ser e Tempo*. Passaremos a examiná-las uma de cada vez.

1ª) O homem quando fala, toda a sua linguagem está dependendo do que ele quer dizer, isto é, a linguagem é uma articulação daquilo que ele quer denotar. Na vida espontânea, o homem não está diretamente em ligação com os motivos, forças e impulsos que o levam a dizer alguma coisa. No momento imediato a consciência é polarizada e limitada pelo que ele apenas quer expressar. O processo que se operou, formando e desenvolvendo nele a sua condição de poder expressar alguma coisa, a isso ele não está ligado imediatamente, isto é, na espontaneidade. O primeiro elemento de imersão de convivência cotidiana que se articula na conversa, não se preocupa com os motivos que impulsionam aquilo do que se conversa. É como que a necessidade de um não se empenhar. Assim, todas as vezes que num dia nós conversamos, a grande maioria se coloca no nível

* Transcrições de aula da década de 1970.

** Filósofo. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Titular do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (IFCS).

desta conversa. Isso mostra que o nível de imersão numa situação de convivência cotidiana impossibilita o aprofundamento dessa mesma situação, mantendo-a numa superfície. A situação tem mais profundidade do que a conversa que se mantém no nível de consciência não elaborada, polarizada só pelo que se tem a dizer imediatamente.

2ª) Uma conversa morre se ela não for sempre de novo alimentada por novos assuntos. Esta é a segunda modalidade de imersão na convivência cotidiana. Não há paciência para ater-se e permanecer-se num assunto só. A conversa tem de dispersar-se numa variedade de assuntos, de novas particularidades e nuances. Ela só se mantém como conversa quando dispõe de uma novidade (no mesmo nível da conversa). Então ela se anima e começa a viver mais como conversa. Os conteúdos mobilizam e se atraem. Quando esses conteúdos dizem respeito à situação que diretamente pode ser caracterizada e apreendida, então a conversa torna-se animada. Porém, quando se quer dar maior profundidade, começa a surgir o fenômeno da resistência naqueles que participam da conversa.

Isto está bem analisado por Heidegger quando ele considera a imersão que se dá na convivência cotidiana como uma das modalidades de dinâmica de construção da existência.

Porém, se o homem conseguiu elaborar a sua existência e a sua personalidade não a partir de conversa, mas a partir de uma integração que lhe permite conversar, então esse nível de conversa não é o nível próprio do homem, não exprime toda a profundidade autêntica do homem. Ele apenas pertence ao desenvolvimento e elaboração da existência. De fato, a dinâmica da conversa é ocupada quase toda pela consciência e na grande maioria de nossa existência nós nos movemos no nível da consciência. Por isso numa conversa, quase sempre, não se pretende apreender os impulsos e fatores que estão atuando no inconsciente das pessoas, pois isto desencadeia resistências e sistemas de defesa fazendo com que a conversa morra. Todos querem ficar no nível da consciência que pode ser supervisionada pelos participantes. Daí a conversa girar quase sempre em torno do que está em voga ou do que aconteceu de novidade, ou de publicidade, etc. Isto não quer dizer que o nível de consciência não tenha originalidade. Pode ter, mas é uma originalidade que fica na superfície de maneira que não mexe com a intimidade de ninguém. Do contrário começam a surgir sistemas de defesa, agressividade, fuga e a conversa morre enquanto mobilização de convivência.

3ª) Como terceiro elemento de imersão na convivência cotidiana temos o seguinte: toda a conversa, mesmo que fique no nível de superfície, sem comprometer ninguém, nem ameaçar a real ou imaginária segurança e solidez de seus participantes, vive em função de duas tendências, pois o que acontece na superfície do movimento da conversa

é resultado de forças que estão se articulando no fundo. Isto significa que cada elemento de conversa tem dois sentidos: um de superfície – o que todo mundo aceita e quer – e um outro mais profundo que se esconde debaixo dessa superfície. Então o terceiro elemento de imersão é a ambivalência desses dois sentidos: um que não mexe com ninguém e, portanto, não é inquietador e outro mais profundo que ninguém espontaneamente quer tocar e por ele seguir. Binswanger quer tirar daí qual energia se elabora na convivência amorosa que possibilita o sentido de profundidade de uma conversa. Uma conversa é tanto menos conversa fiada e muito mais profundidade e seriedade quanto mais integração de convivência amorosa houver entre os participantes.

O homem, na maioria das vezes, tolera unicamente se mover no nível da superfície, isto é, a convivência cotidiana entre duas pessoas é *minante* quando se dá no nível da conversa sem profundidade. Mas justamente por haver aquela ambivalência citada, existe uma chance que possibilita a recuperação dinâmica de elaboração da convivência amorosa que é mais profunda.

A expressão que melhor serve para caracterizar o nível de convivência cotidiana, que se expressa através de conversas, segundo Heidegger, é: *queda*. Esta expressão é também usada na linguagem erótica popular quando se fala que alguém está “caído de amores”, o que significa estar preso, emaranhado, aprisionado nua relação de amor com o outro, de tal maneira que se eliminam as diferenças do eu e do tu, havendo o abandono da estrutura eu-tu. Diz-se então que se está apaixonado, situação esta que implica numa perda de autonomia na qual um dos indivíduos como que desaparece no outro. Vê-se, portanto, que esta expressão “estar caído de amores” é usada geralmente, porém, de maneira inautêntica, com um sentido de valor negativo. De fato, estar apaixonado não é uma modalidade de convivência amorosa e sim uma modalidade de ocupação, absorção e despersonalização. A convivência amorosa caracteriza-se por não ser fanática, por não ter limitações em situações dadas, por transcender as circunstâncias, não tendo datas nem condições pré-estabelecidas. Em oposição a isso, o “estar apaixonado” implica num fanatismo de relacionamento que se exprime bem com a palavra *sujeição*, em que há um esvaziamento de conteúdo, uma diminuição de força de integração de convivência amorosa, passando a ser um delírio erótico. Opondo-se ao recíproco comprometer-se e corresponder-se do eu e tu, a sujeição leva à perda em virtude da destruição do que há de complementariedade e de correspondência entre aqueles que compõem os polos do estar apaixonado, isto é, o eu e o tu. Por isso, aqui não há crescimento e sim absorção, predominância da voracidade. Isso é o que nos diz sujeição de um em relação ao outro.

A partir daí podemos entender como se caracteriza a temporalidade própria da convivência amorosa onde as relações, sejam de espaço, sejam de sujeito ou de valores, não resultam de um interesse de usar e ocupar, nem decorrem de uma preocupação de sempre um servir-se do outro. O que constitui o núcleo de construção e desenvolvimento da convivência amorosa não é a temporalidade de explorar e sim a temporalidade de construir.

Temporalidade é a palavra que quer dizer dinamização, isto é, a dinâmica com que se constrói algumas coisas. De acordo com as vicissitudes dessas modalidades dinâmicas de construção, marcam-se as fases de sequência de evolução, isto é, as fases do tempo, não do tempo físico, mas do tempo da vida, do tempo das pessoas. Há alcance da maturidade quando há maior dinamismo de integração seguindo suas etapas de desenvolvimento, peripécias e os movimentos não marcados a partir de três perspectivas próprias: o uso, o serviço e a exploração. Isto decorre da possibilidade de deslocamento dos dois pontos de atração e integração da nossa elipse. É dessa possibilidade de deslocar os polos que surge o desenvolvimento de uma convivência que perde o equilíbrio, isto é, a capacidade de integrar a tensão entre a diferença dos dois polos: do eu e do tu. Dentro da convivência amorosa, o poder vencer a separação dos limites das diferenças é todo ele visando deixar que as diferenças sigam espontaneamente o seu crescimento enquanto que na convivência da paixão esses limites não são respeitados e, portanto, se quer reduzir a tensão, fazendo com que um dos polos se subordine ao outro, ou melhor, que os dois se reduzam a um polo só, acabando com a tensão e, portanto, com o equilíbrio.

Estamos encaminhando a colocação do problema da temporalidade para deixar claro que estar apaixonado é uma decadência, uma desintegração da convivência amorosa. Dentro da convivência amorosa o que exprime a unidade de integração e elaboração da diferença do eu e do tu é propriamente a capacidade de não se deixar limitar nem pelas circunstâncias, nem pela situação, nem pelas limitações de um tempo que expressam um obstáculo à riqueza e à vivência. Daí se poder dizer que a convivência amorosa não desaparece nem mesmo diante da morte de seus integrantes, do eu ou do tu. O que fica continua integrado e é capaz de suportar a diferença do tu já morto fisicamente, não havendo uma regressão da convivência nem uma diminuição do amadurecimento da pessoa. Esta morte é sentido como perda, porém, tendo-se formado uma vitalidade própria da convivência amorosa, ela torna possível a absorção da perda que é elaborada no sentido de recuperação, na qual se integra a diferença do eu vivo e do tu morto. Daí Binswanger dizer que o amor é imortal porque a capacidade de amar dos integrantes tem sempre o mesmo viço, podendo até integrar as perdas.

No entanto, é preciso deixar claro que essa situação compreende dois níveis, pois o ser humano não se entra sempre só em convivência amorosa. Ele se situa também no nível da superfície da conversa. Essa é a condição humana.

Na convivência, o homem entra sempre individualmente, e essa individualidade representa um fator indispensável na elaboração da convivência amorosa que por sua vez reforça, amadurece e integra essa própria individualidade. Desde que a convivência amorosa seja uma realidade de fato, ela não fica limitada às vicissitudes nem aos seus integrantes. O conceito de imortalidade do amor não está tomado no sentido religioso, não é uma mística do além-morte. Pelo contrário, o conceito de imortalidade do amor existe no sentido de ser uma força constitutiva da convivência amorosa que dá como resultado a capacidade de absorver o próprio golpe, produzindo a sustentação suficiente para receber o impacto e fazer dele uma força de maior fortalecimento da maturação. Por isso, a mortalidade do amor não é uma imortalidade de outro tempo. Ela se dá neste tempo, isto é, dentro da própria temporalidade da convivência amorosa.

Isto tem seus fundamentos no fato de que a temporalidade da convivência amorosa está em oposição com a temporalidade de outras formas de convivência – relacionamento, utilização, ocupação –, pois ela não decorre nem se origina das limitações da existência, de sua finalidade, como sendo minha, de minha individualidade. A temporalidade da convivência amorosa provém da necessidade do *nós* que transcende o eu e o tu. Por esta estrutura dual não estar limitada ao que eu sou e ao que és tu, quando desaparece um participante a convivência amorosa continua, pois tem vitalidade suficiente para encaixar a perda, integrando-a.

Binswanger refere-se a uma passagem de Aristófanes no Diálogo de Platão que é a seguinte: “Dizei-me se isto constitui a vossa aspiração, isto é, assim como as crianças, todos nós ouvimos e cremos naquilo que sempre nos moveu e isto que sempre nos impulsionou consiste no eu crescer com o tu e formar com ele uma unidade que não nos descaracteriza. Isto foi desde o início toda nossa natureza.”.

Existe, nesta passagem, uma comparação com a criança. Esta, para nascer, precisa separar-se. Ela precisa se diferenciar para poder depois reintegrar-se na unidade da *nosidade* com maior riqueza de correspondência e de contribuição individual. Para haver integração, a totalidade tem de respeitar as diferenças. Por isso é necessário haver separação. O mecanismo de cisão é, portanto, um mecanismo de crescimento desde que essa cisão tenda para uma integração e não para uma depressão. É bom observar que este escrito de Aristófanes vem de dois mil anos passados. Prosseguindo, transcrevemos uma poesia famosa de Schiller que exemplifica o que dissemos:

O Mistério da Reminiscência

As nossas naturezas já não foram unidas, entrelaçadas?
Não é por isso que todo coração bate?
Não éramos nós já fundidos numa unidade criadora,
Fértil no raio de sóis que já desapareceram nos dias de uma vitalidade que
nos embriagava?
Sim. Assim éramos nós.
Intimamente ligada comigo, unida a mim
Eres tu nas idades primordiais que tivemos de abandonar
Afim de que minha musa pudesse ser desafiada pela necessidade de cons(...)

Este retorno significa formar uma unidade, mas agora dentro de uma convivência e assim intimamente consolidados, formando uma solidez de eu e tu, surgiu o espanto de verificar, num dia, numa época ou num momento, que nós éramos dois. Nós fomos amalgamados pela fonte de néctar que nos alimentou para podermos construir aquela unidade que nos perpetua para além do que somos. Por isso adquirimos asas e não respeitamos mais os limites dos nossos dias, isto é, o tempo que exprime as limitações – morte, espaço, circunstâncias.

Por isso é que, no nosso voo, não desconhecemos o pranto
Chora Laura!
Isso que nos faz chorar é um sonho,
Um belo sonho de um deus que nos foi negado.
Por isso Laura, é que sentimos no peito o ferver desse calor.

Choramos o nosso voo, pois conseguir ultrapassar e sobrevoar os limites nos é dado somente como dinâmica de significação das coisas. Entretanto, não podemos fazer com que essas coisas se transformem naquilo que nos move.

Também de Schiller, dedicada a Carolina e Lotte, existe numa carta desta passagem: “Já simples pensamento de nós, num determinado tempo, termos sido menos, isso me abate, me oprime, pois o medo que eu tenho é de que o amor, estando além de toda a limitação do tempo, ainda não se tenha apresentado em nós.”. O medo que Schiller expressa nessa carta indica que ele não está plenamente em convivência amorosa.

De Goethe, dedicada a Frau Von Stein:

Por Que Nos Destes Penetrações tão Profundas?
Tu fostes, em tempos que já foram vividos
Minha irmã ou minha esposa.
Ao te escolher eu não só escolhi todas as outras
Mas, ao te escolher, fiz com que todas as outras
Contribuissem para a escolha.

Também de Goethe, após a morte de sua esposa:

O Reencontro
Será possível? A estrela das estrelas . . .
Elas moram intimamente coladas a mim, nas câmaras profundas do meu coração.
Aquilo que a noite se me apresenta como dor, como abismo distante,
É precisamente isto que tu transformaste numa presença
Sempre constante e que não ameaça devorar-me.
Por isso é que, recordando dificuldades passadas, não tremo diante do presente.
Quando o mundo se achava nas profundezas do peito eterno de Deus
Ele construiu essa força que consegue ultrapassar qualquer data do tempo de criação.
Por isso ele teve condições de pronunciar a palavra criadora: Faça-se
Pois, nessa palavra criadora, o que ele realmente criou foi a capacidade de criar.
Aquilo que nos determina para construir alguma coisa que está além do que eu sou e
além do que és tu
Foi assim que se iluminou o mundo e assim que sempre de novo ele se iluminará:
Por isso, quando o sol nasce, eu nasço com ele e quando o sol se põe eu tenho coragem
de me por com ele
Só assim a escuridão pode iluminar um outro amanhã, pode ser um outro surgir.
Pois somente sendo eu é que pude sentir que não tinhas partido.

De RILKE:

Antes de estender-te a mão eu já te conhecia e por isso pude estender-te a mão.
Para lá onde nossa alma construirá um abrigo ou uma morada é que sempre me levam
todos os caminhos que eu percorro.
Uma vez que meus passos são dirigidos por aquele lance de olhar
Que exprime toda a convivência que viemos construindo.

De Elizabeth BROWNING:

“certamente já, durante toda a minha vida, eu te amei na tua ideia . . .”

De SCHILLER escrevendo a Goethe[:]

O mistério da convivência se deixa exprimir a partir da atividade criadora que dá aos
integrantes
Por isso uma só palavra revela toda a dinâmica de forças
A partir da força de convivência de quem ouve
minante
força de maior fortalecimento.

7ª aula

O primeiro elemento de estruturação de historicidade da convivência amorosa é a independência em relação ao tempo, no sentido de sucessão cronológica. A convivência amorosa não é prisioneira das características que compõem uma situação – relacionamento com data, cronologia, etc. – como também pertence à sua própria vivência não estar limitada às determinações, fatores e elementos dos quais ela se elaborou. A elaboração de

integração das vivências dentro de uma convivência amorosa tem mais força do que os conteúdos em função dos quais ele se constitui. A citação das experiências poéticas de Goethe, Elizabeth Browning, Rilke, feita anteriormente, não teve por finalidade provar coisa alguma e, sim, mostrar que realmente pertence à estrutura da convivência amorosa essa independência frente aos dados e característicos da situação em cujo selo ela se elabora. Por mais numerosos que sejam os exemplos, eles nunca poderão substituir a própria experiência. O exemplo só é significativo dentro de uma experiência, pois ele já é o resultado de uma convivência elaborada. O que muitos exemplos poderiam nos provar, bastaria um único. Desde que nos encontremos dentro de uma convivência amorosa, o exemplo será apenas elucidativo dele. Porém se nós não nos encontramos nessa faixa de vivência, mil exemplos não nos darão a possibilidade de percebê-la.

Referindo-se à psicanálise, Binswanger mostra a impotência que ela possui de ver a estrutura própria do amor pelo fato de ela reduzir o processo de constituição da convivência amorosa a um resultado de uma sequência causal e genética. Isto significa que a característica da interpretação psicanalítica consiste em entender o sentido uma convivência amorosa a partir dos determinantes causais de sua gênese, isto é, um dos fatores que geraram a convivência amorosa. Assim, da passagem de Goethe em que ele diz: “tu estavas presente, nos tempos já vividos, como minha irmã ou minha esposa”, a interpretação psicanalítica só vê uma coisa: o testemunho de um contexto vivencial entrelaçado por elementos biográficos do indivíduo e que estão inconscientes. Essa passagem exprime algo que para ele é consciente, mas os motivos que o faz dizer o que ele diz, são inconscientes segundo a psicanálise e estão ligados à biografia de Goethe; são fatores ligados ao seu passado e de caráter determinante para a história de sua vida. Esses acontecimentos foram tão marcantes que, embora inconscientes, determinam o que ele diz hoje.

Binswanger não nega a validade dessa interpretação, porém, ele vê algo mais nessa poesia e chama atenção para a impossibilidade da perspectiva psicanalítica de verificar essa estrutura de independência situacional própria da convivência amorosa.

O fato dessa estrutura de convivência amorosa ter se elaborado em função de uma situação biográfica, inconsciente, não faz com que ela se reduza somente a isto, porque então a sua função se reduziria a ser um testemunho do passado que só atua no presente por ser inconsciente, isto é, este passado só tem produtividade na criação poética enquanto for inconsciente. Mas daqui surge uma pergunta: tudo o que é produtivo e criador vem como função de algo inconsciente?

“Tu eras num tempo passado como minha irmã ou minha esposa.”. É claro que as vicissitudes pelas quais passou Goethe como indivíduo ao longo de sua infância e adolescência, certas experiências que ficaram inconscientes para ele, afloram nessa passagem poética, no uso de determinados símbolos e no relacionamento com uma presença sempre atuante. Mas isto não significa que a convivência amorosa entre ele e a esposa se estabeleceu porque ela fracassou no passado. Pelo contrário, não é por ter faltado determinado tipo de convivência, por ter ficado reprimido ou por ter fracassado que ele é capaz de ter uma convivência no presente, mas é justamente pelo fato de ter tido esta convivência que ele a vive hoje como a do passado. Ou melhor: ele só é capaz de ter uma convivência amorosa no presente pelo que ele conseguiu de integração e elaboração no seu passado e não pelo que ele fracassou. A frustração, se houve, e não foi insuportável, ela não é uma frustração plena, ela tornou-se enriquecedora. Mas se dizemos que ela ficou inconsciente, nem se sabe que houve frustração. Nesse caso não poderemos entender como ela foi capaz de tornar-se produtiva, pois nós sabemos que justamente no processo de tomar consciência da frustração é que, na tentativa de compensar, ela vai atuando, tornando-se enriquecedora na sua elaboração, possibilitando a produtividade poética. É desse relacionamento com a frustração que surge a dinâmica de integração.

Tomemos outro exemplo tirado de “Frederico, o Grande” de Hölderlin, que diz: “minha alma amava a tua já antes de ela se unir com seu corpo e minha alma amará a tua mesmo depois de se ter separado dele”. É claro que nós não pretendemos negar, de forma alguma, o processo biográfico genético que faz com que a imagem da mãe ou da irmã permaneçam como modelo em função do qual se articulam, na vida de um homem, todas as outras imagens femininas, de maneira mais ou menos nítida. Naturalmente isto desempenha uma força de determinação e elaboração de todas as outras modalidades de encontro e de convivência amorosa por toda a vida. Esta estrutura pode ser constatada, de maneira indiscutível, por toda a parte. Mas isto difere da energia de estruturação da convivência amorosa. Nesta, o processo se dá ao contrário: o fato de haver existido a convivência amorosa com a mãe ou a irmã faz com que a sua imagem permaneça presente e a integração que essa convivência produziu, abre a possibilidade de novos encontros enriquecedores. Esse problema a psicanálise não quer discutir porque ela se situa apenas dentro da dinâmica dessas configurações que já supõem uma estrutura. Desta forma ela só pode ver o que se passa no nível onde ela se move. Caberia uma crítica se ela se propusesse a responder problemas para os quais não está apta, pois se apresenta inserida na existência e não transcende a existência. A explicitação da estrutura da convivência

amorosa em relacionamento íntimo com o tempo – passado, presente e futuro – que nós estamos tentando fazer aqui, não tem a pretensão de se apresentar melhor nem frente ao tratamento psicanalítico, nem frente às investigações das ciências positivas ou de outras possíveis perspectivas de interpretação. A experiência de convivência amorosa não é um conhecimento nem melhor nem pior que aquele proporcionado pela psicanálise, pois dizer melhor ou pior seria atribuir uma diferença de grau dentro de um mesmo nível quando na realidade nós estamos tratando de conhecimentos obtidos em níveis diferentes.

É importante firmar esta perspectiva de diferenças de níveis para podermos entender bem em que nível se constrói a convivência amorosa como energia de elaboração da existência. Quando, nos exemplos indicados anteriormente, nós nos sentimos tentados a tirar deles uma determinada interpretação, isto decorre do fato de lhe estarmos atribuindo um determinado tipo de perspectiva. A sua linguagem nos fala de acordo com a perspectiva em que a ouvimos.

O que nos interessa não é a maneira de que se reveste o fenômeno da convivência amorosa apresentada através desses exemplos. Benjamin Constant, por exemplo, utiliza a linguagem característica de seu tempo, da psicologia objetiva, enquanto Roberto Browning utiliza uma outra linguagem completamente diferente. Mas o que nos interessa não é a linguagem de cada um, mas a energia, a dinâmica que se está estruturando através desses conteúdos de linguagem, seja em termos de reflexão (B.C) ou em termos de dinâmica da profundidade (R.B.).

Nesta passagem que diz “o amor cria quase que por encantamento, um passado que nos cerca”, o autor nos dá por assim dizer, a consciência de já ter vivido durante anos com um ser que no passado lhe era quase estranho. Mas a experiência que ele quer comunicar não está limitada à linguagem de que ele se vale. A terminologia que ele usa (consciência, passado, tempo, anos) não exprime toda a experiência. Isto vai depender da expectativa de quem ouve. Dependendo do grau e do tipo de convivência amorosa de quem ouve é que a experiência comunicada se torna presente. O sentido dado à linguagem varia com a expectativa de quem ouve, porque quando nós ouvimos alguma coisa quem está em jogo somos nós e não quem fala. Este serve apenas de estímulo para nós. Isso acontece porque toda comunicação se faz no meio de uma reflexão que se vale dos termos a seu dispor e do quadro de elementos dominantes na sua época. Por isso, cria-se um paradoxo dentro da própria convivência amorosa, cria-se uma tensão entre o como se dá a convivência e a elaboração desta convivência que depende das formas de expressão. Assim quando eu uso uma determinada expressão, ela surge como uma exigência do que

eu tenho a dizer e ao mesmo tempo isto que eu tenho para dizer é o resultado de vivência de elaboração que eu alcancei. A reflexão está atuando quando eu falo e também quando eu ouço. Por isso, a relação entre o grau de verossimilhança de uma situação e a força de evidência desta verdade se mede e se constrói na dependência de quem fala e de quem ouve. Ao ouvir e ao falar existe uma convivência e é essa convivência que dá força ao que eu digo e a capacidade para ouvir.

Em todos os exemplos citados, qualquer que seja a maneira como a temporalidade do amor se anuncie, o seu sentido está sempre em oposição com o que se chama de vida imediata, isto é, vida simplesmente vivida, que se refere apenas aos conteúdos, às experiências que se teve e nunca à estruturação que possibilitou aquelas experiências. Nos exemplos citados quer se deixar claro que a convivência amorosa é diferente dos conteúdos. É ela que possibilita que a mãe tenha uma figura de mãe e que a irmã tenha uma figura de irmã, é quem possibilita as vivências. Essa diferença está bem expressa num soneto de Elizabeth Browning em que ela mostra a oposição “entre o amor que perdura e a vida que desaparece e sempre se renova”. Ela poderia ter invertido os termos dizendo a vida que perdura e o amor que desaparece. Esta segunda forma expressaria a mesma experiência de convivência. O importante não é a terminologia nem a marcação dos conteúdos que se atribui à determinada forma de expressão. Qualquer uma das duas formas de expressão significa que a temporalidade da convivência amorosa é a própria duração, o que permite à vida um vir a ser, um renovar-se constante e um envelhecer constante. Por isso quando falamos da intemporalidade do amor, no sentido cronológico, não se deve entender isso no sentido do dogma cristão da eternidade de Deus, nem no sentido platônico da eterna presença das ideias, pois seria ficar prisioneiro dos conteúdos da expressão. Isto equivaleria a reduzir a experiência a uma determinada expressão que é apenas a comunicação da experiência. Mas por que será que isto sempre ocorre? Por que sempre que ouço alguma coisa, eu a entendo com os conteúdos que já elaborei, usando, ou melhor, reduzindo o novo ao velho? Este é o grande problema, o qual está ligado ao nível de convivência que cada um atingiu. Se eu não posso aceitar o novo é porque a minha convivência amorosa não tem abertura e força suficiente para aceitar a diferença. Isso significa que eu fico abalado na minha segurança e na minha onipotência porque não aceito que eu não possa ser tudo, que eu não possa saber tudo, que eu não possa poder tudo. Então eu me fecho a tudo o que é novo porque este é um desafio para mim por ser tudo o que eu não sou. Eu quero ser tudo; este querer é um querer concreto que produz

um estado de negação face ao que eu não sou. Por isso eu nego o novo, não o vejo em sua transformação e ao ouvi-lo reduzo tudo ao que eu já sabia.

Essa diferença entre a temporalidade do amor e os conteúdos da vida imediata se encontra ao longo das histórias, nas mais variadas formas, no esforço que se fez para compreender a elaboração e o desenvolvimento da personalidade. Assim, desde Plotino, se estabeleceu uma diferença entre o tempo no sentido cronológico e a vida no sentido de uma vitalidade que, por conseguinte, está fora do tempo.

O que aqui se apresenta como oposição entre o tempo e a vida é precisamente o que Elizabeth Browning opôs ao falar em amor e vida. O que ela chama de amor, Plotino chamava de vida e o que ela chama de vida para Plotino era o tempo cronológico. Portanto a duração do amor seria uma modalidade de perduração capaz de aceitar a fragmentação das fases de tempo cronológico. Também Stefan Georg fez uma tradução de Shakespeare que mostra esta passagem a que Elizabeth Browning se refere usando a palavra eterno ou infinito para caracterizar a convivência amorosa.

Nós sempre nos surpreendemos quando entramos em contato com as produções poéticas e isto acontece porque a convivência amorosa ressaltada por elas já estava atuando em nós, porém, de uma maneira que nós não aceitamos racionalmente. Por isso, nos surpreendemos quando nos encontramos numa poesia que nos parece estar fora de nós.

Se quisermos reduzir a uma fórmula tudo o que acabamos de dizer, poderemos usar a seguinte expressão de Nietzsche em Zaratustra: “a convivência amorosa não pensa na extensão, ela só pensa no momento, pois o momento é o percurso de todas as extensões”. Por isso, quando se atribuiu a convivência amorosa uma modalidade própria de temporalização, foi para mostrar que o modo de espacialização da convivência amorosa é o mesmo de sua temporalização. Com isto queremos dizer que a convivência amorosa não está presa nem pelas barreiras do espaço, nem pelas limitações do tempo cronológico. Só nessa transcendência das limitações do espaço e tempo é que se pode construir toda uma intensidade e toda uma profundidade de convivência amorosa. Daí se segue que as relações espaciais de convivência amorosa não podem ser determinadas por um espaço que esteja fora de nós e na relação com o tempo, ela não pode estar presa a passado, presente ou futuro. Com isso podemos afirmar igualmente que a presença da convivência amorosa e o seu modo de espacialidade correspondente não provem daquilo que estamos fazendo ou daquilo que nos preocupa, pois o que realmente nos “preocupa” não nos preocupa. O que nós realmente nos preocupamos é construir uma convivência amorosa e em segundo lugar, quando assim somos movidos, parece que estamos

preocupados com outras coisas mais imediatas. Quando ele usa o termo preocupação, o faz paradoxalmente para chocar, porque o que nos parece preocupar é aquilo que está na superfície. Somos sempre levados a racionalizar, aparentando em nossos movimentos que buscamos realmente aquilo que nos preocupa. Mas no homem essa vivência amorosa ainda não se completou, ainda não se esgotou, não atingiu a plenitude. Portanto, o que realmente o preocupa é o desenvolvimento e integração dessa convivência embora imediatamente ele não se dê conta disso e fique já absorvido apenas com as suas ocupações. A própria sociedade já é um processo que resulta de muitas convivências que ainda não se completaram, que estão se buscando a si mesmas. Por que nos falamos? – E porque não suportamos o silêncio? – Porque para nós o silêncio não é ainda de tal plenitude que torna dispensável o falar. Eu só tenho necessidade de comunicar alguma coisa porque o que eu sou, isto é, o que eu quero comunicar não é de tal maneira pleno em sua convivência que torne o outro já uma convivência com o que sou. Há sempre um desnível. Nem podemos colocar isto como uma meta que se possa em determinado tempo alcançar, pois faz parte da própria vida humana, esta luta por procurar uma convivência que dispense a palavra, isto é, uma integração de convivência tão plena que não necessita comunicar-se verbalmente uma vez que tudo o que ela já é, o outro já seria também. Naturalmente que isto representa apenas o anseio. Ninguém jamais chegará a isto. Mas existem muitos níveis diferentes de comunicação. Por exemplo, no relacionamento de mãe e filho existe uma simbiose que muitas vezes dispensa a comunicação. O silêncio do filho, muitas vezes, é mais eloquente do que qualquer tentativa de comunicação verbal. A fala pode ser um obstáculo de integração de convivência.

Teremos de caracterizar melhor e aprofundar mais essa visão dinâmica da temporalidade da convivência amorosa para se entender o que significa conviver amorosamente.

8ª aula

Binswanger tenta encontrar um primeiro nível de relacionamento entre a convivência amorosa e o tempo cronológico mediante a explicitação de que este é um tempo composto de fragmentos que ficam unificados por uma ordem de antecedente e consequente. A sua unidade é marcada a partir da ordem e direção em que se dá a sucedaneidade de seus momentos de modo que há um sentido, absolutamente marcado, de orientação no movimento temporal, construído da seguinte maneira: o tempo flui do futuro pelo presente, para o passado. A maneira de correr do fluxo do tempo é integrada

pela anterioridade do futuro sobre o presente e do presente sobre o passado. Para haver ação é necessário que existam condições, meios e necessidades que imponham uma tarefa. Esta tarefa é necessária para alcançar a meta que a necessidade exige. Portanto, a maneira de um momento se integrar na ordem do tempo é a seguinte: primeiro, ele é necessário e depois, então, ele tem uma oportunidade numa situação presente, isto é, ele já atua antes de ser presente. Essa é uma perspectiva cronológica do tempo: a ordem da sequência sempre marcada com o primado do futuro. O passado não pode atuar sobre o presente. Só o futuro pode atuar sobre o presente desde que se considere o tempo no sentido cronológico. O passado é o que deixou de atuar, o que já perdeu a força, o que está ultrapassado. Por exemplo, uma experiência da ciência do passado só atua hoje naquilo em que não passou, no que ela passou ela já não atua. O presente também pode atuar no futuro quando ele determina até que ponto possibilidades ainda não exploradas adquirem condições para se transformarem em forças ou funções presentes. A maneira de se ordenar a sequência do tempo tem como resultado a recíproca influência do futuro sobre o presente e do presente sobre o futuro. O passado está sempre em situação de inferioridade comparado com o presente e com o futuro, pois estamos entendendo o tempo como um sistema de ordenar fatos e acontecimentos. No entanto, se não se restringir a temporalidade a fatos e a acontecimentos que se sucedem, mas se pergunta de onde provem um fato, e porque ele se montou como um determinado acontecimento, então o processo temporal perde essa ordem de hierarquização citada e começa a prevalecer o primado de passado e futuro sobre o presente. Então o presente fica na dependência da interseção do passado com o futuro, pois aquilo que eu fui vai determinar e abrir as possibilidades para eu vir a conquistar o que eu ainda não consegui. O futuro passa a ser um passado que não foi esgotado em suas possibilidades. Essas vivências do passado influem na medida em que abrem horizontes e criam condições de liberdade para a necessidade de explorar e desenvolver aquelas possibilidades que ainda não foram exploradas. Portanto, esse passado que age sobre o futuro, ele não passou ainda, não se esgotou o que constitui o espectro das minhas possibilidades. Ele apenas ocupou um setor. Os outros aspectos e forças que não foram aproveitados, que não tiveram a oportunidade de integrar minha vida, nem por isso eles se reduziram a nada. Pelo contrário, eles contribuíram para que aquelas vivências, e todas as outras experiências, integrações e fracassos que constituíram o acervo do meu passado, se tenham conjugado para marcarem o meu desenvolvimento, a minha personalidade. Essa sobra de possibilidades continuou sustentando aquele outro setor que foi atualizado dentro de minha vivência e que fez com

eu visse o mundo e as pessoas de uma determinada maneira. Mas essa perspectiva que se atualizou em minha biografia, não é tudo, não esgota todas as possibilidades de ver, de avaliar e de relacionar-se com as coisas, com as pessoas e com o mundo, isto é, pertencem a mim mesmo outras modalidades possíveis de ver as pessoas, de valorizá-las, de relacionar-me com elas. Aquela primeira possibilidade não esgotou todo o espectro de modalidades possíveis de relacionamento. Por isso, quando ela perde a sua capacidade de integrar uma determinada fisionomia de minha biografia, então as outras possibilidades têm vez, fazendo pressão para também serem desenvolvidas. Isto vai exprimir a minha evolução, a reprogramação de minha fisionomia e minha biografia, vai marcar o meu tempo e minha temporalidade. Se numa determinada época ou etapa de minha vida, eu começo a descobrir que a realidade predominante no sistema de meu relacionamento tem muito mais riqueza do que o que foi aproveitado por mim, então eu começo a fazer a experiência de um passado, de um presente e de um futuro. É na dinâmica da possibilidade, que se esgota pela necessidade de outras possibilidades serem integradas, que vai se dar o meu tempo e vai se abrir uma nova época no meu desenvolvimento. Se aquelas possibilidades que foram desenvolvidas e determinaram os horizontes de minha realização forem integradas não como uma das possibilidades de realização, mas como sendo a única, então eu não vou ter futuro. Só terei passado, isto é, eu não estou deixando que o passado seja passado para que possa haver futuro. Não deixar o passado passar é ficar sempre prisioneiro de um passado como a única modalidade dinâmica de integração, o que significa uma parada na temporalidade. Isso vai depender do grau de convivência amorosa que eu atingir.

A convivência amorosa não tem o tipo de temporalidade da sucessão cronológica mas é ela quem decide esse tempo cronológico. Para a temporalidade da convivência amorosa Binswanger usa o termo *eternidade* ou *perenidade*.

São as vicissitudes de aprofundamento e alongamento que marcam quais as minhas possibilidades de viver um passado, um presente e um futuro. O ângulo de estreitamento e alargamento, de presente e de futuro, depende da liberdade com que eu sou o meu passado. Se eu estou prisioneiro a ele como sendo a única possibilidade, então se estreitam de tal maneira o presente e o futuro que me restrinjo a repetir sempre o passado, isto é, aquilo que marcou como absoluto, como a única possibilidade de relacionar-me, de ver a realidade, ver os outros.

A corrente psicanalítica considera que as figuras decisivas que predominam na elaboração de formas de relacionamento da convivência são as primeiras figuras que

estruturam as necessidades e possibilidades de minha experiência do mundo. No entanto esta predominância de figuras primitivas deve-se manter suficientemente maleável, de tal maneira integrada numa convivência de abertura de novas possibilidades que elas não façam de mim um prisioneiro, um escravo de suas modalidades concretas. Se minha mãe é uma figura produtiva, então este meu passado é realmente uma possibilidade de enriquecimento sempre maior de convivência: abrindo espaço suficientemente, dá a necessária liberdade para me possibilitar fazer experiências de outras figuras femininas. Do contrário eu não vou ter futuro. Só vou ter de repisar aquele mesmo passado num aspecto de compulsividade, de um passado que não passo e que não apenas impede uma integração num processo de possibilidades, mas é absorvente de tal maneira que esgota, esvazia as possibilidades de diferenciação. É a convivência amorosa que marca qual possibilidade de futuro se abre para a minha vida e para o meu desenvolvimento. Por isso, ele diz que a convivência amorosa é a energia fundamental, primordial, isto é, a energia estruturante. Mesmo que uma criança seja órfã ou criada em berçário, ela vai se fixar em alguma figura, de alguma forma vai se estabelecer uma convivência amorosa, pois se houver uma ausência total de convivência, se não for possível uma substituição da figura materna, a criança morre. Mesmo porque a convivência amorosa já se estabelece antes do nascimento. O estar no ventre materno já possibilita à criança buscar, depois do nascimento, uma continuidade dessa convivência, tentando substituições do vivido anteriormente, mesmo que seja de forma precária. A modalidade de realizar uma estruturação das figuras não tem data. Isto é que faz com que a convivência amorosa seja perene, porque ela tem uma dinâmica própria sem a ordem e a sucessão de uma cronologia. Pelo contrário, é ela que marca a maneira do indivíduo relacionar-se com etapas, épocas e ordens cronológicas. Isto é o que Binswanger chama *presença*. Ele faz uma diferença entre presença e presente. O presente é uma resultante, é uma função das possibilidades de presença que existem dentro de uma convivência amorosa. Se não se pode considerar a duração ou presença da convivência amorosa como sendo o resultado de uma adição de momentos cronológicos que antecedem ou sucedem as várias etapas de desenvolvimento da vida – infância, juventude, etc. – e sim como sendo o grau de integração de eu e tu que atravessa essas etapas, nem por isso se deve deduzir que ela não tenha dinâmica. Ela tem a sua dinâmica própria que gira em torno do fechamento ou da abertura de possibilidades de integração de eu e tu, isto é, a convivência amorosa não é a mesma nas diferentes etapas do desenvolvimento, do crescimento da vida. Um adolescente não tem a mesma convivência amorosa (...)

A maneira de uma pessoa relacionar-se com a sua infância e juventude e com o seu presente depende das vicissitudes no processamento de estruturação dessa convivência. Ela não está sempre pronta igualmente, ela tem sua vida interna que não se origina nas fases que se elaboram ao longo de uma biografia. Pelo contrário, essas experiências, esses contatos, esses encontros, enquanto biografia é que são resultantes da convivência amorosa. O que Binswanger pretende é marcar bem a diferença entre o tempo cronológico e o tempo de convivência amorosa.

A maneira como eu elaboro as possibilidades de aceitação “eu e tu” é que vai construir a dinâmica capaz de abrir possibilidades de aceitar outras pessoas, de atravessar crises, conflitos, fracassos. A estrutura é o resultado de um processamento de integração. O conjunto das condições de possibilidades não é o mesmo que estrutura. Estrutura diz de que maneira eu inteirei essa condição, esse conjunto de possibilidades, diz o que a dinâmica trabalhou. Por exemplo: constatamos que no comportamento de um recém-nascido há voracidade que implica num objeto (seio materno) e num padrão do que seja ou não voraz. Somente dentro de um contexto é que se pode fazer uma constatação. Mas pergunta-se: uma voracidade é intrínseca ou já é elaborada, ou já é estruturação? Se a mãe convive com o feto e lhe ocasiona uma vivência de carência, para suprir ou compensar esta carência, a criança, ao nascer, poderá apresentar um comportamento voraz. A dinâmica de voracidade já exprime uma integração. No ser mesmo enquanto feto, existe sempre a possibilidade de se relacionar. Nosso questionamento não está neste nível e sim no por que essa modalidade de se relacionar revestiu-se de característica de voracidade. Por que não se revestiu de característica de apatia? A voracidade é um dado pré-dado ou uma integração, ou já uma atitude?

O campo anterior à estruturação é o da possibilidade de realizar a convivência para que o homem possa se realizar como homem. Concretamente esta possibilidade não existe independente do uso que se faz dela. Entretanto, toda a vez que se faz o uso foi porque havia possibilidade. Ou será que a possibilidade de convivência amorosa está diminuída, está enfraquecida, temerosa de perder e por isso se instala o comportamento voraz do indivíduo? Por hipótese todo o mundo tem as mesmas possibilidades de convivência amorosa. Mas o uso que se faz dessas possibilidades não é o mesmo em todo o indivíduo. Essa diferença vem de que? Uma atitude provém do pré-dado ou é uma elaboração? Há aqui perspectivas diversas. Do ponto de vista da individualidade a convivência se relaciona como se só houvesse indivíduo. Se dentro do contexto de um ambiente eu apresento um distúrbio de conduta, ela vai ser encarada sob a minha dinâmica individual de elaborar o

conflito. Não é o mais importante saber de que fatores esse distúrbio se formou e sim a atitude que, diante daqueles fatores, eu assumi. Essa vai ser uma das perspectivas de considerar individualmente a dinâmica de convivência, no sentido de elaboração. A individualidade tem um contexto que não é individual, mas dentro de um mesmo contexto delinea-se a individualidade de cada um. Por exemplo: na neurose de guerra, se cai uma bomba, um soldado poderá fazer uma neurose de guerra e outro não. Entretanto, objetivamente, o fato é o mesmo para os dois. Vai depender de condições histórico-biográficas – não do ser soldado ou de pertencer a uma ou outra classe, mas do ser do indivíduo. Embora haja alguma coisa que não é individual – o ter caído a bomba – isto não significa que ele só fizesse a neurose se caísse a bomba. Poderia fazê-lo com outro fator que talvez explodisse menos que a bomba, mas para ele fosse mais explosivo.

Para se exprimir o relacionamento com o espaço e com o tempo, que são duas formas em que Binswanger vem procurando mostrar a característica ou a dinâmica da convivência amorosa na relação dual, nós não temos nome a dar. Infelizmente, a linguagem nos abandona, pois não possuímos uma expressão adequada para exprimir devidamente a forma de espaço e a forma de tempo específicas e próprias da dinâmica da convivência amorosa. Ficamos sempre com as mesmas palavras espaço e tempo embora queiramos exprimir coisas diferentes na nossa investigação para marcarmos, em cada ocorrência, a que sentido nós estamos nos referindo. Assim, como a maneira de durar da convivência amorosa é independente da maior ou menor largueza de uma duração temporal, assim, também estar integrado, o lar do eu-tu é independente da ausência ou da presença, da distância ou da proximidade de eu e tu. A palavra *lar* exprime a espacialidade da convivência amorosa, a condição de possibilidade para que, onde tu estás se rasgue um lugar para mim, independente se estás perto de mim ou não. Todas as determinações positivas e negativas, decorrentes concretamente da convivência amorosa, estão sempre determinadas por essa condição de *lar* (equivalente ao calor da lareira).

Portanto, em relação à convivência amorosa, teremos sempre de fazer uma diferenciação de nível quando nos referimos a espaço e tempo. Quanto ao espaço, o seu nível é o dessa lareira, dessa condição de lar, a força produtiva da possibilidade de integração própria da espacialidade da convivência. Quanto ao tempo e a duração, nós vamos conservar a expressão “abertura de horizonte”.

A dinâmica da convivência amorosa é sempre fundamentalmente libertadora em etapas de novas integrações. Na juventude, por exemplo, surge novas experiências,

possibilidade de novos valores, encontros com mais pessoas que adquirem outra presença, outra conotação, abrindo um novo horizonte.

É dentro dessa dupla perspectiva – lar e abertura de horizonte que nós podemos começar a colocar o percurso de elaboração dessa convivência. O nosso segundo passo vai ser um esforço de concentração para apreender como se estrutura, numa unidade só, essa dinâmica de lar e de horizonte.

Recebido em: 11 de outubro de 2018

Aceito em: 13 de outubro de 2018

DOR, SOFRIMENTO E ESCUTA CLÍNICA

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo*

Resumo

O objetivo deste texto é esclarecer como na escuta clínica a dor e o sofrimento aparecem como questões a serem acompanhadas na clínica psicológica. Para tanto, mostramos como os psicólogos estudiosos do tema tal como Frederick Buytendijk e William Brice tratam do tema, seja em uma tentativa de diferenciar esses dois afetos, seja para apontar para a essência que sustenta a dor do luto. Recorremos aos escritos filosóficos de Kierkegaard, Foucault, Heidegger, Han e Fogel para dialogar com esses autores sobre o tema. Buscamos na literatura e na poesia intuições para que pudéssemos nos aproximar mais da experiência desses afetos. Por fim, esclarecemos sobre a escuta na clínica em duas situações em que a dor e o sofrimento aparecem pela perda de dois entes queridos. Na primeira situação clínica, a dor aparece nas suas expressões de tristeza, aceitação e resignação. Na segunda, aparece o sofrimento pelo ressentimento, frustração e revolta.

Palavras-chave: Dor, sofrimento; escuta; psicologia clínica.

PAIN, SUFFERING AND CLINICAL LISTENING

Abstract

The main of this text is to clarify how the clinical listening of the pain and the suffering appear as issues to be cared for in psychological clinic. We show how psychologists to study theme such as Frederick Buytendijk and Brice think the theme, it in an attempt to differentiate these two affections, is to point to the essence that sustains the pain of grief. We resort the philosophy of Kierkegaard, Foucault, Heidegger, Han and Fogel to dialogue with these authors on the subject. We seek also in literature and poetry insights so that we could get closer to the experience of these affections. Finally, we clarify about de clinical listening in clinic in two situations in which pain and suffering appear for the loss of two loved ones. In the first clinical situation, the pain shows thought in its expression of the sad, acceptation and resignation. In the second, it appears thought the suffering by the resentment, frustration and revolt.

Keywords: Pain; suffering; listen; clinical psychology.

* Psicóloga. Professora Associada do Departamento de Clínica e Vice-Diretora do Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Membro do GT Psicologia & Fenomenologia – ANPEPP. Coordenadora do laboratório de Fenomenologia e Estudos em Psicologia Existencial. Endereço Institucional: Rua São Francisco Xavier – 524 - Maracanã - Rio de Janeiro (RJ) - CEP: 20550-013. E-mail: ana.maria.feijoo@gmail.com

Introdução

Com o tema Dor, Sofrimento e Escuta clínica, pretendemos trazer considerações oriundas da psicologia fenomenológica tal como desenvolvida por Frederick Buytendijk (1887-1974), da filosofia como esclarecida por Sören Kierkegaard (1813-1855). E, ainda, como apresentada por filósofos atuais Gilvan Fogel e Byung-Chul Han. Por fim, veremos com a literatura e a poesia tal como se apresenta em Machado de Assis e Fernando Pessoa dirigem-se a questão da dor e do sofrimento. Acreditamos que com essas reflexões, que estabelecem a diferença entre dor e sofrimento, apontaremos para o fato de que ao se tornar evidente a diferença entre dor e sofrimento, nós possamos sustentar encaminhamentos distintos na relação que se estabelece na clínica psicológica. Isso porque acreditamos que a dor como algo que afeta a pessoa de modo radical, pode mobilizar a possibilidade de transformação. Há relatos de pessoas que declaram que, após uma dor profunda e radical, tiveram uma experiência epifânica.

Han (2017) refere-se ao modo como a sociedade atual, que ele denomina positiva, vai, pouco a pouco, fazendo desaparecer a sociedade negativa. Diz esse estudioso que na sociedade positiva as coisas se tornam rasas e planas, as ações são operacionais subordinadas ao cálculo e ao controle. O tempo torna-se um presente disponível e as imagens, desprovidas de todo sentido, nada mais são que o contato imediato entre o agir e o olhar. Como nos diz Han (2017, p.10) a sociedade positiva tornou-se " um abismo infernal do igual" no qual " a pressão pelo movimento e aceleração caminha lado a lado com a desconstrução da negatividade" (p.11).

Com relação ao sofrimento e a dor em uma sociedade positiva, diz Han (2017, p.18): "A sociedade positiva tampouco admite qualquer sentimento negativo. Desse modo esquecemos como se lida com o sofrimento e a dor, esquecemos como dar-lhes forma". E ainda acrescenta que nos esquecemos de outra forma de lida possível com o sofrimento e a dor a não ser a que se apresenta na sociedade positiva, ou seja, tratamos logo de superá-la, transformando-as imediatamente em doença, transtorno, problema e como tal a dor e o sofrimento devem ser evitadas e curadas.

Han, no trecho acima, refere-se ao sofrimento e a dor como aspectos do sensível que guardam uma distinção, não se aprofundando na temática. Estudiosos do tema tal como Buytendijk (1958), Kierkegaard (2015) e Fogel (2010) investigam a dor e o sofrimento de modo a estabelecer distinções entre esses afetos.

Dor e sofrimento

Segundo Silva e Goto (2017), Buytendijk foi um estudioso da Biologia, da Psicologia e da Psiquiatria que se apropriou da fenomenologia filosófica de Husserl para construir uma psicologia fenomenológica. Ele pretendia compreender os fenômenos da vida pelo método fenomenológico, acreditando que a vida não poderia ser aprendida pela explicação causal própria dos fatos biológicos. Silva e Goto apresentam nessa oportunidade as contribuições de Buytendijk sobre a dor e o sofrimento em uma perspectiva da psicologia fenomenológica em que:

a dor está presente na vivência intencional do sofrimento. Por isso, tornou-se necessário diferenciar as sensações de dor do sofrimento da dor, porque o sofrimento se refere à pessoa como ato intencional, enquanto a sensação dolorosa pode permanecer independente do ato por ela fundamentado (p.153).

No texto de Buytendijk (1958) sobre a dor, ele se refere ao modo como a sociedade moderna lida com a questão da dor. Diz Buytendijk (1958, p. 102): “O homem moderno considera a dor exclusivamente como um incômodo que como todo estado desagradável tem que ser combatida”. Este estudioso tenta mostrar como a lida com a dor que diz respeito ao sofrimento é um fenômeno que se constitui historicamente. Diz ele: “Quem chegou em um país onde não existe absolutamente nenhum auxílio médico sabe que a resignação ao destino, o encorajamento e a confiança dão mais satisfação interior que a possibilidade de chamar um médico a qualquer hora do dia” (p.103). Já o homem moderno revolta-se, irrita-se com a dor, com a morte, com a velhice dentre outras coisas mais do que aqueles homens que não conheciam a ação técnica com todas as mazelas da vida. Essa revolta e ressentimento com a dor são características do sofrimento no homem moderno.

Kierkegaard (1844/2015) também estabelece a diferença entre dor e sofrimento, apontando para uma diferença entre o modo como ela aparece na tragédia grega, em que a dor (consciência irrefletida) é maior que o sofrimento, e o modo que aparece na tragédia moderna, em que o sofrimento (dor da dor) é maior que a dor (p. 11). Com isso, Kierkegaard (2015) tenta por meio da tragédia de Sófocles denominada Antígona nos mostrar que a apresentação teatral da peça despertava em seus expectadores a dor, os quais, sem a mediação da reflexão, eram tomados pela atmosfera da dor. Já o homem moderno ao acompanhar a apresentação da sina de Antígona é tomado pelo sofrimento, na tentativa de encontrar um culpado para a dor. Há algo que se interpõe entre o sensível despertado pela trama e a interpretação do que acontece. A dor refere-se à tristeza, ao pesar, à pena; a dor da dor refere-se aos infortúnios que estamos passando, mas

acreditando que não deveríamos passar. Trata-se da revolta e da indignação pelo fato de nossa vontade e nosso controle não ter a soberania sobre aquilo que nos abarca.

Na própria tragédia (SÓFOCLES, 2006), aparece tanto a dor de Antígona por toda a sua situação como também a revolta e a lamentação pela sua miséria. Podemos acompanhar a dor da heroína quando dilacerada com o fato de que seu irmão Polinices não seria sepultado. Antígona pede ajuda a sua irmã Ismene com a seguinte declaração: “Vê se tu podes compartilhar dos meus trabalhos e da minha dor” (p. 15). O sofrimento de Antígona ao modo da lamentação pode ser observado no seguinte trecho:

Acabas de ferir meu coração
 Avivando-me as dores mais pungentes,
 As aflições providas de meu pai
 E as desgraças que pesam sobre nós,
 A célebre família dos Labdácias.
 Ah! Maldições do tálamo materno!
 Ah! Conúbio incestuoso de meus pais,
 Da qual nasci, desventurada filha! Maldita, sem esposo, parto agora
 Para viver com eles. Irmão meu,
 Irmão no infortúnio, embora eu viva,
 Com tua morte me tiraste a vida (SÓFOCLES, 2006, p. 78).

Na e pela dor emerge a nobreza de Antígona. Ao viver intensamente aquilo que a torna grande e forte, Antígona em sua trama torna-se nobre em sua dor. Diferentemente do homem moderno em que a dor o envergonha, uma vez que o torna frágil, vulnerável e, portanto, fracassado.

Na tragédia a dor aparece como algo da ordem do inevitável; na modernidade evitar a dor ou justificá-la é a promessa da ciência e da religião, respectivamente. Foucault (2006) considera que os modernos, ao tratarem da tragédia, renegam a sua estrutura essencial em uma tentativa de estabelecer uma síntese reconciliadora dos elementos trágicos. Enquanto que no mundo grego trágico a experiência da dor não precisava de nenhuma justificativa; nos modernos, a dor sempre se justifica como consequência de algo que escapou ao controle. Segundo Foucault, esse movimento em direção à reconciliação e à promessa de tranquilidade encontra sua gênese na dialética tranquilizadora defendida por Sócrates. Como legado deixado pelo filósofo grego, os modernos continuam a se comportar em um *ethos* que renega a estrutura trágica.

Heidegger (2012), sem se ater ao esclarecimento da diferença entre a dor e sofrimento, não se cansa de apontar para o caráter finito, vulnerável e incontornável da existência como se referindo à dor. Ele, em síntese, nos diz que o que faz viver também faz doer.

Fogel (2010), com inspiração nos estudos de Nietzsche, estabelece a diferença entre dor e sofrimento, utilizando duas expressões: *dor* e *dor da dor*. Para Fogel, existir e dor são condições que se apresentam de forma inseparáveis. A dor é inerente à existência humana em todos os tempos, assim como em todas as suas etapas de vida. Há a dor física, como também outros sofrimentos relativos às perdas e às separações. Há a dor das obrigações e aprisionamentos cotidianos, o sofrimento das tentativas de conquistas que não se realizaram. Defende esse estudioso que ainda cabe pensar para além dessa dor e continua afirmando que a dor a que ele se refere não é apenas “a dor física: a dor de dentes, a do cálculo renal ou a da topada no pé da cama. Antes, é a dor do que o homem é, à medida que ele é necessidade de ação, de atividade; necessidade de fazer-se ou auto fazer-se, e, assim, cumprir-se como tempo e história” (FOGEL, 2010, orelha).

Após ver aquilo que nos dizem os psicólogos e filósofos sobre a dor e o sofrimento, sigamos com a poesia. O que afinal ela tem a nos dizer? Fernando Pessoa (1915/2018) escreve:

Estou num daqueles dias em que nunca tive futuro
Há só um presente imóvel
com um muro de angústia em torno.
A margem de lá do rio nunca,
enquanto é a de lá, é a de cá;
e é esta a razão íntima de todo o meu sofrimento.
Há barcos para muitos portos,
mas nenhum para a vida não doer,
nem há desembarque onde se esqueça.
Tudo isto aconteceu há muito tempo,
mas a minha mágoa é mais antiga (s/p.).

A poesia de Fernando Pessoa parece dizer: Viver dói. Existir dói. Pensar dói. A vida dói. Essa estrofe no mínimo é intrigante, mobiliza o desejo de pensar, de saber, de esclarecer. Surge então a questão: dor e sofrimento não são o mesmo? Ao tentar esclarecer que dor e sofrimento não são compreendidos como tendo o mesmo sentido, recorreremos ao que Fogel diz ao utilizar duas expressões: *dor* e *dor da dor*. Com relação à primeira

diz Kierkegaard referir-se à tristeza, pesar, pena; a segunda, afirma o filósofo dinamarquês que é o desespero, que nós denominamos sofrimento. Sofrimento pelo fato de estarmos atravessando momentos de infortúnios pelos quais consideramos que não deveríamos passar. Sofrimento é a doença do querer o que não se pode conquistar pela vontade. A primeira dor é aquela pela qual a criança é tomada quando algo a atinge, e a tristeza é infinitamente profunda. A segunda é aquela em que o adulto sofre não apenas com a dor mas também com o fato de que ele vive a dor. Esclarecemos que a primeira dor é o espinho na carne e a segunda, é a dor porque se tem o espinho. Trata-se da perda ou a marca de algo que acreditamos que deveria ser da ordem do imaculado.

A dor é algo do qual o existente jamais pode se esquivar, aliás, quanto mais tenta, mais dói. A dor da dor é justamente aquela mais frequente no espaço da psicoterapia. Cabe ao psicólogo acompanhar aquele que é tomado pela dor e pelo sofrimento. E nesse acompanhar poder trazer a linguagem poética, de modo que o mais essencial possa aparecer, já que no mundo moderno a linguagem essencial encontra-se encoberta. E desse modo possa aparecer para aquele que quer se livrar definitivamente da dor, que esta é inevitável, e a luta insana na tentativa de escapar da dor é sofrimento, que finaliza quando se para de lutar passando a aceitar de uma vez por todas que vida e dor são inseparáveis.

Dor, sofrimento e escuta clínica

Em um Seminário realizado pelo IFEN (Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro junto ao LAFEPE – Laboratório de Fenomenologia e Estudos em Psicologia Existencial/UERJ), em dezembro de 2014, o tema *Psicopatologia e Literatura* foi apresentado de modo a mostrar que na literatura, no caso, Dom Casmurro de Machado de Assis (1899/2008), a dor era tratada como algo pertinente à vida. Em Casmurro ficava claro o modo como ele recaía na *hybris*. Assim, deslocando-se da patologização da vida caminhávamos no sentido de mostrar, por meio do conto, que vida é dor. Gilvan Fogel enalteceu a tarefa do psicólogo, afirmando que a filosofia não alcançava aquilo que a psicologia poderia alcançar, ou seja, a lida com a dor do outro. Por fim, ele desafiou a plateia de psicólogos com a seguinte questão: como afinal se dava a lida do psicólogo clínico com o sofrimento? Esse desafio tornou pertinente que nos atentássemos mais detalhadamente ao tema da dor e do sofrimento.

Para falarmos da dor e do sofrimento tal como aparecem no espaço da clínica psicológica, nós estabeleceremos como linha guia de nossas reflexões a experiência do luto. Brice (1991), psicólogo americano que sustenta suas teses na fenomenologia, apresenta o luto materno e suas expressões de dor e sofrimento concluindo que o luto materno é “um para sempre”, logo é algo da ordem do insuperável. Mas acrescenta o autor, que isso não quer dizer que seja algo da ordem do patológico, como defende, na maioria das vezes, a psicologia e a psiquiatria.

Vale ressaltar que o modo como atuamos na clínica em um exercício de escuta e fala (FEIJOO, 2000) refere-se a uma forma específica de discurso que se dá nesse contexto. O diálogo analista-analisando apresenta características peculiares no que diz respeito à atenção cuidadosa, à paciência do analista, à comunicação indireta e, acima de tudo, o cuidado em não emitir posições pessoais, moralizantes e comprometidos com uma verdade seja ela da teoria, seja do senso comum. E ainda, tal escuta implica em poder ouvir no silêncio aquilo que o outro tem a dizer. A escuta clínica sabe aguardar e resguardar o acontecimento do outro. Nessa escuta, sabemos que precisamos ficar atentos à relação, pois é nessa que a medida da existência pode aparecer (FEIJOO, 2017). Na escuta clínica, sabemos que podemos aguardar a possibilidade de transformação daquele que busca no psicólogo clínico outra possibilidade frente àquilo que lhe vem ao seu encontro.

Para esclarecer e tornar concreta a experiência da escuta clínica da dor e do sofrimento, mostraremos dois relatos de analisandas que trazem o modo como estão tomadas pelo luto de um ente querido. Ambas, ao falarem do acontecimento, choram copiosamente, intercalando aquilo que elas têm a contar com o choro. A primeira, a quem chamaremos de **Rosa**, iniciou o nosso encontro com as seguintes palavras:

- Perdi meu noivo nesse último acidente de avião. Isso me deixou muito triste, triste mesmo. Sinto muita falta dele, a todo o momento me lembro das coisas que fazíamos juntos. Fico lembrando a última conversa, do último beijo, da última refeição que fizemos juntos e o último passeio. Antes de sair de casa, no dia do acidente, pedi que ele trocasse a lâmpada. Ele já estava saindo, mas voltou e rapidinho trocou a lâmpada. Essa cena é recorrente na minha memória e até nos meus sonhos. Enquanto ele trocava a lâmpada, combinamos o que faríamos no seu retorno. Chora e diz:

- “Isso nunca mais vai acontecer”. Quando chegou o dia que ele retornaria da viagem, doeu muito, parecia que ele morrera pela segunda vez. Era para ele estar de volta, mas ele não voltou. Dói a falta que sinto dele, dói mais ainda o fato de que ninguém me compreende. Tenho essa impressão, tudo que as pessoas me dizem talvez para me consolar, só piora a minha dor. As pessoas dizem coisas absurdas como: “Você é jovem, vai encontrar outra pessoa”, “essa situação vai passar e você vai retornar a sua vida”, “O luto dura seis meses, depois você vai melhorar”. Além disso, todos querem que eu tome remédio para dormir, para

parar de chorar e para ficar bem. E por mais que eu diga, eu não estou doente, não preciso de remédios, não tenho insônia, choro e acordo durante à noite porque tenho saudade. Sinceramente, eu não velo o porquê de tomar remédio. As pessoas pensam que eu me ressinto pelo fato de não mais concretizar o casamento, como se qualquer casamento fosse suprir a presença de Antônio. Esse tipo de comentário me faz mal, como disse, sinto-me incompreendida na minha dor. Não é casamento o que eu quero, não é um mero casamento que vai sanar o que sinto. Estou com saudades.

Chora durante muito tempo. Depois, continua:

- Às vezes, acontece algo em minha rotina e eu imediatamente penso “vou contar a Antônio”, imediatamente, eu me lembro de que não posso mais contar nada a ele, ele não está mais aqui. Dói a sua ausência. Outros dizem “O tempo é o melhor remédio, você vai ver”. Detesto ouvir isso, sinto-me incompreendida. Leio a mensagem como que dizendo “Você vai esquecer”. Eu não quero esquecer. Lembrar-me dele ao mesmo tempo em que dói o mantém próximo a mim. Procurei psicoterapia porque prefiro esse tratamento do que o psiquiátrico, penso que neste espaço, eu posso falar de tudo que me aconteceu e acontece sem que eu ouça que eu preciso parar de pensar na morte de Antônio.

A segunda analisanda, a quem chamaremos de **Flora**, também traz o luto pela perda do noivo. Ela nos conta:

- Perdi meu noivo em um acidente de trânsito, faltava uma semana para o nosso casamento. Tudo já estava pronto: vestido de noiva, festa, os convites todos distribuídos, muitos presentes recebidos. É muito triste não poder realizar um sonho de tanto tempo. Sonho que desde muito pequena povoa meu pensamento. Tínhamos tudo planejado: viagem de lua de mel, filhos que teríamos em breve. Ele era bem mais velho e não queria esperar muito e eu estava de acordo. Eu também queria ter filhos ainda enquanto jovem. Agora, tudo isso acabou, nem casamento, nem lua de mel, nem filhos. Muito triste!

Chora por muito tempo e depois continua:

- Pergunto a todo o momento: “Por que isso tinha que acontecer logo comigo?” “Que mal eu fiz para merecer tamanho castigo?”. “Fiz sempre tudo direitinho, fui boa filha, boa namorada, companheira e esse é o pago que eu tenho?” (Chora por longo tempo). Já fui ao psiquiatra e ele me medicou, mas disse que eu não poderia prescindir da psicoterapia. Eu realmente acho que a psicoterapia não vai valer de nada, não vai trazer meu noivo de volta, vai? Já o remédio me ajuda a dormir, me acalma. Eu preciso mesmo é dos meus amigos, eles são a minha salvação, eles estão sempre comigo, me encham de esperança, me distraem, me animam.

O que podemos refletir sobre esses dois trechos das falas de duas analisandas? Quais são as evidências, *videre*, ou seja, o que aparece, como aparece, o que elas têm a dizer que se retrai naquilo que se mostra?

Precisamos primeiramente ver, escutar, sentir a própria experiência daquele que está frente a nós, psicoterapeutas. Para tanto precisamos ser tocados pela presença imediata do outro. Deixar que a linguagem no espaço clínico se faça presente, e nós, psicoterapeuta, sejamos capazes de acompanhar compreensivamente, ou seja, apreender a realidade marcada pela experiência do aparecer; sem deixar de evocar a expressão da experiência. É preciso deixar que o sentido da experiência do outro se mostre no silêncio e se evidencie na linguagem. Para tanto, o analista precisa saber esperar, escutar para que o silêncio possibilite a repetição, a retomada enfim, a revitalização.

Poderíamos arriscar dizer que em **Rosa** o que aparece é a dor, uma vez que não há lamentação, ela não pergunta por que logo comigo? Flora lamenta o casamento não realizado, os filhos que por agora não virão. Rosa quer viver intensamente a sua dor e sabe que o que aconteceu independe totalmente do seu querer. Ela não fala em frustração, fala em saudade; Flora vive o descompasso entre o que quer e o que pode, sofre pela frustração de seus projetos, julga-se não merecedora.

Para finalizar, com Rosa a atuação clínica se dá no sentido de confirmarmos a sua dor, **compreendê-la** na sua dor e aguardar que da dor surja a possibilidade de uma outra possibilidade. Tentamos, em uma fala essencial, confirmar algo que ela já sabe em sua própria experiência em que ela Vê, Sente e Pensa a dor como algo do qual não pode se esquivar – aliás, quanto mais tenta, mais dói. Por isso, cabe ao psicólogo estar próximo a Rosa, pacientemente, aguardando o seu pensar em voz alta a sua dor. Rosa fala da falta, saudade, amputação e vulnerabilidade. Cabe-nos sustentar o espaço da dor para que esta possa se mostrar em toda sua potência. E assim ao se perceber compreendida, ele possa ter um espaço para compartilhar a sua dor. Trata-se de um poder-querer que se faz escuta, obediência ao que o outro tem a dizer, no tempo e nos termos em que ela pode dizer.

No encontro com Flora cabe também ao psicólogo acompanhar o que ela tem a dizer, para que ela possa romper os laços da ilusão, afinal, possa dar-se a saber, que a dor é inevitável; a luta insana na tentativa de escapar da dor é sofrimento, e que este se finaliza quando se para de lutar e se aceita que vida e dor são inseparáveis. Flora não aceita ter seus projetos interrompidos. Ela está tomada pelo ressentimento, pela indignação, frustração e fala de tudo isso por meio a lamentação. Temos aqui um espaço clínico em que o dizer do clínico é um exercício de despertar daquilo que se encontra adormecido. Trata-se daquilo que Rosa estava habituada, totalmente tomada pelo dever ser idealizado na cotidianidade mediana. O querer de Flora é uma vontade que se enxerga soberana, e ela não se entrega, não se escuta na obediência. É preciso evocar a experiência da escuta, da entrega ao seu

destino. Tudo isso por meio da interpretação que como diz Heidegger (2001) é a arte do bem perguntar. É preciso que Flora aprenda a ver, como nos ensina Fogel (2017):

Este saber ver, o puro ou simples sentir... é a própria coisa que põe e expõe... Para tanto, porém, é preciso não ter a alma vestida. Na verdade, trata-se de não tê-la vestida demais. O demais, que veste a alma é a cultura, o saber, a informação, as teorias e interpretações já vigentes ou propostas – é preciso não ter sobrecargas de interpretações (p.104).

Por fim, nas duas situações clínicas, a atitude do psicólogo requer a conquista do poder estar em paciência, na escuta, na obediência daquilo que o outro tem a dizer. E nesse exercício de escuta e paciência, poder abrir uma atmosfera em que o analisando possa entregar-se à existência e em paciência poder deixar aparecer o que afinal o toma, o desola, o desespera.

Sobre a paciência, Ferro (2007) comenta a seguinte passagem dos *Discursos Edificantes em Diversos espíritos*:

Mas o que é então paciência? Não é precisamente a coragem que livremente aceita o sofrimento que não pode ser evitado? O inevitável é justamente aquilo que quer quebrar a coragem. Há naquele mesmo que sofre a resistência traidora que se alia ao terror do inevitável e, unidos querem esmagá-lo. Mas apesar disso, a paciência conforma-se com o sofrimento e, por meio disso, conforma-se livremente com o sofrimento inevitável (p. 38).

Ferro (2007) afirma pela coragem, o homem frente ao inevitável deixa-se livremente aprisionar. Em paciência, o homem livre deixa-se livremente aceitar o sofrimento.

Defendemos a tese de que aquilo que nos chega aos consultórios de psicologia, na maioria das vezes, é o sofrimento pela não aceitação daquilo que de algum modo macula uma determinada existência. Ainda, na maioria das vezes, aquele que procura a clínica psicológica quer a saída da dor – e é justamente querer sair da dor, da finitude, do incontornável e não poder sair dessas situações pelas suas próprias forças que se constitui em sofrimento.

Considerações finais

Outra vez, buscaremos a Kierkegaard (1843/2001) para uma orientação sobre o que fazer e como fazer clínica. Diz o filósofo que é preciso que aquele que quer ajudar o outro a sair da ilusão se aproprie da adição, de um diferencial. Ele deve para isso, no mínimo, acompanhar as determinações de seu mundo, saber delas para assim poder afastar-se daquilo que tenta iludi-lo. Seria algo como não se deixar encantar pelo canto da sereia. E como saber daquilo que encanta, conduz, leva a uma cadência dada pela impessoalidade?

É nesse aspecto que precisamos andar lado a lado com a filosofia. Kierkegaard, Heidegger, Foucault dentre outros. Eles nos ajudam sobre como podemos pensar, meditar, enfim demorar-nos nas coisas que nos vem ao encontro. Caminhamos lado a lado com Kierkegaard (1844/2001) para poder conquistar o ser livre em paciência, e assim abrir um espaço para a conquista do si mesmo em sua situação de vulnerabilidade. Em paciência o clínico pode conquistar a si mesmo, abrindo um espaço para que o outro também possa se conquistar. Caminhemos com Heidegger (1959) para podermos saber mais sobre a serenidade, ou seja, poder estar no mundo sem ser dele. Saber daquilo que nos determina, podendo dar um passo atrás. E ainda no filósofo alemão podermos compreender aquilo que ele nos diz sobre experiência de sentido (HEIDEGGER, 2012). Paciência e serenidade, a serem conquistadas, dizem respeito à arte do demorar-se. Ao demorarmos-nos já nos afastamos do ritmo acelerado, do excesso de produtividade, podendo deixar que a medida de cada existir possa aparecer. Como coração simples singelo (FOGEL, 1998) dar tempo para a recordação, dar tempo ao tempo, dar tempo à existência que no final das contas é tempo. Para poder ainda nos afinar mais à arte da escuta àquilo que o outro tem a nos dizer, aprendendo a tarefa de nos concentrarmos com desprendimento, como o que nos ensina Herrigel (2011) quando se refere a arte cavalheiresca do arqueiro Zen.

Kierkegaard na sua publicação de 1842, intitulada *Repetição* (2009), refere-se à experiência de Jó e a do poeta estético para nos mostrar a possibilidade do recomeço, em um exercício na e a partir da experiência. Ambos, afetados pelo luto, pela perda e pela dor, poder retomar a vida de outro modo – isso quer dizer, ter fé no que virá.

Paciência, serenidade e escuta frente à dor, ao sofrimento, à inquietação, à indecisão daquele que busca o clínico é o modo de atuação daquele que tem como ofício a arte de escutar na própria relação - experiência.

Referências

- ASSIS, Machado de. “Dom Casmurro”. Em: Machado de Assis: Obra completa em quatro volumes. Rio de Janeiro: Aguilar, 2008. (Original publicado em 1899).
- BRICE, Charles W. What forever means: an empirical existential-phenomenological investigation of maternal mourning. *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 22, n. 1, p. 16–38, 1991.
- BUYTENDIJK, Frederik Jacobus Johannes. El dolor. Madrid: Revista del Occidente, 1958.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. A escuta e a fala em psicoterapia: uma perspectiva fenomenológico-existencial. São Paulo: Vetor, 2000.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. Existência & Psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber-fazer em psicologia clínica. Rio de Janeiro: IFEN, 2017.
- FERRO, Nuno. S. Kierkegaard: adquirir a sua alma em paciência (dos Três Discursos Edificantes, de 1843). Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.
- FOGEL, Gilvan. O Homem Doente do Homem e a Transfiguração da Dor: Uma Leitura de Da visão e do enigma em Assim falava Zarathustra, de Frederico Nietzsche. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.
- FOGEL, Gilvan. O desaprendizado do símbolo: ou da experiência da linguagem. Rio de Janeiro: Mauad, 2017.
- FOGEL, Gilvan. Da solidão perfeita. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1998.
- FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Tradução Márcio Alves Da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HAN, Byung-Chu. Sociedade do cansaço. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. Ensaio e Conferências. Tradução Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012
- HEIDEGGER, Martin. (2001). Seminários de Zollikon. (Maria de Fátima Prado, Trad). Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, Martin. Serenidade. Tradução Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- HERRIGEL, Eugen. A arte cavalheiresca do arqueiro Zen. Tradução J. C. Ismael. São Paulo: Pensamento, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. Quatro discursos edificantes de 1843. Tradução e Edição Henri Nicolay Levinspuhl, 2001.
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. Dois discursos edificantes de 1844. Tradução e Edição Henri Nicolay Levinspuhl, 2001.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. De la tragedia. Tradução Julia López Zavalía. Buenos Aires: Quadrata, 2015.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. A repetição. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

PESSOA, Fernando. “Dói-me a vida aos poucos, 1915”. Disponível em: <<http://www.citador.pt/textos/doime-a-vida-aos-poucos-fernando-pessoa>>. Acesso em: 31 jul. 2018.

SILVA, Marília Zampieri; GOTO, Tommy Akira. “Aportes de uma psicologia fenomenológica da dor e do sofrimento”. Em FEIJOO e LESSA. Fenomenologia e práticas clínicas II . Rio de Janeiro: IFEN: 2017

SÓFOCLES. Antígona. Tradução Domingos Paschoal Cegalla. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

Recebido em: 7 de julho de 2018

Aceito em: 29 de julho de 2018

MICHEL HENRY: A FENOMENALIDADE DA VIDA A PARTIR DOS PRESSUPOSTOS DE HUSSERL E DE HEIDEGGER E APORTES À CLÍNICA

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez*

Julio César Menéndez Acúrio**

José Tomás Ossa Acharán***

Erika Rodrigues Colombo****

Resumo

A fenomenologia da vida, em Michel Henry, considera que a fenomenologia tradicional deixa na indeterminação os seus próprios pressupostos. Partindo de algumas das instalações de Nathan Sawaya – o grito, autorretrato, a música, o saxofone – que fizeram parte da exposição The Art of the Brick - 2016, mostraremos como é que Henry levanta essa indeterminação para em seguida mostrarmos a sua operacionalidade na clínica. A vida em seu aparecer originário revela-se como aquilo em que vivemos. É para esta vida que vivemos que a obra de Nathan Sawaya nos remete a nós mesmos como: eu sou o meu grito, eu sou esta dilaceração, eu sou a música que canto, eu sou o instrumento que toco. É à luz desse sentir que serão avaliadas as possibilidades de uma psicologia clínica a partir da fenomenalidade da afeição da vida que nos é dado sentir.

Palavras-chave: fenomenologia da vida, psicologia clínica, relação, comunidade, Legos.

* Psicólogo. Professor Livre-Docente do Departamento de Psicologia Clínica e Vice-Diretor do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Membro do GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos – ANPEPP. Co-coordenador do Núcleo de Pesquisas e Laboratório Prosopon. Líder do Círculo fenomenológico da vida e da clínica. Coordenador do Escritório de Saúde Mental da USP. Endereço Institucional: Av. Professor Mello Moraes, 1.721 – Cidade Universitária, São Paulo/SP – CEP: 05508-030. E-mail: antunez@usp.br

** Psiquiatra. Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo. Membro do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopon. Endereço Institucional: Rua Doutor Cesário Motta Júnior, 61 - Vila Buarque, São Paulo - SP, CEP: 01221-020. E-mail: dr.julioacurio@gmail.com

*** Psicólogo. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Bolsista CAPES. Membro do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopon. Endereço Institucional: Av. Professor Mello Moraes, 1.721 – Cidade Universitária, São Paulo/SP – CEP: 05508-030. E-mail: tomas.ossa@usp.br

**** Psicóloga. Mestre em Psicologia Clínica pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Bolsista CAPES. Membro do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopon. Endereço Institucional: Av. Professor Mello Moraes, 1.721 – Cidade Universitária, São Paulo/SP – CEP: 05508-030. E-mail: erika.colombo@usp.br

MICHEL HENRY: THE PHENOMENALITY OF LIFE FROM THE ASSUMPTIONS OF HUSSERL AND HEIDEGGER AND CLINICAL CONTRIBUTIONS

Abstract

The Phenomenology of Life, of Michel Henry, considers that the traditional phenomenology leaves indeterminate its own assumptions. Departing from some of Nathan Sawaya's installation – The Scream, Self Portrait, Sing, The Saxophone – that were part of the exhibition The Art of the Brick – 2016, we will show how Henry raises this indeterminacy to then show its operability in the psychological clinic. Life in its primary emergence reveals itself as what we live in. It's for this life we live that the work of Nathan Sawaya reminds us of ourselves as: I am my cry, I am this tearing, I am the song I sing, I am the instrument I play. It's in the light of this feeling that will be evaluated the possibilities of a clinical psychology from the phenomenal affection of life which we are given to feel.

Keywords: *Phenomenology of Life, clinical psychology, relationship, community, Legos.*

Introdução

A fenomenologia da vida, em Michel Henry, considera que a fenomenologia tradicional, leia-se Husserl e de Heidegger, deixa na indeterminação os seus próprios pressupostos: à fenomenalidade de um como do outro escapa a fenomenalidade do aparecer dos próprios fenômenos porquanto esta se manifesta na pura imanência de seu advir cujo processo antecede e escapa a qualquer transposição para outro âmbito de manifestação que não seja o advir a si mesmo do fenômeno. Se esta tese de Henry foi susceptível das mais diversas críticas também abriu um vasto campo de investigações no âmbito da fenomenologia que fazem todo o sentido na prática clínica. Para a primeira parte deste nosso artigo analisaremos os parágrafos 1 a 5 da obra *Encarnação*; a partir da obra *O filho do rei* mostraremos a operacionalidade da fenomenologia da vida nas práticas clínicas.

Partindo de algumas das instalações Nathan Sawaya – O grito, autorretrato, a música, o saxofone – que fizeram parte da exposição que ocorreu na Oca do Parque do Ibirapuera em 2016, mostraremos como é que Michel Henry levanta essa indeterminação em Husserl e em Heidegger para de seguida mostrar a sua operacionalidade na refundação da psicoterapia.

No 1º parágrafo da obra *Encarnação* vemos que o verdadeiro objeto da fenomenologia não é precisamente o fenômeno, o que aparece, mas o ato de aparecer e é esse objeto próprio da fenomenologia que a diferencia de todas as outras ciências (HENRY, 2014). Ou seja, se considerarmos o fenômeno angústia, mais do que a atender à angústia em si mesma (fenômeno já aparecido, presente a mim) será importante atender ao modo

como ela aparece. E na *Encarnação* a angústia aparece sempre ligada a uma possibilidade: a possibilidade de poder tocar ou não a mão do amante tocando a sua vida; a possibilidade de cair num abismo. E a possibilidade está sempre ligada a uma ação que posso ou não efetivar. Assim abre-se um campo novo e infinito de investigação e que consiste em compreender o modo como advêm a nosso viver sentimentos não apenas de angústia, mas também de prazer, de temor, de desespero, pois eles constituem-nos tão intimamente que não temos como nos libertar deles senão entrar no enredo da sua modalização afetiva. Mas para isso precisamos compreender o modo como esses sentimentos aparecem eles mesmos com ou sem nosso consentimento. E é por isso que segundo Henry:

Por mais decisivo que seja, o trajeto que levou a fenomenologia, através das análises prestigiosas de Husserl e de Heidegger, ao fenômeno mais originário da verdade só nos coloca diante de um problema. Que o puro aparecer, que a manifestação pura, que a fenomenologia pura seja a condição de todo fenômeno possível – situação em que se mostra a nós e fora da qual nada se pode mostrar, de forma que não haveria nenhum fenômeno de nenhum tipo -, isso coloca sem dúvida esse aparecer no centro da reflexão fenomenológica como seu tema único ou seu verdadeiro objeto, mas ainda não diz de forma alguma em que consiste esse puro aparecer¹.” Mais à frente Henry afirma: “O aparecimento, a verdade, ou seu fenômeno originário, a manifestação, a revelação, a fenomenalidade são afirmadas sem que se diga em que consistem, sem que o problema seja posto. As pressuposições da fenomenologia permanecem totalmente indeterminadas (HENRY, 2014, p.42-43).

Se transpusermos esta questão do puro aparecer para as esculturas de Sawaya, veremos que o que ele quer dizer não é que as esculturas não existiam antes de as conhecermos, mas que o aparecer do grito se identifica de tal forma com a pessoa a quem ele aparece que a escultura aparece como sendo o próprio grito. Aparecer é ser. E quando olho a escultura o que eu vejo é o grito. É isso que me toca, me afeta, é isso que me comunica. Não é o ser escultura como brinquedo ou móbile. Para Henry, “o aparecer é tudo, o ser é nada. Ou melhor, o ser não é senão porque o aparecer aparece e na medida em que o faz” (HENRY, 2014, p.46). Aparece na medida em que se efetiva em seu viver, ou em seu advir a si mesmo. O aparecer funda o ser, o poder é do aparecer. A importância disso

¹ “Si décisif soit-til, le trajet qui a conduit la phénoménologie, à travers les analyses prestigieuses de Husserl et de Heidegger, au phénomène plus originaire de la vérité d enous place encore qu’en présence d’un probleme. Que l’apparaître pur, que la manifestation purê, que la phénoménalité purê soit la condition de tout phénomène possible – ce en quoi il se montre à nous et en dehors de quoi rien ne peut se montrer, en sorte qu’il n’y aurait aucun phénomène d’aucune sorte-, cela place sans doute cet apparaître au coeur de la réflexion phénoménologique comme son thème unique ou son véritable objet, mais ne dit encore en aucune façon *en quo ice pur apparaître consiste*” (Henry, 2000, p.38). A tradução “situação em que” não corresponde ao original: aquilo pelo qual o fenômeno se mostra a nós e fora do qual nada pode mostrar-se; Traduzir situação por aquilo fica melhor, pois *aquilo* não é apenas uma situação que se mostra – o sentimento de angústia é um sentimento e isso não é o mesmo que situação.

decorre de colocar a fenomenologia antes da ontologia para assinalar-lhe um fundamento seguro. A fraqueza e limite desse princípio é “sua indeterminação fenomenológica profunda” (HENRY, 2000, p.47), ou seja, nomear o aparecer sem dizer em que consiste.

E no segundo parágrafo Henry mostra como é que essa indeterminação se estende dos pressupostos aos “princípios da fenomenologia”. Henry retoma da fenomenologia histórica “A tanta aparência, tanto ser”, de Husserl (Escola de Marburg) e para escapar da dupla significação do termo aparência: o conteúdo do que aparece ou o aparecer enquanto tal, Henry formula um princípio que escapa dessas ambiguidades e afirma: “A tanto aparecer, tanto ser” (HENRY, 2000, p.45). E aproxima da visão do senso comum, que vê o ser e em seguida o aparecer, as coisas são e aparecem.

Do princípio da fenomenologia ‘ir às coisas mesmas’, Henry mostra que o que nos permite ir direto às coisas mesmas ou a via que conduz ao aparecer enquanto tal é o próprio em seu autoaparecer. Então o autoaparecer das esculturas trá-las a mim. Ou como diz Henry é o próprio aparecer enquanto aparece por si mesmo e em si mesmo, em seu autoaparecer que é a via de acesso às coisas, à obra de arte.

Uma pergunta precisa indica a posição metodológica de Michel Henry: “Qual é a necessidade de um método para ir ao aparecer e conhecê-lo, se é o próprio aparecer que vem para nós e se faz conhecer por si mesmo?” (HENRY, 2014, p.49). A escultura e o paciente diante de nós autoaparecem (isto é, afetam-nos) em nós e assim se fazem conhecer por si mesmos! Não estamos submetidos de imediato ao pensamento sobre uma coisa seja ela escultura ou outra, mas ao autoaparecer ou autoafecção em nós do outro (escultura ou paciente). Será então a este autoaparecer que a clínica precisa de prestar atenção.

No terceiro parágrafo Henry se refere ao preconceito oculto das pressuposições da fenomenologia de Husserl, a redução de todo “aparecer” ao aparecer do mundo. Henry se atém à fenomenalidade da intencionalidade e questiona a mesma, não a negando, mas procurando saber se existiria outro tipo de revelação além do fazer ver da intencionalidade dirigida ao exterior ou, em suas palavras, se existiria “uma revelação cuja fenomenalidade já não seria a do “lá fora”, desse pré-plano de luz que é o mundo?” (HENRY, 2014, p.58)

Henry mostra que não há resposta a essa questão na fenomenologia de Husserl e percebe que há “uma crise de extrema gravidade” (HENRY, 2014, p.58), nessa falta de resposta que não é imputável apenas a Husserl, mas à própria filosofia ocidental desde a Grécia. Reduzir o conhecer a uma mostração que põe tudo fora de si para assim se dar a ver. Para Henry conhecer é diferente de ver: “Quem já viu sua própria visão?” Nesse sentido, a visão não se vê, sentimo-nos ver. A crítica ao pensamento ocidental é ter

colocado a representação abstrata em primeiro plano, de modo que Michel Henry coloca em primeiro plano justamente a autoafecção de si, a afetividade, a vida nos afetando na essência e invisibilidade. Daí a não-intencionalidade da vida, cuja intencionalidade é um modo da vida se manifestar.

A intencionalidade tem para Henry um caráter redutor, por isso questiona se nossas experiências se deixariam encerrar no conhecimento que se confia ao ver e ao que nele é visto. Ou seja, se as nossas experiências não seriam, assim, apenas experiências teóricas. E que dizer de um saber ou conhecimento que pode nascer em nós, numa autoafecção que não é teórica, mas que é uma vivência, um sentimento, um afetar-se a partir de si diante do outro, da escultura, da arte, do paciente e de qualquer objeto do mundo? Para Henry este âmbito de fenomenalidade não pode ser esquecido como tem sido desde a Grécia.

Já a crise da fenomenalidade em Heidegger é vista no parágrafo 4 da obra *Encarnação*. Nele lemos que o aparecer do mundo designa a vinda do próprio mundo, de tudo que vem do exterior, quando surge a luz ou toda visibilização do horizonte, numa exteriorização da exterioridade enquanto tal, sendo essa, para Heidegger e no dizer de Henry uma fenomenalidade pura (HENRY, 2014, p.59).

Transpondo para a fenomenalidade da escultura de LEGO, diríamos que, em Heidegger, quando olho a escultura remeto em um primeiro momento a obra ao seu criador. Em Henry diria que eu sou apanhado pelo próprio grito e que essa fenomenalidade originária é originariamente estética; é uma instalação do próprio grito em meu viver. Este ser com os outros é originariamente afetivo, dá-se antes que eu possa orientar o meu olhar sobre ele, antes de debruçar-me sobre o afeto. E a Clínica só será possível se houver essa possibilidade de se ser afetado pela vivência do outro como se é pelo grito de Sawaya. Não é que eu viva o grito do escultor, o que eu experiencio é que o outro está a vivenciar um grito, ainda que eu não vivencie o seu grito.

E o tempo em que vivencio o grito não se processa como um contínuo passar do presente ao passado e ao futuro, como em Husserl, nem mesmo se processa, como em Heidegger, na *temporalização da temporalidade*. Deslizar por entre os fenômenos ou fazê-los entrar na temporalidade do tempo é diferente de entrar no enredo afetivo da vivência do grito e do desejo de mudança. Quando eu olho o grito e sou apanhado, afetado pelo grito, já houve mudança afetiva em mim; uma mudança irreduzível a esses processos de temporalização do vivido. E é essa mudança afetiva que será vivida de modo imediato pelo paciente quando sente que seu grito ecoou em mim. A fenomenalidade da relação acontece como *pathos*, não no deslizar das fases da temporalidade estática. É importante

o clínico atender a essa dimensão da fenomenalidade do fenômeno: a fenomenalidade do seu aparecer originário enquanto aparecer afetivo. A narrativa do *pathos* e o eco que ela tem no outro é já mudança!

Como tantas crianças, Nathan Sawaya brincava com LEGO desde cedo, construindo casas, carros, animais. Mas, ao contrário da maioria delas, nunca parou de brincar com as já famosas peças, buscando, com determinação, criar formas e estruturas cada vez mais originais. Ele transformava os modestos tijolinhos de LEGO em material de arte, e criou obras que inspiram emoções, do assombro à admiração até o riso ou medo (LIL, 2016).

Retornando a Henry, as emoções vivem-se na fenomenalidade da carne, distinta da visibilidade da fenomenologia do corpo. A primeira tese da fenomenalidade da carne é “que nenhuma carne é susceptível de aparecer no aparecer do mundo” (HENRY, 2014, p.62), a carne do Si é a vida que brota em nossa autoafeção e nos faz movimentarmos.

As mudanças são mudanças no sentir; e só pode sentir um corpo dotado de sentidos. A esse sentir a fenomenologia chama “carne” para diferenciar do corpo objeto; Florinda Martins chama “*corpo vivo*” (MARTINS, 2006) a esse corpo que lhe permite experienciar-se na sua absoluta dignidade. “É pelo aparecer e tão só na medida em que o aparecer aparece que o que quer que seja é suscetível de ser. Nisso consiste a precedência da fenomenologia sobre a ontologia” (HENRY, 2014, p.64). Henry não exclui a reciprocidade de ser e aparecer.

No quinto parágrafo, Henry mostra que as ciências humanas usaram a linguagem como objeto de sua reflexão (linguística, crítica literária...). E são conhecidas as questões em torno da linguagem no âmbito da fenomenologia. Para Henry fenomenalidade e logos é uma mesma coisa. Henry (2014, p.66) afirma:

Depois de termos estabelecido como tal aparecer difere de tudo o que se mostra nele, constatamos sua impotência ontológica de fundo – sua incapacidade para pôr no ser aquilo que ele dá a aparecer. Ele descobre o ente, dizia Heidegger, mas não o cria.

Mas a partir de Michel Henry e Florinda Martins, podemos pensar a criação e transformação da vida: se eu sou o grito e se eu sou a clave musical ou se eu sinto que o outro é grito ou é clave musical é porque a vida só é comunicável pelo afeto. E apenas essa comunicação é geradora ou transformadora ou criadora - e nós somos essa obra de arte. A passagem do grito à tonalidade musical é uma passagem pela sensibilidade, pela estética. O mesmo ocorre em uma sessão psicoterapêutica. Quando estamos abertos às inúmeras expressões do outro, por exemplo, em sua aflição, eu sou essa aflição e sinto que o outro tem sua aflição é porque me comunica facetas de sua vida e as recebo via

sensibilidade às suas afeções. Essa ação, por si só, é transformadora, pois o terapeuta acolherá, processará e doará uma intervenção, em gesto e/ou em linguagem oral, como um retorno de vida a vida do outro.

A manifestação do horizonte só me permite deslizar pelas coisas, não as cria. Toma-as como se fosse aos pedaços: a escultura reenvia ao escultor, aos LEGOS. Em tempos diferenciados, o grito remete à ressonância afetiva que a vida do grito teve em mim. Significa que eu, a minha vida, ainda que minha está em comunicação, pelo afeto com a vivência dolorosa daquele que está dilacerado pelo grito. Esta instalação (as esculturas são esteticamente instalações) da vida no paciente e depois em mim é criação originária, criatividade primordial – o nosso corpo é obra de arte – Marcelline diz ao filho do rei, José: “Você era como uma obra de arte, José, a aparência do que se dá através de suas formas perfeitas, eras a imagem do que acreditávamos e a certeza de nosso ser” (HENRY, 2014, p.219). E é essa criatividade originária que o escultor toma como importante para a sua própria criação.

O escultor muda ele próprio ao esculpir; Nathan Sawaya até mudou de profissão: cursou Direito na Universidade de Nova York, trabalhou como advogado e após vários anos lidando com muito dinheiro, advindos de fusões e aquisições de empresas, Nathan percebeu que preferia sentar-se no chão para construir obras de arte a ficar na mesa de reuniões negociando contratos. Assim, abandona o mundo jurídico e toma uma decisão, abraçar a carreira de artista (LIL, 2016).

Se pensarmos que cada paciente nos traz em sua narrativa uma polifonia e vários objetos do mundo como poemas veremos como se encarnam esses poemas. De contrário eles vagueiam sem densidade em um mundo ideal. Como diz Henry (HENRY, 2014, p.68) “apesar de aparecerem, elas [as palavras do poeta] permanecem privadas de realidade. O princípio da fenomenologia diz-se agora: “A tanto aparecer, tanta irrealidade”. A realidade que a linguagem traz pode ser tal como pode ser o poema, ilusória, ideal. E é nesse sentido que, de acordo com Henry, a linguagem é um revelador, mas “não há necessidade dela para desvendar uma carência que se enraíza na estrutura fenomenológica do próprio mundo” (HENRY, 2014, p.68). Poderíamos dizer que a linguagem encarnada não desvela nada, ela é.

Michel Henry desenvolve a experiência do outro numa fenomenologia da vida no parágrafo 47 da *Encarnação*. Mas antes de entrarmos nesta questão retomemos em síntese as questões atrás analisadas: 1-) a pressuposição fenomenológica do pensamento e da intencionalidade para Henry é a “Arquirevelação na Arquipassibilidade de um *páthos*

invisível” e portanto é a fenomenalidade desse pressuposto que é preciso atender (HENRY, 2014, p.347); 2-) a linguagem da aparência ganha densidade no Logos da vida ou na narrativa do pathos; 3-) o mesmo ocorre com o corpo que, na vida, deixa de ser corpo mundano para ser carne vivente; 4-) foi na fenomenalidade da vida que o trabalho do terapeuta pode acompanhar a corpopropriação daquilo que em seus pacientes aparecia como corpos desencarnados. Ora se até agora a carne vivente advém da vida “segundo o modo originário de fenomenalização próprio desta” vejamos agora como se dá também “o mesmo em relação à experiência do outro” (HENRY, 2014, p.347).

É possível que pessoas tão diferentes quanto um terapeuta e um paciente sejam capazes de se entenderem e de se comunicarem mutuamente se elas forem habitadas por uma mesma Razão (HENRY, 2014, p.347). Mas o que é ser habitado por uma mesma Razão? Que Razão é esta que dá razão ao ser-com?

O Da-sein é, em Heidegger, um “estar-com”. E Henry (2014, p.349) está de acordo que “não é porque, de fato, estamos com alguém, ou com muitos, que somos esse “estar-com”. O estar-com precede o estarmos sós ou com os outros. A solidão, por exemplo, só é possível sobre o fundo desse “estar-com”, como modalidade privativa deste. Jamais poderíamos sentir-nos sós se o outro não viesse a nos faltar, e jamais ele poderia faltarnos se nós não estivéssemos primitivamente com ele” (HENRY, 2014, p.349).

Mas para Henry “o outro é o que eu próprio sou: outro eu” (2014, p.352). E o “Eu” é um experimentar-se a si mesmo ou uma ipseidade original que advém a si “na vinda a si mesma da vida em sua autorevelação patética – jamais na exterioridade de uma Ekstase” ou de um ser-aí sem espessura ou interioridade. É difícil para nós olharmos para o universo como se ele não tivesse “nervura”! Uma expressão que ecoa a “membrura” do real de Merleau-Ponty e que vai no sentido da busca da vida daquilo que o horizonte ekstático perde. Ver as coisas numa exterioridade absoluta é perdê-las completamente. Ou no dizer de Marilena Chauí é perder a sua nervura: a nervura do real (CHAUÍ, 2016). Para Henry a “nervura do real” é pathos. E apenas pathos é originariamente ser-com.

Chauí (2016) recupera Espinosa e Michel Henry começa a dialogar com Espinosa (1943). Para eles o corpo é corpo vivo, não faz qualquer sentido corpo objeto, nem faz sentido para o meu corpo nem para qualquer corpo. Daí a dificuldade em entender o absurdo da abstração da vida do corpo ou de qualquer corpo, para ver apenas a exterioridade. Se não houver corpo – com nervura - não pode haver a película transparente da exterioridade do corpo.

E é na busca da densidade da nervura do real, para lá da transparência da película, que Henry inverte o “aparecer do mundo” pela “autorevelação da Vida²” (HENRY, 2014, p.353). Adiante afirma que “Toda relação de um Si com outro Si requer como ponto de partida não esse próprio Si, um eu – o meu ou do outro – mas sua comum possibilidade transcendental, que não é outra senão a possibilidade de sua própria relação: a Vida absoluta” (HENRY, 2014, p.354). A Razão comum é então a vida. E se as nossas representações são sempre representações da vida, a mudança da nossa visão das coisas só se efetiva se ela passar pela transformação do afeto. E isso é mais do que uma hermenêutica ou interpretação.

“Se a razão é deixada a si mesma, a um puro objetivismo, à abstração calculadora da técnica moderna, pode afetar o coração do homem no que ele tem de mais próprio e ameaçar a sua *humanidade*” (HENRY, 2014, p.355). O psicopatólogo Minkowski (1927) dizia que o diagnóstico pelo sentimento ou por compenetração poderia nos informar tão bem, ou ainda mais, que o diagnóstico feito pela razão. Que o sentimento na presença do outro nos informa muito do outro. De acordo com Henry (2014) “O sofrimento, a alegria, o desejo ou o amor trazem em si um poder de reunir infinitamente maior que aquele que se atribui a essa outra “razão”, que, falando propriamente, não tem nenhum poder de reunir, na medida em que não se pode deduzir, dela, a existência de um único indivíduo, nada do que deve ser reunido numa *comunidade*” (p.355). A comunidade é a relação de viventes com a Vida (absoluta), intimamente interligados, sem qualquer “oposição” entre eles.

Na clínica é comum termos encontros encantadores, outros difíceis e até sem encanto, mas podemos ter sempre encontros sublimes, sagrados, verdadeiros encontros. A solidão de quem procura um terapeuta pressupõe uma comunidade que o antecedeu, e busca ligar-se a alguém, nem que seja um estranho, mas com possibilidade de vir a ser familiar. Uma familiaridade para a qual aponta Henry quando finaliza este parágrafo 47 remetendo a relação de Sis transcendentais com a Vida absoluta para o laço religioso que, na Vida, religa (*religio*), conecta com o aspecto do encontro sagrado, divino, misterioso da Vida absoluta. É isso que muitos pacientes buscam: religar-se a Si pelo gesto do outro e por este religar-se à Vida absoluta! *Religar-se* à comunicação afetiva e à criação originária.

² Michel Henry usa o termo Vida com V maiúscula em suas últimas obras, quando trata dela como a vida transcendental. Na obra *Eu sou a Verdade*, Henry (2015) afirma que introduzir o conceito de transcendental “remonta à sua possibilidade mais interior, à sua essência. Ora, a possibilidade de nascimento, de algo como um pai ou um filho, não se vê. E isso porque esta possibilidade reside precisamente na Vida, que também não se vê. É por isso que chamamos igualmente a esta Vida vida transcendental. A vida “transcendental” não é uma ficção inventada pela filosofia: ela designa a única vida que existe” (p.77).

Michel Henry lembra que toda comunidade é por essência invisível. Invisível mas não irreal porquanto em nosso viver, sempre que tocamos o outro somos por ele irrecusavelmente tocados (MARTINS³, 2017), não de uma forma abstrata ou conceitual, mas na modalidade de um afeto que acresce em nós. E é deste modo que Henry (2014, p.357) nos convida a refletirmos profundamente as relações terapêuticas, relações que começam entre estranhos, mas que podem se tornar familiares em sua possibilidade de uma “amizade ontológica” (SAFRA, 2004).

Em outro trabalho, desenvolvemos a tese da possibilidade da compreensão do humano a partir da fenomenalidade da alucinação e das suas necessidades terapêuticas. Em Michel Henry, a fenomenalidade da visão, do tato e da angústia é em tudo comparável com a fenomenalidade da alucinação e foi a partir dessa fenomenalidade que compreendemos o agir humano e, com ela, a essência da clínica (ANTÚNEZ; MARTINS, 2016). Michel Henry toma a alucinação como paradigma da fenomenalidade da vida. Nele, a fenomenalidade da alucinação situa-nos na vida afetiva, que é vivência da pura vinda a si da vida nas modalidades da audição, da visão, da angústia, do temor, e também da alucinação enquanto fenômeno suspenso na sua própria fenomenalidade. A alucinação aparece como fenômeno exemplar da vida, ainda que vivido em sentimento de pura insuportabilidade dessa prova afetiva da vida. E é a partir da experiência da insuportabilidade da prova de si da vida que se encontra a possibilidade de reversão do sofrimento em fruição. De modo que mostramos como há convergências entre a fenomenalidade da vida afetiva e as práticas clínicas (ANTÚNEZ; MARTINS, 2015). Assim, as relações nos implicam em comunidade.

A realidade da comunidade abre um domínio de relações paradoxais. “É assim que se pode estabelecer uma relação real entre Sis transcendentais que nunca se viram e que pertencem a épocas diferentes” (HENRY, 2014, p.357), tal como a relação de terapeutas jovens com crianças, de terapeutas jovens com pessoas mais idosas. De qualquer forma, para além das diferenças das idades, é uma nova concepção de interessoalidade que trazemos a partir da obra *Encarnação*.

Considerações finais

Mostramos a importância da fenomenalidade da vida como aquilo em que vivemos quer para a saída das aporias da fenomenalidade da intencionalidade, em

³ Comunicação pessoal em 23 de março de 2017.

Husserl, quer da transcendência, em Heidegger. Mostramos ainda como é que a fenomenalidade da vida como aquilo em que vivemos nos possibilita ainda a renovação das psicoterapias. Exemplificamos essa possibilidade com o recurso às instalações de Sawaya. Destas, pelo exemplo de *O grito* vimos que mais do que pensarmos como aparece o grito – pensar a fenomenalidade do fenômeno sobre o próprio fenômeno e já não sobre a situação que pode ter despertado ou não aquela dor – demos atenção à vida que aparece como grito que somos, vivemos e conjuntamente comunicamos. Foi esse *como* vivo que nos interessou: sou grito, comunico grito e nessa comunicação algo de novo surge – criação viva – a vida e o mundo recriam-se. Esses são os fenômenos vividos, esses são fenômenos da vida: a vida como aquilo em que vivemos. Aquilo em que vivemos: vivemos, somos grito, somos clave de música, somos a dor, somos música, pois somos afetados pela dor e pela música.

De Heidegger mostramos a passagem da negatividade da fenomenalidade do inaparente⁴, por ele enigmaticamente admitida pelo recurso da expressão *Phänomenologie des Unssichtbaren* (HEIDEGGER, 1985, p. 247) para a positividade da fenomenalidade do sentir. Em Michel Henry o invisível se prova ou experiencia como sentimento ao passo que o inaparente de Heidegger é apenas negatividade – inaparente. O inaparente e Nada, a nada conduz, muito menos para compreender o desespero. O sentimento ainda que não se veja, sente, portanto é a sua prova antes de ser prova epistemológica, de modo a fazer prova de si mesmo sem recurso à representação para se tornar evidente. Fazendo referência à obra de Nathan Sawaya - *O grito*, o autorretrato, a música, o saxofone – vimos que a fenomenalidade de outrem remete a fenomenalidade da sua doação em mim como afeto. E foi a partir da fenomenalidade do afeto que repensamos a relação terapêutica. Vimos ainda da possibilidade de uma psicologia transcendental a partir da fenomenalidade dos sentidos e da dialética dos afetos, nos quais a linguagem, o pensamento, a imaginação, a alucinação, o comportamento, são todas, manifestações da vida.

Em Henry (2014) a vida se manifesta como afeto, todavia o afeto não é inócuo: há nele uma potencialidade afetiva que é de suma importância para a clínica e para a fundação da mesma a partir da fenomenologia da vida, é o que propomos operacionalizar. É essa potencialidade que habita qualquer afeto – o temor como a simpatia – que está em jogo na terapia: o terapeuta não pode sentir o que o outro sente, mas precisa aperceber que o outro

⁴ M Staudigl (2012) em texto sobre a violência na obra de Patocka, discorre sobre o inaparente em Heidegger, como uma questão bem conhecida, mas nem sempre bem compreendida. Jan Patocka: *Liberté, existence et monde commun*, Nathalie FROGNEUX (dir.); Cercele hermeneutique editeur, Argenteuil, 2012, pp 70-71.

está a sentir temor ou dilaceramento. Para Henry (2014) é inessencial a distinção entre normal ou patológico, essencial é não sucumbirmos às determinações do afeto.

No Romance *O filho do rei* (HENRY, 2014), a doença não é manifestada por ser sensível a tudo o que se passa no mundo, mas a doença é quando se sucumbe a essa sensibilidade. O psicoterapeuta a partir destas reflexões é aquele que ajuda o outro a não sucumbir. A ontologia decorre da fenomenalidade do nosso viver: a nossa vida e o nosso viver são originariamente compreendidos na e pela autoafeção da vida. Assim, mostramos que inerente à intencionalidade há uma fenomenalidade não intencional e inerente à fenomenalidade do ser-aí, há a fenomenalidade da ipseidade e que é a partir dessa fenomenalidade que os processos da vida se tecem; por isso é nela que também esses processos se alteram. Com Henry mostramos como operamos esta fenomenalidade no trabalho clínico para que o indivíduo resgate sua individualidade em comunidade. As obras de arte apresentadas são exemplo disso.

Agradecimentos

Agradecemos a Florinda Martins pelas orientações científicas e discussões na temática tratada neste trabalho em setembro de 2016 na Universidade de São Paulo.

Referências

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre e MARTINS, Florinda. “Michel Henry: Sense of self and hallucination”. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 33(3), pp. 425-430, 2016.

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre e MARTINS, Florinda. “Michel Henry: afetividade e alucinação”. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 21(2), 177-183. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672015000200007&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 02 maio 2017.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do Real*. 2 volumes. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe 15, Francfort, p. 247, 1985.

HENRY, Michel *Encarnação – Uma filosofia da carne*. (Trad. Carlos Nougué). São Paulo: É Realizações, 2014.

HENRY, Michel. *El Hijo del Rey*. (Traducción Sebastián Montiel). Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2014.

HENRY, Michel. *Incarnation – Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

LIL, P. V. Nathan Sawaya – The Arte of the Brick. Catálogo da exposição. Terminal 2 Inspiring Audiencies, 2016.

MARTINS, Florinda. “L’autre: le corps vivant”. Em Lavigne, J.-F; Brohm, J.-M; Vaschalde, R. (dir.) Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Actes du Coloque international de Montpellier 2003. Paris: Beauchesne, 2006.

MINKOWSKI, Eugène. La schyzophrénie. Paris: Payot, 1927.

SAFRA, Gilberto. A po-ética na clínica contemporânea. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

Recebido em: 31 de julho de 2018

Aceito em: 3 de dezembro de 2018

CLÍNICA E EXISTÊNCIA: SOBRE O FUNDAMENTO E O COMPROMISSO ÉTICO-POLÍTICO DA PSICOLOGIA

Bernardo Rocha de Farias*

Resumo

O presente artigo tem como objetivo pensar a relação entre ética, ofício clínico e existência na psicologia brasileira contemporânea. Nesse sentido, tomaremos como norte os princípios fundamentais presentes no Código de Ética Profissional do Psicólogo desde o ano de 1987, data em que suas premissas elementares se enlaçam às diretrizes da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assim, procuraremos mostrar quais implicações o novo código traz à psicologia clínica exercida no Brasil, uma vez que sua vigência abala o cerne do fundamento naturalista que tradicionalmente sustentou esse ofício. Por fim, procuraremos apresentar brevemente de que maneira o desdobramento da fenomenologia de Edmund Husserl, originando a noção de existência em Martin Heidegger, nos possibilitaria responder à problemática proveniente das novas diretrizes. Isto, por nos possibilitar um outro fundamento, reinscreveria o ofício clínico da psicologia, afinando-se aos novos princípios éticos.

Palavras-chave: Ética, Existência, Psicologia Clínica, Fenomenologia.

CLINIC AND EXISTENCE: OVER THE FUNDAMENT AND PSYCHOLOGY'S ETHICAL-POLITICAL COMMITMENT

Abstract

The main goal of this article is to cause reflection about the relation between ethics, clinical psychology and phenomenology in contemporary Brazilian psychology. Therefore, we will take as a guide the fundamental principles from Psychology's Professional Ethics Code, from 1987, year that its elementary assumptions went towards to the Universal Declaration of Human Rights guidelines. So, we'll try to show the implications that the new code brings to clinical psychology as it's practiced in Brazil, since it challenges the heart of the naturalistic foundation that used to take place until then. At last, we aim to briefly present how could such variation from Edmund Husserl's

* Psicólogo. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES. Endereço Institucional: Rua São Francisco Xavier, 524, sala 10019, bloco "f", Maracanã - Rio de Janeiro. CEP: 20550.900. E-mail: bernardoroch@gmail.com.

Phenomenology, that gave origin Martin Heidegger's notion of existence, enable us to answer the problems that came along with the new guidelines. This, by allowing us other foundation, can reinsert the clinical work of psychology, attuned to the new ethical principles.

Keywords: *Ethics, Existence, Clinical Psychology, Phenomenology.*

Introdução

O ano de 1987 trouxe nova configuração ético-política à psicologia brasileira e, juntamente com ela, a exigência de reinscrição de parte desse saber em solo nacional, sobretudo, ao que concerne aos seus ofícios. Data de 20 de agosto desse mesmo ano a vigência do novo Código de Ética Profissional do Psicólogo que carrega consigo as determinações fundamentais que pautarão todo e qualquer exercício em psicologia. Tais determinações do novo código nascem calcadas em um dos documentos mais sofisticados produzidos na modernidade, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e, desde aí, os desafios para essa ciência e profissão que se desenvolve em um país extremamente diverso, com muitos abismos sociais e econômicos, são hercúleos.

No presente artigo, procuraremos pensar em que medida o Novo Código de Ética do Psicólogo, uma vez que se apresenta como o documento que unifica e regulamenta os exercícios em psicologia, recairá sobre o fundamento *natural* que tradicionalmente sustentou as práticas clínicas psicológicas instauradas no Brasil. Desta feita, também apresentaremos brevemente como a noção de *existência* de Martin Heidegger nos possibilitaria reinscrever a clínica psicológica em um fundamento distinto.

Ao desdobrar elementos da fenomenologia de Edmund Husserl, Heidegger abriu um campo muito profícuo para a reflexão das questões contemporâneas, sobretudo ao que concerne questões éticas. Trabalhos de autores que muito tem nos ajudado a pensar as questões brasileiras, inclusive da própria psicologia, como Hannah Arendt, Jean Paul Sartre, Michel Foucault, apoiam-se ou apontam a compreensão heideggeriana de *existência* em suas reflexões. Isto, por sua vez, reforça a possibilidade de afinação e encaminhamento dos desafios emergentes do novo código de ética a partir deste outro fundamento.

Nesse sentido, dividiremos nosso texto em três movimentos. O Primeiro procurará apresentar o contexto e a atual posição ético-política que a psicologia, como ciência e profissão, ocupa no Brasil. Nesse sentido, caracterizaremos as diretrizes centrais da psicologia nacional a partir das resoluções legais do Conselho Federal de Psicologia (CFP). Ou seja, do órgão supremo competente destinado “a orientar, disciplinar, e

fiscalizar o exercício da profissão do Psicólogo e zelar pela fiel observância dos princípios de ética e disciplina da classe” (BRASIL, Lei 5.766 de 20 dezembro de 1971).

Assim, a partir das determinações e orientações do CFP, juntamente ao Código de Ética Profissional do Psicólogo por ele elaborado, procuraremos deixar aparecer os elementos basilares da psicologia no Brasil na contemporaneidade. Isto é, buscaremos iluminar os fundamentos ético-políticos da psicologia brasileira, de modo a nos possibilitar tecer algumas considerações acerca dos desafios conferidos aos profissionais desse saber em nosso território.

Já no segundo movimento, faremos uma sucinta retomada da história da psicologia clínica no Brasil. Nesse sentido, procuraremos remontar as condições de possibilidade que sustentaram a edificação da psicologia clínica na sociedade brasileira. Ou seja, apresentaremos os termos centrais do fundamento *natural* que coadunou em seu processo de consolidação como profissão, inserida em meio às inúmeras transformações sócio-políticas vividas no país durante o século XX. Isto de forma que o encontro com as implicações éticas conferidas a esse ofício, desde a consolidação do novo código, insinue-se com consistência.

Por fim, em nosso terceiro e último movimento, procuraremos introduzir brevemente como determinado desdobramento da fenomenologia pode se apresentar como resposta pertinente à problemática ética que envolve o ofício clínico desde o documento de 1987. Dessa forma, faremos uma introdução singela aos elementos que apoiam a fenomenologia de Edmund Husserl e suas ampliações compreensivas desde certa apropriação desses termos por Martin Heidegger. Posteriormente, apresentaremos como tais noções possibilitariam a reinscrição desse ofício em um fundamento distinto do esteio *natural*, apontando para um horizonte compreensivo afinado às diretrizes éticas dessa profissão.

O compromisso ético-político da psicologia brasileira

Sendo assim, para que possamos dar corpo ao presente estudo iniciaremos nossa explanação partindo da atual contextualização ético-política que sustenta o exercício da psicologia no Brasil. Para tanto, precisamos destacar que nos debruçaremos em uma contextualização específica, ou seja, procuraremos remontar essa estruturação desde o seu processo de regulamentação profissional.

Deter-nos-emos nesse recorte, porque o impacto desse processo de regulamentação é significativamente relevante para a compreensão contemporânea da psicologia clínica. Primeiro, por implicar uma responsabilidade legal e um compromisso social instituído pelo Estado. Segundo, por impor a criação de uma diretriz ética unificada

aos exercícios profissionais da psicologia, até então inédita e relativamente recente, que obriga a revisão dos fundamentos que sustentam esse ofício.

Desta maneira, precisamos rememorar que, se a psicologia, como ciência e profissão independente no ocidente, emerge há pouco mais de cem anos (GOODWIN, 2005), no Brasil sua consolidação data de 20 de agosto de 1962. Pois, foi nesta data que o então presidente João Goulart promulgou a lei 4.119, que regulamenta a profissão de psicólogo e dispõe sobre os cursos de formação em psicologia. Em decorrência dessa lei, no mesmo ano o Conselho Federal de Educação (CFE), a partir do parecer 403/62, visando os direitos do exercício do profissional psicólogo, fixa o currículo mínimo e duração dos cursos de psicologia, abarcando os títulos de bacharel, licenciatura e formação de psicólogo.

É importante destacar que a lei 4.119 de 27 de agosto de 1962 não marca o início da psicologia no país, do mesmo modo que sua culminação em uma legitimação legislativa não se dá mediante a um movimento único, localizável no tempo e espaço. A história da psicologia no Brasil tem também um lastro secular, gestadas no interior da medicina e educação ao longo do século XIX (SOARES, 2010), guardando ainda hoje grande intimidade e afinação com os seus preceitos e diretrizes.

Soares (2010) nos mostra que os primeiros laboratórios de psicologia surgiram nas escolas normais e hospícios, impulsionados por compreensões da psicologia europeia e norte-americana, quando o país se precipitava para o século XX. Já na década de trinta, a psicologia apresenta um movimento de expansão significativo na sociedade. As avaliações psicológicas eram utilizadas nos serviços públicos de orientação infantil no Sudeste, do mesmo modo que eram a base para os processos de seleção e orientação de pessoal e organização do trabalho.

Nesse período, inicia-se a desvinculação gradativa da psicologia em relação à psiquiatria. Isto se mostra a partir de sua emergência como disciplina independente nos cursos de pedagogia, ciências sociais e filosofia. Uma presença e crescimento significativo de publicações de psicologia também vai se constituindo. Tudo isso de modo a nos anos cinquenta despontarem os primeiros cursos de psicologia em universidades brasileiras e os psicólogos se organizarem em associações, reivindicando também uma regulamentação profissional.

Destarte, quando delimitamos como marco para nosso estudo a consolidação da psicologia como ciência e profissão em nosso país a partir da lei 4.119 de 27 de agosto de 1962, não queremos negligenciar a história tão robusta desse saber no território nacional. O que almejamos, sobretudo, é destacar o argumento central que sustentará

nossa discussão. Isto é, queremos iluminar a problemática e os desafios postos à psicologia clínica desde as transformações necessárias decorrentes desse processo. O que significa dizer que nos interessa pensar justamente os reflexos e as ações consequentes necessárias provenientes da responsabilidade com o Estado e da unificação das diretrizes éticas decorrente desta regulamentação profissional.

Sendo assim, para enfatizarmos essa compreensão ainda é preciso que caminhemos por mais uma década. Ou seja, se a primeira metade do século XX foi fundamental para que a psicologia brasileira amadurecesse seu processo de autonomia e se consolidasse como profissão em 1962, sobretudo, nos campos da clínica, da educação e das organizações do trabalho, a partir de 1971 uma nova determinação obriga a psicologia brasileira a continuar a amadurecer sua posição como saber na sociedade.

Isto é, Soares (2010) nos possibilita depreender que os impactos da regulamentação em 1962 não foram suficientes para uma inserção respeitada da profissão no Brasil. O autor destaca que ainda pesava contra a psicologia uma forte tradição que menosprezava sua imagem e, quando aliada à ausência de amarrações centrais no interior de seu saber, fomentava, ora dificuldade de acesso e esclarecimento à sociedade civil, ora o atraso para caracterização mais consistente de seus ofícios.

Assim, de acordo com Soares (2010), este cenário motivou os psicólogos a “se unirem em classe coesa e identificada, movidos pelo espírito da lei, que lhes oferecia direitos profissionais privativos e imagem diferenciada e típica, diante da opinião pública” (p.22) e buscarem pela lei 5.766 de 20 de dezembro de 1971. Portanto, são os desdobramentos possíveis a partir a lei 4.119 de agosto de 1962, que nos convoca às reflexões acerca das implicações éticas acerca das práticas clínicas na atualidade. Expliquemos.

Foi durante o governo do presidente Emílio G. Médice que a lei 5.766 foi promulgada. Esta lei institui a criação do Conselho Federal e dos Conselhos Regionais de Psicologia, dotando-os de personalidade jurídica de direito público. Foram necessários pouco mais de cinco anos para que essa lei vigesse plenamente. Apenas mediante o decreto 79.822 de 17 de junho 1977, outorgado pelo presidente Ernesto Geisel, que a legislação do Conselho Federal e Conselhos Regionais de Psicologia passaram a vigorar definitivamente sobre os profissionais psicólogos. Todavia, cabe-nos ainda esclarecer o que se abre desde a vigência da lei 5.766 de 20 de dezembro de 1971. Para que possamos nos aproximar dessa determinação vamos nos ater ao seu artigo primeiro:

Art. 1o - Ficam criados o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia, dotados de personalidade jurídica de direito público, autonomia administrativa e financeira, constituindo, em seu conjunto, uma autarquia, destinados a orientar, disciplinar e fiscalizar o exercício da profissão de Psicólogo e zelar pela fiel observância dos princípios de ética e disciplina da classe.

No fragmento destacado, concernente à finalidade da lei, o Estado agora promove a psicologia como um saber auxiliar, constituinte da administração pública. Isto é, assume a psicologia como um ator, como um vetor de ação social, sob representação jurídica, que tem por finalidade prestar serviços que interessam à coletividade nacional. Isto, descentralizada e sem estar subjugada a nenhum dos seus pares. Porquanto, respondendo à Constituição Federal.

O que significa dizer que desde a regulamentação da lei 5.766 de 20 de dezembro de 1971 a psicologia se apresenta como um ente independente, que compõe, auxilia e dá suporte ao exercício do Estado (CÔRTE, 2016). Ou seja, a psicologia brasileira agora se insere com maior respaldo na sociedade, do mesmo modo que têm maiores responsabilidades com a mesma e consigo própria, já que passa a ter autonomia para pensar e legislar acerca de si, considerando sempre seus compromissos com o interesse público.

Nesse sentido, a mesma lei 5.766/71, determina algumas exigências a serem cumpridas para que a psicologia possa atuar nesse novo papel social. Ou seja, para atuar como um saber auxiliar constituinte da administração pública, a psicologia deve obedecer determinadas exigências. Para o presente estudo, a exigência que nos interessa reside na alínea “e”, do artigo sexto, que contempla as atribuições do Conselho Federal de Psicologia, onde se lê “elaborar e aprovar o Código de Ética Profissional do Psicólogo” (BRASIL, Lei 5.766 de 20 dezembro de 1971).

Isto é, agora que dotada de personalidade jurídica que a unifica como profissão, ao mesmo passo que a imbrica legalmente com a sociedade, a psicologia precisa definir e explicitar os princípios éticos-políticos que orientarão seu compromisso social. Ou seja, precisa dar contorno e tornar público, para sua classe e para sociedade, os princípios, os fundamentos que animarão, ou melhor, de onde se iniciará todo e qualquer fazer dessa profissão. Por isso, princípios ético-políticos. Políticos uma vez que recai acerca do modo de fomentar ou incidir nas relações humanas de dada comunidade, e éticos por apresentar os valores nos quais essas ações se sustentarão. Sendo, portanto, essa exigência que constituirá a identidade ética da profissão e apresentará seu fundamento primeiro.

Assim sendo, a determinação da lei 5.766/71 obriga os psicólogos brasileiros a se encontrarem uns com os outros e buscarem uma unidade, uma delimitação comum, nos fundamentos ou princípios elementares que orientarão todos seus ofícios. Desta maneira,

portanto, que também é esse documento que servirá como o instrumento basilar de condução e fiscalização dos exercícios profissionais em psicologia.

De 1971 para os dias de hoje, a psicologia já está em sua quarta versão do código de ética profissional. Contudo, os dois primeiros modelos tiveram certo caráter de estudo, uma vez que essa unificação do modo de viger da psicologia era muito recente e os desafios decorrentes dessa empreitada ainda não tão claros. Todavia, de sua terceira versão, em 1987, até a atualidade, parece que tal identidade ética da profissão encontrou sua morada. Isto porque a versão mais recente apresentada em 2005, não apenas mantém as vertentes da terceira versão do código, como apresenta um refinamento dos mesmos. Desse modo, precisamos trazer à baila o contexto e os elementos fundamentais do Código de Ética Profissional do Psicólogo de 1987.

Durante o regime militar instaurado no Brasil entre os anos de 1964 e 1985, o país viveu sob uma forte atmosfera de instabilidade e medo que se apresentava em diversos segmentos sociais. Houve a vigência do ato institucional número cinco (AI-5), que imputava poderes totais de repressão ao Estado, suspensão de direitos civis, autoridade para fechamento do congresso nacional e assembleias legislativas, censuras prévias aos meios de comunicação e expressões artísticas, dentre outras medidas.

Com o país se deslocando através de uma estrutura social frágil e com a proliferação de diversas problemáticas humanas, alguns saberes que repousavam em solo nacional procuraram se articular para desvelar outros encaminhamentos para essas questões. A psicologia, referindo-nos aqui já sob a imagem do Conselho Federal de Psicologia, foi um dos entes mais presentes e atuantes nessas reflexões e tomada de medidas. Partindo das próprias experiências humanas engendradas no território nacional, com um olhar analítico, crítico, dotado de rigor, logo começou a vislumbrar com maior propriedade as diretrizes norteadoras de seu pacto social.

Assim, desde a restituição do Estado Democrático de Direito, com maior maturidade acerca do lugar que deveria ocupar como ente autárquico e saber “capaz de formular teorias, técnicas e práticas para orientar e integrar o processo de desenvolvimento demandado pela nova ordem política e social” (CFP/CRP-SP, 2013), em 1987, apresenta a terceira versão do Código de Ética Profissional do Psicólogo. Em 2005, totalmente imbuída do instrumento que dá unidade e norte a suas ações fundamentais desde 1987, e que fiscaliza o ofício do psicólogo, refina alguns de seus termos e nos apresenta os seguintes vetores:

PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS

- I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.
- II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.
- III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural.
- IV. O psicólogo atuará com responsabilidade, por meio do contínuo aprimoramento profissional, contribuindo para o desenvolvimento da Psicologia como campo científico de conhecimento e de prática.
- V. O psicólogo contribuirá para promover a universalização do acesso da população às informações, ao conhecimento da ciência psicológica, aos serviços e aos padrões éticos da profissão.
- VI. O psicólogo zelará para que o exercício profissional seja efetuado com dignidade, rejeitando situações em que a Psicologia esteja sendo aviltada.
- VII. O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código.

Dessa forma, precisamos destacar que, se por um lado, os vetores ético-políticos inaugurados pela psicologia em 1987 apontam para a pertinência do seu saber na nova configuração político-social brasileira, por outro, lhe confere um imenso desafio. Isto porque agora que definiu mais consolidadamente o fundamento que sustentará seus ofícios, também é obrigada a olhar para os profissionais de sua classe, buscando alinhá-las às diretrizes do novo código.

A tarefa já não seria simples, uma vez que é significativamente recente a própria ideia de uma unidade fundamental para a psicologia nacional. Isto é, já tínhamos um lastro com muitos modos de se fazer e pensar a psicologia, do mesmo modo que distintas são também suas tradições. Em um país tão diverso e amplo, esse diálogo sempre será um desafio. Todavia, soma-se a isso a sofisticação e maturidade das novas diretrizes na qual a psicologia brasileira passa a apoiar todas as suas ações, ainda mais quando atrelada à Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Por consequência, a partir do Código de Ética Profissional do Psicólogo de 1987, passa a ser exigido das profissões psicológicas a desarticulação com toda e qualquer tradição ou horizonte compreensivo que não coadune com os princípios fundamentais

acima destacados. Logo, compreender quais são essas tradições, como elas se constituem, de que forma ferem as diretrizes e onde buscar um outro horizonte compreensivo, que se alinhe a tais princípios fundamentais, apresenta-se como nova ordem a essas profissões.

Por fim, é importante ressaltar que esse desafio ganha contornos ainda mais complexos quando retomamos às profissões psicológicas pioneiras no país. De formas distintas, os ofícios mais recentes da psicologia dialogam ou foram mesmo gestados em horizontes compreensivos que compartilham dos valores do novo código. Todavia, as reflexões em torno das profissões mais antigas, seja por seu enraizamento como prática social, seja por seus enlaçamentos a tradições já exauridas, requerem maior cuidado e atenção. Vejamos, portanto, isto no campo na psicologia clínica.

Da tradição brasileira em psicologia clínica aos impasses do novo Código de Ética Profissional do Psicólogo.

Assim, para que seja possível compreendermos de que forma as diretrizes do Código de Ética do Psicólogo incidem sobre o ofício da psicologia clínica a partir do ano de 1987, precisamos retomar as condições de possibilidade que sustentaram seu aparecimento e vigência. O que significa dizer que precisamos retomar as condições sócio-históricas que, quando articuladas, engendraram o emergir de uma prática clínica psicológica no país.

Visto isso, precisamos trazer à lembrança que, no Brasil, a psicologia clínica é um dos ofícios que constituem o complexo de profissões que visam dar conta do vasto campo da saúde. Assim, tal como muitos exercícios profissionais dessa área, historicamente, a psicologia clínica foi gestada no interior do próprio saber médico, sendo amparada por preceitos e parâmetros da medicina instituída no país na transição do século XVIII para o século XIX (MOREIRA; ROMAGNOLI; NEVES, 2007).

Posto isso, precisamos revisitar os discursos da medicina que, nesse período, hegemonicamente, eram debitários da compreensão *natural*, proveniente da tradição ontológica medievo-cristã (CALAÇA, 2007). Por concepção *natural*, denominamos um horizonte compreensivo no qual o modo de ser do humano parte da imputação de determinadas qualidades e atributos que lhes seria inerente. O que, por sua vez, é somente possível quando se assume a convenção de uma lei abstrata, que seria anterior, interior e a-histórica

Isto, significa que assumir um horizonte compreensivo *natural* é o mesmo que afirmar que todos os fenômenos ou performances humanas apenas são possíveis como resultado da articulação dessas qualidades e atributos inerentes, interiores e

independentes de qualquer configuração de sentido histórica e social. Em outras palavras, nada mais seria que restringir a inteligibilidade de toda e qualquer manifestação humana à luz de uma ideia abstrata fundamental que representaria, em sua totalidade, o modo de ser ideal ou pleno do humano.

Assim, foi a partir da concepção *natural* do modo de ser do humano que a medicina se edificou e produziu inúmeros discursos no Brasil, ao menos durante o século XIX. Por exemplo, a lei fundamental em que a medicina se apoiava, residia na representação biológica como tônica compreensiva para as possibilidades de manifestação do humano. Isto é, seria a partir de dada noção de biológico que o modo de ser do humano se estruturaria e poderíamos explicar seu aparecer dessa ou daquela maneira. Desse modo, ao conhecer as possibilidades de manifestação desse corpo biológico, seria possível também entender e atuar interventivamente no mesmo, de modo a sanar as mazelas daquele que necessitava.

Destarte, precisamos destacar duas implicações centrais da dinâmica compreensiva *natural*. Quer dizer, quando apoiamos nossos discursos em um esteio *natural*, recaímos necessariamente em um duplo movimento, a saber: restringir e afirmar todas as inúmeras possibilidades de manifestação da experiência humana à luz de dada suposição fundamental e, simultaneamente, hierarquizar essas múltiplas possibilidades de experiência, tendo como parâmetro a proximidade ou distanciamento da lei fundamental ideal.

Desta forma, sendo a psicologia clínica desse período, um ofício hegemonicamente elaborado dentro desses preceitos, também coadunou da compreensão *natural* para estruturar suas narrativas e legitimar seu exercício. Compactuando do mesmo horizonte compreensivo que restringe toda manifestação humana ao crivo de uma lei abstrata fundamental, a-histórica e interior, também a psicologia clínica teve que abarcar sua implicação simultânea. Ou seja, já que toda expressão humana só pode aparecer de determinado modo por haver uma lei primeira que a possibilita, o perfeito desenvolvimento dessa lei será a de maior valor dentre as expressões e de onde iniciará toda análise.

Isto, ou seja, o perfeito viger da lei fundamental destacada como referência, para os profissionais do campo da saúde, significa a definição representacional da dinâmica saudável. É desse enquadramento da dinâmica saudável que se tirará o parâmetro para medir, compreender ou hierarquizar todas as outras expressões. Dessa forma, a atuação desses profissionais será regida pela manutenção e retomada dessa definição de saúde.

Desta maneira, será assim que as narrativas em psicologia clínica, ao longo do século XX, acabarão por fundamentar e articular seus exercícios. Quer dizer, atuarão em

vista da incitação e manutenção desses quadros reguladores do devir humano. O que significa que compreenderão as performances humanas e atuarão de acordo com os critérios normativos, doados por uma lei abstrata, que configura o modo de ser saudável. Por sua vez, carregando a reboque a compreensão de que aquilo que não se apresentasse como a norma deveria ser submetido a técnicas de correção ou reajustes.

Por fim, como veremos, será essa dinâmica que se desdobrará problematicamente na psicologia clínica pautada em uma compreensão *natural* do modo de ser do humano. Pois, apoiando-se na mesma, recaímos em um hermetismo compreensivo não desejável para a criticidade e rigor do ofício clínico e, conseqüentemente, para as questões sociais que emergem e a prática clínica necessita abarcar em sua nova configuração ético-política.

Vê-se isto quando a lei fundamental abstrata demarca a totalidade do que pode se mostrar como possível, restringindo toda possibilidade de inteligibilidade das expressões humanas à sua própria suposição. De igual modo, quando essa lei desconsidera os vetores sociais e históricos que, inclusive, possibilitam seu viger, obscurecendo qualquer desacordo ou criticidade com suas máximas referenciais, contrastando com os próprios princípios científicos e éticos da profissão que virão se consolidar mais tardiamente.

Para que possamos apresentar a profundidade do enraizamento histórico, não apenas da compreensão *natural* do modo de ser humano, como também das práticas por ela sustentadas, podemos retomar a época medieval. É interessante notar como na Idade Média era essa mesma compreensão que predominava nas sociedades cristãs (DELUMEAU, 2003). Naquele tempo, eram os padres ou os confesores as pessoas responsáveis pela cura e encaminhamento das mazelas humanas. Eram eles que, conhecendo as leis divinas e, também, formados para discernir e avaliar os pecados desde o exercício da confissão, poderiam curar a alma daquele que falava.

Trazemos isto apenas para apresentar que, desde a sustentação do horizonte compreensivo *natural* das performances humanas, o fazer desses três atores sociais, em seu fundamento, não muda. As alterações condizem apenas nos elementos e termos nos quais posicionam a suposição fundamental. Se os padres tinham como convenção a ideia de Deus, o médico se pautava na ideia do biológico e o psicólogo na ideia do psiquismo.

Notamos essa aproximação também ao observar a própria forma de se dar a escuta dos ofícios destacados. Os três sustentam a ideia desse exercício de escuta inserido em um espaço privativo, o que para os primeiros eram os confessionários, para os posteriores eram os consultórios. A ideia de privacidade resguarda também o cunho intimista e a possibilidade de maior cuidado e proteção no processo da escuta investigativa daquele

que revelará seu interior, de maior atenção e discernimento no julgamento dos desvirtuamentos da convenção normativa, em uma maior assertividade nos encaminhamentos e prescrições corretivas.

Estas, portanto, foram as condições de possibilidade que permitiram a estruturação da psicologia clínica no Brasil, a época de sua consolidação e expansão, e que continuou a se desenvolver nesses termos até muito recentemente, deixando um forte legado nesta profissão. Quando pensamos nas práticas clínicas das décadas de vinte e trinta, temos que rememorar que hegemonicamente se apresentavam como ofício auxiliar às psicologias educacional e organizacional. Apresentando-se, sobretudo, desde a realização das avaliações psicológicas (FURTADO, 2012). Ou seja, em fazer anamnese, traçar perfis, encontrar diagnósticos e propor terapêuticas ou encaminhamentos, principalmente ao que competia ao desenvolvimento escolar e à seleção e treinamento de profissionais.

Não é, portanto, para ser espantoso quando as pessoas chegam aos consultórios de psicologia ávidas por diagnósticos, ou para que o psicólogo a diga qual caminho perseguir para encontrar o fim de suas dores. Temos que entender que a tradição clínica que nos precede é forte e profundamente enraizada. Desde a compreensão *natural* das manifestações humanas, o psicólogo clínico é formado para conhecer e dominar a *natureza* que a estruturaria. Conhecer e dominar as manifestações possíveis de seu ser *natural*. A partir de então, desenvolvendo técnicas e ações que zelariam pela segurança do estado saudável de viver.

Entretanto, o próprio caráter da profissão, que já vinha sendo questionado e repensando em virtude de seu próprio desenvolvimento, entra definitivamente em crise quando somado à dinâmicas sociais instauradas na segunda metade do século XX. O fato é que pouco mais de duas décadas que o país passou sob uma estrutura ditatorial não passaram incólumes aos olhos da psicologia brasileira. De modos distintos, os psicólogos se articularam contemplando as implicações ético-políticas das dinâmicas fomentadas no território nacional e, com a restituição paulatina do Estado Democrático de Direito, apresentavam estudos, análises e denúncias consistentes à sociedade.

Tais estudos, análises e denúncias não visavam ou recaiam apenas em segmentos sociais para além da psicologia, mas já sob égide de autarquia federal, a partir do Conselho Federal de Psicologia, que deve zelar pelo interesse público nos ofícios da psicologia, a profissão clínica ficou em evidência. Isto, porque a psicologia clínica era a profissão mais procurada por estudantes e, portanto, com curso de formação mais voltados a atender essa demanda. Assim, pela centralidade que esse interesse ocupava,

juntamente com o amadurecimento e melhor compreensão do lugar que a psicologia brasileira deveria ocupar, os questionamentos acerca desse ofício foram contundentes. Os estudos de Coimbra (1995) são emblemáticos nesse sentido.

Desde os estudos de Coimbra (1995), foi possível notar que a psicologia clínica, quando atrelada ao modelo *natural*, ou seja, ao modelo a-histórico da realidade humana, universalizando preceitos e normas para as expressões da vida, não coadunava ou mesmo se aproximava ao caráter mais imediato da experiência humana. Os argumentos iniciavam em uma premissa frágil de equidade da realidade humana, que, além de inconsistente para uma realidade brasileira tão desigual social, econômica, cultural e politicamente, era, também, altamente violenta.

Isto porque, ao partir do modelo *natural*, as práticas clínicas não possibilitavam o alcance dos engendramentos sócio-históricos que forjavam a própria noção de performances desviantes. Por sua vez, desconsideravam justamente a estruturação compreensiva que sustentava o sofrimento psíquico daquele que buscava ajuda. O que quer dizer que desconsiderar o problema central, enclausurando e relegando toda e qualquer manifestação de sofrimento a uma interioridade ou individualidade, configurava a atuação clínica como catalisadora de culpabilizações e perpetuadora dos sofrimentos. Para visualizarmos um pouco mais claramente esse argumento, basta o inscrevermos socialmente.

Se dissemos que assumir um horizonte compreensivo *natural* do humano implica em uma hierarquização dos modos como ele pode se manifestar à luz de uma convenção ideal, toda desafinação dessa convenção idealizada aparece como modo de ser deficitário. Cabral (2018) nos apontará que os assumidos como deficitários são socialmente concebidos como menos valorosos. Sendo menos valorosos, são menos dignos de inclusão e reflexão nas principais pautas sociais. Sendo menos dignos de inclusão nas principais pautas sociais, estão mais vulneráveis a estigmatizações, exclusões e, até mesmo, sujeitos à invisibilidade. Inseridos em um horizonte de estigmatização, exclusão e invisibilidade, inserem-se em uma dinâmica de violência e opressão. Desta maneira, relegados a uma categoria deficitária e, conseqüentemente, menos privilegiados pelos vetores de produção social, inúmeros modos de ser e performances humanas ficam desamparados nas estratificações sociais.

Para vislumbrarmos mais concretamente a imbricação entre o modelo *natural*, desamparo social e violência, basta nos atermos aos dados do Atlas da Violência (2018) e suas indicações sobre os modos de ser historicamente considerados como deficitários no território brasileiro. Só no ano de 2016 foram 343 assassinatos motivados por

preconceito contra pessoas LGBT no Brasil. Nesse mesmo ano, 71,5% dos assassinatos foram cometidos contra negros e pardos. Em 2017, foram 946 mulheres mortas por crimes de ódio motivado pela condição de gênero.

Desta forma, Coimbra (1995) também nos permitiu ver que a própria psicologia clínica, quando atuando sob o preceito *natural*, atuava como um regulador social que legislava em nome de um grupo específico, que tinha familiaridade e domínio desses discursos. Enquanto os psicólogos buscassem a compreensão dos sofrimentos em uma interioridade construída historicamente, não poderiam deixar aparecer as forças sociais que atuavam naquele que sofria. Assim, impossibilitando também questionamentos, reflexões e reposicionamentos sociais de interesse público. Interesse este que, desde a promoção da psicologia a autarquia federal, passa a ser seu interesse e compromisso primeiro.

Deste modo, as práticas clínicas continuavam ligadas às práticas higienistas que legislavam em nome de uma classe econômica bem definida, com posicionamentos sócio-políticos bem definidos, não permitindo a ampliação da diversidade e alargamento desse corpo. Isto de tal modo que nos permite afirmar que acabavam por atuar para a autoregulação e manutenção dessa dinâmica por um corpo social muito específico. Excluindo a possibilidade de outros elementos e referências para diálogo e fundamentação de um horizonte mais heterogêneo, que contemple a coletividade que constitui o povo brasileiro, formando aquilo que se denomina interesse público.

Justamente aqui podemos compreender quais os impasses que nascem na psicologia clínica brasileira desde a instituição do Código de Ética Profissional de 1987. Pois, como vimos, a criação de um código de ética aparece como exigência da promoção da psicologia a uma autarquia federal. Para atuar como tal, precisa regulamentar suas práticas já reconhecidas, valorizadas e asseguradas constitucionalmente. A regulamentação existe para garantir a prevalência do interesse público sobre grupos específicos, impondo limites e restringindo o livre exercício da profissão. Isto com o intuito de proteger à coletividade de qualquer dano social sério, que coloque em risco a segurança, a integridade física ou a saúde da mesma.

Essa preocupação existe porque, como autarquia federal, a psicologia passa a ser considerada um ente dotado de personalidade jurídica de direito público e, como tal, como um membro legal do Estado, atuando como indiretamente na execução de atividades típicas da administração pública. Destarte, juntamente com essa definição legal, aparece como marca o compromisso necessário da psicologia com a sociedade ou, em outras palavras, com interesse público. O código de ética, portanto, apresenta os princípios

norteadores no qual a proteção do interesse público se dará, assim como o modo de viger das práticas ao qual os profissionais contidos em sua classe devem se subjugar.

Assim, os impasses no ofício clínico da psicologia, desde a instituição do Código de Ética Profissional de 1987, existem à medida que a tradição *natural* que, não apenas possibilitou a constituição de seu fazer, mas em muito acompanhou o seu desenvolvimento, vai de encontro às premissas na qual a psicologia brasileira firma seu compromisso de proteção da sociedade, em sua terceira versão.

A psicologia clínica quando lança mão do horizonte compreensivo *natural* acaba por fomentar regimes que violentam a multiplicidade de manifestações da vida e atentam contra a liberdade, dignidade, igualdade e integridade do ser humano. Violentam e atentam, seja ao esvaziar e suprimir qualquer outra possibilidade de compreensão que fuja ao seu horizonte compreensivo, seja por endossar a estigmatização do que se compreende por modos de ser deficitários. Violentam e atentam, seja por instaurar um regime corretivo compulsório ao que aparece como desviante, seja por engendrar invisibilidades sobre o que se mostraria como inadequado. Ou seja, atuar clinicamente com modelos históricos de manutenção identitária, assumidos como absolutos, isto é, atemporais ou a-históricos, implica em ferir, já de saída, os princípios éticos fundamentais do profissional psicólogo

É importante destacar que quando atuando por quadros compreensivos *naturais*, mais do que apenas estar em desacordo com os princípios éticos que protegem a sociedade de danos sociais sérios, o exercício clínico atenta mesmo contra a própria compreensão da *res-pública* que o sustenta. Como vimos, ao enclausurar o enquadramento compreensivo em convenções atemporais, cerceia a inteligibilidade de seus termos em sua totalidade, restringe um alargamento compreensivo, do mesmo modo como impossibilita a imbricação de elementos que levem a outros caminhos. Logo, essa prática clínica passa a atuar em prol de um grupo específico em prevalência ao interesse público, invertendo e atacando o fundamento primeiro da psicologia desde sua nova configuração ético-política.

Assim, a partir do novo código, não mais é desejável que o exercício clínico se oriente por um fundamento representacional a-histórica que defina, doe pertencimento ou identidade previamente às manifestações humanas. Assim, são os exercícios clínicos que se deslocam mediante um quadro demarcatório normativo que carecem de atenção e precisam de outro esteio. A partir desse cenário, a psicologia clínica necessitará buscar amparo naquilo que Cabral (2018) denomina por *psicologia pós-identitária*. Em outras palavras, Cabral (2018) nos ajuda a pensar o impasse que aparece na psicologia clínica brasileira, ao apontar como

caminho uma crítica radical aos modelos explicativos a-históricos e os modos como incidem nas performances existenciais historicamente constituídas.

Assim, é através de um horizonte compreensivo que vise superar a ideia de uma referência representacional a-histórica, que sustenta as possibilidades de manifestação das expressões humanas e que produzem o regime de manutenção de identidades, que as práticas clínicas precisam se articular. Desde a sustentação desse movimento não haverá mais como atribuir modos de ser forjados por dada interioridade. Serão mesmo as próprias marcas históricas e o caráter heterogêneo da existência que apoiará a noção de psiquismo e suas implicações.

Portanto, entendemos que é preciso fazer eco ao projeto sinalizado por Cabral (2018) para que o exercício clínico possa ressoar afinado às diretrizes presentes na psicologia desde o Código de Ética Profissional de 1987. É preciso que os psicólogos clínicos se articulem a horizontes compreensivos que possibilitem o aparecimento das determinações históricas que norteiam o modo de pensar e compreender a experiência subjetiva, do *si mesmo*, *eu*, *ego*, e outras terminologias. A clínica tem que ser um espaço de convite para saída da interioridade e de encontro com o mundo, de encontro ao campo de sentido constituinte e de aporte da própria experiência singular.

Desta forma, somente pela sustentação de uma experiência clínica, que possibilite àquele que procura a clínica psicológica a experimentar o solo histórico que faz com que o mesmo se apresente desse ou daquele modo, que a reinscrição de sua maneira de ser pode se efetivar. Ou seja, é em um exercício clínico que propicie uma apropriação das forças de ação social, e, concomitantemente, que comporte certo caráter plástico, criativo da existência, que o ofício clínico deve agora apontar. Portanto, é essa a justa medida que faz com que a noção de *existência* apareça em nosso estudo.

A fenomenologia e desvelamento da existência

Para iniciar nosso diálogo, entendemos ser importante partir do esclarecimento do que aqui tomaremos como *existência*. Isto, porque seu termo está inserido em uma tradição mais distante e, em seu próprio aparecer, assume facetas e modulações distintas. Assim, precisamos explicitar que tomaremos a noção de *existência* no presente estudo, a partir de determinada ampliação compreensiva de Martin Heidegger (1889-1976), proveniente da apropriação de certos elementos da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938). Desta

forma, apresentaremos, mesmo que de forma singela, uma introdução breve a essa compreensão e, para isso, temos que partir necessariamente do pai da fenomenologia.

Desde os primeiros estudos de Husserl, que datam do fim do século XIX, já era possível avistar as questões que ocupariam sua trajetória. Atento e preocupado com a crise cultural europeia, isto é, da filosofia, ciências humanas e ciências puras, da qual a psicologia brasileira também é caudatária, Husserl procurou restituir à filosofia o rigor que seu labor mais originário se prontificava. Sendo assim, a tarefa que se impôs iniciava pela fundamentação rigorosa e segura do conhecimento. (DARTIGUES, 2008)

Desta forma, Husserl iniciou seu percurso por denunciar a insuficiente maneira na qual a tradição europeia, hegemonicamente, fundamentava o conhecimento e de onde partiam as reflexões para as questões que emergiam em seu tempo. Husserl procurou mostrar que partir do que o presente trabalho denominou por compreensão *natural*, não apenas afranzinava a força elucidativa desses saberes, pela distância da experiência que se prontificavam a pensar, como ainda inviabilizava outros modos de conhecimento, sejam eles filosóficos ou científicos.

No que competia às ciências sociais, sobretudo em *Investigações Lógicas* (2014), Husserl censurou a psicologia por ter tomado os preceitos e parâmetros das ciências da natureza e articulá-los sem um discernimento claro e mais profundo do que concernia a seu próprio objeto. Isto, pois, seu objeto se revelava de maneira distinta ao daquelas ciências, e sua compreensão fugia de qualquer determinação, coisificação ou naturalização possíveis aos outros entes. Não estaria, portanto, o modo de ser do humano dado nele mesmo, inseridos em alguma interioridade, desarticulado do todo ao seu redor.

Desta maneira, ao negligenciar essa elucidação fundamental, a psicologia não mais poderia ver as forças que compunham e atravessavam a constituição de seu objeto. Atabalhoava-se com a ideia de propriedades e qualidades próprias, inerentes à realidade humana, confundindo-se e não alcançando a multiplicidade de vetores que compõe o horizonte do mesmo. Assim, sem saber ao certo do que se tratava seu objeto e como tratá-lo, a psicologia não poderia saber a que se prestava ou mesmo a que se referia os resultados de seus estudos e como operacionalizá-los com rigor.

Desta forma, o caminho proposto por Husserl para superação desse impasse residia no movimento de retomar, de assumir como ponto de partida, as próprias problemáticas, ou melhor, os próprios fenômenos dos quais emergiam, e não mais as representações ou ideias prévias acerca das mesmas. Isto, por sua vez, torna-se possível desde determinada apropriação da noção de *intencionalidade* que toma de Franz

Brentano, assim como do novo método descritivo de investigação do psiquismo proposto em *Psicologia do ponto de vista empírico*, publicado em 1874.

A noção de *intencionalidade* aparece então já como uma tentativa de reinscrever a fundamentação do conhecimento em outros termos. Desde a *intencionalidade*, não se poderia configurar modelos representacionais que almejassem dar conta de qualidades e propriedades inerentes aos objetos. Não. Desde essa noção, não se poderia cindir, separar, distinguir o objeto daquele que o visa. Isto porque se parte da compreensão de que todo objeto é sempre um objeto para aquele que o visa, do mesmo modo que aquele que visa já é sempre relação com algum objeto. De tal modo que todo olhar, toda visada, é sempre relação orientada por certa compreensão. Dessa forma, sujeito e objeto já seriam sempre co-pertinentes. Como fenômeno, já sempre emergem, aparecem, constituem-se, em unidade. Inviabilizando, por sua vez, qualquer cisão ou privilégio de um acerca do outro.

Nesse sentido, Husserl deixa entrever que há sempre um campo pré-reflexivo, um horizonte anterior a apreensão racional, que orienta a ação humana. De tal forma que a experiência em seu caráter mais imediato, mais originário, não pode ser doada pelo crivo do logicismo intelectual objetivo. Desta forma, é a experiência mesmo a que devemos nos remeter para entendermos o que está em jogo com o emergir da mesma. Sendo aqui que se insere o método descritivo que norteará a mediação da relação existente nesses fenômenos.

Importante destacar que a descrição aqui não se refere a uma introspecção, no sentido da revelação de uma vivência particular, interior, desgarrada dos elementos constitutivos da mesma. Como vimos, a partir da apropriação husserliana da noção de *intencionalidade*, não podemos mais compreender a realidade humana em uma subjetividade independente, calcada em si mesmo. A própria ideia de si mesmo, independente e autônomo, se esvai nessa compreensão. Todavia, a descrição se refere ao sentido, ao *logos* que tal pensamento está imbuído. Sentido esse que se mostra, que se exprime em sua totalidade, na e pela própria experiência.

Entretanto, cabe-nos ainda ressaltar que essa descrição não se dá em um mero discorrer acerca do que se vê a partir das concepções hegemônicas que vigoram na cotidianidade. Como vimos, tais concepções hegemônicas estão embebidas em um denso lastro histórico que atribui natureza, atribui qualidades e propriedade inerentes aos entes, estando, portanto, fechados e definidos em si mesmos. Para que se possa ultrapassar tal compreensão, Husserl indicará a necessidade de realizar a *epoché* ou a redução fenomenológica. Tal movimento implica na descrição dos fenômenos mediante a suspensão, o descolamento dessas identidades naturalizadas instauradas nos entes que

sustentam determinada experiência. Assim, mediante o afastamento dessas concepções prévias que contaminam, ou melhor, enviesam a compreensão do fenômeno, conseguiríamos restituir as próprias estruturas gerais que doam identidade a esses fenômenos. A esta compreensão, Husserl denominou de *consciência transcendental*.

Sendo assim, podemos agora entender que, desde a reinscrição da fundação do conhecimento em outro horizonte compreensivo, a fenomenologia husserliana tem, por princípio geral, o intuito de apresentar um modo de encaminhar o pensamento que possibilita o emergir compreensivo das estruturas que doam sentido às experiências humanas. O que, por sua vez, implica na própria possibilidade de compreensão do aparecer do viés explicativo presente nas tradições a-históricas tradicionais europeias.

Partindo da compreensão fenomenológica é possível entender que as manifestações ou performances humanas nascem, ganham vida, a partir dos fins a que se destinam. Isto, a partir de certa orientação de sentido sustentado por uma tradição cultural. Destarte, sua significação está em meio às estruturas do mundo no qual aparece, e que a fenomenologia possibilita remontar, possibilita compreender como se constitui. Devolvendo, por sua vez, o espírito de criticidade e possibilitando a devolução do rigor às ciências.

É, portanto, mergulhado por essas orientações que Martin Heidegger aparecerá em nosso horizonte. Pois, Heidegger, conduzido por questões que concerniam as suas preocupações, ou seja, com interesses distintos de Husserl, mas somente possíveis de levar adiante pelo campo inaugurado por seu mestre, apropria-se da fenomenologia, levando-a a outros termos. Porquanto, agora que consegue visualizar uma maneira de compreender as estruturas gerais que encaminham a ação humana, se perguntará como seria possível indagar o dado proveniente da redução fenomenológica. Como interpretá-las? Como seria possível compreender as dinâmicas que eles fomentam, engendram? É nesse sentido que Heidegger se apropria da fenomenologia de Husserl, levando-a a outros horizontes, e nos apresenta a fenomenologia hermenêutica.

Deste modo, procurando escapar de qualquer possibilidade de idealismo que poderia se compreender no pensamento de Husserl, em *Ser e Tempo* (2009), Heidegger modulará como modo imanente da realidade humana a compreensão da *consciência transcendental* para a noção de *existência*. Uma vez que, a partir de Husserl, se pôde vislumbrar que o humano não é mais determinado por nenhuma interioridade, substância ou natureza própria, a realidade humana se daria justamente como abertura ao horizonte de sentido ao qual seu ser está lançado. Assim, a noção de *existência* pressupõe a

necessária imbricação da maneira de ser do humano como lançamento às determinações fáticas que engendram e possibilitam seu deslocamento pela vida.

Todavia, Heidegger se esforçará em caracterizar que *mundo*, ou melhor, que a facticidade dessas determinações de sentido, não se constituem como elementos simplesmente dados. Isto é, não poderiam ser elementos substancializados que comporiam uma realidade objetiva, determinando assim o que seria *mundo*. Mas, sim, possibilidades de articulação e apreensão de encaminhamentos que orientam o viver enquanto experiência imediata, antes mesmo de qualquer captura racional.

O que significa dizer que, partindo da noção de *existência*, a realidade humana não pode se apresentar como algo encerrado positivamente, inserida em um mundo como dado objetivável e estabelecido previamente. Em outras palavras, a assunção da realidade humana a partir da compreensão de *existência* se retira completamente um viés *natural* e se coloca como possibilidades de enlaçamento a sentidos que já sempre lhe vem ao encontro. Sendo, portanto, essas possibilidades que constituem a experiência do si mesmo.

Porém, Heidegger ainda destaca que a compreensão de *existência* ou de *ser-no-mundo*, carrega a inseparável marca da temporalidade, da espacialização histórica de seus termos. Quer dizer, a própria articulação de sentido, que define a realidade humana, faz-se enquanto necessidade de ter que se fazer constantemente na e pelas determinações de sentido históricas legadas pela tradição. Isto porque como abertura, não se perpetua de modo cristalizado. Logo, o modo de ser da realidade humana está sempre em jogo por uma condição própria ao seu modo de ser mais imediato.

Assim, desde Heidegger, entendemos que para compreender a realidade humana, isto é, para compreender as performances vitais imanentes à existência, precisamos fazê-la desde uma estrutura compreensiva circular. O que significa dizer que a compreensão de qualquer expressão humana apenas pode vir à luz de uma conjuntura histórica hegemônica de sentido que lhe apoia. Da mesma maneira como essa conjuntura hegemônica histórica de sentido apenas se apresenta apoiada pelas performances vitais singulares que a atuam.

Desta maneira, a realidade humana já está sempre inserida em um horizonte pré-compreensivo que sustenta e orienta suas interpretações. Sendo, portanto, a elucidação desse horizonte histórico compreensivo, absolutamente vivo, que necessita ser permanentemente tematizado para que possamos refletir acerca dos encaminhamentos e engendramentos do viver.

Mesmo que de modo superficial, podemos agora entender como horizonte compreensivo *existencial* aponta para uma outra possibilidade de encaminhamento da

problemática ética emergente na psicologia brasileira. Isto porque desde a noção de *existência*, não mais poderíamos recair em um enquadramento normativo das possibilidades de aparição do modo de ser do humano, muito menos apoiar o ofício clínico em psicologia em um viés corretivo. A partir da noção de *existência*, o exercício clínico retoma a compreensão ontológica da realidade humana para abarcar a experiência humana em termos distintos, ou seja, como abertura aos sentidos históricos, como possibilidade de imbricação com o que lhe atravessa.

Dessa maneira, o modelo investigativo policalesco e culpabilizador não cabe como parte desse fazer. A ideia de anamnese, diagnóstico, prescrição técnica e transformação sai de cena para uma outra dinâmica se apresentar. Isto porque já não há qualquer enclausuramento do homem a nenhuma instancia normativa, seja ela biológica, psicológica, social ou afim. Desta maneira, também não é mais possível a apropriação de um conhecimento global, que resulte numa aplicação técnica que garanta uma transformação formal àquele que procura a clínica. Logo, a noção de correção também é alijada.

O que se sustenta desde a *existência* como horizonte compreensivo no ofício clínico é a possibilidade do outro se aproximar da sua facticidade, compreendendo os termos históricos que o constituem e suas possibilidades de resposta ao que vem a seu encontro. Portanto, é o deixar aparecer das convocações sócio-históricas, o deixar aparecer de seus modos de ação diante das mesmas, da possibilidade de elucidação de que seu ser está sempre em jogo, podendo responder de uma maneira ou outra a essas solicitações históricas, que se compreende a transformação ou encaminhamento das mazelas na clínica psicológica.

Portanto, isto significa que o processo clínico se constitui agora não mais como violência e alienação da experiência de si mesmo mediante o cerceamento a uma suposição normativa ou identitária. Mas, sim, como a sustentação da possibilidade de um alargamento do seu si mesmo, que pode advir pela lembrança e aproximação da condição criativa e performática mais própria de sua condição. E é mediante a explicitação e meditação acerca do sentido histórico de suas experiências, imerso na situação concreta que o apresenta a si como experiência, que pode se dar o reconhecimento do seu si mesmo como possibilidade de ser, que pode se dar o reconhecimento do caráter plástico da sua condição.

Também desde a *existência* o compromisso social, o compromisso com interesse público da psicologia como autarquia federal, também se cumpre. Pois, se realidade humana e mundo agora se apresentam como um mesmo, se aparecem simultaneamente como imbricação de sentido, pensar a própria experiência nada mais é que se lançar nos

sentidos comuns que orientam e encaminham o deslocar de dada coletividade. Pondo-os em xeque e deixando sempre aparecer possibilidades de ressignificações e transformações.

Considerações finais

Feito todo nosso percurso, podemos agora compreender que desde o novo Código de Ética Profissional do Psicólogo, apresentado em 1987 e atualizado em 2005, em que unifica suas diretrizes e apoia seus ofícios nas mesmas bases da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a psicologia se impôs uma grande tarefa. Desde então, era preciso que ela voltasse os olhos criticamente a seus exercícios, de maneira que pudessem se afinar aos preceitos de sua nova missão como saber e profissão na sociedade.

Diante da maturidade e sofisticação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a empreitada que a psicologia elegeu para si não seria simples em nenhuma hipótese. Em um país tão diverso e desigual em sua conjuntura social, esse projeto se torna constantemente desafiador. Soma-se a esse desafio a herança de mais de duas décadas de um regime político autoritário e repressor, interessado em formar uma massa acrítica e alienada dos atravessamentos históricos e sociais básicos ao cidadão.

Nesse sentido, levando adiante as legitimações legais conquistadas perante o Estado, o saber psicológico não se eximiu em cumprir seu compromisso social e paulatinamente buscou edificar sua tarefa como ciência e profissão. Como vimos anteriormente, pelo lastro e interesse que a psicologia clínica despertava na segunda metade do século XX, esse exercício profissional foi logo um dos primeiros a ser revisto.

Assim, notou-se que o exercício clínico pautado no fundamento *natural* que possibilitou seu emergir e consolidação, não coadunava com as diretrizes éticas do saber psicológico. Na verdade, era mesmo contrário. Uma vez que se estruturava em um modelo representacional a-histórico, profundamente enraizado na história dessa profissão, a psicologia clínica acabava com ter um papel cerceador das expressões humanas. Possibilitando vir à luz somente aquilo que se inseria em determinado quadro demarcatório, elaborado e dominado por um grupo social muito específico.

Desta maneira, o exercício clínico consistia em atuar como um controlador dessa ordem, endossando o que estava na norma e adequando e corrigindo o que dela escapava. Isto, pois, feria os princípios éticos fundamentais de liberdade e igualdade que seu ofício deveria zelar, contribuindo para uma ação discriminatória e violenta. Portanto, a

psicologia clínica precisava encontrar um outro fundamento para pautar e apoiar seu exercício, agora afinado aos preceitos éticos elementares de sua profissão.

Foi nesta medida que apresentamos brevemente como tomar a *existência* como horizonte compreensivo possibilitaria a reinscrição dessa profissão. Isto porque tal fundamento desloca a compreensão *natural* da realidade humana, para uma compreensão relacional com sentidos históricos que a constituem. Onde o modo de ser do humano aparece como possibilidade de lida com esses sentidos, como abertura, como um constante lançar-se aos mesmos, afirmando-os, afastando-os, mas sempre os reinscrevendo e os transformando mediante a possibilidade sustentada por seu ser.

Dessa forma, o exercício clínico fundamentado na *existência*, opera através da possibilidade de elucidação de um modo de ser que está sempre em jogo, juntamente aos sentidos históricos que vem ao seu encontro. Logo, abarcando uma relação mais lúcida com o viver, mais plural e mais diversa. Onde a diferença surge como variação de um mesmo, em um exercício de tolerância e plasticidade, afinando-se, assim, aos princípios éticos que constitui os ofícios da psicologia em solo nacional, desde o ano 1987.

Referências

ATLAS DA VIOLÊNCIA 2018. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/publicacoes/atlas-da-violencia-2018/>. Acesso em: 2 jul. 2018.

CABRAL, Alexandre Marques. Psicologia pós-identitária: da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna. Rio de Janeiro, Viaverita, 2018.

CALAÇA, Carlos Eduardo. “Capítulos da história social da medicina no Brasil”. Revista História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.12, n.2, p.557-566, mai./aug. 2005.

COIMBRA, Cecília. Guardiões da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”. Rio de Janeiro, Oficina do autor, 1995.

CÔRTE, Adelaide Ramos. “O papel dos Conselhos de Fiscalização Profissional e sua importância para a sociedade”, 2016. Disponível em: <http://www.parlamentoconsultoria.com.br/2018/>. Acesso em: 30 jun. 2018.

DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente. Bauru, EDUSC, 2003.

DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia? São Paulo, Centauro, 2008.

FURTADO, Odair. “50 Anos de Psicologia no Brasil: A Construção Social de uma Profissão.” Revista Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 32, n especial, p. 66-85, 2012

GOODWIN, C. James. História da Psicologia Moderna. São Paulo, Cultrix, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Petrópolis, Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura, vol 1. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira.; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho; NEVES, Edwiges de Oliveira. “O surgimento da clínica psicológica: das práticas curativas aos dispositivos de promoção de saúde.” Revista Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v.27, n.4, p.608-621, 2007.

SOARES, Antônio Rodrigues. “A Psicologia no Brasil.” Revista Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 30, n. especial, p.8-41, 2010.

50 Anos da Psicologia no Brasil: a história da psicologia no país. Disponível em: <http://www.crsp.org/fotos/pdf-2015-10-06-12-34-36.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2018.

Recebido em: 10 de julho de 2018

Aceito em: 12 de dezembro de 2018

A ESCUTA CLÍNICA: ENTRE A PSICOLOGIZAÇÃO E A ANÁLISE FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

Cristine Monteiro Mattar*

Resumo

Foucault questionou a produção do fenômeno da psicologização pela escuta clínica psicológica, desdobramento do diálogo confessional. Se a crítica se dirige à psicanálise e suas práticas, não se pode ignorar o referencial rogeriano, que define como devem ser a escuta e o diálogo clínicos. Se há riscos e armadilhas de uma escuta confessional, psicologizante ou surda, intenta-se mostrar que a escuta fenomenológica surge como simplesmente um modo de corresponder ao que aparece e se mostra a partir de si mesmo, modo esse que é a suspensão, presente tanto no paciente quanto pode ser incrementado pelo psicoterapeuta em uma posição de negatividade perante o que lhe chega. Esta posição é a da fenomenologia-hermenêutica e análise existencial de Heidegger. Nem toda escuta clínica será confessional ou psicologizante uma vez que tais práticas são tardias em relação ao que marca o existente em seu modo de ser mais próprio: aquele a quem interessam o próprio existir e os outros existentes.

Palavras-chave: *escuta clínica; psicologização; fenomenologia; análise existencial.*

CLINICAL LISTENING: BETWEEN PSYCHOLOGIZATION AND PHENOMENOLOGICAL-EXISTENCIAL ANALYSIS

Abstract

Foucault has questioned the production of the phenomenon of psychologization through clinical psychological hearing, an unfolding of confessional dialogue. If the criticism is directed at psychoanalysis and its practices, the Rogerian referential cannot be ignored, as it defines what clinical hearing and dialogue must be like. If there are risks and traps of a confessional psychologizing or deaf hearing, we aim to show that phenomenological hearing arises simply as a way to correspond to what appears and shows of itself, a mode that is suspended, present both in the patient who is distressed, as it can be increased by the psychotherapist in a position of negativity towards what comes to him or her. This is the position of phenomenology-hermeneutics and Heidegger's existential analysis. Not every clinical hearing will be confessional or

* Psicóloga. Professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia e Estudos da Subjetividade da Universidade Federal Fluminense. Membro do Instituto Dasein. Endereço Institucional: Instituto de Psicologia. Campus do Gragoatá, bloco N, 4o andar. São Domingos, Niterói, RJ. CEP 24210-201. E-mail: cristinemattar.cm@gmail.com

psychologizing. These practices are late in relation to what marks the existent in its most proper way: those to whom their own existence and other existent matter.

Keywords: *clinical hearing; psychologization; phenomenology; existential analysis.*

Primeiras palavras

Fale de você. Essa frase clássica expõe a moldura psicológica na qual estamos inseridos, desde os séculos I e II de nossa era e, com especificidades outras, a partir do século XVII.

Inaugurada pelo dispositivo confessional dos primeiros séculos do Ocidente, que pôs, ao mesmo tempo, aquele que escuta e aquele que fala em uma relação de complementaridade – o falar de si posiciona o ouvinte, o ouvinte posiciona o falar de si – fez com que nos tornássemos cada vez mais entes psicológicos, o que levou Richard Sennett (1999) a afirmar que o *eu* de cada pessoa tornou-se o seu próprio fardo. Nada mais se realiza sem que se fale de si. Desde o nutrólogo ao entrevistador do emprego, das relações afetivas e conjugais às conversas na fila do banco ou nas redes sociais, todos falam de si, todos querem ouvir e serem ouvidos sobre quem são, do que gostam, como pensam, o que sentem.

Entretanto, da confissão monástica à clínica psicanalítica e psicológica do “fala que eu te escuto”, muitas nuances e tons foram esboçados, o que nos faz pensar que, assim como nem toda conversa clínica é necessariamente confissão de segredos íntimos, nem todo “fale mais sobre isso” é necessariamente aprisionador. Se o diálogo clínico apresenta esses riscos, por outro lado, também pode libertar o existente para si mesmo ao diluir ou desfazer certos elos oriundos daquilo que, na leitura heideggeriana, encontramos definido como tradição ou interpretações identitárias já dadas pelas quais nos tomamos (HEIDEGGER, 1927/2002).

A escuta clínica poderá ser o dispositivo de destruição dessas sedimentações, de esvaziamento ao invés de preenchimento ou produção do falante como ente psicológico. Tal expressão nos remete à metáfora utilizada por Kierkegaard ao descrever a ironia em Sócrates: trata-se, no diálogo filosófico, e, por que não, na clínica, de oferecer um vomitório a quem já recebeu comida em excesso. É preciso esvaziar, não preencher. (KIERKEGAARD, 1841/2006).

Por falar em escuta, recentemente ouvimos uma psicóloga que atua na clínica da dor do Instituto Nacional do Câncer; o que psicólogos fazem na clínica da dor? Para lá são encaminhados pacientes cuja dor resiste a todos os tratamentos já tentados; seja em função da metástase, seja como resultado dos tratamentos agressivos. Então, pacientes com dor crônica chegam a essa clínica. Inicialmente são tentados novamente métodos de analgesia química, combinações que não haviam sido feitas antes etc. Quando estes

também falham, o paciente é, por fim, encaminhado à psicologia. A partir do acompanhamento psicológico, a dor começa a diminuir com o uso de idêntica medicação. Ouvir atentamente o paciente sobre sua dor, à qual ele passou a pertencer – pois a dor o contém, e não o contrário – faz com que o intolerável de sua situação se altere e que outro modo de correspondência à dor e aos remédios possa se dar. Para além da dor física, a dor de estar na situação da doença, do tratamento, da intervenção, da dor crônica, ou seja, o enquadre existencial do qual a dor faz parte, é que pode ser escutado – claro que não exclusivamente – pelo profissional de psicologia. Ora, a dor-desespero é especialmente detectada pelo psicólogo, já dizia Anti-Climacus em *Doença Mortal* (KIERKEGAARD, 1849/2002). No livro II sobre a universalidade do desespero, esse autor diz que o médico olha de outra forma a doença, porque tem uma ideia precisa do que é a saúde e sabe que “assim como há doenças imaginárias, há saúdes imaginárias”. (KIERKEGAARD, 1849/2002, p. 28). Não se fia somente no que lhe diz o paciente, pois aquele que se julga são pode ser, no fundo, doente. O remédio receitado será o que vai fazer com que o mal se torne patente. Assim procederá o psicólogo diante do desespero, diante daquele que não tem consciência de ser desesperado. “Ele sabe o que é o desespero, conhece-o, e, portanto, não se contenta com a opinião de quem não se crê ou crê desesperado.” (p. 28). Mesmo aqueles que imitam afetadamente o desespero serão reconhecidos nesta imitação como desesperados; e aqueles que se debatem com problemas insignificantes, também. O desespero é uma enfermidade espiritual que, quando aparece claramente, revela sua preexistência. Nunca o haver sentido indica justamente que estava presente, pois “jamais o homem deixa de estar num estado crítico” (p. 29).

Estar confiado e calmo pode significar que o somos (desesperado). Esta calma, esta segurança podem ser desespero. A ausência de desespero não equivale à ausência dum mal. Porque não estar doente não significa que o sejamos, mas não estar desesperado pode ser o próprio indício de que o somos. Portanto, nada idêntico à doença, na qual o mal-estar é a própria doença. [...] Aqui o próprio mal-estar é dialético. Nunca o ter sentido, eis precisamente o desespero. (p. 29).

Na clínica, é comum que se chegue com o relato de situações-problema que parecem haver surgido naquele período, como uma crise no percurso de vida que leva à procura de ajuda. O sofrimento agudo, no entanto, não é o único a ser escutado pelo psicólogo, desde que atento. Este detecta o modo como o cliente se mostra, detecta o desespero e o estado crítico, que passa, em geral, despercebido pelo que sofre. As queixas pontuais são narradas sob a expectativa de resolução e transitoriedade do problema pelo narrador, como se não fosse a própria existência o problema sem solução, se por solução se compreende alcançar um estágio não-crítico.

Se arriscarmos levar em conta essa especificidade do cuidado psicológico, como, então, resguardar esse lugar no que lhe é próprio sem necessariamente cair nas armadilhas da temida psicologização? Como detectar além da *imitação ou das insignificâncias*, ou seja, além da concepção do homem como simples síntese de alma e corpo e da saúde como categoria imediata?

Escuta vem do infinitivo latino *auscultare*. Quando ausculto, presto atenção. Difere no dicionário de simplesmente ouvir, ou seja, registrar ruídos pela audição. Mas será que é possível separar escutar de ouvir, uma vez que os ruídos sempre já surgem em um contexto de significações, nunca sendo meros ruídos? De qualquer modo o sentido de auscultar na clínica médica remete a uma aproximação atenta, que exige silêncio para acontecer e que não se relaciona apenas com ouvir, mas também lembra tocar, apalpar, *tatear*. Pode-se pensar a clínica como esse auscultar que *tateia* a situação existencial do outro.

Escutar é pensar, meditar, no sentido de zelar por, de cuidar. Se nosso modo de ser é cuidado, já somos correspondência ao ser dos entes que vêm ao nosso encontro. Mas, a escuta psicanalítica e a escuta psicoterápica não-diretiva também não são modos de corresponder ao ser dos entes? Sem dúvida. No entanto, já sabem o que procuram *a prioristicamente*. A diferença na escuta fenomenológica é seu esforço em ser mais livre, isto é, de colocar em suspensão qualquer saber e qualquer procura, a não ser que seja como uma *pro-cura*, um cuidado que é meramente projetar-se à aparição.

Portanto, a escuta fenomenológica é suspensão, esforço por suspender as determinações que já moldam a escuta, o que será dito, como será interpretado. O que levou Heidegger (2001a) a afirmar durante os *Seminários de Zollikon* que interpretar seria a arte de perguntar corretamente, ou seja, de auscultar, de corresponder ou sintonizar com aquilo que vem imediatamente ao encontro, e não a arte de responder, orientar, aconselhar, dirigir. Foi assim que, na meditação sobre a essência da técnica, o filósofo partiu das determinações antropológica e instrumental sobre a técnica, ambas corretas, mas que obscurecem a verdade sobre a técnica moderna enquanto composição que dispõe nosso viver. Escutar o correto ou exato não significa estar em relação com a verdade como desvelamento, *alétheia*. Para que essa correspondência com o verdadeiro ocorra, é preciso interrogar e destruir o correto, o informativo, a narrativa serializada. Neste aspecto, não seria também Foucault um demolidor?

Foucault e os perigos da psicologização

A partir dos anos de 1960 as críticas à psicologia e à psicanálise se dirigem, sobretudo, ao caráter de psicologização das práticas clínicas. Expressão utilizada por Foucault (2002) em uma entrevista sobre *Filosofia e Psicologia*, de 1965, na qual mostra que as ciências sobre o sujeito se esquecem de que ele próprio, o sujeito, é uma produção destes saberes que se propõem a analisá-lo, estudá-lo e curá-lo. Segundo o pensador, a psicologia não teria como se dissociar de certo programa normativo. Sendo uma terapêutica, como a medicina e a própria filosofia, toda psicologia “é uma pedagogia, toda decifração é uma terapêutica”, afirma Foucault, pois “não se pode saber sem transformar.” (p. 226).

A expressão ciências humanas psicologizadas foi proferida na referida entrevista. Foucault analisa a psicologia como uma forma cultural que não seria uma continuação natural e linear da filosofia, assumindo um terreno por esta abandonado. Mas que é a partir da filosofia moderna que se torna, no fundo, uma antropologia, que as ciências do homem em geral se tornam possíveis. A psicologia como ciência da alma, da consciência ou do indivíduo se oporia à fisiologia, à sociologia e à filosofia. Todavia, a partir da elucidação do inconsciente, teria havido uma reorganização das ciências humanas e a psicologia como ciência da consciência e do indivíduo não pôde mais se sustentar. Foucault diz que a partir de Freud não há apenas adição de uma análise do inconsciente à psicologia, mas que todas as ciências humanas se tornam ciências da *psyché*. *Psicologizar* na expressão foucaultiana, indica qualquer busca de saber sobre o homem.

O filósofo francês põe em questão a ilusão de subjetividade como natureza, que se revelaria através da prática confessional religiosa em um primeiro momento, clínica em um segundo (MATTAR, 2016). Partindo desse fio no presente, o chamado último Foucault vai à procura do que fundamentou as práticas de hermenêutica do sujeito no Ocidente a partir do desaparecimento da antiga cultura de si, processo de subjetivação sem sujeição, em prol do impositivo do conhece-te a ti mesmo, processo de subjetivação com sujeição moral, ora confessional-religiosa, ora científico-cartesiana. A saída vislumbrada por Foucault em seus últimos escritos seria na forma de uma filosofia da experimentação, uma via filosófica ou estética da existência, através da relação mais livre de si para consigo, da autoconstituição e autogoverno. Se o si mesmo não foi sempre base ou fundamento, pois era o fim visado pelas práticas espirituais, de fato, nunca finalizado enquanto se vivesse, por que não retomar de alguma forma esse modo de vida que aqui poderíamos chamar de pré-identitário? Os cínicos exemplificaram bem essa estilística da

existência, uma vez que levavam às últimas consequências os princípios filosóficos de desapego, não somente aos bens e situações transitórias, mas o apego a qualquer *si mesmo* que subsistisse; eram, portanto, ingovernáveis. Classificação, governo, sujeição, disciplina e controle principiam pela ilusão de definição constante e fixa de quem se é, matriz de todos os preconceitos e violências.

A fratura provocada por Foucault na subjetividade moderna e na história como tradição, isto é, na certeza de naturezas essenciais e imutáveis, pela via da arqueologia, genealogia e estética da existência, em muito contribuiu e contribui para a des-psicologização. Mostrou que disciplinarização de condutas e produção de subjetividade psicológica não necessariamente se dão de forma nitidamente diretiva, repressiva ou pedagógica. Podem dar-se, e de fato dão-se com frequência, na forma de promessas de libertação e criação, de um saber-poder que promete romper com as amarras comportamentais e com a racionalidade da medicina e das ciências humanas, nas práticas de cuidado clínico da psicoterapia e da psicanálise que acenam com a libertação e a cura; ou seja, continuam sendo práticas de controle e produção de subjetividade, não obstante obscurecidas pelo discurso da oferta de auxílio e tratamento clínico àquele que sofre. Este último, ao ser cuidado, é constituído por estas mesmas ações que se propõem a tratá-lo.

Nesta direção encontramos na psicoterapia humanista fundada por Carl Rogers nos anos de 1940 nos EUA, o que seriam os princípios de uma escuta clínica delineada por este célebre psicólogo. Em *Psicoterapia e Consulta Psicológica* (1942-1997), Rogers define que a terapia não seria uma forma de fazer algo para o indivíduo ou de induzi-lo a fazer algo, mas sim “um processo de libertá-lo para um amadurecimento e um desenvolvimento normais, de remover obstáculos que o impeçam de avançar.” (p. 28-29). A própria relação terapêutica seria uma experiência de crescimento. Ao descrever como deveria proceder o psicólogo em uma sessão de terapia, Rogers afirma que este deveria estimular a “livre expressão de sentimentos” em relação ao problema narrado, através de uma “atitude amigável, interessada e receptiva”, evitando bloquear “a corrente de hostilidade e de ansiedade, os sentimentos de inquietação e de culpa, as ambivalências e as indecisões” [...]. (p. 35). Logo a seguir, prossegue descrevendo as atitudes do psicólogo:

O psicólogo aceita, reconhece e esclarece os sentimentos negativos. [...] tem de estar preparado para responder, não ao conteúdo intelectual daquilo que a pessoa diz, mas ao sentimento que lhe está subjacente. Às vezes os sentimentos são profundamente ambivalentes, às vezes são sentimentos de hostilidade, outras vezes de inadequação. Seja como for, o psicólogo esforça-se, através do que diz e do que faz, para criar uma atmosfera em que o cliente

possa chegar a reconhecer que tem esses sentimentos negativos e que é capaz de aceitá-los como uma parte de si mesmo, em vez de projetá-los nos outros ou de ocultá-los por detrás de mecanismos de defesa. O psicólogo esclarece frequentemente esses sentimentos através da expressão verbal, sem procurar interpretar a sua causa ou discutir a sua utilidade – reconhecendo simplesmente que existem e que os aceita. (p. 37-38).

A escuta é reconhecimento e aceitação dos sentimentos, para clarificação e reflexão dos mesmos. “O objetivo é aceitar e reconhecer plenamente os sentimentos que o cliente for capaz de exprimir.” (p. 39).

Embora o projeto rogeriano visasse distanciar-se da psicanálise, que procurava escutar o inconsciente a partir de seus disfarces – o sintoma, o sonho, o chiste, o ato falho –, vemos ainda em Rogers conceitos freudianos como projeção e mecanismos de defesa, e a escuta voltada para o que não se sabe de si mesmo, neste caso, os sentimentos.

Distanciando-nos da proposta freudiana e das orientações rogerianas, vejamos as contribuições da fenomenologia e da fenomenologia-hermenêutica ao tema. Não que se desconsiderem as contribuições desses dois projetos, que sem dúvida moldaram o que vimos a conceber como cuidado psicológico, mas o que se nota é que ambos ocorrem a partir de enquadres que nos parece ainda necessário colocar em suspensão, como as noções de psiquismo, consciência, inconsciente, sentimentos, autenticidade, verdade a ser desvelada e outros.

Fenomenologia e escuta clínica

Se em Foucault nos deparamos com a quebra da cadência psicologizante, no chamado primeiro Husserl encontramos a crítica ao psicologismo (ZAHAVI, 2015). Para Husserl, conhecer não é adquirir consciência de algo que seja independente da consciência. Quer pensar as próprias condições de possibilidade do que entendemos por consciência e por conhecimento. Isto é, o conhecimento não é aquisição ou produto de uma instância psicológica, a consciência, seja ela pré-existente – idealismo – seja produzida pelo mundo – realismo. Mundo e consciência não são fontes de conhecimento, mas co-participam de algo mais originário, a aparição, ou seja, o fenômeno. Para que haja conhecimento, mundo, consciência, é necessário que já tenha acontecido a *mostração*.

A posição que Husserl critica é a do psicologismo, tese em voga na época que defendia que as questões epistemológicas e técnico-científicas diziam respeito à natureza cognitiva do perceber, do crer, do julgar e do conhecer. Se todos esses fenômenos são fenômenos psíquicos, parecia evidente que à psicologia caberia investigar e constatar sua estrutura. A fundamentação científica e lógica também teria base psicológica: a lógica

seria em última instância uma parte da psicologia e as leis lógicas seriam legalidades psico-lógicas, cuja constituição e validade seriam constatadas por meio de investigações empíricas. “Por isto, a psicologia realiza a fundamentação teórica da lógica.” (p. 14).

Para Husserl essa posição desconhece a diferença fundamental entre a região da lógica e a da psicologia. A Lógica, como a matemática e a ontologia formal, não é uma ciência empírica e não se ocupa de objetos faticamente existentes. Ela investiga as estruturas e leis ideais, suas pesquisas são caracterizadas por sua certeza e exatidão.

Já a psicologia é uma ciência experimental, que investiga a natureza fática da consciência; seus resultados possuem o caráter vago e a mera probabilidade como todas as ciências empíricas. Assim, Husserl aponta que o erro do psicologismo estava em não distinguir claramente entre o objeto (imaneente ou transcendente à consciência) e o ato do conhecimento. O ato é um processo psíquico que transcorre no tempo e possui um início e um fim; o mesmo não é válido para os princípios lógicos ou para os objetos matemáticos. O pensar e o pensado são diferentes. “Apesar de os princípios lógicos serem apreendidos e conhecidos na consciência, aquilo de que somos conscientes permanece algo ideal, que não pode ser reduzido aos atos psíquicos reais e que é completamente diverso deles.” (p. 15).

Apesar de sua crítica ao psicologismo, o interesse de Husserl pelos problemas fundamentais da teoria do conhecimento torna necessário se voltar uma vez mais para a consciência. Não a consciência psicológica, empírica, mas a consciência intencional.

Na segunda Investigação Husserl aborda o problema da intencionalidade, a relação objeto-ato intencional, de forma a mostrar que a intencionalidade não é objetiva nem subjetiva. Ato de consciência e objeto não são o mesmo. Ou seja, o objeto intencional não é imaneente ao ato da consciência, ele não pertence ao conteúdo da vivência. Em diversos atos de consciência, podemos estar dirigidos para o mesmo objeto (duas percepções numericamente diversas podem ter um objeto numericamente idêntico); a identidade do objeto não pode depender da identidade do ato. Se o objeto de minha intenção fosse efetivamente imaneente ao ato, então, eu nunca poderia experimentar o mesmo objeto mais do que uma vez. Sempre que quisesse perceber novamente o objeto, ele seria mediado por um novo ato perceptivo diverso, e o objeto seria outro. Assim, seria impossível para sujeitos diversos perceber o mesmo objeto, e conclui-se, portanto, que o objeto intencional não pode ser reduzido ao conteúdo subjetivo da consciência.

Husserl acentua a diferença entre o modo de aparição de nossos atos e o modo de aparição de nossos objetos. Em meio à percepção de um objeto precisamos diferenciar incessantemente entre o objeto fenomênico e a aparição mesma, uma vez que o objeto

nunca aparece em sua totalidade, mas sempre a partir de uma determinada perspectiva limitada. O mesmo quando pensamos em um objeto: sempre pensamos nele sob uma determinada descrição ou conceito. Nenhum fenômeno particular (aparição) se acha em condições de esgotar todo o objeto, ou seja, este nunca se esgota em uma única dação, mas transcende constantemente o seu ser dado. Não significa que o objeto se esconderia por detrás do fenômeno nem que seria mera soma de todas as aparições, mas que ele é o elemento inteiramente idêntico que liga todas as suas aparições diversas. Aqui nos parece haver uma pista interessante. Se pudermos ensaiar que a existência do cliente ou seu sofrimento constituem o objeto intencional e a escuta terapêutica se posiciona como ato intencional, as narrativas e relatos feitos na clínica serão as aparições que deixam entrever, a cada vez, o objeto, ou seja, a existência concreta ali em questão que não se esgota em suas aparições verbais ou não-verbais. É sempre possível experimentar o objeto a partir de perspectivas diversas – tais como aquelas, de acordo com as quais ele é a cada vez dado.

Se o objeto, no caso, o que nos interessa aqui, a existência, estivesse contido na consciência como parte do fluxo da consciência, ele precisaria tomar parte no modo de aparição do ato. Segundo Zahavi (2015), Husserl mostrou não ser este o caso. Isso vale não apenas para o estar dirigido para objetos reais e efetivos, mas também para aquelas intenções que se dirigem justamente para objetos transcendentem em relação à consciência. A existência e a fala do cliente são objetos transcendentem em relação à “consciência”, que aqui preferimos chamar de cuidado em seu sentido originário ou de correspondência. É ao modo de corresponder nas relações que estabelece no mundo do cliente que o psicoterapeuta corresponde em sua escuta, isto é, com toda a sua presença. Esta co-respondência intenciona o que transcende a experiência psicológica, empírica, isto é, intenciona o existir.

A escuta despsicologizante como correspondência

Se em Foucault colhemos a ontologia histórica de nós mesmos, esta não se fez sem a leitura da ontologia fundamental de Heidegger (SOLER, 2017). Nas palavras do próprio Foucault:

Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e ainda em 1953 ou 1952 – não me lembro mais – li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que o lia – são toneladas! -, e elas são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger (FOUCAULT, 2004, p. 253).

O efeito des-psicologizante da ontologia fenomenológica de Heidegger em sua analítica da existência como caminho indispensável para a retomada da questão sobre o sentido do ser, teve, certamente, efeitos sobre a ontologia histórica e desconstrução operadas por Foucault. Em função de nossa indigência ontológico-existencial, sempre nos tomamos como algo de início, a partir da sedimentação histórica, inclusive como entes psicológicos, dotados de *psyché*.

Em *Ser e tempo* (1927/2002) o filósofo alemão mostra que todo saber, seja ou não ciência, é tradição sedimentada de mundo na forma de interpretações já dadas pelas quais o ser-no-mundo se interpreta e se reconhece, de início.

Na analítica do *dasein*, no entanto, fica explicitado que o ser-aí é os seus modos de ser, e somente isto. Toda subjetividade ou identidade é tardia, uma vez que somos constituídos por experiências, não as constituímos. Note-se aí a des-psicologização radical operada pela análise existencial. Se algo compreendido como sujeito psicológico é tardio em relação à existência, qualquer ciência que trate deste sujeito também o é. Se mundo é a normatividade que nos precede, dele faz parte toda ciência do homem, incluindo a psicologia e a psicanálise, que definirão o *dasein* como homem ou sujeito. Estes saberes também são tardios em relação à existência, que é o mais originário e que abre mundo como “campo de manifestabilidade do ente” (CASANOVA, 2017). Mas o *dasein* é absorvido pelo mundo, e a medida da adequação é dada pela ‘capa de preconceitos’ (CASANOVA, 2017). Assim, *dasein* se deixa absorver pela medida que o mundo fornece, pela verdade estruturada por preconceitos, tomando-se como sujeito psicológico. O fundamento da adequação é a tradição restrita. O que não impede que se acompanhe esses modos de ser que constituem o *dasein*. A este acompanhar chamamos clínica ou análise existencial. Esta permite alcançar a superação da absorção nas restrições produzidas pelo ‘encurtamento da tradição’. Quando ocorre uma crise da experiência inicial de absorção no mundo, torna-se possível o desvelamento ou *Alétheia*, que tem caráter negativo, de supressão do esquecimento. Significa deixar que o horizonte de aparição se desvele e, assim, torna possível a rearticulação com o fundamento da verdade, que é abertura de mundo. Destruir a tradição sedimentada, que pensa o homem como subsistência, suprimindo o caráter temporal do existir, é reconduzir ao tempo, portanto, ao sentido da existência. O fenômeno da angústia é a aparição dessa indeterminação, que não pode ser eliminada. Pelo fato de não ser impelido a nada é que é preciso pôr a si mesmo. A experiência é de desterro e “estrangeiridade radical”, no confronto com a ausência radical de sentido. O mundo aparece como insignificante e indiferente. (CASANOVA, 2017).

Ser e tempo (1927/2002) provoca uma crise de desterro nas ciências humanas modernas, ao descrever o homem e todos os modos de subjetivação que lhe foram atribuídos como tardios em relação à existência como ser-aí, isto é, à correlação originária e intencional com o ser. Toda a tradição psicologizante do Ocidente aparece como o que ela é, sedimentação identitária que obscurece o campo fenomênico originário e radical, a existência.

Heidegger afirma que interpretar as estruturas principais que perfazem o ser do aí, seu existir, é a analítica existencial. Esta esclarece como deve ser colocado o ser homem para que a determinação do homem corresponda ao fenômeno fundamental da abertura do ser, a compreensão de que o ser do aí é *ek-stático*, isto é, saída de si. A analítica do Dasein é “uma espécie de ontologia” (p. 148) fundamental, uma vez que prepara a questão fundamental do ser como ser.

Sobre a psicologia como ciência natural somente poder ser fundamentada no horizonte de interpretação daseinsanalítico, Heidegger esclarece que quando duas pessoas conversam, já necessariamente ocorreu se interpelarem como *daseins* existentes, mutuamente relacionados, como daseins a quem interessa o próprio Dasein. Neste interesse o outro está presente no horizonte da determinação daseinsanalítica do ser-aí. Interpretar o ser desse ente é tarefa da analítica do Dasein; sintonizar onticamente neste elemento existente é a da análise existencial.

Uma conversa não é uma analítica do Dasein, mas ela só se torna possível a partir do horizonte da determinação daseinsanalítica do Dasein. A analítica interpreta a condição de possibilidade de todo encontro e diálogo, ou seja, a presença que se abre ontologicamente. Na análise existencial, diante do outro, como elementos existentes mutuamente relacionados, há uma sintonia ôntica. A palavra sintonia deriva do grego *Syntonia*, acordo mútuo, harmonia, reciprocidade, na mesma frequência de. Literalmente significa estirado junto, *Synteinen*, *syn*, junto, *teinen*, alongar, estirar. Pode-se dizer que a Psicologia e a psicoterapia teriam como base essa sintonia ôntica entre entes existentes, *estirados mutuamente junto a*. Cuidar é afinar-se. O que fez Kierkegaard afirmar que para ajudar, é preciso aproximar-se de onde o outro está. (KIERKEGAARD, 1859/1986).

Heidegger (2001a) arremata que, na Psicologia, a relação entre daseinsanalista e analisando só pode ser vivida como uma relação de Dasein para Dasein. Mas não seria qualquer relação sempre de Dasein para Dasein?

Inicialmente não, uma vez que se dá ao modo da indiferença e desinteresse. Entendemos que o filósofo aqui se refere a uma relação interessada, onde o analisando não é mais tomado como coisa entre coisas. O analista pode perguntar o que caracteriza

o ser-uns-com-os-outros; pode refletir sobre os sonhos em geral, ao mesmo tempo em que interpreta os sonhos do analisando como essa determinada pessoa existente. Desse modo, a reflexão alcança o âmbito de uma ontologia do Dasein que esclarece o fundamento ontológico dos problemas apresentados e da clínica.

É decisivo que 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, 2001a, p. 150).

Nesse trecho, Heidegger previne qualquer tentativa de categorização do existente a partir dos existenciais, deixando claro que o exercício será sempre o de discutir cada fenômeno em sua pertinência ao paciente concreto em questão, isto é, o horizonte de aparição ou conteúdo fenomenal a partir do qual o próprio paciente concreto e suas questões empíricas podem surgir enquanto tais.

A situação clínica fenomenológica suspende os modos identitários de ser, ao desnaturalizá-los, e coloca em movimento o processo de apropriação da constituição identitária mesma, sempre em jogo, sempre provisória.

A análise existencial se dá “no sentido da **comprovação e descrição** de fenômenos que se mostram factualmente, em cada caso, em um determinado Dasein existente.” (HEIDEGGER, 2001a, p. 151). Não se trata do relato de fatos empíricos, o que pode se configurar como falatório ou narrativa serializada, mas de ver através destes a existência.

Ou seja: ao contrário do que pensam muitos psicólogos que procuram se apropriar do pensamento heideggeriano, não se trata de colher narrativas empíricas do analisando, o que não tornaria a análise existencial diferente de nenhuma outra abordagem psicológica que ouve histórias e narrativas de vida. Isto a psicologia já faz. A descrição de fenômenos factuais significa interromper e remover as narrativas empíricas serializadas para que o fenômeno se dê em sua mostração originária, ou seja, para que se anuncie a existência como negatividade. Tanto que Heidegger afirma ser essa análise, ainda que sempre dirigida a um existente em cada caso, orientada pelas determinações do ser do ente, os existenciais.

Considerações finais

A conceituação de Giorgio Agamben sobre *O que é o contemporâneo* foi inspirada nas *Considerações Intempestivas* ou *Extemporâneas* de Friedrich Nietzsche. Contemporâneo é o intempestivo, o inoportuno, súbito, imprevisto. É ao mesmo tempo o obscuro de uma época e aquele que consegue enxergá-lo, assumindo uma posição em

relação ao seu tempo. Pertence ao seu tempo por não coincidir com este, sendo-lhe inatural. Por esse deslocamento, consegue apreendê-lo. “Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo.” (AGAMBEN, 2009, p. 64). É aquele que é intempestivo e extemporâneo em relação ao seu próprio tempo.

Ao desvelar o horizonte epocal no qual nos movemos, em uma conferência de 1953 intitulada *A questão da técnica*, Heidegger desloca o olhar da obviedade dos instrumentos técnicos utilizados pelo homem para determinados fins, a fim de deixar ver as obscuridades da técnica que tais instrumentos não mostram: a *com-posição* que constitui a essência da técnica moderna, e que a tudo dispõe, previamente: homem, vida, natureza, ciência e tecnologia, como recursos provocados a estarem disponíveis ao uso, à estocagem e à exploração. Isto quer dizer que todo ente aparece como recurso e fundo de reserva e a correspondência ao ser dos entes torna-se uma caça aos entes até o seu esgotamento. O modo como a técnica se confunde conosco mesmos, nos constituindo, mas mantendo a ilusão de que a contemos e controlamos, nos mantém, em geral, alheios a este processo. Tal é o espírito da época. Não lhe podemos ser contemporâneos, a não ser que o estranhemos e percebamos seus perigos, não mais tomando de maneira ingênua a cadência ditada pela cotidianidade mediana como sendo a temporalidade originária.

Se no chamado primeiro Heidegger a análise revela a crise da existência constituída pela tradição, deixando aparecer o caráter existencial e fenomênico, a partir dos anos 1930 não é a existência em crise propriamente que está em análise, mas o horizonte histórico da técnica moderna como subjetividade incondicionada que dispõe a estrutura ser-no-mundo, não sendo mais possível uma mudança na configuração do mundo a partir da crise existencial. A técnica é o envio de sentido do ser em nosso tempo que impede que algo subsista. Se Canguilhem suspeitava do caráter normativo da psicologia comportamental e Foucault do caráter disciplinador ou de controle das práticas psi, ainda que pela desregulamentação, a reflexão heideggeriana sobre a técnica revela a *com-posição* como conjuntura a partir da qual tudo é disposto em um plano de indiferenciação no qual nada cria raízes. Os problemas considerados pessoais ou psicológicos reverberam as determinações desse horizonte epocal, seja quando se sofre na forma de falha funcional ou quando se tenta incessantemente capacitar e incrementar a vida, na constante insatisfação e na sensação de nunca estar pronto ou nunca ser bom o suficiente, sempre podendo e devendo mudar, ampliar, renovar, turbinar.

Análise existencial não significa dividir a existência para analisá-la, mas sim que qualquer análise de uma situação clínica concreta será sempre tardia em relação à

existência como fenômeno. Exercendo a redução fenomenológica, chega à base radical que é a existência enquanto campo fenomênico mais originário.

Se para Foucault não é possível uma psicologia não normativa, o que se quer pensar aqui é que a técnica moderna é já uma normatividade ontológica que regula a vida em escala planetária, ainda que seja ao modo da desregulamentação, do desenraizamento, da proliferação de modos de vida sem nenhuma relevância ou fixação possível. A psicologia já surge afinada com este horizonte epocal, portanto, só pode ser também ela, normativa. Não obstante, se quer pensar de que modo uma psicologia que se sabe sob suspeita, porque psicologizante, seja na forma disciplinadora e adaptadora, seja na desregulamentação, poderá atuar na clínica psicoterápica chamada a cuidar do sofrimento.

Nossa conclusão é de que a análise existencial é uma possibilidade de cuidado clínico que acontece como des-psicologização do olhar, da escuta e das situações de sofrimento que se dão em seu mostrar-se. Análise existencial é suspensão das determinações já dadas para que o campo fenomênico possa aparecer. Se ser contemporâneo é ser inatual em relação ao que nos fala em nosso tempo, mas que não se pode escutar, a clínica será um espaço possível de inatualidade e contemporaneidade, isto é, de escuta do inarticulado destino do nosso tempo. Espaço onde a crise do encurtamento da tradição ou a não-crise da técnica moderna possa aparecer e ser cuidada, não novamente obscurecida por recomendações e prescrições, mas permitindo a recondução aos fenômenos originários, ao não esquecimento.

Se a tradição ou a com-posição desoneram o existente de reinterpretar e rearticular a existência, para que supere a absorção no tempo cotidiano, onde nada propriamente me concerne (CASANOVA, 2017), a situação clínica será aquela onde a situação existencial pode aparecer em sua dação originária, como condição ontológica radical de tudo o que consideramos como sofrimento e de suas formas de tratamento.

Atender nessa perspectiva clínica significa *atentar*, colocar em suspenso todas as determinações nítidas em jogo no nosso tempo, silenciar o burburinho tranquilizador ou incitador que vigora, para abrir-se e escutar as determinações mais originárias que se mantêm no obscurecimento e esquecimento, a fim de que aquele que busca ajuda possa escutar a si mesmo, ao clamor que conclama a assumir o próprio existir como questão. Algo como o que Heidegger denominou com a expressão “a prontidão serena de espantar-se” em sua conferência sobre a técnica moderna. (HEIDEGGER, 2001b, p. 25), um tipo de escuta que apreende o verdadeiro (desvelamento, essencial), não o exato (relato, informação).

Tudo que é essencial, não apenas a essência da técnica moderna, se mantém, por toda parte, o maior tempo possível, encoberto. Todavia, a sua regência antecede tudo, sendo o primordial. Os pensadores gregos já o sabiam, ao dizer: o primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. O originário, só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado, mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio.

O diálogo clínico pode ser visto como poético muito mais do que como técnico. Não seria, aliás, a poesia uma escuta privilegiada do Ser?

Em *Cordas de aço* (1976) Cartola (1908-1980) conversa com o violão, que o escuta, compreende e acompanha; cuidado derramado em versos e melodia para pensar feridas. Na vida difícil do poeta, compor foi terapia, modo outro de lida com a dor.

Ah! Estas cordas de aço
Este minúsculo braço do violão
Que os dedos meus acariciam;
Ah! Este bojo perfeito
Que trago junto ao meu peito
Só você violão compreende porque
Perdi toda alegria.
E no entanto meu pinho
Pode crer, eu advinho
Aquele mulher até hoje está nos esperando.
Solte o seu som da madeira
Eu você e a companheira
À madrugada iremos pra casa cantando...

Referências

- AGAMBEN, G. “O que é o contemporâneo?” Em: O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.
- CARTOLA. Cordas de aço. Rio de Janeiro: Discos Marcus Pereira: 1976. Suporte (2:15).
- CASANOVA, Marco Antonio. A falta que Marx nos faz. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- FOUCAULT, Michel. “Filosofia e Psicologia”. Em Foucault, M. Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito, Psicologia e Psiquiatria. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FOUCAULT, Michel. “O Retorno da Moral”. Em Foucault, M. Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. Seminários de Zollikon. Petrópolis: Vozes, 2001a.
- HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. Em HEIDEGGER, M. Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes, 2001b.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002. (Originalmente publicado em 1927).
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes, 2006 (Originalmente publicado em 1841).
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. O desespero humano. São Paulo: Martin Claret, 2002 (Original publicado em 1849).
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor. Lisboa: Edições 70, 1986 (Original publicado em 1859).
- MATTAR, Cristine Monteiro. Psicologia, cuidado de si e clínica: diálogos com Kierkegaard e Foucault. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- ROGERS, C. R. Psicoterapia e consulta psicológica. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Originalmente publicado em 1942).
- SENNETT, R. O declínio do homem público: tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SOLER, R. “Foucault leitor de Heidegger: da ontologia fundamental à ontologia histórica de nós mesmos”. Rev. Synth. Let. Educ. Humanid., Lages, v. 2, n. 2, p. 5-13, dez. 2017.
- ZAHAVI, D. A fenomenologia de Husserl. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

Recebido em: 8 de julho de 2018

Aceito em: 10 de agosto de 2018

APRENDER A ANGUSTIAR-SE NA PACIÊNCIA

Eduardo da Silveira Campos*

Resumo

Quando tocamos a leitura de um texto ou da alma do outro, estamos tocando algo que possui a mesma textura. Na poética pessoana, a alma possui a mesma constituição da palavra. Da mesma forma que um texto pode se velar ao intérprete, a alma também pode velar-se sutilmente diante do observador. Nas cercanias desse velamento, desesperamo-nos mediante a fragilidade do nosso próprio limite que se mostra incapaz de interpretar a palavr Alma. Para amainar a desesperação que concorre com a angústia, valemo-nos habitualmente dos pressupostos estabelecidos pela metodologia ou epistemologia. Entretanto, tal valência nos demove da simples possibilidade de ver e conduz a nossa desesperação apenas a um estado de momentânea latência. A espera na paciência é a resistência que pode nos resguardar dos desígnios hermenêuticos estabelecidos, deixando que a própria alma vivencie uma nova possibilidade de interpretar/ver que se descortina na escuta da liberdade da angústia.

Palavras-chave: Angústia; desespero; paciência; serenidade; escuta.

LEARN TO ANGUISH YOURSELF IN PATIENCE

Abstract

When we touch one text or the soul of the other, we are touching something that has the same texture. In the poetic pessoana, the soul has the same constitution of the word. In the same way as a text can be veiled to the interpreter, a soul can also be veiled to an observer. In the vicinity of this veiling, we despair through the fragility of our own limit that is unable of interpreting the wordsoul. To alleviate the despair that competes with the anguish, we often use the assumptions established by methodology or epistemology. However, such valency drives us away from the simple possibility of seeing and takes our despair to a state of momentary latency. The waiting in patience is a resistance that can protect us from the established hermeneutic designs, letting the soul itself experience a new possibility of interpreting / seeing that is uncovered in the listening to the freedom of anguish.

Keywords: Anguish; despair; patience; serenity; listening.

* Professor de Filosofia. Doutor em Filosofia pela UFRJ. Pesquisador de Pós-Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador de Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Psicopatologia e Subjetividade do IPUB/UFRJ e Professor Colaborador do IFEN. Endereço Institucional: Avenida Venceslau Brás, 71 – Campus da Praia Vermelha – Botafogo – Rio de Janeiro, RJ – CEP: 22290-140. E-mail: eduardodascampos@gmail.com

Deus é paciência. O contrário, é o diabo.

Riobaldo

Sempre que estamos diante de um texto filosófico de grande força especulativa, lemos as primeiras palavras, frases, linhas, parágrafos, como quem toca em uma superfície lisa. Lemos, relemos, treslemos, mas ele se mantém como um mármore belo e duro, gelado e implacável. Tocamos em sua textura, mas nossas mãos deslizam sem sentir qualquer fissura ou relevo. Para criar uma ranhura, sulcar uma *pega* nessa superfície lisa, que permita assim a escalada do texto, não bastam, de forma alguma, a postura de uma lisura metodológica nem as boas intenções do escrúpulo acadêmico e hermenêutico. Ao contrário, uma boa dose de picardia e descuido poderia até dar uma boa pega, favorecendo assim nossa *entrada* no texto e a fluência da leitura. Mas, como ler com limpeza d' alma, ou seja, ser *simples* entrega e devoção à *coisa* é sempre a atitude mais árdua e difícil, antes mesmo de entrarmos no texto, envolvendo-nos no enredamento de sua tessitura, sentimos como se dele logo caíssemos em *queda* livre, desabando na culpa que acusa impiedosamente nossa impotência humana ao interpretar.

Essa *queda* é a nossa má consciência ao deparar-se com o limite posto e imposto pelo texto, quer dizer, com o próprio *limite*. Na borda desse limite aparece frágil o *si mesmo* de cada um de nós diante da *impossibilidade* de um texto impenetrável. A crispação do leitor diante do *impossível* é o desespero de ter um *eu* que não pode tornar-se *si mesmo*, assumindo o *possível*. Tornar-se *si mesmo* significa: assumir o próprio limite, acolher a própria finitude que, nesse caso, aparece como um flagrante não saber, não ter, não poder. Ao mesmo tempo que o texto nos impõe o limite de um “poder”, ele nos revela um *poder* que é princípio para qualquer *possibilidade*, a saber, a possibilidade de *poder não-poder*. Esse não *poder*, que aparece como um poder *frágil*, mostra o nosso limite, escancara diante de nós mesmos o poucadinho da *gente*, a finitude humana – o *poder* de poder não saber, *poder* de poder ser fraco, o *poder* que consiste em poder *morrer*: a cura para o *desespero*. Pois, como diz Kierkegaard, sob a verve de Anticlimacus: “Quem desespera não pode morrer” (KIERKEGAARD, 1979, p. 201).

O nosso reflexo na superfície lisa e gélida do texto nos devolve implacavelmente para nós mesmos em uma flagrante situação de finitude, de limite, de fraqueza. Sob o véu

de uma total transparência estamos ali diante dos nossos próprios olhos com a *alma nua*¹. No entanto, com a *alma* despida, encontramos-nos no limiar entre a *serenidade da paciência* e a *desesperação da impaciência*. Mas se mantivermos essa indigência da alma, e suportarmos a *espera* meditante diante do limite imposto pelo texto, podemos adquirir na paciência, de repente, um *sentido* que nos é doado em meio ao sentimento do limite. Só podemos ultrapassar o limite que inicialmente nos sobrevém, se formos alavancados por um *salto* adquirido sob a força de uma contenção serena e frágil. O voluntarismo do leitor, carregado de pressuposições, não ajuda em nada na propulsão desse *salto* que acontece apenas no fazer que fez tudo que pôde, ao perfazer todo o *perfeito* limiar do texto. Que *limiar* seria esse? Esse limiar é um desamparo que se ampara apenas no próprio ato de ler, *ver*. O desamparo é, ele mesmo, a única possibilidade de *ver*, o único aparato do *interpretar*. Esse desamparo que ampara o *ver* é a transparência de *alétheia* (*verdade*), desvelando-se para além de qualquer roupagem hermenêutica, para assim entregar-se à própria alma despida de tudo aquilo que até então aprendera.

A nudez da alma é o esquecimento do “modo de lembrar que me ensinaram” (PESSOA, 1986, p. 226). Sua indigência, sua pobreza é a falta de recursos, o esvaziamento de toda a capacidade imediata de engendrar discursos. Sem re-cursos para a leitura, estamos assim expostos ao caminho da vida que se desvela apenas no per-curso livre da *alma*. Contudo, os recursos dados nos acoçam insistentemente com seus préstimos, oferecendo-nos uma provisão para uma impaciência desesperada diante da ausência de previsões.

Assim, ao depararmo-nos com a própria nudez (limite, finitude, etc.), assaltados pelo *pathos* de um súbito *desespero*, revestimo-nos rapidamente com os trapos de várias imposturas hermenêuticas. Estas nos recolhem temporariamente no saber de uma guarida acadêmica, mas, por outro lado, escondem toda a *singela possibilidade de ver o fenômeno desde si mesmo através da limpeza d’alma de um olhar que se assume desguarnecido, desamparado, frágil*. Sob a autoridade de uma couraça hermenêutica, toda feita de trapos, robustece-se então um “Eu” engravatado que se mostra todo plácido, para poder dissimular a desesperação diante do *próprio* limite; mas, por outro lado, apesar de trazer a frustração do impossível, o limite traz também, velado e insinuado, a *possibilidade* de outra *possibilidade*.

A autoridade do conhecimento científico – a epistemologia, a metodologia científica, a erudição acadêmica – impede o surgimento desse *poder frágil* da *possibilidade*,

¹ “...quem vem nu ao mundo não possui nada, mas quem vem ao mundo na nudez da sua alma possui, no entanto, a sua alma, a saber, como aquilo que deve ser adquirido, e não a tem fora de si como algo de novo que haja de ser possuído” (KIERKEGAARD, 2007, p. 16).

justamente por ser essa tal “autoridade” poderosa demais. A sanha desse poder sobrecarrega um texto igualmente frágil que não pode suportar tal sobrecarga, de tal maneira que esse peso desmedido apenas esgarça e rompe a sua delgada tessitura. Em meio aos fios rompidos do texto sobram apenas dados hermenêuticos, sopesando com explicações acerca daquilo que entende, mas não *vê*. Sim, é possível entender, mas não *ver*! O que sobra do “entender” é sempre menos do que apenas *ver*. O nosso único peso, nossa grande tarefa, o nosso único destino é – *ver*. Quem assume o fado desse destino humano, que é *ser* na poética do olhar, entrega-se ao seguimento do caminho da *interpretação*. Na estrada desse caminho, a leitura será desafiadora como o simples vir a ser de vida, i.e., a sabedoria de ler cada linha sem saber acerca do que poderá vir a ser, posto que na ventura da poética do olhar todo *ver* se apercebe, se sabe somente *de repente*, ou seja, *salta*.

Na estrada desse caminho, a leitura será desafiadora como o simples vir a ser de vida, i.e., a sabedoria de ler cada linha sem saber acerca do que poderá devir, posto que na ventura da poética do olhar todo *ver* se apercebe, se sabe *de repente*, ou seja, *salta* inesperadamente. O intér-prete, portanto, salta desde o *meio* do silêncio, desde o *entre* que se abre subitamente na *relação*. Não há, portanto, a previsão de qualquer “chave hermenêutica” para passar-se por essa porta, O salto é a própria mediação criadora que, sob a de-mora da paciência, nos entrega à hospitalidade de uma casa sem trancas. No âmbito dessa casa tão vulnerável não se entra por mera vontade, por direito ou a murros, mas somente através da *escuta* do convite para se estar sempre em casa, na *própria* casa. Se é então a *escuta* que pode acessar/interpretar essa *entrada*, não estamos mais na esfera do exercício de um “direito” que se exerce por autoridade”, mas sob um *dever* que serenamente obedece a um convite vital.

Ver é interpretar. Suportar a leveza desse *ver* é o mais doce labor humano e, ao mesmo tempo, o mais pesado de todos. *Quem suportou a leveza desse ver adquiriu a própria alma na paciência*. Quem adquiriu a sua alma adquiriu tudo que poderia ter e querer: adquiriu todo caminho e chegada, método e meta – adquiriu o *lugar* onde já pode morar, de-morar – pacientar. É o que diz Kierkegaard em seu *Discurso edificante de 1843 sobre a paciência*:

...não é angustiante entrar por este caminho onde bem depressa e cada instante se vê a meta, mas nunca se vê a meta alcançada...? Caminho onde, por assim dizer, nunca se sai do sítio...? Caminho onde nunca se vê nenhuma mudança...? Caminho onde se ouve apenas uma voz...? Caminho onde, por assim dizer, nunca se adquire nada...? Caminho onde nada se conquista... porque apenas se adquire a si mesmo... (KIERKEGAARD, 2007, pp. 13-14).

Somente na *paciência*, na aquisição serena do *si mesmo*, é possível *ver*. Quando estamos imersos nas observações, trazendo o texto na alça de mira das determinações de nossa *abordagem*, não é a observação de uma abordagem que faz *ver*, mas é o próprio *instante* do *ver* que torna possível observar antes mesmo que apareça o capricho de qualquer abordagem. Se é possível falar em uma *abordagem* interpretativa em psicologia ou psiquiatria é porque *já* sempre nos precipitamos da *borda* arriscada de um *ver*. Esse *ver* é o instante de um *salto*. Mas a abordagem pela abordagem deseja pontificar o caminho, oferecendo assim uma “ponte” para o olhar, é claro, sob a hipótese de o salto não acontecer. Toda abordagem chega sempre atrasada, sempre “tarde demais”. Mas a *poética* contemplativa é uma tardança² que *vê*, ao mesmo tempo, poente e nascente, ocidente e oriente, morrer e nascer, fim e começo. Esse modo de ser da *poética do olhar*, como tardança, é o *ver* da própria *alma* que suportou o *limite* adquirido na espera da *paciência*.

Seu *ver* é uma espera grávida, todo seu estado é “interessante”, tem *inter-esse*; e, por isso, não tem pressa para alm-ejar o que para si mesmo é sempre chegada e rebento. O *real* se dispõe apenas nessa *tarde* da paciência, porque ela realiza uma outra experiência de *tempo* que não segue os ditames lógicos da marcha da cronologia. Drummond viu o desconcerto desse *Instante* serôdio, quando disse: “Uma semente engravida a tarde. Era o dia nascendo, em vez da noite.” (ANDRADE, 1985, p. 328). Ser o *medium* do dia, o meio da *tarde* contido da paciência, é sentir o *pathos* da inter-mediação, o modo de ser na mediação, ser na *passagem*, i.e., ser intérprete. Ser *humano* é ser no instante do *ver* do interpretar.

Todo paciente é um texto, um texto vivo e em franco ato de escrita, assim como acontece com todo *grande* livro. Cada palavra possui a mesma textura da alma que se entenece nos fios de cada palavra dita e entretecida na fala: *palavralma*. Não é à toa que Fernando Pessoa diz: “Quem não vê bem uma palavra não pode ver bem uma alma” (PESSOA, 1997, p. 9). Por essa razão, podemos estar diante da alma da mesma forma que estamos diante da palavra de um texto impenetrável, duro. Tocamos e sentimos apenas a superfície lisa de um mármore gélido que nos impede o acesso apressado. Lemos, releemos e treslemos. Ou nem mesmo chegamos a reler e logo somos oprimidos, acossados por uma metodologia que pretende provocar a entrada da palavra do paciente na impaciência de uma abordagem.

Mas ler é também *escutar*. O *ver* que lê o livro é o mesmo que *escuta* na clínica – escuta não apenas o paciente, mas a si mesmo, escuta o *outro* do outro e o *outro* de si

² No sentido de um saber aguardar, esperar, demorar.

mesmo, ao abrir-se para a singularidade da *possibilidade* de cada um. Diante do paciente há um intérprete que também se encontra diante de si mesmo. Se não adquirir a *si mesmo na paciência*, deixará na perdição não apenas a própria alma, mas, ao mesmo tempo, a leitura da alma do outro, i.e., a leitura da *palavra da vida*, do *hálito da palavra*, da *vida da linguagem: psyché-logos*, psico-logia³. *É na paciência que se aprende a angustiar-se no cuidado; cuidado que sempre é, ao mesmo tempo, de si mesmo e do outro*. E do que cuidamos quando cuidamos de nós mesmos e do outro? Cuidamos da “vertigem da liberdade”⁴ que é o instante em que a *angústia* caminha para o seu ápice. Mas essa angústia é a *determinação intermediária*⁵ que *pode* dar à luz a *possibilidade*. Toda psicologia é o cuidado da *possibilidade*. Dessa forma, *só é possível se falar no cuidado do outro se, na paciência, cuidou-se adquirir a própria alma*.

O clínico, no exercício da própria paciência, ensina ao outro a aquisição de sua própria alma *na* paciência. Dessa forma, a possibilidade de abrir-se no cuidado do outro tem como único pressuposto a abertura do clínico para o cuidado da própria *solidão*. A comunhão do encontro a dois tem como pressuposição a solidão de uma tarefa singular. É o que diz, de outra maneira, Quelemém ao jagunço Riobaldo: “...colheita é comum, mas o capinar é sozinho...” (ROSA, 2006, p. 58). A capinação singular é o pressuposto da colheita a dois, i.e., a aquisição da própria alma no encontro é a condição da colheita, do cultivo clínico em comunhão. No entanto, a meta da clínica não é, ao fim e ao cabo, a colheita do cultivado, mas apenas a própria capinação paciente da alma, ainda que a árvore não tenha ficado frondosa para o público nem produzido frutos de qualidade científica. O sucesso da clínica não é necessariamente a melhora do “quadro clínico”. O sucesso da clínica é o *dever* da alma adquirida *na* paciência. Por isso, o sucesso da meta não sucede ao caminho que leva até ela. Ela, a meta, já acontece no caminho durante a *paixão* do cuidado. A própria *paciência* é a meta – a única coisa que precisa ser querida, ou melhor, almejada. No cuidado da paciência, com o descortínio da nudeza da alma, *pode* então acontecer o *salto* que abre a *possibilidade*.

³ Psicologia é um termo moderno, de cunho disciplinar, mas aqui tencionamos acusar a sua gênese a partir de seu belo étimo grego.

⁴ “Angústia pode-se comparar com a vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele escancarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria liberdade, e então agarra a finitude para nela firmar-se” (KIERKEGAARD, 2013, p. 66).

⁵ Id. *ibid.* p. 53

Quem tem paciência para *ver* isso? Quem *na* paciência recusou os caminhos fáceis e triviais da metodologia científica e, ainda que tenha caminhado por seus caminhos, teve *serenidade* para oportunamente dizer: “não”⁶? Quem soube manter a *tensão* existencial, desde a qual pode se abrir *de repente*, como promessa, a *possibilidade*? Quem *na* paciência suportou o peso infinito da *finitude* e, nesse bom *limite*, não se envergonhou da própria fraqueza? Quem foi capaz de assumir o limite da *finitude*, o pouco da vida, que é tudo que a alma em sua nudez pode ter quando adquire a si mesma? Quem na clínica será mesmo o *paciente*?!

A clínica é o mútuo e angustiante cuidado de um *nada* que abre toda *possibilidade*: um pouquinho que é *tudo*. A *possibilidade* é a jovial promessa de um *salto*. Cuida-se de sua tenra jovialidade, porque o limite humano de sua fraqueza guarda toda a *potência* de um rebento. Frágil e tenro como um broto:

E há de se cuidar do broto
pra que a vida nos dê
Flor, flor e fruto
(Milton Nascimento)

Nesses poucos versos da música popular brasileira estão contidos dois conceitos fundamentais da história da filosofia. O primeiro é a noção heraclítica de *Physis*, aquilo que incessantemente vem à luz, aparecendo, nascendo desde si mesmo. Esse é o movimento da própria natividade da *vida*, que se doa a si mesma, desde si mesma, aparecendo na refulgência de uma superfície telúrica, da mesma forma que aparece na superfície da “flor” e do “fruto”. Em *verdade*, esse aparecer diz respeito a qualquer vir a ser que traga consigo o *ser* em sua totalidade, para além das noções forjadas parcialmente pelo *pensamento que calcula*, ou seja, pelo pensamento que *conta* sempre com a previsibilidade da perspectiva objetiva, já assumindo a coisa fragmentada sob a distância do esquema sujeito-objeto. A previsão objetiva provoca aquilo que aparece – a *coisa* que vem à luz –, a entrar na solidez de um objeto, enredando-a nas malhas tecidas pela subjetividade moderna. O segundo conceito fundamental é a noção de *meditação* apresentada por Heidegger. Essa perfaz o *pensamento* meditativo, cujo pensar se caracteriza por uma aproximação paciente às cercanias da *coisa*; sendo, portanto, uma sabedoria que consiste em um aguardar capaz de acolher o ainda não recolhido de tudo que há e vigora. Através de uma bela imagem, Heidegger expõe a dinâmica do aguardar

⁶ “Podemos dizer ‘sim’ à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer ‘não’, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza” (HEIDEGGER, s/d, p. 24).

meditante que suporta e espera um tempo oportuno que, de certa forma, *já se vive na paixão da paciência*:

O pensamento que medita exige, por vezes um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo, tal como o lavrador, também tem de saber aguardar que a semente desponte e amadureça (HEIDEGGER, s/d, p. 14).

Esse “ainda não” aponta para a abertura ao *mistério* como possibilidade de um novo *enraizamento* humano. O pensar que se restringe ao pensar segundo o *cálculo* desenraiza-se, apesar de estar aterrado em fundamentos lógicos e científicos. Paradoxalmente, o enraizamento do *pensamento que medita* é o exercício de um pensar que afunda nos fundamentos, como quem soçobra no abisso para além das regiões seguras e estáveis da autonomia da consciência. É, portanto, uma modalidade de pensar que se entrega a um afundamento que não depende, de forma alguma, do afã de sua vontade. Por essa razão, todo o empenho da razão que procura apro-fundar-se no conhecimento, sem preocupar-se tão somente em se *deixar* pacientemente afundar-se nele, realiza, com seu voluntarismo, a avulsão da raiz que pensava cada vez mais enraizar, apro-fundar. O apro-fundamento no experimento científico é o que há de mais certo e seguro, e, na mesma medida, o que há de mais suscetível às intempéries da existência.

A Fenomenologia nos acena que em tudo que há como dado, doado, ainda *permanece* a florescência que faz a *vida vir à luz (physis)* novamente para doar uma *nova* possibilidade. Todas as coisas sobre as quais temos um “saber”, guardam dentro de si, para a fenomenologia, um não-saber pronto para brotar. Toda fenomenologia do fenômeno, que se mostra como a linguagem da *presença* do ente, encontra não apenas a coisa dada na cristalização de um presente imediatamente posto, mas também encontra a coisa em sua constante doação *porvindoura*. Essa possibilidade *porvindoura*, que se guarda a cada vez, retraindo-se no que *veio a ser*, é o próprio movimento de *physis* que o *pensamento que medita* espera acolher a qualquer *instante*. Esse “a qualquer instante” fala precisamente dessa imprevisibilidade que não cabe no *pensamento que calcula*, haja vista que este já deve *conta* com enquadramentos prévios. O pensamento que calcula não apenas já conta com certas modalidades fixas, estabelecidas previamente para enquadrar o que vem a ser. O seu cálculo é também um instrumento através do qual dis-põe tudo o que deseja a qualquer momento. A vontade calculadora força insistentemente a *concepção* de vida através do fórceps conceitual de sua volúpia. Dessa maneira artificial, guiada pela

impaciência de sua vontade, ela cuida, em laboratório, de um conceito natimorto. Na verdade, a paciência apenas cuida dos caprichos da própria vontade desmedida.

O aguardar paciente do *pensamento que medita* é o único a-guardar que pode guardar a medida da *terra* como sendo a única *medida* que pode comeder a vontade. Contido no interior da *mediação* dessa terra, não apenas despontará o broto da *coisa*, mas também, o próprio que aguarda, nascerá com ela em mútua concepção. Nessa *relação* não há qualquer distanciamento objetivo, pois o guardador da terra, que aguardou *na* paciência, nasceu em unidade com a coisa que veio à luz. Ele *é* a coisa. Mas esse *é* não é verbo de ligação, é o âmbito da unidade da relação cuidada *na* paciência. O *é* é o interesse, a força que gesta a *coisa* sustida *na* paciência.

O âmbito da clínica, por ex., é a relação contida sob a força desse *é*. Contudo, toda in-clinação do clínico para o paciente pode dar-se através de um apoio pressuposto, da fixação de um lugar experimentado, não necessariamente *experimentante*. Esse apoio que serve de base para a in-clinação clínica é justamente a plataforma do cálculo – um suporte que se recorre para o insuportável limite que pesa durante a clínica, e que deflagra a paciência. Contudo, é esse *peso* que se impõe como tarefa que pode, em *verdade*, doar uma nova possibilidade, uma nova medida. A *medida* nova adquirida nos encontros não se perpetua positivamente na clínica do mesmo paciente nem mesmo na de outro paciente, para que assim não venha a tornar-se um novo elemento de apoio para o *pensamento que calcula*. Na clínica, a cada vez se adquire; e a cada vez se perde. E é preciso adquirir-se; e é preciso *poder* perder-se. Na dinâmica dessa relação, o *é* no qual o clínico se apoia dessubstancia-se de sua cristalização para assim poder acolher o bom afundamento de um novo pé clínico. O afundamento nessa realidade dessubstanciada é a ocasião oportuna para palmilhar-se uma fundação que seja vital, na medida em que somente nesse afundamento pode aparecer a possibilidade de novos fundamentos porvindouros. Não se “ganha pé” na clínica antes de percorrer-se o caminho que se abre mediante o afundamento. Afunda-se, toca-se na superfície que, por conseguinte, tonar-se-á o velho fundamento clínico da semana passada. Só a sabedoria dessa impermanência pode fazer da clínica uma experiência de desobediência que desobedece por fidelidade, portanto, um obedecer que acerta apenas mediante um grave erro, um erro vital, que erra por amor à *verdade* de uma *relação* inapreensível. Toda clínica que se move em *liberdade* começa no *erro* do não-saber. Estamos no entorno de uma postura irônica que carrega atrás de si uma *negatividade*, um vazio, uma ausência de lugar, não por mera vontade, mas por condição. Essa postura é o que Kierkegaard apreende da “clínica” socrática, quando diz: “...Sócrates não afasta casca

para chegar ao cerne, mas sim *esvazia cerne*” (KIERKEGAARD, 2005, p. 48). *Esvaziar o cerne* significa: esvaziar o sentido já constituído, habitual e razoável, reduzi-lo a nada, para que assim possa saltar a vitalidade do *constituente*.

A errância do não-saber é uma *de-clinação* do apoio mais fundamental da clínica: o *eu-clínico*. O *eu-clínico* é essa plataforma onde todos os fundamentos objetivos encontram a solidez de um fundo. O *eu* é esse próprio fundo subjetivo que se intromete subjacentemente no *entre* da relação *clínica*. Orgulhoso, mas timorato, o *eu-clínico* põe a si mesmo na fenda que se abre insinuante na relação, e, por saber que está assentado como a fundação do fundamento, ele *teme* não poder ser a sustentação devida durante toda a clínica. Esse “saber” orgulhoso que se apercebe como fundamento firme, concrece dialeticamente com a insegurança da própria *finitude* que se vê frágil, mas, como não se aceita assim (finita, limitada, etc.), acaba dissimuladamente recrudescendo a pulsão do *pensamento que calcula* como seu único amparo clínico. Quanto maior a pulsão desse cálculo, menor a capacidade de *escutar*. Ao prescrever apressadamente a sua fala como fundamento para o outro, ele proscree, simultaneamente, a *existência*, salvando temporariamente seu orgulho, mas abandonando aquilo que poderia acenar um caminho para ambos (paciente-terapeuta e paciente-paciente). No fundo no fundo de todo orgulho do *eu-clínico* habita o medo de ser fraco.

Toda clínica é o exercício de de-clinação do *eu-clínico*. Mas o exercício dessa de-clinação não interessa ao *eu* enquanto fundação subjetiva dos fundamentos, pois a não provisão de recursos metodológicos e epistemológicos exporia tão somente a usura da interioridade do *eu*, revoltada com a própria penúria existencial. Sua revolta com a ausência de fundamentos prévios insinua um desespero iminente, que não saberia, por fidelidade à relação, começar *no* erro do não-saber. O outro nome para essa *declinação clínica* é *desprendimento*⁷ (*Abgeschiedenheit*); um termo cunhado por Mestre Eckhart, e apropriado por Heidegger⁸, para falar dessa *vaziez* que perfaz o pensar originário da *meditação*. O *saber-fazer* na clínica sem objeto⁹ é uma *declinação*, é poética do vazio – saber poetar nas cercanias do vazio incontível do mistério. É dessa forma que Octávio Paz concebe o pensar: “Pensar é respirar. Reter o alento, deter a circulação da ideia: produzir o vazio para que o *ser* aflore” (PAZ, 1982, p. 126). A clínica que pensa para além das representações que

⁷ Cf. Cap. IV: “O desprendimento” in *O livro da divina consolação* (ECKHART, 2006).

⁸ Cf. “Os Fundamentos filosóficos da mística medieval” in *Fenomenologia da vida religiosa* (Heidegger, 2010)

⁹ Cf. Cap. I: “Da psicologia sem objeto à experiência do pensamento” (FEIJOO, 2017).

calculam a profundidade do fundo, é uma clínica que *medita*, que assume uma não-provisão prévia, esperando assim que uma nova providência possa irromper de novo.

O jagunço Riobaldo sabe bem o que é esse não-saber sagrado, que sempre começa no *erro* de uma espera. É nessa *espera da paciência*, sem qualquer desesperação, que um mundo pode se abrir como se fosse a primeira vez. Esse como se “fosse a primeira vez” vem a luz *subitamente* através do passo comedido. Diz Riobaldo: “Deus deixou. Deus é o urgente sem pressa. O sertão é dele” (ROSA, 2006, p. 503). Esse “urgente” fala de um apelo vital que insistentemente irrompe, partejando-se desde si mesmo como movimento nascedouro, *Physis*, mas que acontece, nascendo sempre “sem pressa”, no lento devir de vida, no devagar e manso da *paciente*. Esse tipo lento é nobre, não tem pressa de envelhecer – sua estirpe é da cepa da *eternidade*. Essa contenção do andamento é o que marca o movimento *pari passu* com *vida*, dando estilo à marcha e um jeito manso de encaminhar o *setting*. Qualquer trama se desenreda nesse andamento: “Devagar e lento se desata qualquer enlço, esperar vale mais que entender...” (ROSA, 2017, p. 630). Nenhum entendimento, por ser inteligível, pode ensinar a esperar; mas todo esperar paciente é condição de possibilidade para qualquer entendimento – é mais que isso: a paciência é a *paixão* que sustém a existência no limite paradoxal antes de qualquer entendido, desentendido, não-entendido e não-entendível. A espera dessa paciência é a própria apreensão *de si* antes mesmo que uma com-preensão possa haver, pois é *na paciência que se adquire a própria alma* (KIERKEGAARD, 2007) – a *calma* como *possibilidade* da compreensão.

Em Kierkegaard a alma está em relação direta com a *paciência*, nas suas palavras, “a condição [paciência] se encontra numa relação especial com o condicionado [alma]” (KIERKEGAARD, 2007, p. 23). A paciência tem a mesma textura da alma, a perda de uma é a perda da outra; assim como a aquisição de uma é a aquisição da outra. A alma é, na vida humana, a tensão de um instante paradoxal entre a *temporalidade* e a *eternidade*. É o sentimento do nó tenso desse instante que chamamos de *alma*. O sofrimento dessa tensão nos acossa, apressando-nos em busca de livramento, cujo socorro encontramos nos subterfúgios daquilo que Kierkegaard chamou de “mundo” (id. *ibid.* p. 21). “Mundo” significa tudo aquilo que serve de guarida provisória para a alma em desesperação, acometida pelo açodamento da temporalidade. Esse sentido de mundo possui um espectro bem extenso: o “dinheiro”, a “casa”, o “cachorro”, um “ente querido”, a “autoridade da lei”, a “metodologia científica”, a “prova dos fatos”, a “inteligência artificial”, o “Deus da teologia”, etc. *Mundo* é qualquer coisa que nos veste e reveste sob os trajes de uma impostura, velando da própria alma a sua nudez indefectível. O “mundo”

é uma forma de bálsamo para a alma perdida no desespero da impaciência. De tal maneira que para adquirir a si mesma, *na* paciência, ela, a alma, precisa entregar algo em troca, a saber, o *mundo*. Mas o abandono do *mundo* (*desprendimento*¹⁰) é exatamente o mesmo exercício da aquisição da *alma*, pois, para Kierkegaard, não é possível ter simultaneamente o mundo e a alma, a não ser que se adquira o *mundo* como algo que continuamente se perde, se abandona.

Para sairmos de conotações greco-cristãs, que podem acabar reduzindo o conceito de alma à compreensão do senso comum, podemos dizer que a *alma é a tensão de uma relação, a paciência suportando o instante de tensão paradoxal entre temporalidade e eternidade, o instante desde o qual é possível sentir-ver*. O modo próprio de ser *humano* acontece todo nesse simples *sentir-ver*. Portanto, se existirmos *na* impaciência, a alma já está perdida *de si*, quer dizer, já está perdida toda e qualquer possibilidade de *sentir-ver* – uma relação inextricável que os gregos também compreendiam sob o nó dos termos: *aisthesis-nous* (*sentir-ver*). Se então na clínica lançarmos mão imediatamente dos recursos disponibilizados pela metodologia de uma certa abordagem, já deixamos assim de suportar o peso de *sentir-ver*, pois o recurso da metodologia recusa o *tempo* do percurso da paciência, ao dar apressadamente guarida e proteção à pele nua de sua alma. Para *sentir-ver*, uma disposição, ou melhor, uma ex-posição da pele será sempre a “condição” necessária. A paciência é uma forma de despimento do *corpo* da alma. O último véu que desse corpo desliza expõe a *vida* à própria *vida*, ao deixar a alma acontecer em um encontro consigo mesma. No amor desse encontro da alma com seu próprio *fundo* abissal, ela se aproxima tangenciando, roçando as fímbrias do *mistério* que se resguarda da sanha de todo ímpeto afoito, desmedido.

Ao *pensamento que medita* é doado sempre uma nova *medida* dimensionada *na* paciência. A *escuta* da fenomenologia é esse contínuo exercício – *na* paciência – de declinação do *eu-clínico*, para que assim seja possível entregar-se ao *inter-esse* que se abre diante de nós nesse *entre* fendido que é a clínica; um *entre* que urge sem pressa, *interessando-nos*, à medida que, é claro, sempre nos escapa. Mas isso que nos escapa, sempre doa algo à *escuta*, mas somente à *escuta* que, *na* paciência, aprendeu corretamente a *angustiar-se*.

É dessa forma que, diante da *palavra* de um texto filosófico, ou da *palavra* de um paciente, podemos enternecer a superfície para realizar uma *pega* possível, i.e., podemos penetrar a dureza de sua resistente superfície gélida e lisa – um liso que o escrúpulo

¹⁰ Note-se bem: a noção de *desprendimento* de Mestre Eckhart não é ascese. Neste pequeno ensaio não aprofundaremos esse ponto da espiritualidade do místico.

epistemológico logo procura transformar em lisura metodológica. Mas as mãos que deslizam pacientemente nessa superfície, seguem a ladinice de um *método* “devagar e manso” que deixa afundar, sem medo, na errância de uma desobediência vital, pois está sempre a deslizar-se dentro de uma ausculta decisiva. Esse afundar toca naquilo que é propriamente humano, que se entenece na *lida* cuidadosa da *relação*. Na pressa hermenêutica da metodologia científica desenlaça-se o binômio originário *aisthesis-nous*. Com efeito, *aisthesis* transforma-se em “experimento”, *nous* em “observação”. Diante dessa monstruosa dilaceração anímica, “experimento” desespera-se deslizando suas mãos céleres sobre a gélida superfície impenetrável, enquanto “observação” vela nostalgicamente alguma coisa hirta por detrás do mármore. Aquele que “aprendeu a angustiar-se de verdade” revive a cada vez a imbricação *aisthesis-nous*: é quando a vida se libera da fixidez mórbida do cálculo, e aprende, *na* paciência, a entrar no compasso, a “mover-se como na dança” (KIERKEGAARD, 2010, p. 168).

Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond. Nova reunião, V. I, 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio 1985.
- ECKHART, Mestre. O Livro da divina consolação e outros textos seletos, 6ª ed., Petrópolis, Vozes, 2006.
- FEIJOO, Ana Maria. Existência & Psicoterapia – da Psicologia sem objeto ao saver-fazer na clínica psicológica existencial. Petrópolis: IFEN, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia da vida religiosa. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. Serenidade. Lisboa: Piaget, s/d.
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. Adquirir a alma na paciência, trads. N. Ferro; M. Jorge de Carvalho, Lisboa: Assirio & Alvim, 2007.
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. O Conceito de angústia, trad. Álvaro Valls, Petrópolis: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. O Conceito de ironia, trad. Álvaro Valls, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren Aaybe. O Desespero humano, trad. Adolfo Casais Monteiro, 1ª ed., SÃO PAULO: ABRIL CULTURAL, 1979.
- PAZ, Octávio. O Arco e a Lira. 2ª ed. Trad. Olga Savary, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PESSOA, Fernando. A Língua portuguesa. Lisboa: Assírio e Alvim, 1997.

PESSOA, Fernando. Obras completas – obra poética. V. único, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986.

ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João Guimarães. Ficção completa V. II, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

Recebido em: 21 de julho de 2018

Aceito em: 2 de agosto de 2018

A ESCUTA CLÍNICA COMO UM PESQUISAR FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL: UMA POSSIBILIDADE NO HORIZONTE DA REALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA

Henriette Tognetti Penha Morato*

Vítor Faustino Sampaio**

Resumo

Partindo de questionamentos oriundos da tese de doutorado de um dos autores, este artigo propõe-se um aprofundamento na metodologia de pesquisa da referida tese. A tese dá a ver uma possibilidade de atendimento fenomenológico existencial com casal, traçando o caminho metodológico como a aproximação do autor e do fenômeno pela escuta clínica. Este artigo pretende apresentar como o conduzir-se por uma pesquisa pelo caminho fenomenológico existencial pode aproximar-se de uma escuta clínica. Propondo que a metodologia fenomenológica existencial pode ser compreendida também como ação clínica.

Palavras-chave: *perspectiva fenomenológica existencial; pesquisa; ação clínica*

THE CLINICAL LISTENING AS AN EXISTENTIAL PHENOMENOLOGICAL RESEARCH: A POSSIBILITY IN THE EXISTENCE'S REALIZATION HORIZON

Abstract

Based on questions coming from a doctoral thesis of one of this article's authors, this article propose a deepening towards the thesis's methodology. The thesis reveals a possibility of existential phenomenological couple's counseling, tracing the metodological way as an approximation between the author and the phenomenon through the clinical action. The present article intends to present how one leading oneself in a research through existential phenomenological way could be close to a clinical approach. This is so, that the existential phenomenological methodology could be understood as a clinical action.

Keywords: *phenomenological existential perspective; research; clinical action*

* Psicóloga. Profa. Associada do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP); Coordenadora do Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia (LEFE) do IP-USP. Endereço Institucional: Av. Professor Mello Moraes, 1721 – Cidade Universitária, São Paulo/SP – CEP: 05508-030. E-mail: hmorato@usp.br

** Psicólogo. Doutor em psicologia pelo Programa de Pós-Graduação do PSA, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo; Colaborador do Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia (LEFE) do IP-USP. Endereço Institucional: Rua Joaquim Antunes, 767, cj 95 – Pinheiros, São Paulo/SP – CEP: 05415-001. E-mail: vfsampaio@hotmail.com

Como compreender uma pesquisa fenomenológica existencial

Qual pergunta poderia nortear uma pesquisa e também encaminhar a escuta clínica fenomenológica existencial? É possível que pesquisar implique um modo de compreender um fenômeno diferentemente do que ocorre na ação do escutar clinicamente? Assim, essas questões apresentam-se como pre-texto para o que segue.

Nortear, verbo, significa guiar, apontar, dirigir para o norte. Também tem como sinônimo orientar, que tem como significado apontar para uma direção, guiar-se para o oriente¹. Nortear e orientar, sinônimos, guardam uma mesma origem: suas ações fazem referência aos pontos cardeais da Rosa dos Ventos (Norte e Leste). São verbos que, portanto, indicam um direcionamento, um sentido a ser dado. Não indicam, contudo, um local específico a se chegar. A pergunta que norteia a pesquisa, deste modo, não oferece um local de chegada, mas uma referência de por onde seguir. A pergunta, assim como a Rosa dos Ventos com seu Norte e Leste, aponta um caminho.

Se ao nortear-se não se consegue descobrir ao certo o local de chegada, faz-se necessário, no entanto, como esclarecer outros dois fatores que compõem o nortear: o local de onde se parte e o modo como seguir esse caminho apontado. O local de onde se parte faz parte do caminho a ser percorrido, não sendo um ponto externo, desconectado do caminho. Bem como o local de chegada, ainda desconhecido, não será um ponto alheio ao caminho. O ponto de partida e o ponto de chegada pertencem ao caminho que está norteadado pela pergunta inicial. Ambos são parte do caminho e perpassados pelo modo como sigo o caminho.

Caminho em grego é *hodos*. Já o advérbio “para”, em seu sentido de direcionamento, de buscar algo, pode ser traduzida pelo prefixo *meta*. Deste modo, o caminho percorrido norteadado pela pergunta poderia ser traduzido como *meta-hodos*, ou seja, método. Quer-se dizer com isto que a pergunta *norteadora*, que aponta para uma direção, é também aquela que delimita o método (*meta-hodos*) a ser percorrido – não utilizado, pois não se trata de lançar mão de um raciocínio e técnica anteriormente oferecida, mas de permitir que o próprio caminho diga sobre como percorrê-lo.

O ponto de partida aqui se dá no horizonte da fenomenologia. Segundo Heidegger (2012), “a expressão ‘fenomenologia’ tem a significação primária de um *conceito-de-método*. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*.” (p.101). Dando sequência, para o filósofo, a palavra fenomenologia é

¹ De acordo com Merriam-Webster, *orientante* vem do latim *oriens*, em seu participio presente *oriri*, significa aparecer, nascer. *Oriri* denomina o nascer do sol. Daí “orientante” ser o local do sol nascente, o Leste.

constituída por dois termos, “fenômeno” e “logos”. Fenômeno “deriva do verbo *phainesthai*, que significa mostrar-se. *Phainomenon* significa, portanto, o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto.” (HEIDEGGER, 2012, p.103). Segundo o filósofo, fenômeno é “o-que-se-mostra-em-si-mesmo”. *Logos*, em seu sentido originário, é revelado pelo filósofo como “tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso” (HEIDEGGER, 2012, p.113), ou seja, *logos* faz ver “aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (...) O discurso ‘faz ver’”. O uso do termo Fenomenologia, portanto, não designa o objeto de estudo, como em Psico-logia ou Antropo-logia. Fenomenologia se refere exclusivamente ao modo como se demonstra e se trata o que é tratado pela própria fenomenologia, a saber, “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012, p. 119).

Mas, se a fenomenologia é tomada como referencial metódico, também é importante lembrar o contexto ontológico no qual as palavras do filósofo são colocadas, pois para ele, a fenomenologia é o “modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. *A ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2012, p. 123). O que deve ser tema da ontologia é o próprio ser, e a ontologia só é possível como fenomenologia, pois só é possível o acesso ao ser dos entes por meio de um método de aproximação que não busque uma verdade única e exclusiva, mas que deixa ser “o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”. Assim, ao mesmo tempo em que se lembra que a questão e o objeto de estudo não é o ser, é preciso lembrar também que o método (*meta-hodos*) fenomenológico oferece um caminho que permite a possibilidade de aproximar-se o fenômeno a partir dele mesmo. Mas como?

Heidegger (2012) não apresenta uma sistematização de um método ôntico de análise, pois que a visada da ontologia é o ser, mas ao pensar método e objeto em unidade, aparece aí um apontamento possível. Stein (1988) apresenta que é nesta unidade que aparece em Heidegger a ideia do círculo hermenêutico, que seria “a ideia de uma práxis que antecipa toda divisão entre teoria e práxis e faz do conhecimento um modo derivado da constituição ontológica do ser-aí” (p. 28). Este círculo hermenêutico é o que possibilita a inauguração do constructo ser-no-mundo. Assim, todo conhecimento só pode estar fundado em ser-no-mundo e só se pode pensar método a partir de ser-no-mundo.

Desdobrando as indicações de método propostas em Heidegger, e apoiando-se na analítica do filósofo, Critelli (2006) propõe um solo para os passos de uma pesquisa, uma indicação ôntica na qual se pode começar a caminhar: “A tarefa de se pensar a possibilidade de uma metodologia fenomenológica de conhecimento é, em última

instância, uma reflexão sobre o modo humano de ser-no-mundo, inclusive tal como desdobrado na tradição da civilização ocidental” (p.17).

Critelli (2006) afirma que o eixo fundamental a partir do qual a questão do conhecimento se desenvolve é o modo-de-ser-no-mundo do homem. Tomando este princípio, uma investigação parte de um olhar para o fenômeno tal como uma dimensão que permeia a existência do homem, ou seja, como uma dimensão do modo-de-ser-no-mundo do homem. A Analítica do Sentido, proposta pela autora, tem como base o modo de ser e de conhecer o mundo do homem.

Nessa direção, a pesquisa fenomenológica, como compreendida aqui, só é possível como pesquisa existencial: só é possível percorrê-la na facticidade, na realização do existir do homem, na realização do próprio existir. Isto significa dizer que a pergunta norteadora só pode ser feita a partir da experiência ela mesma. Em outras palavras, norteador pela pergunta, começa-se a traçar o caminho do modo como é possível e do modo como a pergunta norteia, mas sem deixar de observar e de retomar o modo como é possível e o nortear da pergunta: a cada passo, uma olhada na bússola para observar como anda o caminho. Deve-se considerar os acontecimentos diários, ou seja, os encontros, como pesquisador, com seu modo de ser. O conhecer não acontece independente do conhecido: aquele que conhece se dá junto com o aquilo que é conhecido. Só se pode conhecer um ente, pois este ente já se faz presente em seu ser, aberto ao conhecer do pesquisador, permitindo-se ser conhecido. O conhecimento se dá, portanto, já de imediato em uma abertura de sentido. Conhecedor e conhecido dão-se ao mesmo tempo no apresentar-se da existência.

A imersão na pesquisa leva tempo, leva o tempo do pesquisador. O tempo do seu “tornar-se íntimo” do fenômeno pesquisado: o tempo do seu questionamento, o tempo do seu surpreender-se nas leituras. O tempo do seu compreender-ser pesquisador daquilo que é pesquisado. Desta maneira, traça-se o caminho nas possibilidades desse traçar, mas também nas possibilidades de traço do pesquisador. Pesquisa-se nos limites que seu contato com a pesquisa o permite.

Como compreender e esclarecer esses limites e poder caminhar norteador por eles? Critelli (2006) aponta a possibilidade de realização de uma pesquisa fundamentada no modo de ser-no-mundo e de como conhecer aquilo que se busca pesquisar. Segundo a autora, o próprio interrogar o fenômeno constitui o ponto de partida de uma investigação fenomenológica, bem como constitui seu procedimento. “Investigação é vista e tratada aqui desde um ângulo menos reduzido, como todo querer saber, querer compreender que

se lança interrogante em direção àquilo que o apela, que o afeta, que provoca sua atenção e interesse.” (CRITELLI, 2006, p. 28).

Interrogar-se é perguntar ‘o que é’ e ‘como é’ algo. Estas duas questões são a base de toda investigação. Interrogar é a postura investigativa que não aplica sobre o fenômeno uma resposta já sabida sobre ele. Interrogar é perguntar ao fenômeno o que queremos saber dele mesmo. Em outro trecho, sobre o interrogar e o instrumental, a filósofa ressalta: “Investigação é por nós entendida como um querer saber que interroga. O que se quer saber paralelamente ao *modo da interrogação* é aquilo que decisivamente interessa à Analítica do Sentido e não o regramento do proceder, que é o que se põe em questão quando o enfoque da investigação recai sobre o instrumental.” (CRITELLI, 2006, p 29, grifo do autor).

Os instrumentos e os métodos que buscam mensurar e decodificar são úteis para o estudo de fenômenos naturais e físicos. No entanto, tais instrumentos não são adequados para compreender os fenômenos humanos, pois “a ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir desta forma o ser homem? Dentro deste projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural” (HEIDEGGER, 2009, p. 57). O filósofo continua dizendo que “temos a pretensão de determinar o ser homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar” (HEIDEGGER, 2009, p. 57). Assim, quando se pesquisa em ciências humanas utilizando um método projetado para as ciências naturais, perde-se de vista a peculiaridade da existência humana, em outras palavras, abre-se mão da “verdade” da existência em nome de uma verdade universal e “correta” das ciências naturais.

O ponto de chegada resultante de uma pesquisa científica já está, desde o começo, apontado e pretendido. Não se trata, no método científico natural, de um apontamento, uma pergunta norteadora. A pergunta norteadora nesta pesquisa fenomenológica existencial demanda outro método e aponta outro resultado. Seu resultado é verdadeiro, mas não é a verdade, visto que não tem a pretensão de ser mais uma teoria sobre o real.

Tarefa de se fazer um contraponto significativo ao pensamento “técnico-científico-natural” exige um grande desafio para o pensamento ontológico existencial, uma vez que deve ser um trabalho que não se postula com a força de uma nova teoria sobre o real e sim uma re-leitura do já visto, formulado em busca daquilo que não foi impensado em função das determinações recebidas por um modo de interpretar o ser de modo objetivado. (COLPO, 2002, P.113)².

² Grifo do autor.

Assim, Colpo (2002) aponta para a pretensão das teorias sobre o real e a busca pelo controle dos entes, encontrado na marcha “em direção a esta autonomia e independência da filosofia” (p.114), observada nas ciências como Psicologia, Sociologia, Antropologia, constituindo a dissolução da Filosofia, conforme previsto por Heidegger (1973). Estas “ciências humanas”, em sua busca pela independência da filosofia, necessitaram do estabelecimento de um objeto de estudo específico, o instrumental/método a ser utilizado para conhecer e validar os dados, o levantamento de dados e a revisão histórica dos procedimentos, elaborando escopos teóricos que postulam verdades sobre o real. Há nestas teorias sobre o real, a busca pela realidade como verdade, ou seja, um olhar verdadeiro sobre o real.

Para Heidegger (1967) a *Alegoria da Caverna*, de Platão, marca a mudança da concepção de verdade, antes entendida como *aletheia* (desvelado), passa agora a ser entendida como *orthotes* (exatidão). Esta ideia de verdade submete o conhecimento a um conhecimento exato, único e alcançável por todos. Este é o sentido concebido a partir desta alegoria, onde há uma verdade única e conhecida ao lado de fora, e um homem capaz de guiar os outros para a luz, a verdade. Surgem duas palavras ligadas ao ensino e ao conhecimento acadêmico: aluno e educar, que retratam esta concepção de verdade única e real, presente nos paradigmas explicativos.

A palavra aluno vem do latim *a-lumnus*. O *a* é a partícula que expressa a falta de algo à palavra na qual está inscrito. *Lumnus* significa luz, iluminação. Deste modo, o aluno é aquele a quem falta a luz, o desprovido da verdade. Ao mesmo tempo, temos a palavra educar, do latim *ex-ducere*. *Ducere* significa conduzir, levar para. *Ex* é adjunto de lugar e designa o onde do qual se afasta, o movimento para fora de. Educar (*ex-ducere*) significa conduzir alguém para fora, para fora do lugar onde se encontrava. O emprego do termo remete à condução de alguém para fora de si, apresentando-lhe o mundo. Educar o aluno é conduzir este *sem luz* para fora da caverna, possibilitando-o entrar em contato com a verdade única e real do lado de fora.

Contraopondo-se a esta concepção, Heidegger (2012) passa a realizar a desconstrução desta percepção do real e absoluto, da verdade objetiva alcançada por um sujeito capaz de teorizar a respeito do real para alcançar a luz. O filósofo volta o problema do conhecimento para a “*práxis*”, com a formulação da estrutura ser-no-mundo.

Ao possibilitar o retorno do problema do conhecimento para a *práxis*, o filósofo retira do eixo da pesquisa qualquer metateoria que justifique a teoria, ou seja, a Ontologia Fundamental de Heidegger inaugura uma racionalidade prática, onde a teoria é prática em

seu início, a teoria é sempre uma prática de ser-no-mundo (STEIN, 1988). Vale lembrar, como pontua Heidegger (2009), que não se faz, com isso, uma rejeição da ciência como um todo, em nenhuma hipótese. O que se rejeita, no entanto, é sua pretensão a ser a resposta única e verdadeira, a tornar-se parâmetro absoluto. Apenas essa pretensão é rejeitada. Assim, “em face dessa pretensão inaceitável, parece-me necessário, como indicação de nosso método totalmente diferente, o nome ‘*envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro*’, em que já nos encontramos sempre” (HEIDEGGER, 2009, p.148).

Nesse sentido, a pesquisa *fenomenológica existencial* volta o conhecimento justamente para a experiência prática. Conhecer, nesta perspectiva, passa a ser compreender: rejeitar as explicações técnico-científicas como entendimentos absolutos do real, o que permite um *estar-presente* na prática de ser-no-mundo. Compreender é a possibilidade de estar diante do fenômeno, interpelar e deixar-se interpelar pelo fenômeno, em um envolver-se especial:

O envolver-se é um caminho inteiramente diferente, um método muito diferente do método científico, se soubermos usar a palavra método em seu sentido original, verdadeiro μετά-ὁδός, o “caminho para”... A esse respeito os senhores precisam afastar-se do conceito comumente dado de método enquanto uma simples técnica de pesquisa. (HEIDEGGER, 2009, p.148).

Concluindo esta consideração, a pergunta norteia a pesquisa. Norteado, o pesquisador segue um caminho apontado, que começa em um ponto de partida. O horizonte de partida é revelado. A pergunta lhe aponta um norte, mas há, no entanto, diversos modos de seguir rumo a este norte. Pode seguir de modo a ultra-passar o caminho, visando exclusivamente o norte apontado. Apesar de poder ultra-passá-lo, pode também per-passá-lo. Ao escolher este modo, precisa estar atento ao seu caminhar, revendo a rota escolhida a cada passo. Somente quando está atento ao seu caminhar, a como o caminho se apresenta a ele, é que poderá perceber se é este o percurso mais adequado a se traçar rumo ao que norteia; porém, é somente assim que poderá formular as perguntas que o fenômeno exige que a ele se pergunte para ser conhecido, pois o fenômeno a ser conhecido não está lá no norte, como uma resposta pronta a ser alcançada, e sim durante o caminho. A pesquisa, assim, revela-se como a busca tateante por conhecer o fenômeno.

Parte-se de um horizonte, carregado da própria bagagem. A isto o pesquisador deve ficar atento, pois há sempre a possibilidade de se perder por entre veredas já abertas e passagens aparentemente mais fáceis. A bagagem que carrega é importante, mas não pode ser determinante no seu caminhar, e deve ser explicitada, para que pré-conceitos e

afirmações explicativas não lhe sirvam de solução, encerrando a caminhada e afastando-o do que busca conhecer. Que bagagem é essa que carrega neste caminho para conhecer um fenômeno? Ao iniciar uma pesquisa, ou seja, ao se aproximar do fenômeno a ser conhecido, já possui alguma familiaridade com ele: já leu algo a respeito; já conhece o que pensam alguns autores, sobre o fenômeno; já conversou com colegas a respeito do fenômeno a ser conhecido. Em síntese, ao se aproximar do fenômeno, visando conhecê-lo, já parte de pré-concepções sedimentadas, concepções dadas como sabidas em certa “obviedade naturalizada”. Estar atento a isto, no entanto, não é proposta de completa rejeição. Ao contrário, a bagagem que carrega diz algo sobre o fenômeno que busco conhecer, fazendo-se sempre necessário o discorrer da sua própria trajetória na trajetória da pesquisa, (re)conhecendo sua bagagem. Incluí-la é importante, porém sempre de modo questionante. Qual o sentido de se deixar nortear por esta pergunta e não por outra? Como é esse modo de aproximar-se ao qual pode referir-se como fenomenológico existencial? O que já entende e o que não entende do fenômeno pesquisado? Qual a importância dos esclarecimentos que busca fazer?

Não é possível evitar pré-concepções na pesquisa, ou seja, sempre parte-se de algum lugar. Mas iluminá-las e questioná-las é cuidar para que elas não balizem o caminho. Sem questionar a bagagem que se leva, corre-se o risco de estar fazendo um suave passeio de balão por sobre o terreno rumo ao norte. Acreditar, no entanto, que é possível desfazer-se de toda a bagagem, é ignorar que é um entre outros, que habita o mundo dos homens, e possui botas, roupas, mochila, e demais equipamentos sem os quais talvez sucumbiria ao terreno. Pesquisar em um modo fenomenológico existencial é estar aberto à incerteza, deparando-se com nossos limites (seus e da pesquisa) o que significa apropriar-se de nossas (im)potências, mas sem jamais esquecer que a própria pergunta que norteia parte de uma concepção anteriormente localizada no habitar o mundo dos homens.

Contudo, por essa compreensão, abre-se outra questão. Seria a escuta clínica na perspectiva fenomenológica existencial um modo de pesquisar, por apresentar-se como aproximação ao fenômeno no horizonte de possibilidades da existência?

Escuta como ação clínica

Clinicar “refere-se a *klinein*, do grego, indicando o inclinar-se ou reclinar-se próprio da prática daquele que cuidava de quem estava ao leito (*kline*), dando voz a um sofrer. Relaciona-se, assim, a um modo de atenção cuidadosa” (MORATO, 2015, p.69). Na medida

em que se compreende “clínica” como inclinar-se ao cuidado com o outro, compreende-se também que ser fenomenólogo existencial é um modo possível de ser nesta inclinação cuidadosa, não necessariamente um sinônimo de psicoterapia. Assim, faz-se necessário recolocar o sentido de psicoterapia. O impacto desta reflexão pode, pelo contrário, me provocar a retomada de uma compreensão fenomenológica existencial do termo.

Pompéia (2004) descreve psicoterapia³ como “a procura, via *poiesis*, pela verdade que liberta para a dedicação ao sentido” (p.169). Nessa descrição, o autor esclarece cada um dos termos usados, mostrando que pro-cura pode ser compreendido em seu sentido etimológico latino, “para cuidar”; *poiesis*, como a linguagem própria da terapia, que traz à luz, des-oculta algo, sem a necessidade que se entenda racionalmente, mas permitindo que algo seja compreendido. Assim, verdade perde seu sentido latino de *veritas*, para retomar o grego *aletheia* que, segundo o autor, é o “não esquecido”, o que pode ser recordado; liberdade para a dedicação ao sentido aponta para a possibilidade de desenvolvimento com os sonhos, com o que sustenta seu existir; aponta para a possibilidade de deixar um modo de ser no qual nos encontramos para habitar outro.

Por sua vez, Evangelista (2016), em busca pelo “que pode um psicólogo fenomenológico existencial”, conclui que:

Ao indagar pelo que pode, dá-se que a resposta é encontrada pela descrição de possibilidades existenciais. Nesse sentido, a pergunta também resguarda o entendimento de que a Psicologia é realizada a cada vez por um psicólogo, isto é, não é uma entidade impessoal, mas um modo de ser. Isso me convoca a responder como eu sou (tenho sido) psicólogo, inscrito numa tradição, projetando-a e a mim no porvir. (p. 242).

Em semelhante reflexão, Figueiredo (1993), diz sobre a atividade profissional do psicólogo:

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).

³ Neste texto, Pompeia (2004) faz uso do termo “psicoterapia” em seu título e páginas iniciais, substituindo-o por “terapia”, termo que usa no decorrer do texto. A troca dos termos não é explicada, e o autor parece usar ambos como sinônimos.

A partir das ponderações desses autores permite-se perguntar o que, neste fazer, possibilita chamá-lo de fenomenológico existencial, e como tal fazer se constituiu, historicamente, como tal. Isto, no entanto, não deve ser uma busca de uma caracterização formal da fenomenologia existencial, o que acabaria por tratar este “como” de uma pergunta norteadora, por mera modalidade de atendimento. Dito de outro modo, tal fazer não é e não pode ser uma modalidade de atendimento (ação clínica) dentro de uma modalidade de psicologia (a psicologia fenomenológica existencial). O que se busca aqui é trazer uma possibilidade de realização de uma ação clínica de um modo de ser (fenomenólogo existencial) do psicólogo que se é.

É preciso, neste sentido, compreender que modo de ser é esse que não é novidade, que já é familiar, para poder estranhá-lo. A familiaridade cotidiana tende a encobrir qualquer surpresa, abrindo o risco de tornar técnico, previamente dado e pré-concebido, este modo de ser fenomenológico existencial. Estranhar é realizar um esforço de questionar o já sabido e de não se sentir em casa. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2012) pontua que o estranhamento (*Unheimlichkeit*) diz de uma perda da cotidianidade mediana, retirando-nos da segurança do familiar. Aquilo que “já se sabe” sobre fenomenologia existencial compõe a bagagem e as marcas, das quais não se pode e nem é preciso desfazer-se, pois justamente permitirão situar-nos, colocando-nos no caminho para seguir uma pergunta norteadora. Reconhecer estas bagagens e marcas e questioná-las é realizar um esforço de estranhar e poder questionar.

A leitura de “O Paciente Psiquiátrico” (VAN DEN BERG, 1994) oferece modos de pensar o homem e o mundo completamente diferentes dos usualmente vistos em cursos de psicologia. Van den Berg (1994), relata que havia colocado uma garrafa de vinho para esquentar perto da lareira enquanto esperava um amigo, a fim de beber o vinho com ele. No entanto, o amigo cancela o encontro, o que leva o autor a perceber que olhar para a garrafa lhe permite ver o cancelamento e a noite que será solitária. O autor começa a questionar: “Vejo a garrafa de vinho e compreendo que meu amigo não virá. Que acontece nesse momento? Ou melhor: Que vejo eu quando observo a garrafa de vinho?” (p. 34). Na sequência, o autor brinca com a tentativa de descrever cada detalhe físico da garrafa de vinho, mas pontua a incapacidade de, por mais pormenorizada que seja sua descrição, não conseguir dizer o que estava vendo ao olhar a garrafa. “O que estava vendo realmente era, pois bem, alguma coisa como o desapontamento causado pelo fato de que meu amigo não viria ou pela solidão da minha noite” (VAN DEN BERG, 1994, p. 34). Com isto o autor afirma que “pulava” sobre os detalhes descritivos da garrafa para “cair” no que a

garrafa era para ele que a via. Tal passagem abre a possibilidade de compreender a indissociabilidade entre homem e mundo. Neste relato, o autor deixa claro que não se trata de projetar um conteúdo subjetivo sentimental (solidão) em um objeto real e verificável (a garrafa); ao contrário, a garrafa esquentando é a solidão.

Em passagem posterior, retomando o relato de atendimento de um paciente que o autor nos apresenta no primeiro capítulo do livro, lembra que tal paciente conta que, ao andar na rua, as casas parecem prestes a ruir, com suas paredes inclinando, prestes a esmagá-lo, e afirma que é assim que a rua se apresenta para ele: “Verdade é que não se parece com a rua como nós a conhecemos, mas isto apenas significa que o paciente está doente e nós não estamos. Nada nos autoriza a afirmar que a nossa observação é mais verdadeira que a do paciente” (VAN DEN BERG, 1994, p.43). É com esta afirmação, que o autor exemplifica aquela anterior: “Quando o paciente psiquiátrico conta como seu mundo lhe parece, está a descrever, sem rodeios e sem enganos, o que ele mesmo é.” (VAN DEN BERG, 1994, p. 43).

Nada autoriza a afirmar que a observação do psicólogo é mais verdadeira que a do paciente. Essa frase faz-se como um farol, juntamente com “a garrafa”, marcando um modo de ser psicólogo: rejeição por explicações que se antecipem ao outro, posicionamento de evitar a imposição de verdades científicas e racionalizações na condução de atendimentos. Não há objetividade na ação clínica fenomenológica existencial, e isso não é uma afirmação denegridora; pelo contrário, essa é a abertura para o encontro com o outro, a partir do outro, e a abertura para o próprio dar-se deste encontro, não tomando o outro como objeto a ser estudado.

Ponderando sobre explicações causais, Van Den Berg (1994, p. 45) diz: “Importante é saber como é a existência do paciente. A patografia, em vez de ser negativa, deve ser positiva, pois no sentido aqui entendido, o paciente vive tão positivamente como nós mesmos”. Com isto, compreende-se que no encontrar com o outro, uma das mais importantes perguntas a ser norteadora para o psicólogo fenomenológico existencial é “como vai esta existência?”

Neste sentido, embora fosse necessário apresentar a descrição da existência tal como elaborada por Heidegger, a intenção aqui é apenas esclarecer o horizonte fundamental que sustenta minha compreensão de fenomenologia existencial e que possibilita apresentar a ação clínica nesta perspectiva. Deste modo, a pergunta “como vai esta existência?” feita em rejeição a toda verdade científica e racionalização, formulada a partir de Van den Berg, é re-significada a partir da reflexão de Boss (1994): “nós

normalmente dizemos que o objeto de uma terapia são as doenças humanas, mas é mais apropriado falar de tratar este ou aquele ser humano que está doente em um momento particular, deste ou daquele modo” (p. 251)

Percebe-se que não se trata de abandonar qualquer classificação nomotética psiquiátrica, mas de deixá-las “de lado”, para poder olhar aquele que está diante de nós daquele modo naquele momento. Isto possibilitaria o foco da ação clínica dirigir-se à relação terapêutica, marcando um modo próprio de ser psicólogo fenomenólogo existencial: importância da atenção e do modo como o terapeuta deve estar diante do outro. Como aponta Boss (1994, p. 259), “a verdadeira arte da terapia reside em prestar cuidadosa atenção para o quê o paciente visualiza e como ele conduz a si mesmo em relação a isso”, até o fim do processo daseinsanalítico. “Este ser a dois (two-ness) serve como a firme fundação para o Da-sein recentemente liberado do paciente, até que ele não mais precise da proteção do seguro mundo-teste miniatura” (BOSS, 1994, p.279).

Para o autor, este “mundo-teste miniatura” seria um “lugar de habitação da relação médico-paciente que eles [pacientes] precisam e podem contar com” (p. 279). Ao dizer isso, o autor não apenas enfatiza a importância da relação terapeuta-paciente, mas aponta para a importância do movimento do paciente em aceitar sua dívida com sua própria existência, podendo assim ser livre para o próprio existir, ou seja, para dar conta de todos os fenômenos que lhe vêm ao encontro em seu existir diário.

Sobre isso, Cardinali (2004) diz que Boss propõe que se dispensem as teorias explicativas e que se “procure na situação de atendimento, isto é, no encontro entre terapeuta e paciente, a compreensão imediata daquilo que aparece” (p. 78). Boss (1963) diz sobre esta atitude do terapeuta: “Porque ele entendeu que o sentido e o contexto de tudo que aparece em seu caminho se mostra diretamente a ele, ele não tem necessidade de destruir o que vê e ouve do analisando, e substituí-lo com forças pressupostas, supostamente subjacentes ao comportamento e percepção do paciente” (p. 234). Caracteriza-se, assim, um des-prendimento das amarras teóricas em favor da relação terapêutica: uma ação clínica.

Como psicólogo/terapeuta, a ação dirige-se a contribuir para que aquele junto ao qual se está em presença possa apropriar-se de suas possibilidades, e do apelo que delimita e dá sentido às possibilidades como possibilidades do seu existir. Em outras palavras, a direção de tal ação é cuidadosa na fala e no modo de estar presente do psicólogo. E tal modo não se aproxima do modo de pesquisar que não interpreta a partir do já concebido? Ou seja, tal ação se apoia na ideia de que, sendo humano, ele é chamado a desvelar tanto

coisas quanto pessoas. Este modo aumenta sua sensibilidade a “todos os obstáculos que geralmente reduzem as relações potenciais do outro para poucos rígidos e inautênticos modos de comportamento.” (BOSS, 1963, p. 234). Continuando, “O respeito do analista por tudo que ele encontra, torna possível a ele levar a sério e respeitar sem preconceito todos os comportamentos e todas as falas que o paciente produza. Ele é capaz de aceitar todos os caminhos nos quais o analisando começa a se identificar” (BOSS, 1963, p. 235).

Sá (2002) parece concordar com a importância desta pontuação, ao refletir sobre o que chama de “atenção serena”. Considera que a presença no atendimento terapêutico não é uma aplicação de técnica, mas uma “postura” de desapego “para a qual nada se encontra a priori supervalorizado nem excluído a partir de uma postulação teórica de fundamentos, a atenção serena seria uma disposição de abertura que não exclui por princípio possibilidade alguma” (p.356). Ou seja, não cabe ao psicólogo fenomenólogo existencial estabelecer o que é um modo de ser ideal a ser alcançado, julgando que o paciente “deveria ser” deste ou daquele modo, ou mesmo estabelecer “metas” de mudanças. Ao contrário disso, cabe-lhe o acolhimento do modo restrito, reconhecendo-o como modo possível do outro existir. Acolher, no entanto, não significa acatar e resignar. Ao contrário, acolher significa recolher: compreender que aquele modo de ser é o modo possível, porém, um modo restrito em sua liberdade de realizar-se enquanto possibilidades.

Com estas considerações é possível perceber que a ação clínica re-colhe os modos possíveis como os quais o paciente está podendo ser naquele momento, mas, ao mesmo tempo, questiona e pro-voca o paciente em tais modos, para novas possibilidades. Neste sentido, para Sá (2002), “uma clínica com base hermenêutica, pretende-se um espaço de tematização de sentido, de desnaturalização dos sentidos previamente dados, da ampliação dos limites dos horizontes de compreensão” (p. 261).

Assim, se pesquisar provém de *per seguire* (seguir por), se ação provém de *práxis* (passar por) e se clínica diz de inclinar-se, em que medida a escuta clínica não é outro modo de seguir por (*per seguire*), passando pelo horizonte de possibilidades da existência?

Referências

- BOSS, Medard. *Psychoanalysis & Daseinsanalysis*. New York, London: Basic Books, Inc. Publishers, 1963.
- BOSS, Medard. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. New York: Jason Aronson, 1994.
- CARDINALLI, Ilda Elisabeth. *Daseinsanalyse e Esquizofrenia*. São Paulo: Educ, 2004.
- COLPO, Marcos Oreste. *Fundamentos para uma Filosofia da Educação a partir da ontologia de Martin Heidegger*. 2002, Tese (Doutorado em Educação) - FEUSP, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2002.
- CRITELLI, Dulce Mara. *História pessoal e sentido de vida – Historiobiografia*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2012.
- EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. *Psicologia Fenomenológica Existencial – A prática psicológica à luz de Heidegger*. Curitiba: Juruá, 2016.
- FIGUEIREDO, Luis Claudio. “Sob o signo da multiplicidade”. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, v. 1, n.1, p. 89-96, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. “Sobre a essência da verdade”. Em Stein, Ernildo (org.) *Heidegger*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- _____. *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas. (Zollikoner Seminare) [1959-1969]* Org. Medard Boss. 3ª ed. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castillo. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MORATO, Henriette Tognetti Penha. “Por entre Plantão Psicológico e Ação Cartográfica Clínica pelos ‘Caminhos de Floresta’”. Tese (Livre-docência) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- POMPEIA, João Augusto. *Na presença do sentido: Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004.
- SÁ, Roberto Novaes. “A psicoterapia e a questão da técnica”. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. V.54, n.4, p.348-362, 2002.
- SAMPAIO, Vitor Faustino. “Atendimento Fenomenológico Existencial com Casal: uma possibilidade de ação psicológica”. Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Psicologia, 2018.
- VAN DEN BERG, J. H. *O Paciente Psiquiátrico: Esboço de uma Psicopatologia Fenomenológica*. São Paulo: Psy II, 1994.

Recebido em: 6 de agosto de 2018

Aceito em: 26 de agosto de 2018

SOBRE TRADUZIR E INTERPRETAR COMO EXPERIÊNCIA DE LINGUAGEM: A ESCUTA CLÍNICA DESDE A FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA

Lúcia Regina da Silveira Scarlati*

Resumo

O presente artigo tem como objetivo propor um outro caminho de compreensão para refletirmos sobre a escuta clínica, divergindo de um encaminhamento técnico, ao qual ela tende a estar envolvida no mundo moderno, como propriedade da disciplina psicológica. Nesse sentido, recorreremos a uma fala de Edoardo Bizzarri, tradutor italiano de Guimarães Rosa, com o intuito de expormos a unidade ou pertencimento destes ofícios, o tradutor e o clínico, a um âmbito próprio à existência, onde impera sempre certa compreensão e interpretação. Seguindo este caminho, faz-se evidente, então, uma relação outra com a linguagem, que perpassa e encaminha tais ofícios, de tal modo que se faz necessária a retomada de uma compreensão mais originária sobre a linguagem, que haverá de nos servir como guia ou condutor de nossa escuta clínica. Nesta retomada, assumimos a clínica em seu caráter poético.

Palavras-chave: *clínica psicológica, escuta, hermenêutica, linguagem e poética.*

OVER TRANSLATE AND INTERPRET AS AN EXPERIENCE OF LANGUAGE: THE CLINICAL LISTENING FROM HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY

Abstract

This article purpose to meditate over clinical listening by another route of comprehension that could diverge from technics, which often guides it in the modern world as it makes part of the psychological discipline. For that, we resort to Edoardo Bizzarri's statement, Guimarães Rosa's Italian translator, in the intent to unveil the unit or belonging that the occupations of translator and clinical have with a sphere of existence itself, which is the need of comprehension and interpretation. Following that route makes it clear another relation with language, that pass through and directs both occupations. Therefore, makes it necessary to retake an original understanding about language that could serve us as a guide and conductor on our own clinical listening. On this recapture, we assume the poetical character of psychological clinic.

Keywords: *clinical psychology, listening, hermeneutics, language and poetical.*

* Psicóloga. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Endereço Institucional: Rua São Francisco Xavier, 524 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ. E-mail: lscarlati@gmail.com

Introdução

O presente artigo pretende uma aproximação à experiência que constitui isto a que comumente chamamos de escuta clínica. Afinal, o que é isto, a escuta clínica? O que é esta modalidade de escuta que poderia vir a ser clínica? Parece que, no mundo da psicologia, habituamo-nos a esta nomeação, e transitamos por ela sem maiores dúvidas ou estranhamentos. Contudo, se pararmos alguns instantes e realizarmos o exercício de nos perguntar por tal especificidade, será que conseguiremos encontrar uma resposta satisfatória?

Consideramos, aqui, para a condução de nossos questionamentos, um guia fenomenológico-hermenêutico; que, por sua vez, já nos inclina à compreensão de que é próprio aos caminhos do pensamento, pois é próprio ao modo de ser do homem, a tendência de nos deixarmos dirigir por vias já dadas, instituídas, prescritas pelo mundo de forma irrefletida. Assim, tal poder prescritivo tende a se manter encoberto, de modo que assumimos aquilo que o mundo nos diz como algo dado e natural. Destarte, quando somos interpelados por questões, como a que aqui inicia o nosso artigo, surpreendemo-nos pelo próprio questionamento; pois, afinal, em um mundo onde a clínica psicológica se mostra claramente instituída e propagada, como haveríamos de questionar o que é uma escuta clínica? Como nós, psicólogos clínicos, não haveríamos de saber claramente o que é isto? Mas é na exata medida em que nos aproximamos do pensar fenomenológico-hermenêutico que compreendemos a importância de retomarmos aquilo em que se funda o nosso fazer, assumindo uma postura não natural e encaminhando, assim, uma necessária apropriação deste fazer.

Compreendemos que tal retomada seja, em verdade, algo intrínseco ao exercício fenomenológico-hermenêutico, o qual exige certa apropriação daquele que envereda por este caminho, tornando-o vivo para si, e, também, certo esforço por desobstruir suas vias de pensamento, que tendem a se fechar, tornando-se, então, crítico a si mesmo. Desse modo, não podemos compreender a retomada como mera imitação, como reprodução uniforme de um idêntico. Não. Retomar diz da possibilidade de fazer nascer outra vez, diz, necessariamente, de certa possibilidade criativa, onde se busca e traz o que foi, fazendo-o vigorar uma vez mais, de um modo outro.

É buscando resguardar e cuidar de nossa relação com o nosso fazer que nos deixamos conduzir por tais questionamentos, na tentativa de trazer à memória uma vez mais aquilo que o constitui como tal. Por sua vez, tal cuidado, que envolve necessariamente um caminho de pensamento a ser percorrido, implica de forma igualmente necessária um cuidado com a linguagem. Expliquemos. Parece-nos ser

próprio ao caminho do pensamento, à memória que se busca e traz, que se retoma e transforma, a sua condução em meio à linguagem e a sua culminação em fala. Desse modo, o cuidado com o dizer, com a linguagem, mostra-se imperativo em nosso percurso, posto que o que se enuncia não se quer como proposição vazia, que não mostra, que não se faz ressoar e compreender. Buscamos, portanto, um caminho que não se faça ambíguo. Na ambiguidade não é possível diferir se abarcamos e compreendemos a fala enunciada, ou se somente repetimos um discurso, articulamos logicamente determinados termos, sem que estes, contudo, tenham algo a nos dizer. Este parece ser sempre um perigo presente, ao qual se deve estar atento para a realização da retomada a que nos propomos.

Como já dissemos, ao falarmos em retomada não nos propomos à simples repetição, que já sempre tende à caduquice, que se mostra mesmo como a fala ressequida, que eternamente se repete, sem a ninguém alcançar. Não. Pretendemos, sim, trazer à luz uma vez mais, fazendo ver e aparecer, e, portanto, fazendo-se entoar e tocar. O que, por sua vez, incita certo exercício de criatividade e transformação. Articulando, ou, melhor, deixando-se articular pela compreensão que se abre, e participando do nascimento de uma nova fala, que lhe faça aparecer. É inspirados por este imperativo criativo que nos deixamos guiar por um breve diálogo entre Guimarães Rosa e Edoardo Bizzarri, seu tradutor italiano, onde este nos fala sobre o ato de traduzir.

Ainda que seja um caminho não usual ou habitual, cremos haver aí um pertencimento, ou, ao menos, certa irmandade de interesses, de modo que podemos fazer uso da fala de Bizzarri sobre a experiência de traduzir para pensarmos a experiência de escuta clínica. Ambos passam por um modo de ser fundamental, ao qual buscamos, aqui, relembrar e reavivar.

Traçando um novo caminho, pretendemos evidenciar que tal experiência se sustenta em uma condição ontológica do homem, que, por sua vez, implica primariamente compreensão, linguagem e interpretação. Retiramos, assim, o exercício clínico do âmbito técnico e epistemológico, ao qual a psicologia tende a estar envolvida como disciplina moderna, e o aproximamos a um âmbito próprio à existência. Tal movimento nos abre para um diálogo que em muito extrapola as delimitações disciplinares do saber psi. Em verdade, o presente artigo tem como principal objetivo, justamente, extrapolar tais delimitações, abrindo, então, um outro caminho possível para pensarmos e exercitarmos a escuta, a saber, um caminho poético.

Tradução: um exercício de interpretação

Tinha decidido encerrar definitivamente minhas experiências de tradutor. Traduzir é um exercício de estilo, uma pesquisa de interpretação; é, afinal, um ato de amor, pois trata-se de se transferir por inteiro numa outra personalidade. Tendo feito tudo isso com autores como Melville, Henry James, Faulkner, Graciliano Ramos e Guimarães Rosa, confesso que me dava por satisfeito. Além do mais, há tantos trabalhos meus, e velhos compromissos, que venho protelando de um ano para outro. E- *helás* - a idade das lícitas protelações já se foi. (BIZZARRI & ROSA, 2003, p. 19).

Trazemos a fala de Bizzarri acerca de sua atividade, de seu fazer, de seu ofício de traduzir. Em tempos em que dispomos de tradutores automáticos, poderíamos achar dispensável falar em tal atividade; podíamos, inclusive, crer tal atividade com os seus dias contados, obsoleta. Contudo, curiosamente, deparamo-nos reiteradamente com a restrição destes mesmos dispositivos, que, por algum motivo, falham na realização de uma boa tradução, tornando-a estranha, incongruente, ou mesmo sem sentido algum. Ainda não é possível dispensarmos os tradutores, há algo como que resistente na língua, que não se deixa instrumentalizar por inteiro. Isto, que se faz resistir na língua, parece ser o mesmo que exige o fazer do tradutor.

Quando assumimos a fala de Bizzarri como guia, compreendemos que a sua explicitação sobre a tradução poderá, também, nos conduzir para o meio deste âmbito da linguagem, que não se entrega, que se impõe sobre toda investida técnica do homem; atravessando e conformando o seu fazer e, também, o fazer clínico. Isto porque a experiência que Bizzarri nos expõe em muito diverge da tentativa de domínio sobre a linguagem, de lhe dar contorno e de abarcá-la, apontando, então, para uma outra relação com a mesma. Assim, esta relação parece se realizar justamente à medida que compreende esse caráter indomável da mesma, sendo conduzida, então, a uma relação que é entrega, desde escuta e espera, isto é, desde experiência. Devemos asseverar que tal caráter é mesmo o elemento que une, aqui, o nosso fazer clínico ao traduzir, sendo, portanto, o ponto de diálogo que propomos estabelecer em nosso artigo. O que significa dizer que a escuta clínica também se realiza sendo encaminhada por este outro registro, onde se deve adentrar, ser inserido, divergindo da tentativa de rodear e circunscrever a fala. Esta compreensão sobre a escuta clínica ainda haverá de ser por nós tematizada, por ora, contudo, pensemos propriamente sobre a tradução.

Comumente, tendemos a compreender o tradutor como o profissional que tem por ofício a transposição de significado de um idioma a outro, como um decodificador, cabe

a ele encontrar a adequada correspondência das palavras para a melhor realização dessa passagem. O tradutor, aqui, age sobre a língua, que se mantém inerte à sua ação. A língua, o texto, é aqui coisa, objeto. Nessa perspectiva, podemos facilmente empreender ao tradutor uma imagem técnica, o que significa dizer que para a realização do seu ofício bastaria tão somente o domínio dos idiomas a serem traduzidos. Aqui, não parece existir nada de muito extraordinário, o ofício parece simples e claro. Mas, então, o que difere as boas das más traduções? O que faz, inclusive, que possamos nos deparar com traduções tão distintas dos mesmos textos? Ou, ainda, por que os dispositivos de tradução automática ainda fracassam em nos conceder traduções adequadas?

A insistência destas variáveis nos coloca diante de certo caráter incontornável da própria linguagem, onde esta resiste à tentativa de sua dominação e circunscrição, de tal modo que talvez a visão que a compreende como coisa inerte, como objeto, sobre o qual se pode bem agir e usar, começa a estremecer. Do mesmo modo que a compreensão do homem como aquele que tem linguagem, podendo, então, fazer uso da mesma para se exprimir, tendo-a como que subjugada a si, também não parece se manter. O que dizemos é que há algo nesse ofício de traduzir que transcende a simples operação, a simples correspondência entre as palavras, de tal modo que, se investirmos em uma tradução nestes termos, temos como resultado um texto muitas das vezes incoerente, estranho, ou mesmo sem sentido. É este elemento que transcende o domínio literal, técnico e instrumental da linguagem, e que, por sua vez, atravessa o trabalho do tradutor, que intencionamos aqui evidenciar. É isto que se insinua pela fala de Bizzarri.

Em sua explicitação, Bizzarri trai a visão que crê a tradução como um trabalho estritamente técnico. Ele nos abre os olhos para o fato de que traduzir é, em verdade, algo muito além do adequado uso do dicionário e da gramática. Tal alerta expõe essa atividade em um âmbito que ultrapassa o domínio de idiomas ou códigos linguísticos, o que, por sua vez, não quer dizer que a atividade prescindia de tal relação com os idiomas, os dicionários e gramáticas. Há algo nessa transposição de um idioma a outro que extrapola a adequação das palavras, de tal modo que há sempre certa disparidade na tentativa de sua operacionalização, isto é, na tentativa de colocar as palavras em termos de igualdade. Isto impõe, então, uma outra relação do tradutor com a linguagem. Mas que relação haveria de ser esta?

Segundo Bizzarri, traduzir é experiência, exercício, pesquisa, que envolve estilo e interpretação, por fim, é um ato de amor! É transferir-se por inteiro numa outra personalidade. Mas, afinal, o que significa isso? O que se faz presente pela fala de Bizzarri, que nos interessa e instiga a pensar? Parece-nos que uma outra instância sobre

o fazer se abre, e que, por sua vez, implica e convoca diretamente o homem, aquele que traduz. A esta convocação, cabe ao tradutor a sua anuência, de maneira tal que o fazer não se mostra sob a égide de certo teor volitivo, nem sob um direcionamento técnico, com que usualmente entendemos o fazer do homem. Ao contrário, o fazer se abre em uma perspectiva de entrega, deixando-se permear e atravessar. Assim, para expor o seu ofício, Bizzarri nos apresenta com elementos que se afastam do jargão comum ao mundo das operações de trabalho; falando-nos em amor, estilo e transferência ele evidencia uma perspectiva não técnica e não volitiva de seu ofício, mas, sim, que surge desde um sentir. Isto é, a ação, o traduzir, nasce desde isto que se acolhe, assente e reúne, o que implica em experiência, este elemento que também não é abarcável e contornável.

À medida que nos distanciamos da compreensão em que a língua se equivale a código linguístico, isto que se sente, que é experiência, tende a se fazer evidente. Pois nos aproximamos da linguagem em sua essência. Há um comum pertencimento entre a linguagem e a realização, ou encaminhamento, do homem; isto nos aponta invariavelmente para o próprio modo de ser do homem, sendo necessário pensa-lo mais uma vez, retornando ao que lhe é originário.

Homem, linguagem e interpretação

Aqui, assumimos o nosso diálogo com o pensamento de Martin Heidegger (2009), que, por enquanto, apenas se manteve como pano de fundo para as nossas reflexões. Contudo, seguimos uma leitura híbrida, mestiça, que se vê atravessada pelo pensamento do filósofo Gilvan Fogel (2015). Os atravessamentos, aqui, não são incongruentes, nem mesmo brigam entre si; mas modulam a nossa leitura, dando espírito, interesse e perspectiva a mesma.

Desse modo, compreendemos o modo de ser do homem como *Dasein* (HEIDEGGER, 2009), como o ente cujo modo de ser se dá em sendo aberto ao sentido. *Dasein*, ou ser-aí, leia-se, entenda-se, como o ente que já é desde o movimento de estar jogado, lançado, para fora, no aberto. Não há nada anterior, que o anteceda e determine, sendo, então, sempre impelido a estar fora de si, realizando-se em meio e por meio, através, ao mundo, ao sentido. A sua estrutura de realização, fugindo a toda compreensão antropológica, psicológica, ou subjetiva, segundo Fogel (2015), só pode se dar desde e a partir do recebimento e atravessamento de sentido, desde um sentir. Assim, o homem se realiza em cuidando disso que lhe advém, que recebe. Esse é o lugar de gênese do homem como homem, mas, também, de todo real possível, de todo aparecer e realizar, de toda realidade. De tal modo que homem e realidade já se veem desde sempre articulados, amarrados.

Destarte, o homem fala desde um lugar, não há homem à parte, livre, incólume ao mundo, ao sentido. Esta é a configuração que se expõe a partir da imagem do círculo, utilizada por Heidegger (2009) para mostrar a circularidade hermenêutica, ou seja, que o homem já sempre fala, vê, compreende e é a partir de uma determinada conjuntura, de um lugar. O que significa dizer que não há neutralidade e imparcialidade possível. Não há uma coisa em si, objetivamente falando. Não há meio de pular para fora do círculo. Não. O que há é sempre um mundo que suporta a coisa. E mundo, coisa, só pode se mostrar, aparecer, se fazer visível ao homem. Há um copertencimento, conascimento, entre homem e mundo, cabendo, então, ao homem, a apropriada habitação deste círculo.

Apesar de usualmente já compreendermos sempre um à parte do outro, independentes entre si, de tal modo que seria possível ao homem o acesso à verdadeira realidade da coisa a partir de um método adequado. Essa compreensão habitual, que já tende a dirigir o nosso fazer e pensar, é o que possibilita a primazia técnica no mundo moderno, onde seria possível se assegurar do acesso adequado, correto, ao seu objeto, previamente a qualquer encontro com o mesmo. Tal saber preposto asseguraria, também, a manipulação de tal objeto, uma vez que as suas leis próprias de funcionamento, já conhecidas, possibilitariam a antecipação e controle, isto é, desafio que provoca as suas respostas. Aqui, o homem se quer isento, eximindo-se de qualquer participação, de qualquer risco e exposição.

Mas, afinal, o que há nessa exposição sobre o modo de ser mais próprio ao homem que poderia nos dizer? Como esta compreensão haveria de reposicionar o lugar da linguagem? Nessa perspectiva, em que o homem é exposto como ser-aí, isto é, como este indeterminado que já se vê sempre lançado ao aberto, ao sentido, estando sempre maculado; e, então, se realizando desde um mundo, que, por sua vez, não é coisa determinada, objetiva, literal, mas, sim, sentido que se expõe e envia a partir do homem, no e pelo homem, pondo-os, portanto, em uma estreita relação de comum pertença; nesta perspectiva, o homem, originariamente, realiza-se sempre desde uma compreensão, uma compreensão que já se dá sempre disposta por certo humor, por certo tom ou afetividade. Assim, podemos visualizar tal assertiva quando pensamos que o homem nunca escuta ondas sonoras; o homem já sempre escuta o som da porta batendo, a buzina do carro, ou algo se quebrando. Ou seja, ao homem as coisas já sempre se apresentam como um algo, como isto ou aquilo, que já é fornecido por essa trama de sentido que denominamos mundo. Na articulação ou elaboração disso que se compreende, o homem já se realiza, também, desde um interpretar. Nesse sentido, devemos ler e entender: “O que acontece é

que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.” (HEIDEGGER, 2009, p.211).

Falamos, então, de uma estrutura própria ao homem, em que este já sempre se dá a partir de um compreender disposto e de um interpretar. Tal interpretar carrega consigo sempre uma conjuntura que o antecede, o que demonstra a impertinência de insistirmos em uma interpretação ou acesso aos fenômenos por uma via imparcial ou neutra. O que aqui se expõe é justamente este caráter de enredamento ao qual o homem de início sempre se encontra. Mas, a pergunta insiste, e a linguagem, onde ela se encontra?

A partir das indicações que Heidegger (2009) nos faz, o fundamento ontológico-existencial da linguagem é igualmente originário à disposição e ao compreender, e se constitui como fala. A fala, por sua vez, é propriamente a “articulação da compreensibilidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 223), estando, portanto, na base de toda interpretação. O que significa dizer que a fala é como o fio que amarra e articula o compreendido, dando-lhe forma, realidade. Ou, como Fogel (2017) diz: “Nomear, dar nome – *isso* é fazer, tornar visível. Mostrar. Como? A elucidação disso, que é a elucidação de dizer, corresponde à elucidação da afirmação ‘a linguagem fala’. A linguagem – e não o homem.” (p.37).

Abre-se, então, aos nossos olhos a linguagem em um âmbito mais originário, de onde nasce todo código linguístico, mas que não se restringe a ele, é a linguagem em sua essência. Nessa perspectiva, a linguagem deve ser compreendida originariamente, isto é, como o que suporta o modo de ser do homem, como *Dasein*, à medida que é desde a linguagem, como fala, que se dá todo interpretar, todo descobrir de mundo, isto é, todo real, toda realidade possível. Assim, também, devemos afastar a visão que restringe a linguagem às palavras. Antes, é desde a linguagem, em seu caráter originário, que pode nascer, brotar, as palavras. Estas já sempre advêm de certa totalidade significativa que se compreende, não sendo, portanto, detentoras de significado. É nesse sentido que todo aparecer já passa necessariamente pela linguagem, pois é dela que provém a sua origem. Nesse sentido, também devemos ler e escutar:

A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas do gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passamos já pela palavra ‘poço’, pela palavra ‘floresta’, mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. [...] Todo e qualquer ente, os objetos da consciência, as coisas do coração, os homens que arriscam mais e que se impõem mais, todos os seres se encontram, consoante a sua natureza, como entes, no recinto da linguagem. (HEIDEGGER, 2014, p. 356).

Assim, quando afirmamos haver um pertencimento do modo de realização do homem à própria linguagem, apontamos, em verdade, para esta necessária passagem de todo aparecer, de todo mostrar, à linguagem. Ou, mais propriamente, por esta necessária morada. O homem é o usável, o tocável por sentido, fazendo-se, então, passagem ou médium para a exposição, para a realização de todo aparecer. Sentido deve ser lido como participio do verbo sentir, e nunca como substantivo, como coisa. Sentido, aquilo que permite que algo se mostre como algo, é verbo que se realiza através do homem, realizando também como homem. A redução da linguagem ao seu caráter instrumental é encobrir o modo próprio de realização do homem, da realidade, da vida, onde se tem tudo como já dado, afastando o homem de sua necessária participação em todo aparecer, de seu estreito encaminhamento e pertencimento à linguagem.

Retornando à tradução, podemos dizer que o traduzir exige do tradutor o mergulho nesse mundo de onde brota a palavra. Mergulhar nesse mundo significa se deixar ser tocado e tomado, é fazer-se espera e escuta, para que sentido venha à luz, apareça, mostre-se. Traduzir, portanto, faz-se necessariamente como experiência, isto é, desde este se deixar atravessar e avassalar, para, então, fazer nascer novamente em palavra o que fora sentido. Isto é, interpretação, posto que interpretação seja: “*exposição*, melhor, realização ou concretização de sentido e, assim, gênese de realidade.” (FOGEL, 2015, p. 10).

Destarte, evidencia-se um âmbito usualmente renegado, justamente porque não apreensível e contornável, que concerne à experiência. E Bizzarri exalta este âmbito, é desde a experiência que se torna possível a tradução. É esta subversão realizada que nos interessa! Pois, apesar de não sermos tradutores de línguas e textos, nós, psicólogos clínicos, temos algo em nosso fazer que se assemelha, em certa medida, à tradução. Ou não concerne ao nosso fazer certo esforço por se transpor a um outro mundo, a uma outra linguagem? Não seria a nossa escuta clínica também certo exercício de interpretação? E, contudo, tal exercício, assim como a tradução para Bizzarri, também se queira distante da compreensão de um fazer técnico ou decodificador. Nesse sentido, a escuta clínica haveria de se aproximar dessa interpretação que é transferência, que é, em última instância, experiência.

Cabe-nos, agora, uma breve retomada do modo como tradicionalmente a psicologia compreende esta relação com a linguagem, ou, mais propriamente, como a psicologia tende a depreender um papel decodificador ao seu ofício de escuta clínica. Distanciando-se, portanto, da compreensão que buscamos assumir, na qual escutar é interpretar, que, por sua vez, se funda necessariamente em uma experiência da linguagem.

A escuta e o interpretar psicológicos: a linguagem como lógica

Especialmente em seu prefácio sobre a obra de Binswanger, *Sonho e Existência*, Foucault (2014) nos acena para a tensão entre uma estrutura lógica, que simultaneamente define a relação com a linguagem e sustenta uma prática psicológica, e aquilo que se abre pela obra de Binswanger, onde há um distanciamento desta lógica para uma outra relação com a linguagem, o interpretar e o fazer. Estes acenos encontram eco em outras discussões de Foucault, contudo, o prefácio de *Sonho e Existência* se mostra mais rico em elementos para a condução e desenrolar de nossas questões. Estas indicações de Foucault nos servirão como guia para deixar aparecer a distância e diferença que pretendemos em nossa relação entre escuta clínica e linguagem.

Guiados por Foucault, podemos acompanhar certo movimento pertinente à constituição da psicologia e de seu fazer, no qual a compreensão sobre o homem começa a se dirigir para um âmbito de sombras, de não saber, onde algo sempre escapa à compreensão humana. Assim, parece que algo constitutivo e próprio à existência se insinua ao homem, colocando em xeque o período de luzes que então marcava o pensamento do homem e sobre o homem. Nesse sentido, emergem tentativas de se reassumir essa instância mais própria com a emergência de outras formas de pensamento. É nesse ponto que Foucault nos encaminha para o seio daquilo que viria a se constituir como uma tradição psicológica, e que nos serve para pensarmos a relação tradicional entre escuta clínica e linguagem. Pois, se o homem se dirige para esta instância mais originária, ainda parece ser somente à medida que tenta dar conta da mesma, instaurando uma condução inadequada, e, todavia, que marca o cerne da psicologia como uma disciplina epistemológica até os dias de hoje. Sinteticamente: a psicologia se sustenta neste ponto de tensão, onde vendo que algo lhe escapa, assume para si a tarefa e esforço por dar contornos ao incontornável, esquecendo-se, então, daquilo que a conduziu em um primeiro momento!

Foucault nos apresenta, então, o que parece ser duas vozes significativas desse momento e movimento histórico: Freud, por meio da obra *A Interpretação dos Sonhos*; e Husserl, com *As Investigações Lógicas*. Com Freud fica claro que se por um lado ele evidencia a pertinência dos sonhos para a compreensão do homem, e o sonho se mostra como essa experiência de sombra a que nos referimos anteriormente, por outro, ele o toma como possibilidade de deciframento. Nessa perspectiva, o sonho se mostra como símbolo, que deve ser traduzido adequadamente por meio de uma lógica própria, de modo a descobri-lo, trazê-lo à luz da consciência. Portanto, há uma técnica interpretativa que pode fazer o

sonho falar. Aqui, o obscuro pode falar, pois, é expressão de algo. A técnica interpretativa irá se conduzir por meio dessas associações entre o que se mostra pelo sonho e a que ele se refere. Contudo, esta vinda à fala não é ainda um reconhecimento “em sua realidade de linguagem” (FOUCAULT, 2014, p. 77). O que significa dizer, em verdade, que a própria compreensão do sentido se vê reduzida a uma estrutura prévia e determinante, tal qual uma gramática, um dicionário, que sempre indica uma adequada e total correspondência entre coisa e palavra, sem, contudo, conseguir se aproximar do âmbito de sustentação de palavra e coisa, isto é, do sentido propriamente dito, da linguagem, ou, ainda, da experiência. Toma-se a imagem do sonho como uma totalidade absoluta, e, para reconhecê-la e descobri-la, é necessário o conhecimento de certa chave ou código de deciframento, no caso da psicanálise de Freud, a chave lógica se mostra como Desejo.

Por outro lado, há o legado de Husserl, que, aqui, nos é apresentado por meio de *As Investigações Lógicas*. Se esse legado se distancia da temática trazida por Freud, uma vez que não versa sobre o sonho, por outro, parece haver um encaminhamento lado a lado em relação à questão da interpretação, ou, mais propriamente, em relação aos estudos que Husserl desenvolve acerca do ato significativo. Assim, Husserl não incorre à mesma redução de Freud, compreendendo e lançando luz sobre o próprio movimento de realização ou aparição de um sentido, isto é, pensando sobre a essência do ato significativo, ou, ainda, reconhecendo o seu contexto necessário de aparição. Não há, assim, uma identidade prévia e imediata entre sentido e imagem, entre palavra e coisa. Em verdade, esse ato significativo já nem mesmo se reduz à palavra, à fala propriamente dita. Ele aponta, sim, para um movimento de aparição de um significado. Husserl realiza uma distinção entre aquilo que seria índice e significação, onde o índice por si só não teria significação alguma, porém, ele a adquire pelo uso que uma consciência faz dele. Esse uso da consciência, por sua vez, seria conduzido por uma estrutura essencial, que em última instância se apoiaria na atualidade de uma dada situação. É aqui que Foucault aponta para certa problemática na compreensão de Husserl.

Foucault (2014) aponta que haveria aí uma tendência para a interioridade, uma vez que essa estrutura essencial que daria corpo ao ato significativo parece depender somente de si mesma para a sua realização, não mantendo nenhuma relação externa a si. O predomínio da própria atualidade coloca o ato significativo em um estado de clausura, que parece inviabilizar qualquer retomada do mesmo. Encontrando-se, assim, em um estado solipsista, e impondo-se de início um problema epistemológico, o que leva Foucault (2014) a asseverar: “A fenomenologia conseguiu fazer falar as imagens; mas ela

não deu a ninguém a possibilidade de empreender a sua linguagem.” (p.86). Ou seja, a linguagem em si se vê reduzida à uma experiência individual, de uma consciência, às últimas consequências, inacessível. Esta compreensão carece, então, de um caráter objetivo, isto é, de algo para além do próprio ato significativo. Poderíamos dizer que ela carece de uma consideração de mundo.

Retomando essas indicações de Foucault, podemos nos aproximar da tradição em que se encontra a psicologia e que já sempre carrega consigo a questão da interpretação, isto é, como interpretar e fazer vir à luz isso que diz respeito ao homem? Temos, então, o forte legado de Freud, de compreender a interpretação como sendo uma leitura mediada por um saber preposicionado acerca do homem, onde aquilo que aparece, por meio da fala, é sempre expressão de algo anterior e determinante. De modo que a fala é sempre vista como este símbolo que remete para algo externo a ela mesma. Aqui, a interpretação se mostra mesmo como possibilidade de antecipação, de saber de antemão o que está em jogo para que uma fala possa se dar. Em já sabendo, torna-se possível o interpretar! Assim, parece que só existe escuta, ouvido, para o próprio código interpretativo, e a fala em seu dizer desaparece. Aqui, nunca chegamos a nos aproximar do caráter próprio à linguagem, isto é, o seu caráter de mostraçã, de aparição, de realidade. Pois, é na exata medida em que não há uma determinação anterior, que nasce a possibilidade mesmo de algo vir à luz, de algo se mostrar como algo. Se partimos de uma determinação, de um fundamento positivo, já não dispomos de olhos para ver. Em verdade, parece que os dispensamos, com a promessa de ter visão garantida e assegurada antes mesmo de abrirmos os olhos. O legado interpretativo que Freud nos dá se mostra, então, como mais uma voz que se afina e endossa o âmbito das técnicas e métodos asseguradores.

Por outro lado, há um movimento que emerge a partir das contribuições Husserlianas, onde buscamos reposicionar a expressão em um ato que não pode ser pré-determinado, isto é, não há uma correlação prévia entre signo e significante, há mesmo uma distância e diferença entre aquilo que é índice e o significado. E, sendo o índice indeterminado aprioristicamente, ele só pode ganhar significado em um movimento, em ato. Aqui, parece que nos aproximamos um pouco mais daquilo que viemos desdobrando acerca do originário da linguagem. A indeterminação do índice e o movimento que ele requisita para ganhar significação parece ser mesmo o condutor dessa proximidade. Contudo, esse ato nasce e morre em um instante articulado no sujeito. Husserl não alcança ainda a linguagem como algo para além do homem, mas a vê circunscrita a ele, o que de certa maneira a enclausura e mata. Aqui, a linguagem não tem vida própria, ela existe tão

somente no ato significativo. O que denuncia uma compreensão reduzida sobre o sentido, pois não percebe que qualquer ato significativo depende necessariamente de um espaço onde já se está imerso, rodeado, tomado, por sentido. É aqui que a linguagem poderia transcender o indivíduo, a consciência de quem significa, assumindo a sua conexão com o mundo, com a história, com o próprio tempo. O legado de Husserl nos traz, então, esse predomínio da experiência interior e individual, que nasce e morre no sujeito sem qualquer relação externa a ele, sem suporte para além dele mesmo.

Por meio das indicações de Foucault, podemos entrever e caminhar em direção ao legado que a psicologia carrega consigo quando se trata de sua relação com a linguagem. Cabe ainda ressaltar que o legado de Freud parece pesar ainda mais sobre os nossos ombros, isto é, sobre a psicologia de um modo mais abrangente. Talvez, justamente por ele ter sido uma voz tão significativa de um movimento que em muito o ultrapassava. Mas isso significa dizer que a compreensão, em que a relação com a linguagem se dá necessariamente a partir de um método interpretativo, assegurando a relação adequada entre o discurso e aquilo que ele expressa, reincide com demasiada força sobre o que se constitui como saber e fazer psicológicos e, por conseguinte, sobre o que se constitui como escuta clínica. Não parece ser gratuito que posteriormente Foucault (2016) irá afirmar que “A arte de viver implica em matar a psicologia, criar consigo mesmo e com os outros individualidade, seres, relações, qualidades inominadas” (p.107). A psicologia, aqui, refere-se adequadamente a essa insistente tentativa em ver pela vida alguma coisa outra que não ela própria. Isto é, essa tentativa de lhe inculcar algo que lhe é externo com o intuito de cerceá-la, dominá-la. É o que podemos chamar de uma lógica do discurso, de uma lógica que se incute à vida. Também não parece ser à toa que Foucault amarra o assassinio da psicologia à criação de algo inominável, pois, isto seria o mesmo que criar algo para além dessa lógica, que escapa e ultrapassa o campo de atuação dessa constante busca por enquadrar toda vida a uma forma adequada e correspondente, que em última instância a significaria.

Se, por outro lado, o legado de Husserl incide de forma mais intensa sobre as psicologias de inspiração fenomenológica, ambos, Freud e Husserl, deixam aparecer aquilo que comumente vigora na relação entre escuta clínica e linguagem. Aqui, o que subjaz é a compreensão do homem que, por meio da linguagem como instrumento de expressão, poderia trazer para o campo de análise do psicólogo a sua verdade. Em Husserl essa verdade parece se retrair ao extremo da interioridade, constituindo de início um problema de acesso, ou seja, de como seria possível compreender. Vemos reverberar intensamente na tradição da psicologia essa questão, sobre o caráter intransponível da experiência. Isto é, há um

mundo significativo reduzido ao sujeito que interpõe a grande problemática de como acessar, como realizar a ponte, visto que tudo nasce e morre em um instante imediato e circunscrito ao próprio sujeito. A verdade que poderia se depreender parece, então, reduzida a um instante que jamais pode encontrar esteio ou articulação possível. Apesar da questão e dificuldade que se instaura, o psicólogo assume aí um papel impreterível, daquele que poderia e deveria acessar tal experiência e sua verdade. Com Freud essa mesma dinâmica de descoberta da verdade se faz presente, todavia, ali o código já foi de antemão descoberto. O psicólogo não tem diante de si nenhuma questão compreensiva, já estando a compreensão assegurada pelo uso do símbolo, cabendo-lhe apenas decifrar adequadamente o símbolo que vem à luz por meio da fala. O que vigora nessa tradição é ainda a visão que enxerga na linguagem apenas uma expressão do sujeito, e que possibilita a sua correspondência lógica a um discurso que lhe descobre uma verdade.

Assim, podemos entrever a insuficiência pela qual temos nos guiado, no que concerne à relação entre linguagem e escuta clínica. Ela parece dizer de um mundo interior quando falamos em psicologia, isso quando não se reduz a uma representação, a um símbolo, onde o seu dizer já sempre falseia uma verdade escondida. Recaindo sobre a psicologia o dever de apoderar-se dela, tomando para si o segredo que a faria, finalmente, falar, mostrar, a verdade.

Indo além das indicações de Foucault, vemos uma segunda problemática que atravessa as ciências humanas, de maneira geral, mas concerne decididamente à psicologia. Tal problemática diz do uso que se pode fazer da hermenêutica, onde esta é subjugada a uma estrutura metodológica, que também acaba por se direcionar à descoberta de uma verdade.

Hermenêutica: interpretação como método

Sabemos que a palavra hermenêutica foi usada pela primeira vez por Johann Conrad Dannhauer, em 1654, no livro *Hermenêutica sacra* (CASANOVA, 2010, p.VII). O contexto em que a palavra aparece diz da técnica interpretativa de textos bíblicos e jurídicos. Haveria, então, uma orientação de modo a realizar a adequada dedução dos sentidos do texto por meio da interpretação. Hermenêutica, aqui, atrela-se necessariamente a essa possibilidade de interpretar adequada e corretamente, onde os sentidos estão dados no texto, bastando o acesso devido para fazê-los aparecer. Posteriormente, esse termo será retomado, o que irá constituir aquilo que podemos denominar de uma “hermenêutica clássica” (CASANOVA, 2010, p.VIII), onde a mesma

é, então, elevada a um nível de ciência, uma vez que poderia ser apropriado como “princípio metodológico fundamental” (CASANOVA, 2010, p.VIII). Ou seja, isso que era uma técnica restrita a textos bíblicos e jurídicos abre seu campo de atuação, evidenciando, então, a pertinência e inscrição de um âmbito compreensivo, que precisa ser, agora, considerado. A hermenêutica é ampliada como possibilidade de compreender corretamente o discurso do outro.

Acompanhando o desenrolar histórico da palavra hermenêutica, temos o decisivo desdobramento de Dilthey, onde ele aprofunda essa visão metodológica da hermenêutica, ao marcar as ciências humanas como seu campo de atuação. Assim, ele lembra a particularidade dos objetos de estudo dessa área, que diferem daqueles próprios às ciências naturais por não serem dados no tempo e no espaço, exigindo para si, portanto, sempre uma compreensão. Aqui, podemos fazer um paralelo entre Dilthey e Husserl, pois Dilthey traz uma contribuição que coloca aquilo que era ainda uma fragilidade em Husserl em outro lugar. Dilthey, enxergando a problemática em que o ato significativo sempre se mostra reduzido a uma visada, que, por sua vez, aponta para um caráter imediato, unilateral, e de uma particularidade extrema, traz aquilo que viabilizaria uma articulação com um todo para além do sujeito, a saber, a visão de mundo. A visão de mundo norteia e guia isso que é uma visada significativa, de tal modo que toda visada é sustentada por esta compreensão universal de um tempo. É esta compreensão que daria esteio para se ir além da própria visada imediata e ir ao encontro do outro.

Aqui reside o perigo de se instrumentalizar a pertinência histórica em nossa apropriação do termo hermenêutica para a clínica. Pois, incorremos no risco de assumir esse âmbito compreensivo possibilitado pela visão de mundo como chave absoluta para toda interpretação. Isto é, enrijecemos a própria compreensão em determinações universais de um tempo. Aqui, já não mais compreendemos, decodificamos, pois, o ato compreensivo reduziu-se a um método, que de forma sorrateira assegura mais uma vez a interpretação, antes mesmo de realizá-la. O que era para ser um esteio, torna-se uma fundamentação determinante. É a mesma velha forma interpretativa de Freud, porém, agora a chave já não é mais o Desejo, e, sim, a História.

Assim, vemos nessa referência universal a chave interpretativa, o código para decifrar o discurso do outro. Nesse sentido, parece que nos mantemos referenciados a um modelo que remete, ainda, à ciência natural, uma vez que exige para si a positividade dos objetos dados no tempo e no espaço. O que significa dizer que, mais uma vez, esquecemos do caráter próprio ao homem, de sua abertura, e da especificidade que esse caráter

exige daquele que pretende escutá-lo, interpretá-lo. E recaímos, mais uma vez, em uma relação inapropriada com a linguagem, onde ela se mostra necessariamente por meio de símbolos, que remetem, todavia, a uma visão de mundo universal que tudo deve decifrar. Isto parece ir ao encontro à crítica que Gadamer tece à compreensão hermenêutica, que, em sendo trazida para o campo de fundamentação epistemológica, parece requisitar, ainda, um modelo de ciência natural, com fundamentação última, o que reduz o próprio ato interpretativo “em sua vida de compreensão” (CASANOVA, 2010, p. IX). Esse uso ou exigência de uma compreensão hermenêutica evidencia o anseio por uma positividade, por uma determinação, que poderia nos apaziguar e eximir de uma relação própria com a linguagem, isto é, estaríamos adequadamente preparados para lidar com ela, estaríamos imunes ao sem fundo que ela entreabre, e, por conseguinte, isentos de sua escuta e leitura, da experiência. Essa parece ser a redução da vida de compreensão.

Escuta, espera, dizer: hermenêutica desde experiência da linguagem

Abrimos o nosso texto, que se mantinha até então em estreita conexão com a fala de Bizzarri e com o ofício de traduzir, e trouxemos uma contextualização de como usualmente a psicologia tende a se apropriar da linguagem, como tende a compreendê-la, de modo a poder estruturar seus métodos de interpretação, ou seja, para poder dirigir e assegurar a sua escuta. Nessa abertura de nosso texto, pudemos visualizar a tendência dentro da psicologia em buscar um método assegurador, decodificador da linguagem, onde a fala se mostra sempre como símbolo, como uma referência a um determinado código, ao qual cabe ao psicólogo o conhecimento e domínio, para, então, realizar a sua adequada correspondência. A mesma estrutura parece se repetir em diferentes perspectivas, o que nos leva a asseverar que há um modo de compreensão anterior que já tende a conduzir tais perspectivas por estes caminhos.

Ao realizarmos esse percurso, vemos a proximidade que há entre o traduzir, como habitualmente se compreende, e este modo tradicional de escuta clínica. Em ambos, a linguagem aparece reduzida a código linguístico, como instrumento e expressão do homem; e, não por acaso, vemos a mesma dificuldade em empreender uma boa tradução se fazer presente na escuta clínica. O que significa dizer que a escuta, que busca se sustentar por esta decodificação, assumindo a linguagem como correspondência entre signo e significado, entre palavra e coisa, estabelecendo leis positivas para a mesma, também tende a se ver atravessada por questões e problemáticas interpretativas. Tais

interpretações, por vezes, mostram-se distantes à situação, à própria experiência, tal como ela se mostra, pois não entendem o âmbito de sentido em que se sustenta as palavras. Nessa perspectiva, o psicólogo tende a se manter como que surdo à fala, àquilo que se mostra e expõe; as palavras não lhe tocam nem lhe dizem, mantendo, então, encoberta para si a experiência, a vida, o mundo de onde elas provem.

É diante da constatação desta problemática que assumimos o diálogo com Bizzarri sobre seu fazer, onde o mesmo haveria de nos servir como indicador de uma outra possibilidade de condução dessa escuta. A fala de Bizzarri expõe uma perspectiva do próprio fazer, que se realiza não sem dedicação, exercício, pesquisa, contudo, tais investidas do tradutor jamais se configuram como uma busca por um método determinado e assegurador, por um saber que lhe diria previamente como fazer. Ao contrário, elas expõem a abertura própria em que já se desloca o tradutor na busca por realizar o seu ofício. Nesse sentido, Bizzarri expõe o seu fazer desde uma ação que precisa ser transferência, prescindindo de qualquer ponte; toda interpretação, toda tradução, precisa advir desde afeto, que é, justamente, este já estar imerso, tocado e tomado por sentido. De certo modo, é a habitação apropriada daquilo que já é próprio ao homem, ao seu modo de realização, que é sempre imerso em mundo, este ser sempre contaminado.

Assim, o que impera é a habitação deste mundo que sustenta as palavras, de onde proveio o texto, a fala. E por isso é ato de amor, pois pressupõe a abertura e disposição para se deslocar, para ir até um outro horizonte de realização de vida. É adentrando nesse mundo de sentido, em escutando-o, que é possível, então, fazer nascer a tradução, a interpretação, deixando vir à fala, nomeando o que se mostra. Contudo, ao transpormos tal experiência para pensarmos a escuta clínica devemos cuidar para não enxergar por esta transferência a passagem de uma subjetividade a outra, de uma interioridade a outra. Ao reposicionarmos o modo de ser do homem, como estando necessariamente imerso em um mundo, insistimos em uma perspectiva distinta da habitual, na qual se deve compreender a realização do homem desde e pelo mundo, de um horizonte de sentido que o suporta e articula. Dentro não há nada, para dentro não se vê. É desde o diálogo entre mundo e a experiência, que o vive e realiza, que se deve partir. Para a transferência, para compartilhar desse mundo, apontamos, então, essa outra relação com a linguagem, em que assumimos um percurso necessário a se realizar, por meio a palavra, por meio à fala. Neste percurso, não há palavra-coisa, não há sentido cristalizado e fechado. Mas, sim, certo imperativo de ver pela palavra o seu caráter mostrador, de modo a se dispor, então,

deste ânimo ou abertura para buscar o sentido, a experiência, em que ela se sustenta. Isto, por sua vez, implica em se fazer escuta e espera, tal como nos indica Fogel (2017):

No entanto, para que linguagem assim se realize, é preciso que se ouça a sua fala, isto é, o expor-se ou o realizar-se do sentido já interposto (*lógos*, mundo). Impõe-se ouvir o dizer ou mostrar-se do sentido, do *lógos*, do *mundo*. É preciso pôr-se à escuta e à espera deste sentido, deste *lógos*. Então à escuta e à espera da linguagem. Este pôr-se à espera e à escuta é o modo como é preciso se entender todo o esforço de ajustamento, de afeiçoamento e de participação no sentido, no *lógos*. Em sentido amplo, por linguagem é preciso entender-se todo e qualquer possível sentido (*logos*, *mundo*) no e do viver ou existir humanos e que, como tal sentido, se mostra, aparece ou se faz visível, isto é, vem à fala ou se faz... linguagem. É na e desde a disposição ou pré-disposição de escuta e de espera do sentido (*logos*, *mundo*), que se fala, que se *pode* falar de linguagem a partir da própria linguagem ou desde a experiência da própria linguagem. (p.38)

Portanto, o tradutor e o clínico devem se despir do predomínio lógico, ao qual a linguagem tende a estar envolta, arriscando, então, além da literalidade da língua. Tal qual o tradutor, cabe ao psicólogo este despojamento e esta disposição por aventurar-se em sua escuta, por realizar a sua experiência. Mas, afinal, o que significa isto? Não devemos nos enganar, pois nesta experiência nós já somos, nós já estamos, originariamente, nós somos desde esta experiência. Portanto, não falamos, aqui, em um tipo de experiência que alguns poucos privilegiados poderiam compartilhar. Não. Falamos mesmo em uma possibilidade própria ao homem, a todos os homens, e que, ainda assim, tende a se manter esquecida e encoberta, precisando, portanto, ser lembrada, retomada, desperta. Tal como Fogel (2017) nos diz, a linguagem deve ser entendida como todo e qualquer sentido “no e do viver ou existir humanos” (p.38). Deste modo, é invariavelmente própria ao fazer, à escuta, clínica.

Podemos, aqui, fazer um paralelo com o sentido da palavra hermenêutica, tal como é retomado por Heidegger. Pois, por esta apropriação parece haver algo que se insinua na mesma direção disso que dissemos ser uma experiência de linguagem, distanciando-se, portanto, da sua compreensão que a reduz a uma metodologia. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2009), já havia explicitado que: “Fenomenologia da presença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar.” (p.77). Em texto posterior, em que se traz um diálogo de Heidegger com o Professor Tezuka da Universidade Real de Tóquio, a questão da hermenêutica é retomada. Neste diálogo, Heidegger apresenta a proveniência da palavra “hermenêutico” a um verbo grego, donde se pode articular com o nome do deus Hermes, que, por sua vez, é o mensageiro dos deuses, que faz o câmbio entre os mortais e os deuses, entre terra e céu, e, então, traz a mensagem do destino. Assim, hermenêutica seria propriamente: “a exposição que dá notícia, à medida que consegue

escutar uma mensagem [...] Assim, hermenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia.” (HEIDEGGER, 2011b, p. 96). E, por fim: “A linguagem decide a referência hermenêutica.” (HEIDEGGER, 2011b, p. 97).

Diante da mudança empreendida por Heidegger para tematizar o sentido da palavra hermenêutica, podemos considerar a tendência, pertinente à história da palavra, na qual compreende-se a interpretação como metodologia e técnica. Assim, o modo tematizado tardiamente por Heidegger nos conduz a um âmbito mais aberto para enxergar e compreender como é isso que, a princípio, haveria de conformar e conduzir a fenomenologia da presença, e, por conseguinte, o nosso próprio pensar e fazer, e que nos chega pela palavra *hermenêutica*.

Nesta perspectiva, a escuta nos aparece como condição necessária para a hermenêutica, visto que é apenas à medida que se consegue escutar, que se torna possível trazer e anunciar a mensagem. Deste modo, cruzamos novamente com os dois elementos necessários para a realização do traduzir: a escuta e o dizer. Ambos como este modo participativo, próprio ao homem, a todo aparecer, a toda realidade, ao próprio mundo. Novamente, parece que nos aproximamos deste âmbito de experiência e cuidado da linguagem, e retomamos a algo que é próprio, originário, ao existir do homem.

Heidegger (2009) ainda nos diz: “A escuta é constitutiva da fala. [...] Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser-com os outros.” (p.226). A escuta se funda, justamente, nesse caráter de aberto, de lançado para fora, e, conseqüente e invariavelmente, já sempre em relação com o fora, com o mundo, com os outros. Nesse sentido, a escuta é constitutiva do âmbito de sentido em que se funda todo aparecer. A escuta, desse modo, é sempre escuta compreensiva, e já se encontra articulada ou enraizada na própria linguagem. Assim, talvez possamos entrever a pertinência entre escuta, dizer e aparecer. É nessa amarração que real se faz, se realiza, e, indissociadamente, que homem se faz homem. Nesse sentido, hermenêutica nada mais é do que o retorno ao lugar originário de realização do homem e do real, que, por sua vez, funda-se nesta amarração, neste entrelaçamento, que pode ser compreendido pela palavra *experiência*, e aponta a um âmbito participativo próprio ao homem.

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 tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula. (HEIDEGGER, 2011a, p. 121).

Considerações Finais

E como isto se articula à nossa escuta clínica? Como vimos anteriormente, a escuta psicológica já tende a vir mediada por um discurso preposto que enquadra a fala a uma estrutura lógica que a desvenda e decifra. A escuta nestes moldes se dá tal qual o tradutor automático, criando leituras, ou traduções, incongruentes, descoladas daquilo que se mostra e diz. Ao trazermos esta compreensão da escuta clínica como certa experiência, ou transferência, se usarmos o termo de Bizzarri, abrimos um outro âmbito para o nosso fazer clínico. Neste âmbito, o que há e se deve fazer presente é certa experiência, que é também certo salto para dentro de um mundo, que se dá desde um ser tocado e tomado. A escuta, aqui, já não é mais ação que investe sobre a fala, como que à espreita, não é tentativa de desvendamento. A escuta se sustenta em uma compreensão que empreende a palavra, a fala, como mostradora, como fundadora de realidade, de vida, de um mundo que se vive e apresenta. Não há nada por trás, não há nada escondido ao qual se deve referir a fala. Tal perspectiva prescinde de qualquer ponte, de qualquer caminho de acesso dado anteriormente. Tal qual o tradutor, o psicólogo parte desde a transferência a uma outra personalidade, uma outra vida, um outro mundo, que sustenta e suporta a palavra. Em transferindo-se, em escutando, o psicólogo pode também vir a participar dessa vida-realidade que se apresenta, ele se faz e nasce desde esta participação. E para quê participar? Fazemos a escuta do que diz Guimarães Rosa à Bizzarri:

Você jamais me decepcionará. Porém, para melhor tranquiliza-lo, digo a verdade a Você. Eu, quando escrevo um livro, vou fazendo como se o estivesse ‘traduzindo’, de algum alto *original*, existente alhures, no mundo astral ou no ‘plano das ideias’, dos arquétipos, por exemplo. Nunca sei se estou acertando ou falhando, nessa ‘tradução’. Assim, quando me ‘re’-traduzem para outro idioma, nunca sei, também, em casos de divergência, se não foi o Tradutor quem, de fato, acertou, restabelecendo a verdade do ‘original ideal’, que eu desvirtuara... (BIZZARRI & ROSA, 2003, p.99).

Participar, co-nascer, desde a escuta clínica, desde sentido, da vida, do mundo que se a-presenta, que se expõe, é a possibilidade de re-traduzir, isto é, de dizer desde a

origem, mostrando, expondo, o sentido que já forma, desde o qual já se realiza vida, existência, história. Nesta re-tradução, podemos retomar um caminho mais originário de realização do homem, da vida, onde se faça ver e compreender esse estranho modo de ser que é existir, que nada tem de determinado e pronto, mas que é aberto e impõe o cuidado com o caminho que se faz, enquanto se faz. Caminho que advém, só pode advir, desde a escuta que concede, então, direção, pois aponta àquilo, à possibilidade, que já fala e toca, afeta, ao homem, isto é, experiência.

Nesse sentido, ao apropriar-se da hermenêutica como um indicativo para o seu fazer, o psicólogo deve ainda compreender que assumir este caráter participativo e de proximidade com a linguagem implica, também, em certa apropriação crítica das determinações de sentido do seu mundo. Nesta perspectiva, assume-se certo legado crítico próprio à hermenêutica e que deve perpassar o fazer e compreender do psicólogo, tal como nos indica Sá (2017) ao também tematizar as diversas compreensões sobre a hermenêutica: “Seu papel deve ser, antes de tudo, fornecer um apoio meta-teórico para que o psicoterapeuta tenha uma relação mais livre, isto é, mais crítica e transdisciplinar com o seu campo propriamente teórico, evitando assim o risco, sempre iminente nas universidades e escolas de formação, de tornar-se um mero aplicador de técnicas e ideologias quase nunca ou precariamente tematizadas.” (p.19).

Assim, reforçamos que, ao retornarmos à experiência da linguagem, não falamos de um lugar que apenas sobrevoa a nossa realidade histórica e social, mas, ao contrário, que possibilita a sua devida inserção e habitação. Há um teor de resistência ao se compreender o próprio fazer desde um lugar de disposição e abertura para o encontro com o outro. Tal postura exige do psicólogo um desprendimento do lugar de saber que ele tende a ocupar no mundo moderno, e, ainda, impõe-se a ele um imperativo de transformação na própria realização de seu fazer. Ainda em diálogo com Sá (2017), vemos este mesmo imperativo se fazer presente, quando ele nos diz: “a ideia de compreensão enquanto ‘fusão de horizontes’, tentando compreender o horizonte de sentido do outro, o intérprete transcende seu próprio horizonte original e vê-se situado em novos horizontes que são o resultado de repetidas fusões dos horizontes iniciais.” (p.19)

Por fim, ratificamos que, ao psicólogo, cabe o gosto pela descoberta destes caminhos, por realizar o percurso sempre a cada vez. Desse modo, cabe a ele desvencilhar-se das interpretações já dadas que se lhe interpõe, da tendência de se deixar guiar por sentidos e compreensões cristalizadas, que eternamente se reproduzem. Ao psicólogo cabe reavivar as palavras, retornando ao mundo, ao sentido, que as sustenta,

possibilitando, então, o desenredo da estória, da vida que se lhe apresenta. Neste sentido, defendemos, aqui, uma realização poética da clínica. O que nada diz do uso de prosa ou versos na clínica, mas que concerne à retomada deste caráter de realização da vida, onde assumimos a participação do homem em todo aparecer, de modo a relembrar o caráter eminentemente criativo da existência, do seu próprio existir. Assim, o fazer clínico, a escuta clínica, há de ser conduzida por esta lembrança do caráter de abertura que impõe um necessário cuidado, performance ou criação de si. Como bem diz Cabral (2018): “Trata-se da arte de possibilitar a arte de si mesmo.” (p.156).

Referências

BIZZARRI, Edoardo & ROSA, João Guimarães. Correspondência com o Seu Tradutor Italiano Edoardo Bizzarri. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

CABRAL, Alexandre Marques. Psicologia Pós-Identitária: Da Resistência Existencial à Crítica das Matrizes Cristãs da Psicologia Clínica Moderna. Rio de Janeiro: Ed. Via Verita, 2018.

CASANOVA, Marco Antônio. “Apresentação à Edição Brasileira”. Em: GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica da Obra de Arte. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010. p. VII -XVII.

FOGEL, Gilvan. O Desaprendizado do Símbolo ou Da Experiência da Linguagem. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2017.

FOGEL, Gilvan. Homem, Realidade, Interpretação. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2015.

FOUCAULT, Michel. “Conversa com Werner Schroeter”. Em : Ditos & Escritos VII. Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2016. p.102-112.

FOUCAULT, Michel. “Introdução (*in* Binswanger)”. Em Ditos & Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2014.

HEIDEGGER, Martin. “A Essência da Linguagem”. Em A Caminho da Linguagem. 5ª Edição. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011b, p.71-120.

HEIDEGGER, Martin. “De Uma Conversa Sobre a Linguagem Entre Um Japonês e Um Pensador. Em A Caminho da Linguagem. 5ª Edição. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011a, p.121-171.

HEIDEGGER, Martin. “Para quê poetas?” Em: Caminhos de Floresta. 3ª Edição. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. p. 307-367.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. 4ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

SÁ, Roberto Novaes de. “Heremênutica e clínica psicoterápica”. Em Para Além da Técnica: Ensaio Fenomenológicos sobre Psicoterapia, Atenção e Cuidado. Rio de Janeiro: Ed. Via Verita, 2017. p. 11-19.

Recebido em: 9 de julho de 2018

Aceito em: 12 de dezembro de 2018

POSSIBILIDADE E EDIFICAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE UM PENSAMENTO CLÍNICO EM PSICOLOGIA *

Myriam Moreira Protasio **

Resumo

Este texto pretende refletir sobre um modo de pensar que sustenta a disponibilidade e a própria atmosfera da clínica psicológica de inspiração kierkegaardiana. Começaremos por elucidar o que está sendo compreendido por pensamento clínico. Em seguida será preciso esclarecer o sentido que estamos destacando para dois outros elementos, possibilidade e edificação, os quais serão tomados em relação à existência em sua concretude cotidiana, espaço que guarda sempre a possibilidade de transformação e de um constante fortalecer-se (edificar-se) neste movimento. Para finalizar deve-se retomar o caminho percorrido de forma a conjugar a disjunção que constitui a existência com o nosso tema central, qual seja, o pensamento que sustenta a clínica psicológica como possibilidade de edificação. Para Kierkegaard não há separação entre pensar e ser, o que significa dizer que o pensamento clínico se sustenta no próprio modo como a relação clínica acontece.

Palavras-chave: Søren Kierkegaard; Pensamento Clínico; Possibilidade; Edificação.

POSSIBILITY AND UPBUILDING IN THE CONSTITUTION OF A CLINICAL THINKING IN PSYCHOLOGY

Abstract

The purpose of this text is to reflect on what is being called clinical thinking, which supports the very availability and atmosphere of the psychological clinic from a Kierkegaardian inspiration. We will begin by elucidating what is being understood clinical thinking. It will be necessary, then, to clarify the meaning of two other elements that we are highlighting, possibility and upbuilding, that will be taken in relation to existence in its daily concreteness as a space that always supports the

* Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no evento *Um dia com Kierkegaard*, organizado na UERJ em abril de 2018.

** Psicóloga. Pós-doutoranda no Programa de pós-graduação em psicologia social da UERJ – PPGPS-UERJ com bolsa FAPERJ nota10. Doutora (2014) e Mestre (2011) em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. É sócia fundadora do Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro - IFEN, onde é também professora, supervisora e coordenadora de pesquisa, com ênfase em Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencial e Kierkegaard. Membro da Diretoria da Associação Latino-americana de Psicoterapia Existencial (ALPE) e Presidente desta instituição no Brasil. Membro Honorário da Sociedad Peruana de Psicología Fenomenológico Existencial (SPPFE). Pesquisadora no projeto de extensão Laboratório de Fenomenologia e Estudos em Psicologia Existencial (LAFEPE) da UERJ. Endereço institucional: Rua Barão de Pirassununga, 62 – Tijuca – Rio de Janeiro, RJ. Cep: 20.521-170. E-mail: myriam@ifen.com.br

possibility of transformation and a continuous strengthening (upbuilding) in this move. To conclude, we must return to the path we have taken to conjugate the disjunction, which constitutes existence, with our central theme, that is, the thought that sustains the psychological clinic as a possibility of upbuilding. For Kierkegaard, there is no separation between thinking and being, which means that clinical thinking relies on the way the clinical relationship is established.

Keywords: *Søren Kierkegaard; Clinical Thinking; Possibility; Upbuilding.*

Introdução

Imaginemos, por um momento, algumas situações que chegam à clínica psicológica: alguém que chora todas as noites porque mora com um tio idoso o qual teme que morra a qualquer momento, e que tem a mãe morando em outro lugar, com quem também se preocupa temendo que algo lhe aconteça e não esteja perto; ou alguém que insiste em finalizar a faculdade apesar das constantes reprovações nas matérias; ou, ainda, alguém que se separou do marido há cinco anos e vive temendo a opinião dele sobre suas decisões mais rotineiras. Como não ceder à tentação de pensar que há um problema a ser solucionado e que o psicólogo clínico tem os instrumentos adequados para isto ou, no mínimo, a melhor indicação? Ou, como enveredarmos por outro caminho, no qual o clínico não quer dispor de elementos prévios, mas quer se deixar guiar pela situação, o que exige calma para navegar nos acontecimentos?

Tomando livremente alguns termos kierkegaardianos, usados sob o pseudônimo Johannes Climacus em *Migalhas filosóficas* (KIERKEGAARD, 2012), podemos considerar que o clínico, no caso em que pensa ter domínio da situação, é um mestre humano que contém a verdade em si e se movimenta no sentido do resultado, construindo estratégias que ocasionem a modificação do outro seja por meio do diálogo ou de instruções mais objetivas. Este clínico se fia no domínio que tem dos elementos em questão: o antes e o depois, o certo e o errado, o aporte teórico, a experimentação objetiva e a generalização. Ele pensa que a pergunta ou o problema trazido à clínica exige uma resposta objetiva, ou seja, pressupõe que há uma plenitude possível de ser mapeada de forma a indicar a saída adequada.

Na segunda situação descrita, em que o clínico não se apressa em dispor do conhecimento prévio, entendemos que a pergunta não traz consigo o interesse da resposta de forma que o clínico não se deixa guiar pela arbitrariedade da pergunta. O clínico tem seu foco na própria relação, pois acredita que sejam possíveis outros modos de lidar, e que estes podem surgir no âmbito da relação clínica, na qual o pensamento vai se consumando em

um passo alternado, um claudicar de lado a lado em que cada resposta contém a possibilidade de uma nova pergunta (KIERKEGAARD, 1991, p. 42). Retomando Climacus, pensamos que, neste caso, o clínico é um mestre divino que resguarda a possibilidade de que *algo* como uma transformação aconteça. O divino, aqui, deve ser entendido como possibilidade que admite o mistério e desconfia de determinações prévias, linhas retas e de seu próprio poder, pois sabe que não pode, por sua vontade, ter domínio sobre a situação. Neste caso, o ambiente clínico se desenha como espaço participativo sustentado por um modo de pensar que, pacientemente, segue o fluxo do acontecimento. Mas, algumas questões emergem aqui: Como se constitui este modo de pensar? Ou melhor, em que se sustenta este pensamento? E, de que modo este pensamento sustenta, também, uma ação clínica? As questões que estamos levantando pertencem ao domínio da psicologia clínica e busca considerar essa clínica para além de um conjunto de elementos objetivos a serem mapeados e dominados por um profissional devidamente preparado.

Nosso objetivo neste texto é responder às questões levantadas tomando por base as considerações de Kierkegaard sobre possibilidade e edificação, buscando elucidar uma modalidade de clínica psicológica que se deixe educar pelo possível, que se sustente em um *pensamento clínico* construído na e a partir da disponibilidade e da própria atmosfera da clínica e que se mantenha em sintonia com o incontornável, com o devir da existência, tal qual explicitado acima. Começaremos por esclarecer o que estamos compreendendo por pensamento clínico e de que modo, em Kierkegaard, este modo de pensar se relaciona com a Psicologia. Em seguida será preciso esclarecer o sentido que estamos destacando, a partir de Kierkegaard, para possibilidade e edificação, os quais serão tomados em relação à existência em sua concretude cotidiana, espaço que guarda sempre a possibilidade de transformação e a possibilidade de um constante fortalecer-se (edificar-se) neste movimento. Como movimento final, retomaremos o caminho percorrido de forma a conjugar a disjunção que constitui a existência, em seu caráter de *possibilidade para a possibilidade*, com o nosso tema central, qual seja, o pensamento que sustenta a clínica psicológica como possibilidade de edificação. Retomaremos os exemplos clínicos que apresentamos na abertura de nosso texto buscando construir, à luz do que discutimos, um modo de compreensão afinado com o que estamos pondo em questão no texto.

Sobre um pensamento clínico em psicologia: algumas contribuições de Kierkegaard

Kierkegaard (1967) escreve em seus diários, no mesmo ano em que publica *Conceito de angústia*: “Psicologia é o que precisamos e, acima de tudo, conhecimento hábil (*expert*) da vida humana e simpatia com seus interesses” (V B 53, *Apud.* Nordentoft, 2009, p. xvii). Na voz do pseudônimo Anticlimacus, ele (KIERKEGAARD, 2010a) evoca as palavras de um médico à cabeceira do enfermo, explicitando que conhecimento hábil não significa domínio da totalidade. Ao contrário, mais vale a afinação com a situação, ou seja, mais importante que o conteúdo das palavras ditas importa afinarmo-nos com a situação, captando a atmosfera que lhe é própria, de forma a não nos esquecermos o modo como as palavras foram proferidas. E, sobre simpatia, o pseudônimo Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010) esclarece que “a simpatia só é verdadeira quando se confessa [o psicólogo, no nosso caso] que o que atinge a um pode atingir a todos” (p. 59). Haufniensis prefere exemplificar o que está querendo dizer descrevendo um caso de falta de simpatia. Ele descreve o caso de um médico de hospital psiquiátrico que é bastante tolo a ponto de acreditar que sua sensatez e seu equilíbrio estão assegurados por toda a eternidade e que ele está protegido do risco de qualquer situação acidental, tal como enlouquecer, que foi o que ocorreu com seus pacientes. Para Haufniensis este médico é “num certo sentido mais sensato que os dementes, porém, ao mesmo tempo, mais tolo e, seguramente, não há de curar muitos” (p. 59).

A psicologia que estamos conspirando aqui, como podemos antever a partir dos fragmentos citados, se movimenta a partir de uma atmosfera diferente daquela a que estamos habituados. O conhecimento que precisamos diz respeito à situação específica em que um acontecimento se deu, muito mais do que a um conhecimento prévio e universalizante. Este tipo de conhecimento, ao contrário, pode induzir a que o psicólogo e o médico vejam a si próprios como imunes àquilo que acomete seus pacientes e que, de fato, é da ordem da vida e, logo, se acometeu a um e pode acometer a muitos, o médico/psicólogo inclusive. Podemos concluir que a psicologia acenada por Kierkegaard deve se resguardar de ilusões de domínio sobre os acontecimentos, sustentando-se num tipo de pensamento/disposição que se interessa por aquilo que está em questão para o outro e se afina com os acontecimentos para poder compreendê-los.

São estas ideias que nos inspiram e nos levam ao que estamos entendendo como pensamento clínico, um modo de considerar a relação que se estabelece na clínica

psicológica pela perspectiva de que o sentido do acontecimento só pode ser encontrado na situação mesma em que o pensamento nasce e que, despregado da situação, se converte em abstração sistemática. Assim, a situação clínica é o ponto a que se deve sempre voltar caso queiramos compreender o sentido daquilo que ali acontece. O pensamento clínico que importa é aquele que se dá como ação e permanece no mais simples, a situação mesma, se deixando guiar por ela e guardando-se da tentação de achar que paira acima dela como um poder dominador de um conhecimento universal. Ao permanecer junto à situação o pensar/agir não se deixa apanhar por uma atmosfera julgadora, conforme descrito por Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010) como primeira Ética mas, ao contrário, permanece na situação e se deixa guiar por ela, de modo a que possa aparecer aquela possibilidade que melhor responda ao que está em questão. A atmosfera, neste caso, é criadora, a que Haufniensis se refere como segunda Ética.

A experiência é, então, o mais originário, e congrega tudo o que há, ou seja, a totalidade. do que está ali em questão e que é experimentado na relação clínica. A relação, embora constitua-se sempre no encontro de pelo menos duas pessoas, é sempre singular, pois dá-se num espaço e tempo propícios àquela experiência e nela se constituiu como originária. No acontecimento da relação clínica não importam as determinações particulares, ou seja, de cada um dos envolvidos, mas a *Stemning*, a atmosfera que emerge e congrega a situação. A palavra dinamarquesa *Stemning* “denota disposição, ambiência e também afinação” (SOUSA, In KIERKEGAARD, 2009, p. 23). No acontecimento clínico, disposição e afinação conjugam pensamento/ação com possibilidade e se constitui no mais originário. A possibilidade não é uma abstração, mas, antes disto, é o campo que se abre na e a partir daquela situação que se constitui como *possibilidade para a possibilidade*. Do permanecer junto à situação, ou seja, à possibilidade, é que *algo* pode se dar. Algo como um instante que, ainda que por um átimo, pare o movimento do tempo e esclareça o sentido daquela experiência para cada um dos envolvidos. Assim, o pensamento permanece junto ao mais simples, ao que é dito e como é dito pelo analisando, sem pretensões de assinalar erros, desvendar segredos ou apontar caminhos, mas de navegar no curso aberto por aquela experiência.

O pensamento clínico que estamos tentando fazer ver aqui deve estar comprometido com o mais originário, o próprio acontecimento na clínica. Afinal, a clínica é sempre o campo em que alguém busca, junto ao psicólogo, saídas para sua própria existência, como vimos nas situações que descrevemos no início de nosso texto. Mas, o que devemos entender por possibilidade e por edificação? Como participam na construção do

pensamento/ação que sustenta a clínica psicológica como campo de possível (PROTASIO, 2018)? A seguir, vamos nos demorar na elucidação destes elementos.

Acerca da possibilidade

A questão da possibilidade foi posta por Kierkegaard em tensão com a noção de necessidade e seu corolário, a causalidade. A ideia básica da causalidade é que onde algo se dá, necessariamente outro algo se dará. Necessidade é aquilo que condiciona e determina algo numa sequência linear de acontecimentos. A crítica de Kierkegaard é que para fazer um sistema necessário era preciso abolir tudo o que se mexe, que se altera, ou seja, abolir a vida da coisa, de qualquer coisa, e compreendê-la a partir de representações, estas sim, estáticas. Dois elementos são centrais na crítica de Kierkegaard aos sistemas que se sustentam na necessidade como um movimento linear: eles perdem de vista a vida mesma e, nesse gesto, não deixam espaço para o indivíduo, este que existe e para quem a existência é de suma importância. Alcança-se o absoluto, a ausência de dúvida, sob o preço de perder a vida, o caráter sensível da existência.

Vale lembrar que Kierkegaard, em diálogo com o pensamento hegemônico em seu tempo, o idealismo alemão, está sustentando o limite da lógica para dar conta da existência. O ponto é que a lógica pressupõe uma linha reta ascendente, ou seja, um encaminhamento e um sequenciamento linear que parte de um ponto inicial negativo e pressupõe que o final está garantido pelo natural encaminhar e sequenciar das refutações filosóficas. Kierkegaard vai mostrar que na vida isso não funciona, justamente por seu caráter paradoxal que resguarda, sempre, a possibilidade do salto, ou seja, de que se crie novos sentidos para a existência. Ele vai mostrar que o salto não tem espaço na lógica (PROTASIO, 2015). Trata-se da tensão entre o conhecimento universal, que se dá fora da vida, e a possibilidade de um pensamento cujo interesse é a vida ao modo como esta se dá, como relação entre indivíduos e como tarefa de conquista de suas próprias determinações.

Kierkegaard mostra que está em questão na existência o seu caráter de liberdade, de abertura e de possibilidade que, no entanto, não está livre de limitações. O aberto constituiu-se em tensão com o fechado. Este tema é tratado, inicialmente, na voz de Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010), mas é amplamente discutido por Anticlimacus (KIERKEGAARD, 2010a), sob a categoria de desespero. Pode-se resumir o que está aqui em questão dizendo que desespero diz respeito à condição, mais originária na existência, de que o homem não pode colocar a si mesmo, não pode determinar as condições em que

existe, mas ele está sempre dado nas condições que são as suas. Isso quer dizer que o homem existe como verbo, ou seja, como ação, assumindo formas específicas de viver, de existir, condicionado por determinações que ele não põe e com as quais tem que se haver. Estas condições não têm o caráter de necessidade, não são fixas e podem sofrer alterações.

De forma resumida o que queremos acentuar é que o homem 1- não pode determinar as condições em que existe, 2- ele tem que existir de alguma forma, 3- estas formas não esgotam as suas possibilidades e 4- nesta duplicidade, nesta tensão, ele *pode conquistar* a si mesmo. Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010) resume da seguinte forma: a existência é “a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade” (p. 45). Kierkegaard mostra, na voz de Haufniensis e de Anticlimacus (KIERKEGAARD, 2010a), que o homem pode perder a si mesmo de muitas formas. Mas, ele também pode conquistar a si mesmo. E que a experiência de si mesmo como indeterminado, como podendo conquistar-se ou perder-se, *pode* aparecer para o homem em determinadas experiências como angústia, desespero, ironia, dúvida. São disposições como estas que dão voz ao caráter paradoxal da existência. O caráter paradoxal é este que denuncia o limite da razão e da lógica para que o homem entenda a si mesmo e transforme a si mesmo. Não é pela lógica que o homem desperta para sua própria situação, mas são disposições como ironia, angústia, desespero, dúvida ou tédio que *abrem* a existência para seu caráter de indeterminação, ou seja, de possibilidade para a possibilidade. E, mais importante, é que nessa abertura *pode* dar-se aquilo que Haufniensis aponta como o “aprender a angustiar-se”, ou seja, aprender sobre si mesmo enquanto este que se é. Sobre isto, diz Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010): “quanto mais profundamente [um homem] se angustia, tanto maior é o ser humano”, pois pode transformar-se (edificar-se) em meio a este aprendizado.

Esses elementos são centrais no que queremos acentuar acerca da constituição do pensamento clínico, ao esclarecer que conquistar a si mesmo já implica a situação do homem na precariedade de seu existir, podendo perder ou ganhar a si mesmo. E que, basicamente o que está em questão é a tensão entre a realidade dada e possibilidade, e o modo como o homem corresponde a esta tensão, ou seja, como ele resolve, em seu próprio modo de existir, os problemas que são os seus. Num discurso edificante de 1851, Kierkegaard (2011) analisa algumas modalidades de existir para mostrar que o homem pode escapar de sua situação, de seu caminho (sua verdade) de vários modos: ele pode refugiar-se na multidão, na razão, na regra, na dúvida, atormentando-se ao pensar que poderia não fazer o que faz ou fazer algo que não faz, e sua vida seria diferente... Mas, para Kierkegaard (2011), o caminho que leva um homem ao fundamento de sua própria

existência é “estreito desde o princípio” (...) e “seu trabalho é trabalhar contra si mesmo” (p.79), ou seja, trabalhar contra a tendência a se deixar levar pelo caminho naturalmente dado. Não havendo um caminho pré-determinado a ser trilhado, ao estarmos sempre já posicionados existencialmente de um modo ou de outro, o que há é o caráter de possibilidade resguardando outras direções em cada caminho tomado.

Assim, cada uma das disposições ou modalidades tomadas constitui-se como um *inter-esse*, um vazio, um oco ou buraco (FOGEL, 2015) que sustentam a possibilidade de uma retomada de direção, de uma mudança de sentido ou de uma conversão/transformação. Conversão está sendo entendida aqui como um “verter junto aos acontecimentos da existência, um afinar-se com a tonalidade de sua própria existência, com o jeito certo de fazer as coisas em sua existência” (PROTASIO, 2015, p. 93). Esta afinação não fala de um saber previamente dado, de uma sabedoria da vida ou de um cálculo capaz de determinar a melhor oportunidade na situação, por isso a palavra é conversão. O caráter paradoxal sustenta a possibilidade de um exame de si e, eventualmente, de transformação de si. Este é o campo da edificação, tema do qual trataremos a seguir.

Sobre a edificação

A palavra dinamarquesa para edificar é *opbygge*, formada a partir de *bygge* que significa construir, unida a *op*, que significa para cima, e faz “referência ao fundamento a partir do qual se edifica algo” (FERRO & CARVALHO, 2007, notas, p. 283). Kierkegaard fez muitos usos tanto da palavra edificação quanto do termo edificante, este último usado principalmente em alguns discursos. Nestes casos, o discurso que edifica pretende uma transfiguração e uma edificação a partir de fundamentos de modo que a construção tem sua raiz num fundamento sólido. Ele diz: “haverá edificação no sentido próprio do termo quando o nexo com a elevação incluir ao mesmo tempo um nexo com o próprio fundamento, ou seja, quando a construção se eleva de algo que tem profundidade para sustentar” (citado por FERRO & CARVALHO, 2007, p. 283). Uma metáfora que pode ser usada para explicitar esta relação entre fundamento e elevação é a do bambu, que é um tipo de árvore de uma única haste fina que, no entanto, apesar de alcançar grandes alturas, não se parte com a força do vento – pois tem raízes tão profundas quanto a altura alcançada. Assim, em termos existenciais, a edificação relaciona-se com o fundamento de si.

Kierkegaard chama a atenção para a relação entre fundamento e edificação ao afirmar que só o originário é edificante, e o é na medida em que permanece em sua

originalidade como algo presente. O fundamento não é algo que se possa deixar para trás, como uma mera pressuposição, mas algo sempre presente na medida em que sustenta aquilo que edifica. Um elemento central na questão do edificante é o da possibilidade de que a vida (a relação) seja construída sobre uma base sólida. Mas como isso é possível? O que seria preciso para essa construção? Conforme Ferro & Carvalho (2007), o “objeto do edificante e da edificação é a vida, quer dizer, para cada sujeito, a sua própria vida” (p. 284). Estes autores sustentam que, para Kierkegaard, a construção do edifício da vida depende de uma “refundação radical da vida no seu todo – não apenas alterações avulsas” (p. 296). Isso implica dizer que a vida que existe e que importa é esta na qual cada um já existe como um afeto, uma afinação (*Stenming*, como dissemos acima) com a totalidade de sua própria vida. Portanto, a questão do edificante não é abstrata, mas uma questão humana que se põe para o homem e continua a se pôr na vida de cada um de nós.

A existência já sempre se dá como modo específico de se articular com as condições e com as relações postas, as quais são significativas na medida em que importam *para mim*. O *para mim*, nos termos colocados por Anticlimacus (KIERKEGAARD, 2010 a), se apresenta como modos de lidar com a relação em que cada um de nós desde sempre já está e como constituição de sentido que deixa ver aquilo em que se está implicado. Por isso, angústia e desespero tem um caráter transitório, de *passagem* e de origem à qual sempre se pode regressar para retomar e reconstruir sentidos. Existir significa um movimento cheio de tarefas a realizar e, neste movimento, o homem pode conquistar a si mesmo em sua verdade ou, conforme Kierkegaard (2005) desenvolve nas *Obras do amor*, pode *edificar a si mesmo*. Assim, o problema do edificante relaciona-se com a verdade como fundamento de si mesmo. Mas, como podemos compreender o sentido de verdade para si mesmo?

Para responder a esta questão recorreremos, mais uma vez, a Ferro e Carvalho (2007), que sustentam que a questão da verdade já está incorporada na vida de cada um, “vive nele”, uma vez que a noção de verdade para mim não se relaciona com o quê da verdade, mas com o como da relação que se estabelece com ela (p. 314). A verdade é, falando de forma breve, aquilo que move uma pessoa, a paixão que sustenta suas ações. Neste sentido, verdade é, ao mesmo tempo, algo que já se é (a paixão que sustenta nossas ações, o fundamento) mas, por outro lado, algo que precisa ser conquistado, apropriado, que ainda precisa ser adquirido. A tarefa de edificar implica, então, uma descoberta de si como este no qual eu posso me transformar, não abstratamente ou como um problema de uma época, mas na existência enquanto experiência do todo da minha vida, como

cuidado. Trata-se do domínio do que nos toca, nos determina, nos obriga a lidar com isso e aquilo com que cada um tem que se haver, ou seja, aquilo com que, no próprio curso da vida, se co-existe [se contemporiza].

Podemos concluir que edificação implica cuidado com o devir em termos de preocupação com o futuro, mas também como um voltar atrás no sentido de retomar o próprio fundamento podendo, continuamente, se reinaugurar. Este voltar atrás é um voltar a si mesmo em seu fundamento para pegar impulso e retomar a existência, não em abstrato, mas como *minha* existência (FERRO & CARVALHO, 2007, p. 214-216). Neste sentido é importante esclarecer que futuro não diz respeito apenas a um objetivo ou meta, mas deve ser entendido como a totalidade da experiência em que sempre estamos. Desta forma o futuro não está num além distante, descolado do presente, mas diz respeito à totalidade da vida, de forma que ocupar-se com o futuro significa ocupar-se com a totalidade da *minha* vida que se dá no presente enquanto união de todos os tempos da minha vida, ou seja, da totalidade da minha vida. Neste sentido podemos entender o motivo pelo qual edificar exige o afinar-se com o próprio fundamento. Esta afinação não se dá por meio de uma mudança radical, mas se conquista ao se tocar e modificar a própria relação que se tem consigo mesmo, uma vez que a vida em jogo nunca é uma abstração, mas a minha [de cada um] vida.

Não devemos nos esquecer que o ponto que sustenta a edificação é o mesmo que sustenta o perigo de que alguém viva eternamente perdido de si, e isso é muito significativo para um pensamento clínico. Na clínica, a questão do edificante se coloca originariamente como a relação constituída, como a *vida* dessa relação, de forma que o edificante é estranho a uma especulação filosófica ou moral. Mas, por que essa estranheza? Porque a especulação filosófica e moral tem seu fundamento em um elemento geral, a multidão, elemento abstrato e estranho ao acontecimento mesmo daquela relação clínica enquanto tal. O pensamento especulativo e moral não tem ouvidos para o estritamente singular, aquela relação, constituída por indivíduos, por este que existe e pode adquirir a si mesmo *em paciência*, como afirma Kierkegaard no discurso edificante de 1843 (KIERKEGAARD, 2007).

Kierkegaard reconhece que o homem tende a ver a si mesmo por meio das determinações do mundo, por meio de generalidades e sentidos já dados, e que pode enganar-se pensando que estas verdades são a sua verdade. Mas também sabe que o homem pode edificar-se no confronto com estas possibilidades, despertando para sua própria possibilidade, afinando-se com seu fundamento. Em nosso entender isso é o que

significa a constituição da existência enquanto paradoxo: a possibilidade de descobrir, em meio às determinações e possibilidades dadas, aquela possibilidade que se afine com o fundamento de si mesmo em sua existência, o que exige um tempo longo¹ e paciência². Conforme esclarece Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010), é preciso algum tempo para refletir sobre si mesmo, para esquecer seus próprios erros (p. 12), mas “qualquer ser humano que presta atenção a si mesmo sabe o que nenhuma ciência sabe, dado que ele sabe quem ele mesmo é, e isso é o que há de profundo na sentença grega (conhece-te a ti mesmo) (p. 85). Conhecer a si mesmo se equivale a conquistar a si mesmo, pois esse saber de si não é uma abstração. Conforme esclarece Ferro (2012), “o si mesmo relaciona-se consigo mesmo como algo que tem validade eterna, de tal forma que a relação consigo é a relação ao *todo* da sua vida e, por isso, é algo que possui o significado de *ser* decisivo”. Nesse sentido “o sujeito relaciona-se consigo como ‘algo’ que cuida, que zela, que protege, com que se preocupa” (p. 107), considerando que está sempre em perigo de perder-se de si mesmo em sua verdade.

Vimos que edificar a si mesmo implica cuidado, preocupação com o futuro e uma afinação com a totalidade de sua existência. E que o fundamento é o caráter da realidade como possibilidade para a possibilidade. Agora, resta perguntar: Se a verdade é a que já está aí, incorporada como o sentido que sustenta a vida de cada um, de que modo as situações aparecem na clínica como um problema que merece ser pensado? Um problema que, ao ser pensado, sustenta a possibilidade de transformação, de mudança de sentido, de renovação e de edificação? Aqui retomamos nosso ponto de partida: a articulação entre possibilidade, edificação e pensamento clínico. Enxergamos nessa articulação um campo profícuo para uma clínica psicológica de inspiração kierkegaardiana e afinada com a tradição do pensamento existencial em psicologia. Trataremos disso a seguir.

Possibilidade, edificação e pensamento clínico

Para Anticlimacus (KIERKEGAARD, 2010a), “tudo deve ser pretexto para edificar” (p. 17). E, segundo Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010), “o segredo de toda compreensão é que o próprio ato de compreender ultrapassa sempre a posição que põe” (p. 126). Vimos, acima, como tendemos a nos iludir pensando que as posições que

¹ Veja, sobre este aspecto, Justo, 2012.

² Encontra-se um estudo aprofundado da paciência nas notas e referências de Nuno Ferro e M. J. de Carvalho sobre o discurso edificante de 1843 *Adquirir a alma em paciência* (KIERKEGAARD, 2007). O próprio texto é instigante e elucidativo sobre o que está em causa no adquirir a alma na paciência.

assumimos na existência são definitivas. Como sustentar um pensamento clínico que se afine com o caráter precário do próprio ato de compreender? Como o clínico pode se proteger de tomar as posições como algo dado? E mais, como tomar os acontecimentos que se dão na clínica como “pretexto para edificar”, ou seja, como abertura de possibilidade de transformação?

Começaremos por considerar que as disposições que se abrem na clínica são o nosso ponto de partida e nosso alicerce. Embora elas possam parecer, inicialmente, problemas incompreensíveis e desarticulados da totalidade da existência, acreditamos que na continuidade, no próprio caminhar da relação clínica, *pode* aparecer o sentido que sustenta aquelas ações, que articulam a vida não como abstração, mas como *minha vida*. Neste sentido, estamos nos inspirando em Climacus (KIERKEGAARD, 2013), que pede para que não nos esqueçamos de que “é um espírito existente quem faz as perguntas, um ser humano totalmente individual” (p. 203), um sujeito pensante que, ao descobrir seu pensamento, descobre a si mesmo, pois ele mesmo é um existente que permanece na existência. Climacus afirma que “um espírito existente que pergunta pela verdade” (p. 201), presumivelmente quer viver nela, pois para o existente, o existir é seu máximo interesse e sua realidade é este estar interessado pela sua existência. Assim, para Kierkegaard, a verdade que importa, a minha verdade, não se exprime na linguagem da abstração, mas como um *inter-esse* entre pensar e ser, entre a possibilidade e a sua efetividade. A tarefa “é compreender-se a si mesmo na existência” (KIERKEGAARD, 2016, p. 68) pois, ao descobrir seu pensamento, o homem descobre a si mesmo, um existente que permanece na existência.

Inspiramo-nos, também, em Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010) quando ele diz que é preciso que o homem creia, uma vez que o ponto limite do entendimento é a realidade, mas é a continuidade que sustenta a possibilidade. Para Haufniensis “a continuidade é a própria essência da eternidade, e exige o mesmo do homem, isto é, quer que ele tenha consciência de ser espírito, e que creia” (p. 136). Espírito, aqui, quer dizer o homem existente, este que cada um de nós somos. Assim, o caráter edificante do presente é que ele *originariamente e paradoxalmente* sustenta, funda, ao mesmo tempo o real e a possibilidade. O possível antecipa a continuidade (a eternidade) como o aberto em que se pode confiar, como espaço e tempo em que um homem, como cuidado, pode conquistar a verdade de seu existir. A palavra confiar, em sua origem latina, vem de *confidēre* – no sentido de acreditar em, de ter fé, uma fé que se exerce junto; mas também no sentido de

confilus, de fiar junto³ (HOUAISS, s/d). Acreditamos que a relação clínica psicológica se desenha nesta duplicidade, nesta tensão: um diálogo participativo que tem seu limite na realidade, mas que, na continuidade, resguarda a possibilidade. Assim, o pensamento clínico sustenta a relação como um diálogo participativo, como um confiar, um seguir junto na constituição de um campo de ação onde cada um dos envolvidos pode descobrir a si mesmo em seu modo de articular-se com as questões da existência. Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010 a) diz que “a apropriação é o segredo do diálogo” (p. 18).

Entendemos que a relação clínica, por si só, já traz consigo a possibilidade da apropriação, de um saber de si e de uma transformação. Nesta relação de coparticipação e de confiar o clínico segue junto ao outro, acompanha seus passos, resguardando-se de qualquer ilusão de superioridade, de sabedoria. Antes, dispõe a si mesmo a serviço da relação, constituindo o espaço onde analista e analisando⁴, a seu próprio modo, estão focados na situação que inquieta, que embaraça e solicita. Em nosso entender, a clínica se constitui como espaço de confiança tanto no sentido do fiar junto, como no sentido de uma entrega aos possíveis não previamente determinados, o que implica fé. O clínico, ao mesmo tempo em que se fia no presente, está lançado na continuidade como o campo onde uma transformação pode acontecer, onde uma medida *pode* ser conquistada e, nesta conquista, uma transformação *pode* acontecer.

Um dos desafios da relação clínica psicológica é não se deixar levar pela tagarelice do senso comum. O clínico, ao ir se envolvendo na relação, vai sustentando a atmosfera propícia para que o modo de articulação se descubra e *possa* aparecer em toda sua força e legitimidade, *esclarecendo* qual o seu sentido, ou seja, do que ela fala e para o que ela fala. O pensamento clínico que estamos considerando aqui se exercita como aprendizagem, como escuta atenta e afinação com a situação. Um pensamento que prescindir de controle, que escolhe aprender em lugar de dominar. Que se angustia e, na paciência e em paciência (KIERKEGAARD, 2007) ajuda a si mesmo enquanto ajuda o outro, conquista a si mesmo enquanto ajuda o outro a conquistar a si mesmo.

³ Heidegger (2001) utiliza, nos Seminários de Zollikon, a palavra análise tomada neste mesmo sentido de confiar ou, conforme Feijoo (2017), no sentido do “tecer e o destecer de uma trama” (p. 20). Feijoo mostra que no início do século XX houve uma ampla utilização do termo análise naquelas tradições em psiquiatria que se inspiravam no pensamento de Heidegger, como Binswanger e Boss, que as utilizaram em seus projetos de *daseinsanálise*. Heidegger teceu críticas a isso e Binswanger acabou optando por designar “sua prática de fenomenologia antropológica” (FEIJOO, 2017, p. 26). A autora, embora considere o termo análise ao modo como foi tomado por Heidegger, como “destruição das verdades estabelecidas” (p. 135), diz ter optado em seu trabalho pelo termo psicologia existencial, por considerar que este “é mais abrangente e por isso abarca a essência do que queremos tratar” (p. 26), mantendo as denominações de psicoterapia existencial ou de clínica psicológica existencial para sua análise existencial.

⁴ Confira nota acima para o uso dos termos analista e analisando.

O diálogo participativo que acontece na clínica psicológica sustenta-se no modo próprio de acontecimento daquela articulação ao modo do *inter-esse*, ou seja, de ser passagem para a apreensão da totalidade. Nenhum dos envolvidos está imune ou numa posição mais privilegiada. A dimensão de sentido vai se construindo naquilo mesmo que aparece e vai se transparecendo para aquele que existe e quer aprender de si e edificar a si mesmo. A possibilidade de se perder dá o tom do perigo que, em temor e tremor, é enfrentado pelos envolvidos em total disponibilidade. E o que sustenta essa disponibilidade? A tensão entre possibilidade e edificação que, no tempo longo e em diferença mínima (JUSTO, 2009), vai conquistando a sua medida e se deixando educar pela *escola do possível*. Na clínica, demorar-se nesse espaço, nesse vazio, é demorar-se na possibilidade de onde pode advir uma articulação transformadora, afinada com a verdade que importa. E, retomando aqui o âmbito do compromisso com o caráter divino do próprio destino, permanecer na existência exige obediência, uma vez que a existência não opera pelo domínio dos elementos em questão e o limite, a realidade é, justamente, seu campo de manobra enquanto *passagem*. É preciso, então, uma escuta diferenciada para que possamos obedecer à direção aberta pela situação.

Vale retomarmos às situações que trouxemos como exemplos clínicos, no início deste texto e tentarmos articulá-las com as reflexões que realizamos. O que dizer daquela pessoa que precisa assegurar-se que nada vai acontecer com o tio ou com a mãe, aquele rapaz que precisa finalizar a faculdade e não consegue ou da senhora que vive uma separação sem estar, realmente, afastada do ex-marido? Vamos realizar uma pequena análise, retomando os elementos que desenvolvemos acima. O homem tem de ser de algum modo. Assim, quando cada uma daquelas pessoas se apresenta o que aparece é o modo como cada um se articula com sua existência. No entanto, como o homem é a realidade de possibilidade para a possibilidade, a possibilidade a que eles dão voz é *uma* possibilidade, e não a única. E mesmo aqueles elementos que são apresentados como limitando seu modo de ser eles são, também, *uma* possibilidade compreensiva, e não a única. Assim, há outros modos possíveis e, principalmente, há a possibilidade de que cada um edifique a si mesmo em sua situação. Seguindo Kierkegaard (1986), sabemos que tendemos a ter preferência por ilusões, e as queixas que emergem no discurso destas pessoas podem estar servindo para que elas esqueçam sua condição de liberdade, de abertura a possibilidades e se iludam aguardando uma solução fora de sua própria realidade. Mas elas podem, também, ser voz da possibilidade em meio à precariedade da existência, voz de um movimento em direção a uma outra possibilidade de ser, ou seja, à

possibilidade de uma outra afinação com a totalidade de sua existência. O clínico, então, permanece junto ao analisando, em confiança acompanha seus passos e aguarda, pacientemente, que a possibilidade se dê.

Como desenvolvemos acima, a tarefa do analista é permanecer junto ao analisando. Sua ação pode se dar, por exemplo, no sentido de ampliar os problemas de cada posição assumida, buscando ser a ocasião para que se esclareça em que estas posições estão sendo sustentadas. Isso é, se cada uma destas pessoas está agindo a partir de ilusões e se é possível conquistar os fundamentos destas ações ainda não vislumbrados, ainda obscurecidos. A preocupação do rapaz com o tio e a mãe pode aparecer na sua realidade de impossibilidade de controle, mas também de possibilidade enquanto o ainda não, o ainda aqui, à medida que ambos estão vivos, assim como o queixoso; a dificuldade de finalizar a faculdade do outro rapaz pode ser vista em tensão com a totalidade daquela existência e, quem sabe, o sentido desta dificuldade pode dar-se a ver abrindo outras possibilidades; e a senhora separada pode visitar seus próprios atos, confrontá-los com a totalidade de sua existência, visitando seus medos e seus anseios naquilo que sustenta suas ações. Quem sabe, assim, outros possíveis se abram para ela. Em confiança, ou seja, fiando junto, o clínico acompanha os passos dados e aguarda pacientemente que aquele fundamento se dê a ver, aquele fundamento ao qual o analisando sempre pode retornar para medir-se e fortalecer-se (edificar-se) nele. Fazendo isto ele está tomando cada situação em sua singularidade e, ao mesmo tempo, não perde de vista o caráter universal que diz que o homem, cada homem, tem que se haver com a existência que é a sua.

Kierkegaard (2010), na voz de Haufniensis, atenta para o perigo das psicologias universais, que constroem seus exemplos a partir de grandes diferenças, assinaladas em regras de caráter geral. Em nossa compreensão ele está acenando para uma forma de fazer psicologia que, ainda que tenha formado seus exemplos na observação da diversidade humana universal, não os toma em seu caráter universal, mas aprende com eles a ser “mais ágil que um equilibrista na corda bamba para conseguir de algum modo entrar na pele das pessoas e imitar seus gestos, assim como o silêncio” (p. 60), de forma a que a confiança ali criada estimule a pessoa a ter uma conversa consigo mesma e, eventualmente, a descobrir outra possibilidade de se articular ou de lidar com sua existência, aquela possibilidade que importa, que faz diferença, em outras palavras, que se “afina” com a totalidade da sua existência. Acreditamos que agindo assim o clínico pode conquistar aquele *conhecimento hábil*, aquela disponibilidade a que nos referimos acima, que se constitui no coração do pensamento clínico que estamos defendendo.

Considerações finais

Alguns temas abertos neste texto mereciam um maior desdobramento, dentre eles paciência, tempo longo, diferença mínima, obediência, o que terá que ser feito em outro momento. A tarefa assumida aqui foi a de tentar caracterizar um pensamento clínico que, fundado na possibilidade como constituição originária na existência, sustentasse na clínica psicológica uma atmosfera de edificação, ou seja, de fortalecimento em e a partir dos próprios fundamentos. Por tudo o que desenvolvemos acima, concluímos que a compreensão alcançada aponta para a clínica psicológica como uma arte, uma vez que ela não pode ser antecipada em sua forma e precisa aguardar o acontecimento e se fiar nele, ter fé (para usar uma expressão tão cara a Kierkegaard).

Ortega y Gasset (s/d) nos serve de inspiração para dar voz ao que colocamos aqui em questão, quando ele diz que o essencial é “o mover do pensamento flutuando numa atmosfera de problemas” (p.2) que, continuamente, assumem novas roupagens. Assim, as questões trazidas à clínica, quando tratadas mecanicamente a partir de teorias, sustentam-se em um saber prévio que assegura para si mesmo o conseqüente, o resultado. Mas, para nós, vida não obedece a esta linearidade e exige uma nova disposição do espírito. Uma clínica afinada com a existência precisa entender que “dar-se conta de um problema novo ou do recrudescer de um problema antigo é, por sua vez, dar-se conta de uma nova tarefa para o espírito, da necessidade de se procurar uma nova solução” (ORTEGA Y GASSET, s/d, p. 5). E espírito, aqui, “significa precisamente a serenidade que nos faz, em meio ao torvelinho vital da multidão de desejos fragmentados, de amarguras, de exultações, manter uma direção, um sentido que orienta e qualifica toda essa turbulência” (p. 7). Este sentido e direção que qualifica o acontecimento são, precisamente, o fundamento, a *passagem* à qual a clínica sempre pode voltar, como tentamos desenvolver.

Isso nos leva a uma última questão que nos mobilizou neste percurso de tentar caracterizar um pensamento clínico como sustento da relação psicológica. Queremos considerá-la, ainda que brevemente: o pensamento clínico que desenvolvemos pode, de algum modo, ser ensinado ou compartilhado? Seria possível ensinar esta forma de pensar a clínica psicológica a estudantes ou psicólogos que queiram aprender esse modo de se articular com a clínica e que não estejam buscando um conjunto de determinações prévias sobre o que o homem é ou sobre o que deve ou não ser feito na situação clínica? Mais uma vez, recorreremos a Ortega y Gasset (s/d), quando ele diz: “Dia a dia cresce em mim a suspeita de que nada do que realmente mereça ser aprendido possa, de fato, ser ensinado”.

Consideramos que o autor está, com suas palavras, reafirmando o que tentamos desenvolver no trabalho: a tarefa clínica, assim como a tarefa de viver, implica aprender a separar o que importa daquilo que não é importante; aprender a demorar-se na direção que fortalece o fundamento. Esta serenidade, esta possibilidade de sustentar uma direção orientadora no meio do torvelinho que é a vida, não pode ser ensinada, apenas *contaminada*.

Conforme tentamos mostrar, a situação clínica, ao se constituir em um diálogo participativo, precisa mais do que um *modus operandi*, exigindo dos envolvidos uma disponibilidade e uma afinação que se demore no presente, no acontecimento buscando, aí, suporte para a edificação da própria relação clínica. Ao não se constituir a partir de um acúmulo de saber, é preciso entregar-se, a cada vez, à realização de uma possibilidade, aquela aberta pela situação em questão e que, num tempo longo e em diferença mínima (JUSTO, 2009), sustenta a possibilidade da conversão e edificação. Aquilo que Constantin Constantius (KIERKEGAARD, 2009) desenvolve como *repetição para adiante*. Assim, esperamos que as reflexões levantadas neste estudo possam servir de suporte para aquele que quer ser contaminado por esta possibilidade. Citando, novamente, Ortega e Gasset (s/d): “contentar-me-ia em andar ao lado de almas mais acomodadas que a minha e introduzir-lhes fermentos de dúvida, ambição e esperança”.

Agradecimentos

A autora agradece à FAPERJ pela bolsa de pós-doutoramento que possibilitou esta pesquisa.

Referências

- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. Existência & Psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial. Rio de Janeiro: IFEN, 2017.
- FERRO, Nuno, & CARVALHO, Mário Jorge de. “Notas e Posfácio”. Em KIERKEGAARD, Søren Aaybe. Adquirir a sua alma na paciência. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007, pp. 37-316.
- FERRO, Nuno. (2012). Estudos sobre Kierkegaard. São Paulo: LiberArs.
- FOGEL, Gilvan. Homem, Realidade, Interpretação. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. Seminários de Zollikon. (M. Boss, Ed., G. Arnhold, & M. d. Prado, Trads.) São Paulo; Petrópolis, SP; RJ: EDUC; Vozes, 2001.
- HOUAIS, Antônio. Dicionário online, s/d. Disponível em <https://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em 16 de outubro de 2018.

JUSTO, José Miranda. "Introdução". Em KIERKEGAARD, Søren Aaybe, *A Repetição: Um ensaio de Psicologia Experimental* (pp. 9-25). Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

JUSTO, José Miranda. "From a Differentiation in Times to the Earnestness of Existence". Em JUSTO, José Miranda. & SOUSA, Elisabete Marques de. *Kierkegaard in Lisbon: Contemporary Readings of Repetition, Fear and Trembling, Philosophical Fragmentes and the 1843 and 1844 Upbuilding Discourses* (pp. 57-65). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Vols. Volume 1, A-E.). (H. H. Hong, Trad.) Bloomington and London: Indiana University Press, 1967.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.* (J. Gama, Trad.) Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *O conceito de Ironia.* (Á. L. Valls, Trad.) Petrópolis: Vozes, 1991.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *As obras do amor.* (Á. L. Valls, Trad.) Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *Adquirir sua alma em paciência dos Quatro discursos edificantes .* (N. F. Carvalho, Trad.) Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim, 2007.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *A Repetição.* (J. M. Justo, Trad.) Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *O Conceito de Angústia.* (Á. L. Valls, Trad.) Petrópolis - São Paulo, RJ - SP: Vozes - Editora Universitária São Francisco, 2010.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *O desespero humano.* (A. C. Monteiro, Trad.) São Paulo, SP, Brasil: Editora Unesp, 2010a.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo.* (A. R. Albertsen, & colaboradores, Trads.) Madrid: Trotta, 2011.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *Migalhas Filosóficas.* (J. M. Justo, Trad.) Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas vol. I.* (Á. L. Valls, Trad.) Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas vol. II.* (Á. L. Valls, Trad.) Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

PROTASIO, Myriam Moreira. *O si mesmo e as personificações da existência finita.* Rio de Janeiro: IFEN, 2015

PROTASIO, Myriam Moreira. *Kierkegaard e a Psicologia do Possível.* Publicação do Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia, IP-USP. Rio de Janeiro: IFEN (no prelo), 2018.

NORDENTOFT, Kresten. *Kierkegaard's Psychology*. (Bruce H. Kirmmse, trad.) Eugene, Oregon: WIPF & STOCK, 2009.

ORTEGA E GASSET. *Pedagogia da contaminação*, 1917/s/d. Disponível em <https://www.ime.usp.br/~pleite/pub/artigos/ortega/pedagogia.pdf> – Consulta em abril de 2018.

SOUSA, Elisabete Marques de. “Introdução - O salto para a eternidade”. Em S. Kierkegaard, *Temor e tremor* (pp. 9-38). Lisboa: Relógio D'Água, 2009

Recebido em: 1 de agosto de 2018

Aceito em: 8 de agosto de 2018

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

Paulo Victor Rodrigues da Costa*

Resumo

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

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

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

Abstract

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

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

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerações finais

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

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

Referências

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha. São Paulo: Edusp, 1994.

BECK, A. Terapia Cognitiva dos Transtornos da Personalidade. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

BOSS, M. Angústia, culpa e libertação. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1988.

CUNHA, A. G. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010

DILTHEY, W. Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. Introdução às ciências humanas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GADAMER, H. G. Hermenêutica em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Seminários de Zollikon. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 1998.

SZASZ, T. O mito da doença mental. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

Recebido em: 25 de julho de 2018

Aceito em: 1 de agosto de 2018

A TEMPORALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA E A ESCUTA CLÍNICA

Roberto Novaes de Sá*

Resumo

A escuta e o silêncio são aspectos essenciais do discurso. Sob a perspectiva daseinsanalítica, escutar é o próprio ser aberto do ser-aí. Mas, são igualmente constitutivos da escuta diversos modos privativos como o não querer escutar, o escutar indiferente, o resistir, o defender-se, o opor-se. Assim como o discurso da cotidianidade mediana tem o seu modo característico como falatório impessoal, a escuta que lhe é própria também sofre as inflexões restritivas do modo de abertura da impessoalidade cotidiana. Se, a escuta psicoterapêutica pode ser entendida como um cuidado que antecipa possibilidades encobertas, permitindo que o ser-aí as torne manifestas no discurso e se relacione com elas de modo mais próprio, essa escuta deve, antes de tudo, deixar despertar e cultivar as disposições afetivas cujo modo de temporalização suspende e silencia o falatório impessoal da ocupação cotidiana.

Palavras-chave: Escuta; Temporalidade; Cuidado; Daseinsanálise

THE TEMPORALIZATION OF EXISTENCE AND CLINICAL LISTENING

Abstract

Listening and silence are essential aspects of discourse. From a daseinsanalytic perspective, listening is the very open being of being-there. But there are also constitutive devoid modes of listening such as not wanting to listen, to listen indifferently, to resist, to defend oneself, to oppose. Just as the medium everyday discourse has its characteristic mode as impersonal idle talk, its own listening also undergoes the restrictive inflections of the impersonal everydayness mode of opening. If, psychotherapeutic listening can be understood as a care that anticipates hidden possibilities, allowing the being-there to make them manifest in the discourse and to relate to them in a more proper way, this listening must, first of all, awaken and cultivate the affective dispositions whose mode of temporalization suspends and silences the impersonal idle talk of everyday activities.

Keywords: Listening; Temporality; Care; Daseinsanalyse

* Professor Titular do Instituto de Psicologia da UFF. Endereço institucional: Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis, bloco N - Gragoatá, Niterói - RJ, CEP: 24210-201. E-mail: robertonovaes@psicologia.uff.br.

Quando Heidegger pensa sobre ser e tempo, a temporalidade não é, então, pensada como fenômeno físico, como vivência psicológica e nem como estrutura de um horizonte transcendental de representação. Poderíamos dizer, sem entender bem o que dizemos, no sentido de ter uma representação clara do que se diz, que tempo diz respeito à relação entre homem e ser. Não no sentido de subordinar o ser ao homem, nem o homem ao ser. Enquanto *ek-stática*, a temporalidade reúne homem e ser no aberto do mundo, na *ek-sistência*. A existência humana, como *ek-sistência*, não “dura” no tempo, ela é temporalização, ela temporaliza, ela não é senão o temporalizar de si mesma como “aí”, tempo-espaço de jogo da existência como ser-no-mundo. Por isso, Heidegger rejeita toda interpretação do homem como ente simplesmente dado no interior do mundo, por mais elevadas que sejam as propriedades que o diferenciem essencialmente dos demais entes. A essência do homem é *ek-sistir*, é ter o seu ser em jogo na existência. Ou, ainda, como ele nos diz nas anotações para o primeiro seminário ministrado aos alunos de Medard Boss na Universidade de Zúrick: “O que o existir como *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira.” (HEIDEGGER, 2001, p. 33). Empreender uma compreensão própria da existência é, portanto, experienciar apropriadamente seus modos de deixar aparecer e falar o ser dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo. É compreender apropriadamente seus modos de temporalização espacializante do ser dos entes, seus modos de ser como cuidado: ocupação com os utensílios e preocupação consigo mesmo e com os outros.

Essa possibilidade de compreensão apropriativa da existência não é senão, por sua vez, um modo de cuidado, um modo apropriativo de cuidado, em que a existência está em jogo em suas possibilidades próprias e impróprias. Na primeira parte de *Ser e Tempo*, Heidegger elabora a analítica da existência sob a perspectiva da cotidianidade mediana imprópria. Na segunda parte, ele adverte sobre a necessidade de que a analítica contemple as possibilidades próprias do existir. Para isso, é ainda necessário, segundo ele, refazer os passos da analítica preparatória, que levou à elaboração da existência como cuidado, buscando, agora, refazê-la sob a perspectiva de seu fundamento mais originário: a temporalidade. As estruturas ontológico-existenciais elaboradas na primeira parte são, então, consideradas em seu sentido temporal (Ver: HEIDEGGER, 1990, p. 13). Isso não significa reduzir a compreensão do cuidado ao entendimento cotidiano e vulgar do tempo. Trata-se, ao contrário, de ver a intratemporalidade e a intramundanidade inerentes à cotidianidade mediana como possibilidades da existência como temporalização em um

sentido mais originário. Trata-se, ainda, de uma apropriação singularizante da existência com relação às suas possibilidades impessoais, ou seja, o que está em jogo é a própria abertura *ek-stática* do aí do ser-aí, a restrição e a liberdade da existência.

Pensar sobre o cuidado clínico como temporalização da escuta não é, portanto, pensar apenas sobre os ritmos intratemporais da escuta clínica. Esse esforço, que é sem dúvida fundamental, não toca a compreensão do homem como ente intramundano e intratemporal. Certamente, há uma ampla e importante margem de cuidado clínico no âmbito dessa compreensão, mas ela já traz implicitamente seus limites e ao abrir novas possibilidades de lida com o sofrimento, confirma um determinado modo de ser-no-mundo, que é também a condição de possibilidade daquele sofrimento. Assim, embora se possa falar de um deslocamento do sujeito no interior do seu mundo, a escuta intratemporal não é capaz de deslocar o sujeito intramundano para o ser-aí como ser-no-mundo.

Antes de ensaiar um esboço de elaboração do cuidado clínico como temporalização da escuta, é de essencial importância “metodológica” lembrarmos que as estruturas ontológico-existenciais apresentadas na analítica do ser-aí não devem ser tomadas como conceitos no sentido científico usual. Na medida em que tomá-las neste sentido é uma tendência inevitável do nosso modo inicial de aproximação, que leva a todo tipo de confusões e discussões infrutíferas, torna-se necessário um esforço contínuo de atenção e lembrança para o fato de que os “conceitos” aqui em jogo não representam ou remetem a nada já dado e apreensível como objeto pela consciência do sujeito. Como diz Heidegger (2003):

... o conteúdo significativo destes conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com o que eles se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado, por este contexto conceitual mesmo, a empreender uma transformação de si mesmo no ser-aí (p. 340).

Um pouco adiante da passagem citada, Heidegger (2003) acrescenta, ainda, que essa compreensão do conceito filosófico como mero indicativo formal deve valer “em um sentido insigne para o conceito de mundo” (p. 341). Logo, podemos entender, ela vale para a noção de existência como ser-no-mundo e para todos os seus existenciais constitutivos.

A existência, como ser-no-mundo-com, é, em sua constituição ontológica, compreensão afetivamente disposta e discursivamente articulada. A escuta e o silêncio são aspectos essenciais do discurso. Escutar é o próprio ser aberto do ser-aí. Mas são igualmente constitutivos da escuta diversos modos privativos como o não querer escutar, o escutar indiferente, o resistir, o defender-se, o opor-se. Assim como o discurso da

cotidianidade mediana tem o seu modo característico como falatório impessoal, a escuta que lhe é própria também sofre as inflexões restritivas do modo de abertura da impessoalidade cotidiana. Os saberes do senso comum e das ciências não podem escutar e compreender a partir do silêncio porque seus discursos já se supõem naturalmente fundados. Mas, o silêncio, aqui, não pode ser tomado como um comportamento objetivável. Ele deve ser compreendido como um modo de abertura, um modo de se deixar tocar e afetar pelo que se faz ver no discurso. Um modo, portanto, de disposição afetiva. Se, a escuta psicoterápica for entendida como um cuidado que antecipa possibilidades encobertas, permitindo que o ser-aí as torne manifestas no discurso e se relacione com elas de modo mais próprio, essa escuta deve, antes de tudo, cultivar as disposições afetivas que suspendem e silenciam o falatório impessoal da existência cotidiana. A escuta psicoterápica se funda, portanto, em um modo próprio de ser do ser-aí, um modo próprio de temporalização da existência como cuidado.

Compreender a escuta como modo de abertura significa compreendê-la em sua articulação com os existenciais constitutivos do “aí”: a compreensão, a disposição e a de-cadência. Cada uma destas estruturas existenciais se temporaliza primordialmente por uma *ekstase* temporal específica. A saber, a compreensão se funda primariamente no “porvir” (*Zukunft*), a disposição no “vigor de ter sido” (*Gewesenheit*) e a de-cadência na “atualidade” (*Gegenwart*). Mas, cada um desses *ekstases* pode se modular em um modo próprio ou impróprio. Heidegger (1990, § 68) elabora o sentido próprio do porvir como “antecipação” (*Vorlaufen*) e o sentido impróprio como “esperar” ou “atender” (*Gewärtigen*); o sentido próprio do vigor de ter sido como “repetição” (*Wiederholung*) e o impróprio como “esquecimento” (*Vergessenheit*); o sentido próprio da atualidade como “instante” (*Augenblick*) e o impróprio como “atualização” (*Gegenwärtigen*). Embora, a temporalização da existência abarque constitutivamente todos os *ekstases*, é a sua dinâmica de articulação e modulação que fundamenta os variados modos de ser do ser-aí. A existência própria se deixa temporalizar como abertura que antecipa a repetição no instante, despertando o ser próprio do ser-aí em meio à dispersão das ocupações impessoais cotidianas, em que ele meramente espera pelo que recorda (esquece) na atualização.

A articulação discursiva, que também é ontologicamente constitutiva da abertura, não prioriza, segundo Heidegger (1990, p. 148), nenhum dos *ekstases*. Apesar disso, como o discurso se realiza de início e na maioria das vezes na ocupação cotidiana com o mundo circundante, ganha destaque em sua temporalização o *ekstase* da atualidade. Na

curiosidade e no falatório do discurso cotidiano a atualização não deixa os entes chegarem à proximidade da compreensão. A atualização que sustém o falatório contrai a abertura de temporalização existencial: apenas se tem interesse e se fala do que é “real”, o falatório se desvia do poder-ser e esquece o já lançado. A experiência de aceleração do tempo, tão característica do mundo moderno e contemporâneo, não é uma mera vivência subjetiva do tempo físico, mas, sim, a realização desse modo de temporalização em que a existência “corre” sempre para o mais novo e interessante, desviando-se do possível que não seja neutralizado pelo planejamento da ocupação e se esquecendo do modo como já sempre foi tocada por aquilo de que se ocupa. A escuta que pertence ao discurso cotidiano se mantém, portanto, restrita aos limites da abertura *ekstática* contraída do modo de temporalização da ocupação. Heidegger (1989) escreve em *Ser e Tempo*:

Tanto a escuta quanto a compreensão já se colaram previamente no que foi falado no falatório. A comunicação não “partilha” a referência ontológica primordial com o ente referencial, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado (p. 228).

A ocupação é o modo do cuidado que se realiza como lida cotidiana e no qual tudo aquilo a que já somos “junto a” vem ao encontro como “algo para”. O “para quê”, a finalidade, a serventia, a utilidade, domina, portanto, o sentido dos entes intramundanos que nos vem ao encontro cotidianamente em nosso mundo circundante, sejam eles instrumentos da lida ou sua modificação como entes simplesmente dados de ocupação teórica. No caso dos instrumentos, domina a circunvisão que dita as necessidades cotidianas mais imediatas, na ocupação teórica essas necessidades se modificam em finalidades segundo certas possibilidades da pesquisa científica. O modo de cuidado da ocupação, enquanto o “ser junto a” da existência cotidiana, funda-se em um modo de temporalização que é condição da possibilidade de que o ser-aí se realize como ser junto a entes intramundanos independentes do próprio ser-aí e dependentes de uma realidade transcendente. Heidegger (1990) explicita a unidade *ekstática* desse modo de temporalização na seguinte passagem: “... o atender do estar junto, simultaneamente com o reter do estar com da conjuntura, possibilita a atualização específica de um manejo do instrumento.” (p. 153)

Quando vejo um caderno, o seu sentido me é dado, imediata e irrefletidamente, como “algo para” escrever. A experiência de “algo para” se funda na abertura ao possível, no porvir. Encontrar “algo para” é atender (esperar) tacitamente ao seu fim. “Simultaneamente” a esse atender, dá-se a retenção da conjuntura instrumental. Quando vejo um caderno, já o vejo de modo não temático junto à caneta, ao lápis, à borracha, aos

símbolos gráficos da linguagem etc. A unidade *ekstática* desse atender que retém possibilita a atualização de um modo de manejo, ocupo-me do caderno, experimento o seu ser caderno escrevendo nele.

A temporalidade da ocupação cotidiana implica essencialmente um ser absorvido pelo mundo instrumental, um esquecimento de si em meio à lida. Absorto e disperso naquilo de que se ocupa, o vir a si do ser-aí se reduz ao atendimento das demandas que se lhe impõem na ocupação. Segundo Heidegger (1990, p. 154): “A atualização que atende e retém constitui a familiaridade, segundo a qual o ser-aí, entendido como convivência, “se reconhece” no mundo circundante público.”. É, portanto, a partir da conjuntura ocupacional cotidiana encoberta que o ser-aí surge para si mesmo como ente intramundano e intratemporal ocupado com outros entes intramundanos e intratemporais. Quando “pensa” sobre si, ele, na verdade, se ocupa na supervisão do contexto situacional que guia sua lida cotidiana, retirando daí as identificações de si mesmo e tomando-as como o seu ser simplesmente dado dentro do mundo. A mera reflexão teórica sobre si mesmo pode ser de grande utilidade para o sucesso das ocupações intramundanas e já implica mesmo um certo despertar intramundano, mas jamais tem o poder de despertar o ser-aí de sua absorção intratemporal no mundo. Para escutar a si mesmo em sentido próprio o ser-aí precisa despertar do esquecimento e da dispersão que o mantém absorvido nas ocupações cotidianas, precisa escutar e se deixar tocar por aquilo que abala radicalmente e coloca em crise a cotidianidade impessoal em que ele encontra familiaridade e abrigo, mesmo quando se trata do estar abrigado em seus problemas e queixas cotidianas. Sabemos que, para Heidegger, essa modificação apropriadora da existência tem como condição privilegiada as disposições afetivas fundamentais, justamente aquelas que retiram a existência do seu abrigo cotidiano, como a angústia e o tédio.

Em uma perspectiva daseinsanalítica, a escuta psicoterápica, como possibilidade de comportamento humano, precisa ser compreendida a partir da totalidade estrutural da existência. É forçoso admitir que de início a motivação que conduz a uma relação psicoterápica provém do empenho por recuperar e se manter no abrigo cotidiano do horizonte impessoal das ocupações, o que significa recuperar e se manter no esquecimento alienado de si mesmo através do falatório impessoal sobre si mesmo. No entanto, é preciso também considerar que enquanto cuidado a existência comporta ontologicamente um estar em débito com o seu poder-ser. O fato de que esse estar em débito permaneça adormecido para a vigília da ocupação cotidiana não retira o seu caráter originário e não impede que a existência seja continuamente conclamada a se haver

consigo mesma, ainda que, cotidianamente, essa conclamação seja experimentada apenas como conflitos morais no âmbito das ocupações e das preocupações.

Devido a essa constituição do existir humano, podemos dizer que o cuidado psicoterápico comporta sempre uma ambiguidade: de um lado a busca de indicações úteis para a negociação cotidiana entre o sentir-se culpado e o culpar os outros pelo peso da existência, de outro a busca por corresponder de modo próprio ao débito originário da existência que se abre na proximidade da angústia. Não se trata aqui da presença de duas tendências ou forças contrastantes, mas de uma dinâmica de realização existencial que admite diferentes modos de temporalização. Deixar que a existência se temporalize de modo próprio pelo porvir, modificando a atualização que atende às ocupações em um antecipar que decide frente à morte, não significa abandonar o mundo cotidiano da ocupação, escolhendo ao invés disso uma vida contemplativa e afastada do mundo. Na medida em que o clamor do débito originário não tem nenhum conteúdo positivo universalmente válido, ele também nunca se desliga da situação existencial fática, ele apenas convoca o ser-aí para o seu poder-ser próprio. Apropriando-se em primeiro lugar de sua impropriedade, a de-cisão permanece insistentemente atenta e decididamente aberta ao poder-ser, ao seu estar-em-jogo nas ocupações e na preocupação com os outros.

Silenciar o falatório cotidiano para possibilitar uma escuta própria não significa, portanto, ignorá-lo ou falar de outra coisa. É somente pela desconstrução de sua auto interpretação cotidiana e pela concomitante interpretação do seu sentido próprio que a existência se modifica com relação à sua propriedade e singularidade. É na auto interpretação encobridora do falatório que devemos encontrar as indicações para uma interpretação própria e não em alguma teoria prévia sobre a essência humana. Para Heidegger (1990): “Todas as investigações ontológicas de fenômenos como débito, consciência, morte devem se apoiar naquilo que a interpretação cotidiana do ser-aí ‘diz’ a seu respeito” (p. 68). Silenciar o falatório significa, pois, escutá-lo propriamente, explicitando o seu sentido encoberto, e não escutar a partir dele, apenas repetindo suas opiniões e dúvidas descoladas de qualquer experiência apropriativa.

A escuta psicoterápica enquanto ocupação e preocupação deve aceitar seu caráter ambíguo, acompanhando as modulações temporais que abrem a cada vez a situação clínica. Se por um lado, reconhecemos no discurso psicoterápico o empenho por neutralizar os estranhamentos abertos pela angústia que sempre espreita a cotidianidade impessoal, por outro lado, devemos considerar também o querer-ter-consciência (*Gewissen-haben-wollen*) que lhe é igualmente constitutivo, embora na maioria das vezes

atropelado (encoberto) pelo desejo de soluções rápidas e efetivas. O modo de compreensão próprio da escuta se temporaliza como projeção antecipadora das possibilidades fáticas mais próprias do meu poder-ser. A disposição afetiva em que se propicia essa compreensão é a angústia que retira o ser-aí do esquecimento com relação à radical estranheza de si mesmo. O terceiro existencial que constitui a escuta como abertura é o discurso. Como o discurso próprio que provém do clamor do débito nunca se traduz plenamente em alguma articulação positiva em termos de conteúdo, ele suspende a atualização imprópria do falatório impessoal, caracterizando-se como silenciosidade que acolhe o instante de decisão: “... a *silenciosidade* é o modo de articulação do discurso que pertence ao querer-ter-consciência”. (HEIDEGGER, 1990, p. 86).

Podemos pensar de modo daseinsanalítico sobre o sentido de uma situação clínica caracteriza por Freud (1973, p. 1571-1574), em um artigo de 1910, como exemplo do que ele nomeia de “psicanálise silvestre” (*Wilde Psychoanalyse*). Trata-se do caso de uma senhora divorciada que procura o fundador da psicanálise após se consultar com um jovem médico sobre seu estado de ansiedade, o que, segundo ela, aumentara ainda mais sua ansiedade. O médico a informou, logo após a entrevista inicial, que a causa de sua ansiedade era a falta de satisfação sexual e a solução, portanto, seria voltar para o ex-marido, arranjar um novo amante ou obter satisfação sexual consigo mesma. Diante da relutância da paciente, que não pretendia voltar para o ex-marido e considerava moralmente repugnantes as outras alternativas, o médico disse a ela que se tratava de uma nova descoberta do Dr. Freud e que bastaria que ela o procurasse para confirmar o diagnóstico e a indicação terapêutica. Freud não entra em detalhes sobre a sua conduta com a paciente e nem descarta a hipótese de que o relato dela sobre a consulta com o jovem médico pudesse conter distorções. Mas, aproveita a situação como pretexto para discutir aquilo que considera como erros típicos do analista inexperiente e sem formação adequada para o ofício da psicanálise. Ele distingue duas categorias de erros, os “científicos”, que dizem respeito à correta compreensão conceitual da psicanálise, e os “técnicos”, que se referem ao modo de condução no relacionamento terapêutico (transferencial). Com relação à segunda categoria, o erro técnico do jovem médico consistiu em informar precipitadamente à paciente as supostas causas de seus sintomas, como se esse esclarecimento fosse suficiente para levar a uma mudança em sua condição existencial. Freud (1973, p. 1573) afirma que se esse tipo de informação fosse tão importante para os pacientes, bastaria que eles lessem livros e assistissem conferências sobre psicanálise e que o efeito que essas comunicações objetivas podem ter sobre os

sintomas é o mesmo que pode exercer a leitura de um cardápio sobre a fome do leitor, ao invés da cura, a exacerbação de conflitos e sintomas. Ele considera que esse tipo de informação só se faz pertinente quando, através de um longo relacionamento terapêutico, duas condições forem satisfeitas: “Em primeiro lugar, o paciente deve ser convenientemente preparado até alcançar uma proximidade suficiente com aquilo que foi reprimido, e, segundo, deve ter desenvolvido um vínculo de ligação com o médico (transferência) que torne impossível uma nova fuga.” (FREUD, 1973, p. 1573-4). Sob uma perspectiva daseinsanalítica, as recomendações de Freud não podem ser ignoradas. Primeiro, informação só tem valor terapêutico quando deixa de ser apenas representação adequada de supostas causas inconscientes e indica ao paciente a proximidade experienciável de suas próprias possibilidades encobertas. Segundo, o se deixar tocar por esse tipo de experiência apropriativa só é possível a partir de disposições propícias, em uma atmosfera afetiva atentamente cultivada com o tempo.

Se, conforme dissemos acima, a escuta psicoterápica for entendida como um cuidado que antecipa possibilidades encobertas, permitindo que o ser-aí as torne manifestas no discurso e se relacione com elas de modo mais livre, essa escuta deve se articular por um modo de temporalização, isto é, de abertura *ekstática*, em que a situação existencial inicialmente tomada como mero contexto ocupacional simplesmente dado se transforme no próprio aí do ser-aí, aberto na de-cisão. Heidegger expressa, no parágrafo seguinte de *Ser e Tempo*, a unidade estrutural do modo de abertura que caracteriza o querer-ter-consciência como de-cisão:

A abertura do ser-aí que se encontra no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em débito mais próprio e pelo discurso enquanto silenciosidade. Chamamos *de-cisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio ser-aí, ou seja, *o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio*. (HEIDEGGER, 1990, p. 86)

O cuidado clínico que se orienta pela analítica da existência tem como condição privilegiada a silenciosidade e a escuta que lhe é própria como possibilidade essencial do discurso. A escuta clínica deve ser atenta à conexão originária entre compreensão, disposição e discurso. Mas, essa atenção não se realiza necessariamente como articulação temática dos existenciais ontologicamente interpretados, nem a interpretação ontológica adequada é por si só garantia suficiente de uma apropriação mais originária da existência como cuidado. Para que a interpretação existencial-ontológica libere verdadeiramente

uma compreensão mais originária da existência é necessário que ela não seja cindida da minha experiência ôntica e possa, assim, abrir possibilidades de compreensões existenciárias mais singulares e próprias. A analítica da existência não se realiza plenamente senão como projeto do acontecimento *ekstático* do ser-aí em suas possibilidades de apropriação e singularização. Esse entendimento é fundamental para que a relação entre a analítica e a clínica não se confunda com a mera aplicação de um campo conceitual teórico ao entendimento de situações existenciárias específicas. O que permite a temporalização da escuta psicoterápica a partir da silenciosidade nunca é a mera compreensão conceitual, ainda que correta, dos existenciais, é, antes, o modo de ser homem como ser-aí que projeta *ekstáticamente* as possibilidades da escuta a partir do silêncio que lhe é, a cada vez, possível.

Um exemplo bastante elucidativo dessa má compreensão conceitual, na qual o entendimento vulgar volta recorrentemente a cair, é apresentado por Heidegger (2003, § 70) em seu curso de 1929/30 sobre os conceitos fundamentais da metafísica, ao qual já nos referimos no início dessa reflexão. Não se trata apenas da confusão terminológica e da significação equívoca a que toda interpretação expressa está sempre sujeita, mas da tendência inerente à existência cotidiana de tomar o que é expresso como algo simplesmente dado e independente, não se dando conta de que o sentido em jogo nas elaborações daseinsanalíticas apenas se descobre correlativamente às transformações do ser-aí que é sempre meu. O exemplo é particularmente sensível para a escuta clínica, pois, diz respeito à força singularizante do ser-para-a-morte que constitui ontologicamente a existência. A modulação da impropriedade cotidiana em um modo de ser próprio autêntico é apresentada na segunda parte de *Ser e Tempo* como um movimento de decisão antecipadora da morte como possibilidade mais extrema do ser-aí. A consequência lógica seria, portanto, a de que a decisão por uma relação constante e duradoura com a morte levaria a uma existência autêntica. Mas, tanto a decisão, quanto a morte e a relação que o homem estabelece com ela são aí entendidas como algo simplesmente dado. Apesar de correta, essa conclusão demandaria uma atitude impossível para o homem que, se adotada, só poderia levar a uma existência sombria, tomada pelo pânico, ou ao próprio suicídio.

Já se desconsidera desde o princípio nesta postura fundamental, da qual nenhum de nós tem o direito de se dizer livre, que o caráter fundamental da existência, do existir do homem, reside na *decisão*, mas que a decisão não é um estado simplesmente dado que eu tenho. Ao contrário, é ela que antes me tem. Todavia, a decisão enquanto tal sempre só é o que é enquanto *instante*,

enquanto instante do agir real. Estes instantes de decisão, contudo, temporalizam-se porque eles são algo temporal, porque eles só são sempre em meio à temporalidade do ser-aí. (HEIDEGGER, 2003, p. 338)

Nenhuma das noções da analítica relativas à dinâmica de singularização da existência, tais como mundo, angústia, morte, débito, clamor, decisão, liberdade e todas as demais, deve ser tomada como conceito de algo simplesmente dado, cujo entendimento e aplicação ética teria como consequência a transformação da existência. A analítica fornece apenas indicadores formais que apontam “... para o interior de uma concreção do ser-aí singular no homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção.” (HEIDEGGER, 2003, p. 339).

Fica, então, patente que a relação própria entre o estudo da “conceitualidade” da analítica do ser-aí e a prática clínica não comporta nenhum tipo de aplicação da teoria à prática. Essa conceitualidade é somente um conjunto de “indicações formais” para a experiência de ser homem como ser-aí. Se ela se tornar um objeto de ocupação clínica pode se constituir em grave obstáculo a uma escuta própria do outro como ser-aí.

Comentando um livro que estava sendo escrito na época, em 1968, por Medard Boss, sobre os *Fundamentos da Medicina e da Psicologia*, Heidegger (2001, p. 236) critica uma passagem em que Boss diz ser o caminho do médico daseinsanalista “extremamente simples”, e chama a atenção para a difícil exigência que se impõe ao médico, passar do projeto de homem como animal racional para o projeto de ser homem como ser-aí. Vamos concluir, então, esta breve consideração, citando o referido comentário de Heidegger que soa como uma recomendação de especial interesse, principalmente para aqueles que se dedicam à prática da análise existencial clínica:

O deixar-ser do ente (homem) à luz do ser-aí é extremamente difícil e insólito, não somente para o cientista de hoje, mas também para aquele que está familiarizado com o projeto do ser-aí, 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 ser-aí, for visto antes e constantemente; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como ser-aí, 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 ser-aí tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente. (HEIDEGGER, 2001, p. 236).

Referências

FREUD, Sigmund. “El psicoanálisis ‘silvestre’ (1910)”. Em Obras Completas, tomo II, p. 1571-4. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

HEIDEGGER, Martin. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. Seminários de Zollikon. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo (Parte II). Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo (Parte I). Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

Recebido em: 31 de maio de 2018

Aceito em: 6 de junho de 2018

ANÁLISE EXISTENCIAL – FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E INTERPRETAÇÃO DE SI MESMO: APROXIMAÇÃO AO §32 DE *SER E TEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

Romulo Pizzolante*

Resumo

Pela análise da existência elaborada em “Ser e Tempo” abre-se um diálogo entre a medicina, a psiquiatria, a psicanálise e a filosofia na compreensão fenomenológica do homem através do desvelamento do cuidado com o outro como o modo primordial de ser humano. O presente artigo destaca o pensamento de Heidegger que insere o homem como protagonista no acontecer do existir. A fenomenologia hermenêutica e a presença - Dasein abrem compreensões acerca do existir que moldam a vida dos homens e os revelam como seres que encontram sentido para si ao questionar a si mesmo. Análise existencial - Daseinsanalyse tem pertinência para práticas de cuidado médicas, psicológicas ou psicanalíticas que levam em consideração a composição sensível e inteligível em seu âmbito. O psiquiatra Ludwig Binswanger elaborou a possibilidade de uma linha clínica em correspondência à analítica existencial de Heidegger que pode ser interpretada como um convite ao convívio.

Palavras-Chave: Fenomenologia Hermenêutica; Daseinsanalyse; Análise Existencial; Dasein; Presença.

EXISTENTIAL ANALYSIS - HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY AND INTERPRETATION OF THE SELF: AN APPROXIMATION OF "BEING AND TIME" FROM MARTIN HEIDEGGER

Abstract

The existential analytic elaborated by Martin Heidegger in "Being and Time" opens a dialogue between medicine, psychiatry, psychoanalysis and philosophy in search of the phenomenological understanding of the human being, through the unveiling of care with the other as the primordial way of being of the human. The present article highlights the thought of Heidegger that inserts the man as protagonist in the happening of the existing. Hermeneutic phenomenology and presence - Dasein open understandings about the existence that shape the lives of men, and reveal them as beings who find meaning for themselves by questioning themselves. Existential analysis - Daseinsanalyse has pertinence to medical, psychological or psychoanalytic as care practices that take into account the sensible and intelligible composition in its scope. The psychiatrist Ludwig

* Filósofo. Doutor em Filosofia e Pesquisador de Pós-Doutorado pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGF) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Daseinsanalista. Endereço Institucional: Largo São Francisco de Paula, 1 - Centro, Rio de Janeiro - RJ, 20051-070a. E-mail: pizzolante@terra.com.br.

Binswanger elaborated the possibility of a clinical line in correspondence to the existential analytic of Heidegger that can be interpreted as an invitation to the conviviality.

Keywords: Hermeneutic Phenomenology; Daseinsanalyse; Existential Analysis; Dasein; Presence.

Introdução

A fenomenologia hermenêutica no pensamento de Heidegger significa a circularidade entre o caminhar, o caminho e o caminhante por uma imbricação extraordinária desde a qual surgem em suas distintas dignidades. Por esta compreensão circular desaparece a necessidade de estabelecer regras, etapas e compassos metodológicos para o encontro de sentido, que só pode ser descoberto na e pela viagem do pensamento, cada vez. Através do presente artigo se busca acompanhar o pensar que inclui o pensador no que está sendo pensado, por aproximações que possam justamente provocar o pensamento em direção à sua inclusão no percurso de descoberta do existir na própria presença de cada um. Dividido em três movimentos para despertar sua articulação, o fenômeno hermenêutico explicita a própria presença – *Dasein* como via imediata de acesso ao existir que se compreende diretamente em sua apreensão, já sendo, como o que só pode ser cada vez único. Análise Existencial – *Daseinsanalyse* acontece no convívio através do próprio percurso de pensamento que questiona a verdade do existir.

O texto recolhe da dinâmica circular do modo de ser do deus grego olímpico Hermes, do pensamento do poeta lírico Píndaro, bem como do pensador originário Heráclito, do beato Duns Escoto, do fundador da psicanálise Sigmund Freud e de Marcel Proust aproximações à circularidade encontrada no pensamento de Martin Heidegger. A aproximação a divindades gregas e a pensadores e poetas destacados ao longo da história, não busca se acercar apenas pela via do conteúdo por eles pensado, mas pela mesma dinâmica circular de desvelamento de sentido próprio.

A filósofa Irene Borges Duarte, coordenadora da edição e da tradução portuguesa da antologia de textos intitulada *Holzwege* (HEIDEGGER, 1994), traduzida por “Caminhos de Floresta”, no Prólogo à Edição Portuguesa de 2002, destaca nota publicada por Heidegger no “Jornal Die Welt” de 26 de setembro de 1949, por ocasião da publicação de *Holzwege*, em que o autor aponta para sua articulação composta de diferentes textos que são entrelaçados por sentido que se revela por “uma estrutura concertante da ‘coisa mesma’”:

Os caminhos de Floresta são tentativas nesse sentido. Vistos de fora, oferecem-se como uma coletânea de exposições acerca de assuntos sem relação entre si. Mas se se pensa a coisa de dentro para fora, tudo está num uníssono encoberto

e rigorosamente construído. Nenhum caminho é para ser feito, sem ter feito os outros. Na sua unidade, eles mostram um pedaço do caminho do pensar. Eles entram em errância. Mas não se perdem no erro. HEIDEGGER, M. In *Denkerfahrten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. - Cf.: HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Tradução Irene Borges Duarte et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. Prólogo.

γνωθι σε αυτόν - conhece a ti mesmo

O tratado filosófico “Ser e Tempo”, publicado por Martin Heidegger em 1927 (HEIDEGGER, 2006), revela através da “analítica existencial” da presença humana as estruturas da temporalidade do existir, em que o homem se encontra e se perde de si mesmo em sua própria presença cada vez desvelada. A “temporalidade própria da curadoria de ser” e a “temporalidade da convivência amorosa” entrelaçam compreensões dos pensadores Martin Heidegger e Ludwig Binswanger, e provocam o pensamento em direção a questionar o próprio fenômeno do existir da vida na vida dos homens. Há tanto a possibilidade como a impossibilidade de se elaborar um processo de análise terapêutica através da compreensão da analítica ontológica da existência na sua própria presença.

Heidegger (2006) expõe as estruturas do acontecer do tempo percorrendo a temporalidade do existir, através da qual expõe a possibilidade de diferentes percursos criativos. A pergunta pela temporalidade do existir precisa nos temporalizar em seu conforme para ser elaborada. Perguntar pelo tempo já é um modo de temporalizar-se, em que se descortinam possibilidades de temporalidades próprias e impróprias que se desdobram no encontro e na perda de si mesmo. Perguntar pela origem do vigor da vida em nossa própria vida singular expõe o existir ao aberto: ao abandono à liberdade de vir a ser de um modo ou de outro, em concordância com o cuidado e o empenho próprios em acolher o outro em si. Em concordância com o próprio tempo o homem vem a ser si mesmo e/ou se afasta de si mesmo.

Ludwig Binswanger em “Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins” - “Formas fundamentais e conhecimento da presença humana”, publicado em 1942, segue o percurso das estruturas da temporalidade apresentado por Heidegger e traduz a dinâmica da temporalidade própria da cura na temporalidade da convivência amorosa, fundadas no porvir, e a dinâmica da temporalidade imprópria da cura na temporalidade da ocupação, objetivada e contabilizada, afundada num passado que não passa e numa atualidade constante que não se renova.

Emmanuel Carneiro Leão analisa os compassos de pensamento entre Heidegger e Binswanger em 69 aulas ministradas nos anos de 1970¹ e aponta a possibilidade e a impossibilidade de se traduzir a compreensão da temporalidade sem perder o fenômeno. Para o prof. Carneiro Leão é imperativo que se deixe a interpretação e a análise abertas à própria presença ritmada pela coexistência, revelando o pensamento que nos convoca à presença, nos requisita ao convívio. E aponta para o risco de metodologias e sistemas psicológicos ou antropológicos:

A temporalidade da convivência amorosa está em oposição com a temporalidade de outras formas de convivência – relacionamento, utilização, ocupação – pois ela não decorre nem se origina das limitações da existência, de sua finalidade, como sendo minha, de minha individualidade. A temporalidade da convivência amorosa provém da necessidade do nós que transcende o eu e o tu.²

A proposta para se pensar a analítica existencial como “Daseinsanalyse”, compreendida como análise existencial terapêutica, parte de movimentos fundamentais do pensamento apresentado por Heidegger. A partir deles a tradição do pensamento ocidental é abandonada e o homem incluído na descoberta.

Fenomenologia hermenêutica

Hermes é para os gregos o mensageiro dos deuses e é ele mesmo um deus. Hermes é a própria mensagem que porta, carrega, traz e envia. A fenomenologia hermenêutica como método de investigação filosófica inclui o indivíduo singular humano no percurso de descoberta em sua própria presença desvelada – conhecer e vir a ser explodem em conjugação extraordinária. Heidegger deixa ressoar a sentença de Píndaro – “conhece-te a ti mesmo” no § 31 de “Ser e Tempo”.

Hermenêutica

Heidegger revela o pensamento filosófico como fenomenologia hermenêutica, que encontra sentido diretamente no próprio e livre percurso de compreensão, devolvendo à filosofia a possibilidade de uma análise existencial. Trata-se de um retorno ao modo de pensar circular dos pensadores gregos originários. Anaximandro, Heráclito e Parmênides refletiam acerca da circularidade na criação. “*Ser e pensar, o mesmo*”, declarou Parmênides em seu Poema.

¹ LEÃO, E.C. A temporalidade na convivência amorosa. Teresópolis: Editora Daimon. No prelo.

² Idem. Texto destacado da 6ª aula.

O pensamento de Heidegger é percurso ontológico, livre de determinações ônticas, que busca a compreensão de estruturas axiais do fenômeno da existência, fora do âmbito do estabelecimento de métodos e sistematizações. A revelação da vida na vida do homem engloba afeto e pensamento, intuição e compreensão na mesma saga em que o homem pode vir a ser si mesmo ou perder de si mesmo. A questão que se coloca refere-se à repercussão da descoberta de sentido. Acompanhar as estruturas ontológicas da vida na vida do homem pode revelar sentido direto para o existir de quem acompanha em seu pensar tal compreensão. “A interpretação fenomenológica deve oferecer para a própria presença a possibilidade de uma abertura originária e, ao mesmo tempo, da própria presença interpretar a si” (HEIDEGGER, 2006, p.199).

Píndaro

Píndaro é considerado o último dos poetas líricos. Poesia como musicalidade é remissão às Musas que são filhas de Zeus e da memória: Mnemosine. As Musas são a criatividade no pensamento. Pela mitologia grega as filhas de Mnemonise brotam de uma fonte que se encontra na planície do encobrimento, a Lethe, onde há o rio do esquecimento, o rio do descuido. Ámeles é rio que não corre, não flui e não canta.³

A associação entre a Música e a busca da compreensão de si como o que brota desde o desconhecido em si mesmo é dinâmica encontrada no pensamento grego que pode ser reconhecida através da poesia de Píndaro. A lira é o instrumento de Apolo. Os poetas líricos são especulativos, o que significa que investigam o próprio existir em seus poemas, por uma disposição poética e musical que encanta, envolve e encaminha pelo seu canto. O claro e o distinto vigem diante do obscuro e do incerto. Os deuses Apolo e Dioniso se opõem, mas não se contrapõem, se distinguem, mas não se separam como se pudessem excluir um ao outro. Igualdades e diferenças vigoram por uma mesma tensão de identidade.

O Pensamento filosófico é aquele que segue o questionamento acerca da origem do conhecimento, do princípio desde o qual o homem pode conhecer e desconhecer a realidade pela via do entendimento, para então, desde aí se realizar. Este modo de pensar questionando a origem é também possibilidade do pensar realizar-se de modo originário, como a possibilidade de encontrar sentido inaugural por sua própria via criativa. Tudo o que é e aparece sendo se dá através de ser pelo pensar e neste âmbito há uma coincidência entre o pensamento filosófico como fenomenologia hermenêutica e a poesia lírica de

³ PLATO. Republic. Londres: Loeb Classical Library, 2013. Livro X. (*Mito de Er*) 614b.

Píndaro. O pensamento que acompanha a realização do real remete para uma dinâmica em que o próprio acontecer do tempo revela a realização do existir da vida na vida de um homem, o existir compreendido como possibilidade de tornar-se o que se é porta a temporalidade originária do instante criativo. Esta temporalidade é encontrada na máxima que adornava o portal do templo de Apolo em Delfos no século VI a.C.: **γνωθι σεαυτόν** - Conhece-te a ti mesmo.

Píndaro apresenta outra versão para esta mesma sentença na “Segunda Ode Pítica”. Em qualquer de suas versões conhecidas, a sentença revela temporalidade circular, extraordinária e virtuosa: “Vem a ser o que tu és aprendendo com a vida” (Pindare, 1990, II Ode Pítica, v. 72).

A palavra usada por Píndaro na “Segunda Ode Pítica” pode ser traduzida para o português por conjugação do verbo conhecer. “Mantano” é o verbo grego que diz aprender e ensinar. A palavra “Mantano” guarda em sua compreensão como conhecimento não o que se apreende e se representa apenas intelectual e racionalmente, podendo até mesmo ser passível de acúmulo, estoque e manipulação. Conhecer é compreendido não no sentido de processar saberes, mas no sentido que ressalta sua relação de coincidência com o surgimento das próprias descobertas e escolhas. O conhecimento em seu dar-se simultâneo à geração do que se deixa levar a si, sendo propriamente o que eleva a si.

Esse sentido é também explicitado pela palavra que aparece à frente da sentença gravada no Portal do Templo de Apolo em Delfos – **GNWTI**, que ressalta a comunhão entre conhecer gerar. Conhecer como nascer-com. A sentença conclama que se venha a nascer e surgir conforme se compreenda o que se é, dando à compreensão de ser e existir caráter originário.

Ser e conhecer combinam-se na e pela apreensão de ser pelo pensar – o conhecer o que se é, aparece como conclamação de ser, em que o conhecer e o vir a ser se imbricam em tornar-se o que se é – o nada de ser e não-ser - impulsiona o aparecer, o permanecer, e o perecer em circularidade extraordinária e criativa.

O saber acerca de ser (nada) e o ser acerca de saber (do nada) é o que possibilita e provoca o tornar-se próprio. O saber de ser a partir do nada é o saber da necessidade de precisar tornar-se, de precisar agir para vir a ser, diretamente como o apropriar-se de ser por conta própria ao acolher em si o obscuro mistério desconhecido. O compreender que nos apreende em seu percurso de sentido é a abertura ao desconhecido de nós mesmos em nós mesmos, por sermos desde sempre favorecidos por outro de nós mesmos... No parágrafo 31 de “Ser e Tempo”, Heidegger explicita que “em todo compreender de mundo

a existência também está compreendida e vice-versa” (2006, p. 213). O Compreender originário que somos não se refere ao acúmulo de algo, nem de percepção sensível ou inteligível, ou mesmo de um conhecimento que se possa alcançar e deter, possuir e armazenar. O compreender originário significa o apreender-se-com e em seu próprio processo de elaboração e dinâmica circular – o “círculo ontológico” em que se revela a presença como o ente que está em jogo em seu próprio existir (2006, p. 215).

Esse círculo do compreender não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença... compreender é o poder ser da própria presença (HEIDEGGER, 2006, § 32, pp. 214,215).

Presença – *Dasein*

A superação do entendimento da essência humana a partir da dicotomia animal-racional para o evidenciar-se do “Dasein” como abertura originária desde a qual o homem vem a ser por compreensão de ser pelo pensar porta o alcance de promover uma alteração em quem que a compreende.

O § 10 de “Ser e Tempo” (HEIDEGGER, 2006) é emblemático ao explicitar sua diferença com a tradição do pensamento ocidental que há milênios reduz o humano em dicotomias. Pela tradição do pensamento ocidental o homem vem sendo interpretado como animal-racional. Assim, por essa ideia, sobre um corpo de animal se acopla algo mais, que seria a razão como a possibilidade da linguagem, resultando, pela mistura, no que então supostamente seria a essência do homem, seu vigor de ser. Por essa dicotomia chamada metafísica é construído todo um modo de pensar, que separa sensível e inteligível, corpo e alma em hierarquias por subordinação, que sobrepõe um polo sobre o outro, como num jogo em que se retém os passes.

Heidegger pensa a integração originária entre sensível e inteligível desde o abrir-se da presença do homem de modo inseparável. Esta integração originária irrompe na fala, em que o homem deixa-se ecoar pelo sentido que o compreende. A integração corpo e alma no apalavrar de sentido de si mesmo é o fenômeno em que o homem existe exposto a vir a ser uma singularidade única. “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos.” (HEIDEGGER, 2006, p. 85)

Para cada homem é preciso encontrar um nome, afirma o filósofo Pascal David em entrevista ao periódico “Le Poullailler”⁴ em 7 de maio de 2015. O desafio é encontrar para cada morto nos massacres, um nome: “seis milhões de mortos são seis milhões de vezes uma pessoa”. Nesta altura, as estatísticas se tornam desnecessárias para a compreensão do que não se submete ao quantitativo nem ao qualitativo e rumo para o que é de cada um, o singular em sua força múltipla. O desafio parece ser acolher o fenômeno humano como o aberto a cada vez único.

Em concordância e aproximação a este mesmo modo de pensar, que busca compreender o homem pelo seu próprio existir como acontecer único, Heidegger (1978) cita Duns Escoto na defesa de sua tese de doutorado em julho de 1915 na Universidade de Freiburg:

Certamente com o *unum* e o *multum* é dada a multiplicidade. Duns Scoto, no entanto, faz notar esta compreensão com a expressão: *non omnis multitudo causat numerum simpliciter*. O uno enquanto determinação originária do objeto encontra-se antes e depois do limite e do ilimitado. A ideia de medida e de determinação quantitativa são posteriores (p. 55).

Esta proposta desloca a compreensão do humano de animal racional para “Dasein” – presença! O que significa, que, o que quer que seja o homem, o é a partir da abertura originária a ser e não ser em sua própria presença criativa e/ou destrutiva. Outro princípio para a História do existir se anuncia através desta passagem, desta virada de pensamento a partir da compreensão da essência humana, de animal racional para presença. A superação de toda a tradição do pensamento metafísico ocidental está em questão diante da revelação do vigor de ser do humano no homem como presença.

A presença - *Dasein* não tem gênero ou sexo por ser a antecipação do aberto, em que sensível e inteligível irrompem já combinados desde a compreensão de seu abrir-se, como possibilidade para possibilidade. A junção constitutiva de sensível e inteligível, resgata a compreensão de ser do homem no percurso de descoberta de si mesmo, incluindo intuições, sensações, emoções e sentimentos. O alcançado pelo pensamento que segue o percurso da compreensão inteligível pela fenomenologia hermenêutica promove o apalpar de sentido de ser pela inclusão de razão e sensibilidade reciprocamente constitutivas uma da outra.

⁴ DAVID, P. Essai sur Heidegger et le Judaïsme – Le non et le nombre. Paris: Les Editions du Cerf, 2015. Cf. entrevista Pascal David - *Le Poullailler* - <http://le-poullailler.fr/2015/05/entretien-avec-pascal-david-sur-heidegger-entre-autres/>.

A deusa da memória Mnemosine e suas filhas musas brotam do desconhecido, o que significa que têm sua origem inalcançável e indominável. Mnemosine e as musas como a memória e os impulsos criativos portam a ideia do que sobrevém à presença e também do que propriamente conduz a presença ao seu aparecer, desde o que se retrai como ausência. A memória como ausência que nos traz à presença, é viva. A presença tem a mesma espessura das ausências que a compõem, como um nada que transporta e conduz pelo seu vão aberto. Presença e ausência se combinam pelo mesmo vão livre e abissal, entre brotar e ocultar. Presença e ausência se compreendem não como jogo de contrários que se revezam, mas como a mesma dinâmica de des-velamento da verdade de existir: surgir, vigorar e sumir em circularidade extraordinária e criativa: “O surgimento já tende ao encobrimento” (HERÁCLITO, 1999, fragmento 123 DK).

Duns Escoto

No século XIII d.C. aconteceu na Universidade de Paris um significativo embate de pensamento em que o frade franciscano João Duns Escoto se levantou contra a interpretação do sagrado pela lógica e recusou a aplicação dos primordiais princípios de Aristóteles para o percurso de revelação de sentido pelo pensamento da fé. Santo Tomás de Aquino, catedrático daquela Universidade, foi então acusado de “averroísmo”, denominação que naquela época representava a defesa da lógica aristotélica em oposição aos mistérios da dinâmica do pensamento da fé.

O bem-aventurado Duns Escoto formulou a questão sobre o alcance do conhecimento humano perguntando se a verdade poderia ser conhecida pelo intelecto sem ser iluminada por luz de outro. Duns Escoto aponta assim para o percurso das estruturas ontológicas que nomeia como “razão eterna” e luz incriada”, que então são diferenciadas do plano das realizações praticas, dos objetos, dos fatos que podem ser conhecidos pelo intelecto.

(Questão) 202. Finalmente, a respeito do que se pode conhecer, questiono se alguma verdade certa e integral pode ser naturalmente conhecida pelo intelecto humano nesta vida sem uma iluminação especial da luz incriada (SCOTUS, 1979. p. 245).

João Duns Escoto defendeu a compreensão de que a graça misteriosa por divina precede originariamente à Physis e à Phyché. Por esse pensar, corpo e alma, sensível e inteligível surgem desde uma mesma dinâmica de co-pertencimento que os antecede. A primordialidade da graça explicitada em defesa de “Imaculada Conceição” devolve a transcendência à compreensão do humano. O divino alcança antes e depois do humano,

“Imaculada Conceição” é livre desde anterioridade extraordinária que a revela e a deixa vir a ser a partir de sua própria pre-sença, em mim mesmo desvelada. Por esta compreensão, a cisão corpo e alma é tardia no acontecer da vida na vida do homem, assim, Deus atua desde uma anterioridade capaz de livrar o homem. Por esta compreensão corpo e alma irrompem cada vez na e pela presença de um homem, cada vez único. A compreensão da combinação entre singularidade e totalidade em si mesmo como o poder ser único é o mistério divino nos homens: finitos na infinitude de ser.

Tudo que está à mão já se compreende a partir da totalidade conjuntural. Esta, no entanto, não precisa ser apreendida explicitamente numa interpretação temática. Mesmo quando percorrida por uma interpretação, ela se recolhe novamente numa compreensão implícita. A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. (HEIDEGGER, 2006, §32, p. 211).

Não há, para Duns Escoto, a necessidade de se excluir uma via de pensamento contra a outra, filosofia e fé seguem diferentes percursos de pensamento para o encontro de sentido e não necessariamente se contrapõem. Em qualquer composição sensível e inteligível o homem se integra e vem a ser de um modo ou de outro, sempre cada vez único. A filosofia que segue a lógica, e, o pensamento da fé, se diferenciam sem perda de alcance para as suas realizações. O que se toca pela fé é vigorosamente diverso do que se elabora pelas vias do conceito e da ciência. A perda acontece quando a teo-logia se arvora em adotar a lógica para comprovar o sagrado sob a égide da ciência, o que reduz o transcendente ao imanente, e a diferença entre Deus e homem fica esquecida provocando o pensamento a se afastar da compreensão do único, e a se dispor ao afã de domínio e controle em busca de assegurar o já institucionalizado pelo passado.

Os frades contestadores de Santo Tomás de Aquino na Universidade de Paris recusavam a adoção de três princípios da lógica de Aristóteles, buscando deixar livre o pensamento da fé, como possibilidade de acesso ao sentido de existir por sua própria via. Os princípios aristotélicos como o “princípio de não contradição”, o “princípio do terceiro excluído” e o “princípio de identidade por igualdade”, fundamentais para o edifício lógico que sustenta a ciência, são acuradamente deixados de lado para o encontro de sentido diretamente pelo pensamento da fé, que acolhe o desconhecido e o obscuro em sua compreensão do mistério de existir.

Em respeito ao “princípio de não contradição” (PNC) o homem perde a evidência de ser e não ser ele mesmo a própria realização do real na realidade, finito na infinitude de ser.

Em respeito ao “princípio do terceiro excluído” afirma-se a dicotomia criador criatura, em que a criação se dá de fora para dentro, como um dedo de Deus ou um primeiro motor. Em qualquer dos casos já se perdeu a dinâmica circular e extraordinária do acontecer. (Pela sistematização da lógica aristotélica perde-se até mesmo o alcance do próprio pensamento de Aristóteles, que no Livro VI da *Ética a Nicomaco*, explicita a circularidade extraordinária ao descrever a noção de hábito pelo que surge das ações praticadas enquanto as ações praticadas são escolhidas justamente pelo hábito).

Em respeito ao “princípio de identidade” pela exclusão das diferenças, rompe-se com a necessidade de inclusão do outro na descoberta de si, afastando o homem do vigor primordial de sua essência em vir a ser.

O que aqui se procura destacar é a extraordinária integração entre sensível e inteligível alcançada por essa via de pensamento, o que já significa o abandono da interpretação metafísica dicotômica do homem como animal-racional. Assim, superando o animal-racional por ultrapassagem, o homem é remetido para outro âmbito de compreensão, em que se revela o parentesco do humano com o extraordinário desde sua essência primordial desconhecida.

No século XIX, época de apogeu do método lógico científico, os seguidores do pensamento de Tomás de Aquino ganham renovada força pelas mãos do Papa Leão XIII, que em 1880 estabeleceu o catecismo católico em bases tomistas. O desafio para os que se justificam pelo pensamento da fé é compreender a composição de diferentes pensadores como Santo Tomás e Duns Escoto por uma mesma identidade que os excede e os consagra.

Só no século XX com a hermenêutica fenomenológica a filosofia dá o mesmo passo alcançado pelo pensamento da fé no século XIII, ao superar o dualismo metafísico, pela compreensão do homem como “Dasein” e não mais pela dicotomia animal-racional. Martin Heidegger defendeu sua tese de doutorado com uma síntese histórico filosófica sobre como a tradição escolástica interpretou Aristóteles, e se aproximou do pensamento de Duns Escoto desde onde encontrou a provocação para se pensar o humano nos homens a partir da presença. A compreensão de “Dasein” como a abertura em que o homem vem à presença em seu próprio abrir-se é a grande virada, em que corpo e alma, sensível e inteligível, matéria e espírito, intuição e inteligência se desvelam simultaneamente no apalpar de sentido do singular humano, cada um cada vez precisando encontrar para si um nome, cada vez único.

A Obra de Arte

Outra experiência de pensamento, em que o sentido do real se revela diretamente, se dá pelo acontecimento da obra de arte. Através da arte revela-se sentido do todo do existir diretamente, por sua própria via de aparecer. O percurso de aparecimento da obra de arte não segue a elaboração de nenhuma lógica para o dar-se de seu sentido. A arte é a extraordinária revelação de sentido diretamente, sem intermediação de explicação racional ou necessidade de exacerbação sensível. O que ocorre no acontecer da obra de arte é uma plena superação da dicotomia sensível e inteligível, que pela obra de arte nunca se separam, pois já se integram desde seu aparecer concomitante à própria explosão de sentido que os revela.

Por estas duas vias paralelas ao pensamento lógico da tradição, a arte e a fé, o homem encontra a si mesmo como um todo, inserido desde sempre no próprio fenômeno do existir da vida na vida humana como o que só pode ser cada vez único, em que se desvela a presença como o originário. Pois é justamente esta unicidade encontrada através dos pensamentos da fé e da arte, que se perde no pensamento da tradição lógica da filosofia, e principalmente a teológica, como afirma Heidegger no seminário “A constituição onto-teológica da metafísica” em 1957. Por maior que seja sua eficácia para a investigação e para o desenvolvimento científico e tecnológico, a interpretação dicotômica-lógico-metafísica cinde o homem e o afasta da possibilidade de vir a ser si mesmo.

Mas, o pensamento vige mesmo diante do esquecimento, brota do encoberto e do desconhecido, tal qual as Musas, que como a criatividade são filhas da memória. A dinâmica do pensamento ultrapassa os pensadores e as épocas históricas. O pensar que volta-se sobre si e questiona sua própria origem, encontra sempre o nada antes e diante de si em qualquer tempo e lugar. Mesmo que a disposição de uma época se imponha como sistema, o homem pode sempre pensar por conta própria e do nada negativo encontrado a partir de si mesmo, pode deixar-se abrir ao nada criativo em si mesmo.

Por maior que seja o grau alcançado pela sistematização lógica do pensamento, sempre podem surgir pensadores livres, que não seguem a corrente dominante de sua época, como Sören Kierkegaard, que viveu e publicou sua obra na primeira metade do século XIX e compreendeu o homem extraordinariamente como “possibilidade para possibilidade”. Friedrich Nietzsche também ultrapassa o século XIX em que viveu, é póstumo ao apontar o acabamento do pensamento ocidental e de antecipar a chegada do super-homem, pela sua própria presença, como vontade de poder.

A filósofa Márcia Sá Cavalcante Schuback pergunta pelo alcance da liberdade criativa do pensamento no artigo “Criar é imaginar”, publicado em 2008 pela “Revista de

Filosofia e Mística Medieval - Scintilla”, em que articula uma aproximação entre ideias estéticas de Kant e a ontologia de Heidegger por “uma crítica hermenêutica dos sentidos de existência e imagem”, e compreende hermenêutica como o pensar que questiona sua própria origem em busca do originário, o pensamento que se volta para o “próprio princípio de vida” para principiar, como o olhar que mira o sublime e se expande por criatividade própria – o pensar a origem de si mesmo se encaminha em vir a o que se é pelo pensar, como o mesmo e o próprio gesto de acontecer originário de si mesmo.

A experiência do sublime, do Magnum incomparável, do princípio de vida, da imensidão inimaginável enquanto abalo abyssal pode ser interpretada como a descrição kantiana do nascimento do gesto hermenêutico no pensamento filosófico. É neste gesto, aqui chamado de hermenêutica imaginativa, que pensamento e arte se encontram na criação. (SCHUBAK, 2008, p. 88; 91).

Hermenêutica é destacada como abertura para se pensar arte e filosofia além de dicotomias que separam, ao apontar para o interpretar como o modo de se pensar o princípio que inclui principiar. Pela hermenêutica a criatividade do pensamento irrompe da própria presença diante de seu existir.

Neste pensar como fazem os poetas, desperta-se em nós a possibilidade de compreender o pensar-além, o transpensar da sublime imaginação como um pensar para além de diferenças dadas, para além de dicotomias e oposições, descobrindo o oceano como espelho do aberto do céu tornando-se abismo do mar e do abismo tornando-se um aberto. (SCHUBAK, 2008, p. 90).

Sigmund Freud

Sigmund Freud é também um homem do século XIX, do apogeu do método científico, era médico neurologista quando pode entrever que males físicos e biológicos encontrados em partes do corpo podiam e precisavam ser tratados não apenas no corpo sensível, mas, também, por percurso inteligível. A psicanálise inaugurada por Freud no século XIX é um modo de investigação da mente humana, que tem imensos desdobramentos e múltiplas influências no pensamento desde então, e que pode ser compreendida como a busca pelo sentido de existir, através da superação do dualismo sensível e inteligível.

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, um ‘instinto’ nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre a mente e o corpo, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1976, vol. XIV, p. 142).

A necessidade de encontrar sentido para si e por si diante do outro, a urgência de encontrar sentido para o existir diante do desamparo de nunca estar pronto e acabado, e sim de precisar sempre agir para vir a ser renovadamente diante do porvir, move o homem. O desamparo (*Hilflosigkeit*) diante de existência sem garantias ou escoras frente ao abismo incontrolável e incerto do amanhã, expõe o homem à angústia de existir por conta própria, expõe o homem ao medo da morte e ao medo da vida que tantas vezes travam o viver. O medo busca paralisar o livre devir e a angústia impulsiona ao aberto por-vir. O homem precisa encontrar sentido para viver e o pode encontrar pela fala que se alcança desde a escuta do outro em si.

Marcel Proust

O romance “Em busca do tempo perdido” de Marcel Proust foi publicado em 7 volumes ao longo de 14 anos, de “O caminho de Swann” publicado em 1913, a obra segue até culminar com a publicação do último volume “O tempo redescoberto” em 1927. O percurso narrado por Proust revela a origem da temporalidade própria ao existir na criatividade humana. Proust finaliza sua obra revelando uma inversão na ordem simplesmente cronológica do tempo ao encontrar no porvir a determinação primordial e originária, o que se dá pela descoberta da criatividade como origem do tempo.

A temporalidade da existência revelada por Martin Heidegger em “Ser e Tempo”, também publicado em 1927, ao seu modo, segue a mesma direção que encontra no porvir a possibilidade do instante de abertura ao passado e ao presente, cada um em seu próprio vigor de presença. O que significa que é a partir do porvir que se abrem passado e presente em sentido próprios. A estrutura temporal da cura apresentada por Heidegger revela a possibilidade de existir em sentido próprio. O sentido próprio está sempre por-vir, o sentido de existir encontra-se todo tempo em aberto e precisa ser conquistado por cada homem cada vez em sua própria presença exposta a vir a ser e não ser. O homem precisa atravessar o desamparo da angústia por se encontrar sem garantias, para só então encontrar a si mesmo como desafio renovadamente remetido ao porvir.

A obra de Proust acontece no cenário da passagem do século XIX para o XX, em que a ciência se transforma em tecnologia e se acirra a separação sensível inteligível, em direção à objetivação do cálculo. A investigação da alma humana segue o mesmo percurso científico, tanto pela psicologia quanto pela antropologia, e se volta para as vivências sensíveis e inteligíveis, promovendo um circo em que o homem é posto a girar em rodas de vários tipos à procura de si. Proust descreve sua busca pelo vigor de existir

através do que se perde pela dedicação às reminiscências do passado e aos trâmites do presente. A busca de reencontro através de lembranças e recordações, atravessam a obra sem nunca chegar. A procura do vigor do existir descrita na obra de Proust através das vivências cotidianas, revelam os personagens dedicados à atualização de requintadas práticas tanto de prazer como de dor, pela elaboração de sensações, emoções e afetos sem nunca encontrar o bastante.

Proust em seu romance apresenta o modo de pensar e existir que revela o mundo que o justifica, mas que também é capaz de o ultrapassar. A disposição de pensamento de uma época histórica só pode ser superada pela descoberta da temporalidade própria do existir. O personagem central do romance acaba se confundindo com as transformações de sua época. Há também vários coadjuvantes que não se separaram do curso da história que se desenrola, há os que morrem na Grande Guerra enquanto a obra segue sendo escrita e publicada, há também o velho que se transforma e se renova por jovialidade surpreendente, dinâmica revelada através de personagens capazes de contrariar toda a noção cientista-lógico-darwinista de sua época. No fim, o protagonista ao acolher as tensões e transformações como quem sofre a História de ser como avalanche que lhe sobrevém, culmina paradoxalmente, descobrindo a gênese do acontecer, o vigor originário da História em seu próprio existir, não mais através de vivências sensíveis ou inteligíveis, mas diretamente em sua própria presença criativa, que então desvela o porvir como tempo re-descoberto.

Procurava as grandes leis, e tachavam-me de rebuscador de pormenores. Para que, aliás, o fazia? Jovem, denotara alguns dons, e Bergotte achara “perfeita” as minhas composições de colegial, mas, em vez de aplicar-me, vivera na indolência, na dissipação dos prazeres, na doença, nos tratamentos, nas manias, e, na véspera de morrer, sem nada conhecer do ofício, empreendia minha obra. (PROUST, 1990, p.286).

Proust revela o homem como quem pode brotar de si mesmo por criatividade encontrada a partir de sua própria presença, quando reconhece em sua condição finita que não domina o curso da história, não decide pelo seu desenrolar, apenas, acolhe o que lhe sobrevém de modo próprio ou impróprio, e que, pode sim a partir deste “lugar-extraordinário” realizar o imenso, o único.

Há uma inversão na percepção da ordem temporal do princípio da criatividade para o leitor, pois o romance que o leitor recebe só pôde ser escrito após a descoberta feita pelo personagem principal no último volume. A obra segue em sua narração percurso cronológico,

é perpassada na descrição de cada etapa por imensa criatividade, em que tudo pode ser perdoado diante da necessidade de criar sentido próprio para o existir, sempre por-*vir*.

As obras, literária de Marcel Proust e filosófica de Martin Heidegger, contrariam a corrente dominante de sua época histórica e apontam para a junção originária de intuição e raciocínio no acontecer da presença do homem na criação da História de seu próprio existir. O que lança a questão acerca da existência humana em outro âmbito e possibilidade de encontro a partir da presença de cada indivíduo singular.

Daseinsanalyse

A separação corpo e alma, matéria e espírito, animalidade e racionalidade na compreensão do homem segue seu desvio mesmo diante do aparecimento de obras reveladoras de outro sentido. O embate dicotômico sensível inteligível nunca esteve tão em voga como agora no século XXI em que psicotrópicos e drogas de vários tipos portam a pretensão de pela via do estímulo físico-químico equilibrar o corpo sem recorrer à palavra. Por esta via, fica esquecida a primeira necessidade humana; de ser livre para apalavrar sentido para si mesmo diante do outro. É através da palavra encontrada em sua própria fala que o homem vem a ser, é através da linguagem que o singular humano apalavra sentido com o real e encontra para si um nome. Para cada homem é preciso encontrar um nome.

Por mais maravilhosos que sejam os efeitos dos medicamentos e das drogas psicodélicas ou psicotrópicas, que alteram funções cerebrais para atingir a mente, a necessidade de pensar e compreender a si pelo apalavrar de sentido com o outro de si é o originário que não se perde. O corpo humano é resultado do sentido encontrado e não o contrário. O corpo do homem sequer pode ser comparado ao corpo de um animal, pois é sentido e significado abertos em primeira e primordial instância: corpo é linguagem.

O homem não é apenas um ser vivo, que, entre outras faculdades, possui também a linguagem. Muito mais do que isso. A linguagem é a casa do Ser. Nela morando, o homem ec-siste na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a. Destarte, na determinação da humanidade do homem, como ec-sistência, o que importa é que não é o homem o Essencial mas o Ser, como dimensão do ec-stático da ec-sistência (HEIDEGGER, 1995, p. 55).

Seguir o percurso das estruturas ontológicas do acontecer do existir da vida na vida de um homem transforma o olhar que vê pelo visto, que então se volta para a descoberta de si mesmo. Nós nos relacionamos com nosso próprio existir, somos e estamos entregues à responsabilidade de assumir nosso próprio existir como o que está sempre em jogo aberto. A compreensão da existência no sentido proposto por Heidegger

significa o aberto da vida na vida dos homens por conta e risco de cada um. A essência humana entendida como o vigor de Ser do homem encontra-se em seu próprio existir aberto pelo que ele mesmo não decide. O existir finito, sempre aberto a vir a ser e não ser, encontra-se exposto em devir, em que o homem pode tornar-se autêntico e inautêntico. A analítica existencial apresentada em “Ser e Tempo” tem pertinência para todas as práticas e exercícios de cuidado, médicas, psicológicas ou psicanalíticas que levam em consideração a composição sensível e inteligível em seu âmbito.

A publicação “Les Carnets del’Espace Ethique de Bretagne Occidentale” apresentou em sua terceira publicação a questão da ética na saúde através de uma antologia acerca da compreensão da pesquisa médica e do sentido de ser humano na atualidade de uma sociedade “hiper-medicalizada”. A publicação foi dirigida pelo médico e especialista em medicina interna Jean-Michel Boles e pelo filósofo Pascal David, que coloca a pergunta se o avanço científico tecnológico na medicina e na pesquisa médica ameaçam o cuidado com o paciente. Diagnósticos e predicados parecem objetivar o corpo do homem, que é tomado como material de pesquisa, tanto quanto como mercadoria, de qualquer modo, o corpo do homem aparece como conjunto de peças cambiáveis, transplantáveis e recicláveis. Por esta atitude fica esquecida a presença viva do indivíduo singular humano em seu aparecer único, como origem e destino de todo o acontecer da História de Ser. O perigo, analisa Pascal David, é a realização por esta via de um atentado que reduz o homem à perspectiva ôntica. A destruição do humano nos homens surge com a ideia de que o homem pode se autoproduzir através de manipulações laboratoriais.

Na conclusão de seu texto de abertura, Pascal David cita a correspondência entre Martin Heidegger e Hanna Arendt ao destacar o alcance finito do homem em tudo que compreende e não compreende acerca de si mesmo. O acolhimento dos limites da própria finitude aparece como alcance extraordinário: o alcance finito confere ao homem o poder infinito de sempre de novo outra vez questionar a si mesmo acerca dos rumos de seu existir, e renovadamente encontrar para si um nome. “Quantos infernos o homem terá ainda que atravessar antes de aprender que ele não é susceptível de produzir a si mesmo”. (HEIDEGGER, 1991)⁵.

Françoise Dastur e Philippe Cabestan, filósofos franceses que ocupam a presidência de uma associação que carrega o propósito de se pensar a “Daseinsanalyse” (“École Française de Daseinsanalyse”), destacam palavras de Heidegger do “Seminário de

⁵ “quels enfers devra-t-il encore traverser avant d’apprendre qu’il n’est pas susceptible de se faire lui-même?”.

Zurich”, para defender a provocação transformadora que o pensamento da analítica existencial revela: superação da compreensão do homem como animal-racional para a compreensão de *Dasein* inaugura a abertura de outro princípio (*Andere Anfang*) para a História de Ser, princípio que inclui a presença do singular humano no acontecer da verdade de existir em que o homem surge cada vez único.

Há, uma relação de *Fundação* entre a *Daseinsanalyse* ontológica de “Ser e Tempo” e a *Daseinsanalyse* médica. O importante aqui é que “os fenômenos que fundam cada vez sua aparição nas relações entre analisando e analista são trazidos à palavra por si mesmos em seu conteúdo fenomenológico, o que implica que seja levado em conta que sempre se referem a um paciente em particular”, ao invés de os reconduzir a um existencial universal. (CABESTAN; DASTUR, 2011, pp 48-49)⁶.

“Daseinsanalyse” compreendida como processo e percurso de análise existencial torna-se até mesmo urgente ao ser associada à necessidade primordial do homem de ser livre para cada vez poder retomar a palavra em busca de si mesmo. Essa análise precisa acontecer como convite para se auscultar ao outro em si. Mas, não há um método ou sistema que a traduza, pois, para acontecer precisa referir-se diretamente ao existir aberto a ser e tempo em seu mesmo dar-se. O homem pode deixar-se articular pelo cuidado e pela busca de compreensão do vigor de existir de si mesmo, o cuidado em vir a ser si mesmo diante do outro. Daseinsanalyse como meditação acerca do desconhecido em nós, acontece como convite ao convívio com o outro. “Não a mim, mas auscultar ao logos é deixar-se favorecer pelo sabor do que pode ser único” (Heráclito, 1999. Fragmento 50 DK).

⁶ CABESTAN Ph; DASTUR, F. Daseinsanalyse. Paris: Vrin, 2011, pp. 48,49: Il y a donc bien un rapport de *Fundation* entre la *Daseinsanalyse* ontologique de *Etre et temps* et la *Daseinsanalyse* médicale. Ce qui import ici, c’est que “le phénomène qui font à chaque foi leur apparition dans la relations de l’analysant et de l’alalyse soient portés à la parole à partir d’eux-même dans leur teneur phénoménologique, ce qui implique qu’y soit tenu compte du fait qu’ils renvoient toujours à tel ou tel patient concret” plutôt que “de les reconduire globalement à un existencial.

Referências

ANAXIMANDRO. HERÁCLITO. PARMÊNIDES. Os pensadores originários. Petrópolis: Vozes. 1999.

BINSWANGER, Ludwig. Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Paris: Gallimard. 1981.

_____. Événement et vécu. In: Philosophie número 121. Paris: Les éditions de minuit.

_____. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zúrique: 1953.

_____. Sonho e existência. Escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise. Rio de Janeiro: Viaverita. 2013.

_____. Trois formes manquées de la Présence humaine. Argenteuil: Cercle. 2002.

BOLES, J-M.; DAVID, P. Les Carnets del’Espace Ethique de Bretagne Occidentale, La finalité de la recherche médicale: vers um arraisonement de l’être humanin? Montpellier: Sauramps Medical. 2010.

CABESTAN Philippe; DASTUR, Françoise. Daseinsanalyse. Paris: Vrin, 2011.

DAVID, P. Essai sur Heidegger et le Judaïsme – Le non et le nombre. Paris: Les Editions du Cerf, 2015.

FREUD, Sigmund. “O instinto e suas viscissitudes”. Em Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago Editora. Volume XIV da Edição Standard Brasileira, 1976.

GADAMER, Hans-Georg. O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina. Lisboa: Edições 70. 2009.

HEIDEGGER, Martin. Caminhos de Floresta. Tradução Irene Borges Duarte et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2002.

_____. Die Kategorien und Badeutungslehre des Duns Socotus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. GA 1, 1978.

_____. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Band 5, 1994.

HEIDEGGER, Martin. Arendt, H. Letters et autre documents 1925 – 1975. Paris: Gallimard, 1991.

_____. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Seminários de Zollikon. Petrópolis: Vozes. 2001.

_____. Ser e Tempo (Parte II). Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

_____. Ser e Tempo (Parte I). Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes. 2006.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HERÁCLITO. Fragmento 50 DK. Biblioteca Augustana: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html> .

HERÁCLITO. Pensadores Originários. Fragmento 123, DK. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes 1999.

KIERKEGAARD, Søren Aaybe. O desespero humano. São Paulo: Editora Unesp. 2010.

LEÃO Emmanuel Carneiro. Aprendendo a Pensar I. Teresópolis: Daimon Editora. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Segunda Consideração Intempestiva. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003.

PINDARE. Ouvre Complètes. Paris: Éditions de la Diférence. 1990.

PLATO. Republic. Londres: Loeb Classical Library, 2013.

PROUST, Marcel. “O tempo redescoberto”. Em: Em busca do tempo perdido. Tradução Lúcia Miguel Pereira. São Paulo: Editora Globo. 1990.

SCHUBACK, Márcia. Para ler os medievais - Ensaio de hermenêutica imaginativa . Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SCHUBACK, Márcia. Criar é imaginar. In: Scintilla Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba: Instituto São Boaventura. 2008, Vol. 5, n. 1.

SCOTUS, John. Duns. Sobre o conhecimento humano. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1979.

Recebido em: 19 de julho de 2018

Aceito em: 10 de dezembro de 2018