



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
CURSO DE MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

RAFAEL AULER DE ALMEIDA PRADO

**PROPOSIÇÃO DE MODALIDADE DE PRÁTICA CLÍNICA PSICOLÓGICA EM
SAÚDE PÚBLICA**

**Prof. Dr. MARCUS TULIO CALDAS
Orientador**

**Profa. Dra. CARMEM LÚCIA BRITO TAVARES BARRETO
Co-orientadora**

Recife, dezembro de 2009

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
CURSO DE MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

**PROPOSIÇÃO DE MODALIDADE DE PRÁTICA CLÍNICA PSICOLÓGICA EM
SAÚDE PÚBLICA**

Dissertação de Mestrado apresentada
à Banca Examinadora, como
exigência parcial para a obtenção do
grau de Mestre em Psicologia Clínica
pela Universidade Católica de
Pernambuco

RAFAEL AULER DE ALMEIDA PRADO

Prof. Dr. MARCUS TULIO CALDAS

Profa. Dra. CARMEM LÚCIA BRITO TAVARES BARRETO

Recife, dezembro de 2009

P896p

Prado, Rafael Auler de Almeida

Proposição de modalidade de prática clínica psicológica em saúde pública / Rafael Auler de Almeida Prado ; orientador Marcus Túlio Caldas ; co-orientador Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto, 2009.

69 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Pró-reitoria Acadêmica. Curso de Mestrado em Psicologia Clínica, 2009.

1. Psicologia clínica. 2. Fenomenologia existencial. 3. Psicologia clínica da saúde. 4. Saúde pública. 5. Poética. I.Título.

CDU 159.9:61

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
CURSO DE MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

RAFAEL AULER DE ALMEIDA PRADO

**PROPOSIÇÃO DE MODALIDADE DE PRÁTICA CLÍNICA PSICOLÓGICA EM
SAÚDE PÚBLICA**

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dr. Henriette Roberto Novaes de Sá
Examinador Externo – UFF

Prof.Dr. Junot Cornélio Matos
Examinador Interno – UNICAP

Prof.Dr. Marcus Túlio Caldas
Orientador - UNICAP

Recife, dezembro de 2009

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Marcus Tullio Caldas, pela receptividade, pela disponibilidade, pela abertura, pela sua presença sempre interessada e, sobretudo, por validar meu trabalho e me encorajar a seguir adiante na minha caminhada acadêmica.

Agradeço à minha co-orientadora, Professora Dra. Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto, pelo investimento feito em mim, por tudo que me ensinou no tocante à filosofia de Heidegger em aulas e orientações, contribuindo muito para meu crescimento intelectual.

Agradeço à Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE) pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

SUMÁRIO

Resumo	06
Abstract	07
Introdução	08
Artigo estudo 1: Técnica Moderna e Linguagem em Heidegger: Reflexões no Campo Psicológico.....	10
Artigo estudo 2: Proposição de Modalidade de Prática Clínica Psicológica em Saúde Pública	42
Considerações Finais.....	64

RESUMO

Uma questão fundamental em psicologia diz respeito à construção da ação clínica do psicólogo. Dentre tantos referenciais, qual o mais adequado? qual o mais verdadeiro? Tais questões, de uma forma ou de outra, afetam todos os estudantes e, talvez, até mesmo muitos profissionais. Tal situação foi vivida, com toda a intensidade, com a inserção progressiva dos psicólogos na saúde pública. A exigência de um novo contexto de atuação provocou perplexidade e desorientação nos primeiros profissionais que passaram a atuar na área. Compreende-se que, em grande parte, tal situação se associa a uma formação baseada em modalidades teóricas - e conseqüentemente práticas - técnicas da psicologia tradicional. Portanto, nosso objetivo foi propor nova modalidade de prática clínica psicológica na saúde pública. Para tanto, por meio de pesquisa bibliográfica e reflexão teórica, construímos dois artigos que detalham nossa proposta. No primeiro, preparatório para o segundo, caracterizamos a construção do pensamento técnico-racionalista e de suas conseqüências para o modo como as pessoas pensam e se percebem o que inclui o desenvolvimento das práticas clínicas vigentes. Tal reflexão baseou-se na perspectiva heideggeriana. No segundo artigo, a partir da poética concebida por Bachelard e da proposta psicoterápica de Pompéia e Sapienza - que dão lugar privilegiado à linguagem poética-, refletimos sobre uma postura, escuta, linguagem e construção que restauram a dimensão poético-existencial do homem. As conclusões do primeiro artigo apontaram para hegemonia do pensamento técnico, entretanto, ao lado de uma crítica desse pensamento, acenamos caminhos para sua possível superação. Esses caminhos dizem respeito ao resgate de um modo de pensar - pensamento meditativo -, que não só é desvalorizado como corre o risco de desaparecer através da construção da contemporaneidade. Já os resultados do segundo apontaram para a constituição da prática clínica que propusemos a partir da poética: como postura do terapeuta diante do cliente na compreensão de sua fala e no exercício de sua possibilidade poética de ser, e não como proposição de nova técnica psicoterápica. Nessa perspectiva, para dar conta das diferenças de cada cliente - o que inclui também seu aspecto sociocultural como inúmeros outros que o constituem -, o terapeuta deve, no encontro terapêutico, estar aberto, sem determinação prévia de sua atuação que anteceda ao modo como o cliente se mostra a ele. Um posicionamento, uma escuta e, sobretudo, um encorajamento poéticos, acreditamos, auxiliam e muito nesse processo.

Palavras-chave: clínica psicológica; saúde pública; poética; nova modalidade

ABSTRACT

A fundamental question in psychology concerns the construction of clinical practice. Among many references, which is the best? which is the most true? Such questions, in one way or another, affect all students and perhaps many professionals. This situation was experienced, with all the intensity, with the gradual integration of psychologists in public health. The requirement of a new context of practice caused confusion and disorientation in the first professionals who have come to work in the area. It is understood that, in large part, this situation is associated with a training procedure based on technical theoretical - and therefore practices - of traditional psychology. Therefore, our objective was to propose new way to practice clinical psychology in public health. Through bibliographical and theoretical reflection, we built two articles detailing our proposal. In the first, preparatory to the second, we characterize the construction of technical-rationalist thought and its consequences for the way people think and realize that includes the development of effective clinical practices. This reflection was based on the Heideggerian perspective. In the second article, from Bachelard's poetical conception and Pompéia e Sapienza's psychotherapy proposal – which privileges poetic language –, we think about attitude, listening, language and construction to restore the poetic existential dimension of man. The conclusions of the first article pointed to the hegemony of the technical thought, however, alongside a critique of this thinking, we propose possible ways to overcome them. These possibilities concern of a way of thinking - thinking meditation - which is not only devalued and risked disappear through the construction of the contemporary. The results of the second pointed to the establishment of clinical practice we have proposed from the poetic, rather than proposing new psychotherapeutic technique. From this perspective, to account for the differences of each client - which also includes its socio-cultural aspect as countless others who are - the therapist must, in the therapeutic encounter, be opened, without prior determination of its performance that predates customers behaviors. A position, a listener and, above all, a poetic encouragement, we believe, would help this process.

Keywords: clinical psychology; public health; poetics; new model

INTRODUÇÃO

Durante os meus primeiros anos de prática clínica, no serviço público, atendendo predominantemente pessoas de baixa renda, percebi que o aprendizado que tive ao longo da graduação em psicologia, sobre esse tipo de população se mostrou insuficiente para atender às demandas. Eu não estava diante de um conjunto de pessoas enquanto classe constituída por processo de exclusão e injustiça social que começara no Brasil colônia, há 500 anos; estava diante de pessoas reais, com problemas reais expressos nos seus semblantes, nos seus tons de voz, nas suas inquietações. A situação exigiu que eu buscasse outras referências teóricas para basear minha prática. Aos poucos, descobri que, de algum modo (que não me era muito claro), a concepção de imaginação poética de Gaston Bachelard me auxiliaria na minha prática profissional. Foi possível perceber, no entanto, que a poética não era um “recurso técnico”, ou um modo de remeter o conteúdo dos relatos dos clientes a imagens poéticas determinadas - o que as configuraria como categorias representacionais de significado -, mas uma modalidade de linguagem livre, própria de um âmbito distinto do das representações, do conhecimento técnico, modular e intelectualizado, familiar às classes média e alta, mas não à baixa. Por meio da imaginação poética, tive a sensação de dispor de uma espécie de linguagem compreensiva “universal”, ou seja, de poder compreender a partir dela a vivência dos clientes independentemente de seu contexto sociocultural.

Tal experiência motivou-me a desenvolver uma dissertação de mestrado como tentativa de encontrar, na poética, solidez teórica que me permitisse apresentá-la como modalidade compreensiva articulada a uma abordagem fenomenológica existencial e tentativa de tematizar um saber tácito, difuso, transformando-o em reflexão teórica consistente. No contato com estudos de autores como Dimenstein, Yamamoto, Cunha e Lima, Andrade e Morato, no curso de mestrado da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), encontrei eco para as minhas preocupações profissionais, já que os mencionados autores repensam a atuação de psicólogos clínicos no serviço público de saúde, após constatarem que a formação tradicional do psicólogo se tem mostrado insuficiente para atuação do profissional junto à população de baixa renda.

Procurei, assim, na execução deste trabalho, dialogar com os autores que me serviram como referência teórica, em relação à poética, para minha atuação clínica e com outros que relataram experiência de insuficiência da psicologia tradicional, semelhante à vivenciada em minha prática profissional.

Tal reflexão resultou na construção de dois artigos. O primeiro contextualiza a construção de um mundo contemporâneo técnico, do qual faz parte o pensamento racionalista e modular, fomentador das abordagens psicológicas tradicionais. Mostramos nesse artigo que tal contexto inibe e, até mesmo, ameaça restringir drasticamente o pensamento meditativo, que consideramos fundamental para a articulação do sentido de sua vida e que acreditamos resgatar através da compreensão de linguagem na perspectiva heideggeriana. O segundo artigo ressalta a proposição de uma modalidade de prática clínica psicológica em saúde pública. Essa modalidade consiste em postura e em compreensão que dão abertura à dimensão poético-existencial do cliente; não se trata de técnica psicológica de cunho poético, como, por exemplo, seria a leitura de um poema ou a escuta de uma música como recursos para mobilizar a realização de uma sessão psicoterápica. Procuramos mostrar que a poética tem consistência teórica que nos permite tal postura e tal compreensão.

TÉCNICA MODERNA E LINGUAGEM EM HEIDEGGER: REFLEXÕES NO CAMPO PSICOLÓGICO

Resumo

A contemporaneidade vem sendo regida, de modo cada vez mais forte e hegemônico, pela imposição da técnica moderna cujas marcas são o desenraizamento do homem em relação aos lugares, às coisas, às pessoas e ao seu mundo, a competição e a falta de solidariedade. A presença da técnica moderna no campo da psicologia se faz tanto no âmbito da vivência dos pacientes cujo sofrimento os leva a procurar a psicoterapia como única possibilidade de ajuda reconhecida e com poder curativo quanto no âmbito da teorização psicológica no qual predominam propostas teóricas com forte influência do método técnico-científico, próprio das ciências da natureza. A prática psicológica revela a insuficiência de determinados pressupostos teóricos para atender à demanda da população o que nos leva à necessidade de repensar o paradigma hegemônico de construção da psicologia como ciência. Nessa direção, o pensamento de Heidegger pode contribuir quando aponta para a possibilidade desenvolvida na reflexão sobre a Serenidade. Em resposta às restrições colocadas pela hegemonia do pensamento técnico-científico, Heidegger propõe a “serenidade” como postura de dizer, sim e não ao mesmo tempo, à técnica. Tivemos o objetivo de refletir, por meio de pesquisa bibliográfica, sobre como o encontro entre psicólogo e paciente se dá, como a compreensão entre ambos é possível e como o psicólogo está implicado no processo psicoterápico. Na ação psicológica, pensamos em “serenidade” como a escuta do excluído pela técnica, possível no pensamento meditante. A linguagem articulada a esta modalidade de pensamento acolhe tal dimensão que, mais do que excluída, corre o risco de desaparecer.

Palavras-chave: técnica moderna; psicologia; linguagem; serenidade

MODERN TECHNIQUE AND LANGUAGE IN HEIDEGGER: REFLECTIONS IN PSYCHOLOGICAL FIELD

Abstract

Contemporary world has been governed in an increasing strong and hegemonic way, by the imposition of modern technique whose brands are man's distance to places, to things, to people and to his own world, competition and lack of solidarity. In psychological field, modern technique is present in the patients' experience whose suffering leads them to seek psychotherapy, and in the psychological theories, where the theoretical proposals influenced by the technical-scientific method are absolutely dominant. The psychological practice reveals the inadequacy of certain theoretical assumptions to attend the demand of the population which leads us to reconsider the paradigm of hegemonic construction of psychology as a science. In this sense, Heidegger's thinking can help us when it points to the possibility of the "serenity". In response to restrictions placed by the hegemony of technical-scientific thinking, Heidegger proposes "serenity" as posture to say, yes and no at the same time, to the technique. We had intended to reflect, through bibliographical research, about the meeting between psychologist and patient, how the understanding between them is possible, as how the psychologist is involved in the psychotherapeutic process. In psychological practice, we think about "serenity" as the listener excluded by the technique, what meditative thinking allows. Language articulated to this mode of thought welcomes that dimension, rather than excluded, is in danger of disappearing.

Keywords: modern technique; psychology; language; serenity.

Uma discussão bastante presente nos dias de hoje diz respeito ao modo como nossa sociedade vem organizando-se em função do que costumamos chamar de técnica. Por esse termo entendemos os modos como vivemos e pensamos vinculados à perspectiva de verdade à luz do pensamento técnico-científico, racionalista, à ordem da produção e do consumo. O planeta Terra é tomado como fonte de energia e matéria, cuja exploração gera riqueza e poder. As pessoas são, cada vez, mais tomadas, valorizadas e reconhecidas por sua força de trabalho e poder de consumo. Nesse contexto, o individualismo, o egoísmo e a competição vão tornando-se os principais modos de relação entre as pessoas. Sem nos aprofundarmos na questão, podemos ainda citar o estresse e a depressão, cada vez, mais frequentes como dois modos de ser vinculados à impossibilidade de corresponder às solicitações impositivas do mundo contemporâneo. Essa presença absoluta do pensamento técnico se faz presente também no campo da psicologia.

A perspectiva psicológica de base fenomenológica existencial tem feito grande esforço no sentido de repensar fundamentos para uma psicoterapia que não estejam submetidos ao pensamento técnico-científico. Tal modalidade de pensamento apresenta-se de forma muito mais ampla do que apenas o modo hegemônico de se fazer psicologia ou qualquer outra modalidade de ciência. Trata-se do modo hegemônico de pensar e ser de toda a sociedade contemporânea. Tal esforço por parte dos psicólogos fenomenológicos existenciais tem apontado a experiência de insuficiência com as construções técnico-científicas assumidas pela psicologia. No entanto, ao buscar outras possibilidades para a compreensão e para a intervenção clínica, distintas da forma vigente de se estabelecer como ciência fidedigna (ou seja, adotando o método científico como fundamento), a psicologia fenomenológica existencial tem encontrado dificuldade em situar sua proposta para pensar a clínica psicológica no meio científico, acadêmico, profissional e tradicional.

Alguns mal-entendidos são frequentes neste sentido, como a acusação de que a psicologia fenomenológica existencial faz a “aplicação” de uma filosofia a uma prática. Tal equívoco tem implícita a crença de que a psicoterapia como prática tem que necessariamente ser a aplicação de um saber estabelecido por meio do método científico. Partindo desse pressuposto, realmente fica

incompreensível a “aplicação” de uma filosofia para uma prática. No entanto, a relação entre a filosofia de Heidegger e a atuação da prática psicológica acontece em âmbito completamente distinto daquele da aplicação. A filosofia heideggeriana possibilita reflexão da experiência clínica, orientada por pressupostos ontológicos, não metafísicos, referentes à experiência humana. As condições existenciais que tal filosofia reflete estão implícitas no modo como o encontro entre psicólogo e paciente se dá, como a compreensão entre ambos é possível e como o psicólogo está implicado no processo psicoterápico.

Com uma reflexão sobre a técnica moderna baseada em uma crítica de Heidegger, quisemos apontar a necessidade de ampliar a reflexão clínica, de modo a acolher os pressupostos ontológicos existenciais apresentados por Heidegger sobre a experiência humana.

O modo como Heidegger (2006) questiona a técnica moderna nos devolve seu sentido originário esquecido, que, por sua vez, nos serve para pensarmos saídas para os problemas contemporâneos referentes à técnica moderna. O autor interpreta a crise da modernidade a partir da questão do ser. Para ele, o cerne da crise do homem moderno está no plano do pensamento do ser, e não no plano da teoria nem da ação. Por isso apresentaremos alguns aspectos do pensamento heideggeriano sobre o ser necessários para orientar nossas reflexões.

Retomaremos brevemente a construção epistemológica do pensamento técnico-científico, traçando um quadro sucinto da presença da técnica na contemporaneidade. Veremos que saídas as análises de Heidegger indicam e como se articulam com a formulação de proposta psicológica clínica. Certamente, seu pensamento não aponta saídas práticas, imediatas e concretas, mas abre a possibilidade de dizer “sim” e “não” à técnica como postura possível diante dela. Tal perspectiva, Heidegger (s.d.) a chama de “serenidade”.

Seguiremos nossa reflexão, aproximando desta crítica a compreensão de linguagem para Heidegger (2003), buscando mostrar que tal compreensão se articula com as saídas apontadas pelo autor. Com isso, ressaltamos, não queremos apresentar um caminho seguro, definido e definitivo, o qual a humanidade poderia tomar para reparar os problemas gerados pela técnica; queremos somente apontar para o fato de que uma nova compreensão de linguagem (apresentada por Heidegger) a qual aproxima pensamento e poesia

pode ajudar-nos a pensar em alguns desdobramentos que poderiam nos fazer recuperar o que o modo de ser e pensar técnico nos retira. A psicoterapia passa necessariamente pela questão da linguagem, que constitui o campo onde ela se dá. Por isso a compreensão de linguagem para Heidegger pode lançar luz sobre uma prática psicológica a fim de que, ao lhe esclarecer o âmbito fundamental em que se dá a comunicação entre psicólogo e paciente, tal prática não esteja carregada de aspectos técnicos limitadores das possibilidades de ser do paciente, mas possibilite a tematização da experiência, o desvelamento dos sentidos e a ampliação dos horizontes de compreensão.

Alguns Pressupostos do Pensamento de Heidegger

Heidegger (2001, 2008), no início da trajetória de seu pensamento, pensou o ser a partir do tempo; passou depois para análise da existência humana, *Daseinsanalyse*. Apontou que a metafísica havia operado o esquecimento do sentido do ser, ao reduzir as possibilidades do pensamento à superfície da adequação entre a inteligência e o real. Ressaltou, ainda, a necessidade de considerar o desvelamento do ser no aparecer dos entes particulares, não se limitando ao contorno de nenhuma determinação particular. Nessa direção, a ênfase foi dada ao modo de pensar fundado na *alethéia*, uma experiência mais ampla que a da razão, mais próxima ao poetar, que é a experiência da relação com a própria abertura do ser e de por ela ser interpelado.

Assim, refletiu sobre o tempo compreendido na dimensão existencial do que passa, do que se move, do que nunca permanece o mesmo. Criticou a hegemonia que o pensamento metafísico pode atingir – a partir do pensamento técnico-científico consolidado na modernidade – a ponto de apenas considerar verdadeiro o que é permanente e constante, passível de mensuração e cálculo, permitindo previsão e controle. O método científico é extremamente válido e útil na produção de conhecimento e de tecnologia, porém, é limitado para se fazer análise da existência humana, posto que ela tem como um de seus fundamentos o tempo, imutável e inconstante. A sociedade, ao pensar exclusivamente de modo técnico-científico, restringe também seus modos de ser ao modo da previsibilidade e do controle e se fecha para a novidade e para o imprevisível. Os

modos como as pessoas se relacionam umas com as outras e com o mundo, na contemporaneidade, são marcados pela rotina rígida, racionalmente estabelecida, em que cada um se torna uma engrenagem de uma grande máquina social.

A busca pelo que é constante, permanente, sobre o qual podemos formar uma ideia – proposta da metafísica para se chegar à verdade – é apenas uma face do real que podemos apreender na reflexão intelectual. Essa é uma solução encontrada para anular a constante impermanência e mutabilidade do real. A técnica moderna, como desdobramento da metafísica, toma o ser desse modo. O ser concebido como “presença constante” diz respeito apenas a uma de suas dimensões, a do verbo ser no presente – “é”, como algo subsistente, “simplesmente dado”, que pode ser observado, calculado e teorizado. Essa dimensão do ser não é, de forma alguma, equivocada, mas parcial e possível, a partir da elaboração intelectual secundária do sentido fundamental e originário do tempo. Por isso, Heidegger (2008) buscou a compreensão do tempo no seu sentido originário, que diz respeito à origem do tempo, o que é o tempo, a partir do qual outros sentidos de tempo se tornaram possíveis, assim como a concepção que se tornou a corrente, quase hegemônica: sucessão quantitativamente mensurável de agoras (tempo do relógio e do calendário).

Na trajetória do pensamento de Heidegger que o levou à análise do ser-aí, o filósofo tem apontado que o ser não é simplesmente dado ao homem de forma pronta, uniforme; ele se constitui no mundo-com-os-outros, nas dimensões espacial e temporal. Nessa direção, tempo é compreendido como destino – não no seu sentido habitual, como futuro predeterminado, mas como “destinar-se a”, estar voltado ao futuro. O ser se destina a ser pensado e vivido pela sociedade através de sua história e significatividade do mundo, onde cada coisa, ação, ideia se insere, recebendo seu “sentido”. Assim, o ser se resgata por um pensar que não se sedimenta cientificamente, mas pode ser trazido à “luz” por um esforço de pensar que, ao desvelar a existência, deixa-a em liberdade para “apropriar-se”.

O homem, na perspectiva heideggeriana, é compreendido como *Dasein* (ser-no-mundo ou ser-aí). Homem e mundo são coconstitutivos e cooriginários, concepção que difere das representações psíquicas que separam o homem e o mundo nas qualidades de sujeito e de objeto. Assim, para a *daseinsanalyse*, não existe um aparelho psíquico ou um mecanismo causal que determine o

comportamento humano. O homem, ao ser compreendido como ser-no-mundo, deve refletir a determinação das estruturas existenciais do *Dasein*. Sob esse ponto de vista, o “existencial” (condição da existência humana) – que fornece o fio condutor para esta análise – é a compreensão (*Verstehen*). O pressuposto de toda compreensão é uma certa “precompreensão”, certo horizonte preliminar, aberto e acessível, que possibilita a liberdade da compreensão. A compreensão mantém em estado de abertura preliminar as relações e referências que dão significatividade ao mundo.

Para Heidegger (2008), o mundo não dá ao homem o mesmo acolhimento que dá aos outros entes. Os entes intramundanos têm lugar determinado no mundo como destinação de sua vigência. Uma pedra se destina a ser pedra, uma flor a ser flor e um animal, a ser animal. O homem tem, no mundo, a experiência originária de inospitalidade, precisa construir sua referência do mundo, dos outros e de si mesmo numa dimensão de significatividade que, paradoxalmente, não é estabelecida pelo indivíduo em determinado tempo e lugar. Essa dimensão nos antecede, é obra de “todos”, é algo pré-dado, chega-nos por “doação”. Tal significatividade é apreendida no cotidiano como algo natural, como valores e conceitos já dados, os quais promovem a experiência de segurança, que “protege” o homem de defrontar-se com o “vazio”, onde precisaria reinventar-se. Tal situação torna evidente a “perda do ser” como também a possibilidade de resgatá-lo. Por conta dessa condição de estar-no-mundo, o homem precisa viver a “tragédia” da existência, assumindo a dor de viver como possibilidade libertadora do seu acontecer como humano.

Após essas primeiras considerações sobre o ser – no tocante à sua relação com o tempo –, vamo-nos ater, um pouco mais, ao caminho encontrado por Heidegger para a construção do seu modo de pensar, fazendo um “retorno às origens” pela trilha dos pré-socráticos e continuando pelo pensamento platônico. Tal percurso nos ajudará a compreender o sentido e a hegemonia do pensamento técnico-científico na contemporaneidade.

Heidegger (2008) aproxima sua compreensão de ser ao ser da *phýsys*, por se propor a pensá-lo como impermanente e transitório. O pensamento da *phýsys*, anterior a Platão, fazia-se como espanto, como um olhar que se maravilha com o que vê. *Phýsys* diz respeito a brotar, conservar, permanecer e morrer. Tudo que

existe está em tensão (Heráclito, 1999). Tudo está no fluxo da impermanência e da transitoriedade. A “perene tensão” (Heráclito, 1999) era celebrada na tragédia, no teatro e na poesia grega.

Embora a “angústia originária” seja ontológica, a consciência desta poderia ter surgido da evidência de nossa impermanência e de nossa transitoriedade, por meio do pensamento da *phýsis*. O pensamento metafísico ocidental inaugurado por Platão, teria surgido como tentativa de livrar o homem de sentir angústia diante da decadência, da deterioração e da morte corporais, além da insegurança em relação à verdade da existência das coisas (transmutação), ao buscar situação de domínio e controle. Assim, a essência de algo se dissocia de sua aparência, compreendida como eminentemente impermanente e transitória, e vincula-se à permanência e constância de algo.

A perspectiva que domina o pensamento ocidental desde Platão caracteriza-se pela busca da permanência, por isso privilegia-se, quase exclusivamente, o traço teórico e abstrato do pensamento como fonte de verdade. Critelli (2006) afirma que a coincidência entre “ser e substância” e “verdade e representação” é um pressuposto oriundo dos pensamentos de Platão e Aristóteles. Platão (1999) considerava que havia um mundo ideal e não aparente, de que só o espírito poderia recordar-se (processo chamado de reminiscência), pois já teria estado lá, antes de vir ao mundo sensível. O ser para Platão é imaterial e não sensível; e o ente é material e sensível.

Apesar de discípulo de Platão, Aristóteles (1969) considerava que o “inaparente do ser”, seu conceito, não está em mundo à parte do mundo aparente, insensível, mas no mundo sensível mesmo. O acesso a este pode ser realizado pelo intelecto. Aristóteles consolidou assim, a perspectiva platônica da necessidade de um método para fazer conhecimento. As ideias passaram a ser produzidas pelo pensamento que seguia procedimentos lógicos. A partir de Aristóteles, passou-se a consolidar a ideia de “coisa em si” e “consciência em si”, duas instâncias que existem e se sustentam separadamente. Descartes reafirmou a separação de “coisa em si” e “consciência em si” na noção de sujeito e objeto. Sobre essa noção se apoiam as ciências naturais. Observação, mensuração, classificação e verificabilidade tornaram-se os procedimentos de investigação que permitem certificação de algo, segundo o modelo metafísico do ente, que

considera que só se tem certeza de algo, se esse algo tiver patência e tangibilidade.

Mas é a partir da modernidade que esse caráter de dominação presente neste pensamento, começa a ganhar força gigantesca. A partir de então tem que estar na condição de claro e distinto, porque o sujeito procura sempre determiná-lo por meio de uma representação que persegue a certeza e o cálculo. E essa marcha chega até nós, cada vez mais poderosa e dominadora.” (Michelazzo, 2000, p.139).

Após esse percurso que preparou o aparecimento da ciência e da técnica, chegamos a nossa época, séculos XX e XXI, profundamente marcada por imenso domínio da técnica em todo o planeta. O desenvolvimento técnico e industrial da contemporaneidade só foi possível após a constituição de um sujeito que representa e calcula seus objetos. Assim, surgiram máquinas e automação dos serviços.

A Questão da Técnica

A partir dos anos 1950, Heidegger (2006) analisou que o homem racional de Aristóteles se desdobrou em homem aprisionado ao maquinismo da produção e do consumo. Assim, o homem teria deixado de lado a tarefa de cuidar de existir, que é um desdobramento de sua condição humana. Como ser-no-mundo-com-os-outros, o homem tem no cuidado uma condição ontológica. Cuidado diz respeito à inevitável constituição de nosso mundo a partir do outro, dos modos como me relaciono com o outro. Cuidar pode ser amar ou odiar o outro, por exemplo. A tarefa que se perde com a técnica é cuidar do outro no intuito de com ele construir um mundo humano pleno de sentidos e significados. É o que aponta o seguinte trecho de Michelazzo (2000, p.141).

Preso a um pensamento que é limitado à simples ‘Razão técnica e instrumental’, o homem vê, desde sempre, já traçado e decifrado o seu próprio destino, ou seja, impelido a manter-se distante de seu modo mais essencial de ser. Isso faz com que aquela tarefa inalienável de ser obrigado a cuidar de seu ser, sob pena de perder-se a si mesmo, parece não mais pertencer a cada homem, tornando-se prioritariamente imprópria. Ela passa a estar entregue a esse estranho e incomensurável maquinismo impessoal – que são todos e ao mesmo tempo, ninguém que estabelece leis de conduta, da produção, apelos da propaganda, regras para o consumo, e tempo para a obsolência dos produtos.

No mundo contemporâneo, o homem não mais consegue criar raízes com as coisas, com as pessoas e os lugares, pois tudo é transitivo, é equivalente, tem o mesmo valor, o financeiro-comercial. Nenhuma organização, como o Estado, um grupo religioso ou um movimento civil, pode dar conta da situação contemporânea. A técnica pode levar o homem a se restringir à possibilidade de ser impróprio. A tecnologia, além de controlar o real, cria uma outra realidade, a virtual, mais sedutora que a “real”. É necessário que se resgate o sentido do que está regendo nosso desenraizamento, que se tornou esquecido, para podermos dar a ele outro direcionamento.

Diante desse panorama, Heidegger (2006) propôs questionar a técnica no intuito de nos abrir à sua essência. A essência da técnica, segundo o autor, não é nada do que estamos habituados a chamar de técnico – referente à produção científica ou industrial –, tampouco é uma qualidade universal que a caracterizaria como conceito. A noção usual de técnica, como um meio para um fim, e de uma atividade humana é uma concepção absolutamente correta e vale para a técnica moderna, mas compreende apenas seu aspecto de uso instrumental e antropológico. Questionar a técnica significa, para o autor, perguntar o que ela é. Nesse sentido, técnica, originariamente, quer dizer: trazer algo de seu ocultamento para seu desocultamento, ou seja, trazer o que ainda não é para sua vigência. Técnica é desvelamento, é desencobrimento.

Cabe aqui um breve esclarecimento de como Heidegger compreende o desencobrimento. Nesse sentido, é-nos relevante discorrer, um pouco mais, sobre a compreensão heideggeriana de ser e de ente. Diferenciado da concepção técnico-científica – como objeto, o que é objetivável (passível de observação, mensuração e cálculo) –, o ente é “[...] tudo o que é, o que tem manifestação (uma pedra, um carro, uma emoção, idéia, recorrência...). E manifestação é uma exposição, um mostrar-se do ente, um trazer-se à luz para um olhar” (Critelli, 2006, p.54). O olhar referido por Critelli é, evidentemente, o olhar humano. O ser, por sua vez, ao contrário, não é substância imaterial, e sim a possibilidade de algo se mostrar de determinado modo, de algo vir a ter existência. Esse ‘algo’ é o ente, cuja existência se sustenta na rede de significados e sentidos tecida pelo homem (Heidegger, 2008).

O ser humano se difere ontologicamente dos outros entes, porque percebe a manifestação dos entes e a põe sob seus cuidados, sob sua responsabilidade. A manifestação, por sua vez, na perspectiva heideggeriana, acontece pela dinâmica de ocultamento-desvelamento – ou encobrimento-desencobrimento – em que algo que estava oculto se desvela quando é trazido para um olhar que o vê. E, segundo Critelli (2006, p. 55),

[esse] mostrar-se e ocultar-se não pertence simplesmente às coisas, mas ao jogo do mostrar-se ao qual pertencem também os homens, pois tudo o que se mostra, se mostra a um *olhar compreensivo*. E poder perceber o que se mostra faz parte do próprio ser homens, de seu modo de manifestação.

É no envolvimento com a manifestação (ou desencobrimento) dos entes que o homem é constituído pelo mundo e o constitui, que é originado pelo mundo e o origina. Os entes desencobertos se articulam com os entes junto aos quais o homem já se encontra e se situa existencialmente. Para Heidegger, essa tarefa de desencobrir entes (própria da condição humana) se dá como apelo. Atendendo a esses apelos de desencobrimento, os homens consolidam os entes de seu mundo, que dão sua referência do mundo. A técnica moderna nada mais é que um apelo de desencobrimento que o homem recebe; já a exploração é o modo a partir do qual essa modalidade de desencobrimento se dá – suas marcas fundamentais são o controle e a segurança.

Tendo em vista as avassaladoras consequências que o homem sofre, poderíamos perguntar-nos: seria, então, a técnica moderna um mal que devêssemos combater? Ou então: por que a humanidade vem sofrendo crise por viver a partir da técnica se ela é apenas apelo de desencobrimento, que é próprio da condição humana? À primeira pergunta, Heidegger (2006) responderia que tanto afirmar a técnica como negá-la são duas posições apaixonadas que nos manteriam presos a ela, sem liberdade. À segunda ele responderia que a crise acontece, porque o homem vem entregando-se cada vez mais, ao apelo da exploração, que já não o percebe nem o sente como apelo. Dessa forma, cria-se a ilusão de que a técnica é apenas uma atividade humana, decidida arbitrariamente, como se o mundo não houvesse provocado o homem para ela. O homem sente-se o senhor da terra, enquanto, na verdade, ele se torna o escravo da técnica. Negar a técnica pura e simplesmente é se negar a encontrar sua

essência, ou seja, escutá-la como apelo de desencobrimento; por isso permaneceríamos presos a ela se o fizéssemos. Entretanto, se o homem questionar a essência da técnica e escutar novamente o apelo de desencobrimento que ela faz, ele poderá novamente “(...) assumir como sua própria essência, a pertença ao desencobrimento” (Heidegger, 2006, p. 29). Desse modo, o homem poderá estar livre para encontrar novas formas de descobrir, de produzir verdades, de participar com o mundo novamente na produção do mundo. “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino”. (Heidegger, 2006, p. 27, 28).

Heidegger aponta para o fato de que a humanidade corre um grande perigo, ao atender ao apelo da técnica moderna cegamente, o perigo de se manter a ela presa e não poder estar aberta a outras formas de desencobrimento. O mesmo perigo traz consigo, no entanto, a possibilidade de salvação. Salvar aqui quer dizer “[...] chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho” (Heidegger, 2006, p. 31). Ora, examinemos, portanto, o sentido originário de técnica para nos aproximarmos dessa essência. *Technikós*, segundo Heidegger, refere-se à habilidade do artista, do artesão. *Téchne*, da mesma raiz etimológica, diz respeito a trazer algo de seu ocultamento para seu desocultamento no tocante à arte e à poesia. Arte e poesia são compreendidas no sentido originário, da filosofia grega pré-socrática, como regência e preservação da verdade.

Não sendo nada de técnico a essência da técnica, a consideração essencial do sentido da técnica e a discussão decisiva com ela têm de dar-se num espaço que, de um lado, seja consangüíneo da essência da técnica e, de outro, lhe seja fundamentalmente estranho. A arte nos proporciona um espaço assim. Mas somente se a consideração do sentido da arte não se fechar à constelação da verdade, que nós estamos a questionar (Heidegger, 2006, p. 37).

O último des-velo que atravessa toda a arte do belo era [...] a poesia. (Heidegger, 2006, p. 36).

Em *Serenidade* (s.d.), Heidegger faz a mesma crítica à hegemonia da técnica sob o prisma do pensamento. Para ele, existem duas maneiras de pensar, ambas necessárias e legítimas: o pensamento que calcula e o pensamento que

medita. O primeiro, apesar do que seu nome parece sugerir, não opera necessariamente com números, mas se caracteriza por planejar objetivos e por contar com condições prévias para atingi-los. O pensamento meditante estaria mais próximo à essência da técnica, ou seja, ao sentido de *téchne*. Tal pensamento exige grande esforço, pois a técnica moderna privilegia o pensamento calculante, quase esgotando as condições para que o meditante se dê. Exige-se, para essa modalidade de pensamento, que se aguarde, como faz o lavrador, a semente despontar e amadurecer (Heidegger, s.d.).

Por outro lado, qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão sua maneira e dentro dos seus limites. Porquê? Porque o Homem é o ser (*Wesen*) que pensa, ou seja que medita (*sinnende*). Não precisamos portanto, de modo algum, de nos elevarmos às 'regiões superiores' quando reflectimos. Basta demorarmo-nos (*verweilen*) junto ao que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal (Heidegger, s.d., p. 14).à

O autor nos aponta para o fato de que o Homem corre grande risco com a hegemonia do pensamento que calcula. Embora considere o risco de uma Terceira Guerra Mundial, com armas atômicas desenvolvidas pelo pensamento calculante da técnica moderna, tal risco é incomparável com a possibilidade de o homem deixar de meditar, como consequência da hegemonia técnica. O pensamento meditante, no entanto, não consiste em pensamento erudito, que exige preparo intelectual, mas, sim, em criar raízes com as coisas, estar junto às coisas que nos antecedem e nos dão nossa referência de mundo.

Considerando, porém, a onipresença da técnica na contemporaneidade, a impossibilidade de sua exclusão de nossa vida cotidiana, como o homem poderia lidar com ela, sem ser por ela escravizado, sem permitir que ela não lhe dê condições de se enraizar em seu mundo? Nesse sentido, Heidegger acena a "serenidade", uma possibilidade de dizer, ao mesmo tempo, sim e não à técnica.

Podemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas, poderemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Poderemos dizer 'sim' à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer 'não', impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*) (...) Gostaria de designar essa atitude do sim e do não

simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*). (Heidegger (s.d.), p. 23, 24)

Seguindo os apontamentos de Heidegger sobre possíveis saídas para a hegemonia da técnica, notamos que o autor destaca dois aspectos: a *poiesis* e o pensamento. A *poiesis* é acenada como o sentido originário de *téchne*, de arte, de trazer algo do ocultamento para o desocultamento. No âmbito do pensamento, o autor nos alerta para o risco de nos mantermos escravos da técnica se nos restringirmos exclusivamente a pensar de forma calculista. Devemos, assim, resgatar o pensamento que medita, que aguarda e acolhe a manifestação, o desvelamento ou o desencobrimento dos entes; estes, ao mesmo tempo, nos antecedem, coexistem e se cooriginam conosco, dando-nos nossa referência e nossa significatividade de mundo. Se a possibilidade do pensamento meditante não for resgatada, o homem estará fadado ao desencobrimento dos entes apenas na perspectiva da exploração, na qual a Terra e a natureza são tomadas como reservatório de energia e matéria e cujo uso as leva a desgaste cada vez maior, ameaçando, inclusive, as condições ideais da vida humana.

Nossa tentativa de desdobrar tais apontamentos de Heidegger, nos mostrou que a própria obra do autor contempla um aprofundamento na reflexão de possíveis saídas para o perigo da técnica. No livro *A caminho da linguagem* (2003), Heidegger não só caracteriza pensamento no seu sentido fundamental (meditante), como também caracteriza poesia, além de, sobretudo, aproximá-los em sua diferença, como saga do dizer.

A linguagem, veremos na seção subsequente, não é só o campo onde pensamento e poesia se dão, mas é *ela* o próprio apelo de desencobrimento dos entes. A linguagem concede ser às coisas. Como o próprio Heidegger (2006) alerta, o perigo da técnica moderna é manter o homem surdo ao apelo de desencobrimento dos entes, restando à humanidade atender somente ao apelo de descobrir na sua modalidade de exploração. Por esse motivo propusemos aproximar a reflexão sobre a linguagem da crítica à hegemonia da técnica, articulando-as e mostrando como uma responde, aprofundada e consistentemente, à outra.

A Linguagem e a Linguagem na Poesia em Heidegger

Heidegger pensa a linguagem a partir de sua essência (compreendida no sentido do que lhe é próprio), do que a faz vigorar como linguagem, do que tem como fundamental. Ela não seria expressão ou meio de comunicação que ligaria uma interioridade a uma exterioridade. Embora o autor considere que a expressão é um aspecto absolutamente verdadeiro da linguagem, ele a descarta como sendo sua essência; ele não procura, portanto, elaborar uma representação universal da linguagem como costumeiramente se busca ao se estabelecer a essência de algo. Para ele, o traço fundamental é que a “linguagem fala” (2003, p. 9). Essa afirmação – à primeira vista vazia e tautológica – marca o horizonte no qual sua reflexão sobre a linguagem se dá. Heidegger não pretende fundamentar a linguagem em outra coisa a não ser nela mesma; nem por meio da linguagem esclarecer outras coisas (Heidegger, 2003). Ele se propõe a pensar desde a linguagem, o que significa “(...) alcançar de tal modo a fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais”. (Heidegger, 2003, p. 10).

O que Heidegger quer dizer quando coloca que a linguagem fala? Estaria ele com isso afirmando que não é o homem que fala, mas, sim, a linguagem? Estaria, assim, negando que o homem fala ou considerando que sua fala é consequência da fala da linguagem? Com essa colocação, ele aponta que a linguagem se fundamenta em algo muito mais elementar que a possibilidade de expressão de uma representação interna mediante a manipulação da emissão de sons; a linguagem, para o autor, repousa na “di-ferença” entre mundo e coisa. “A linguagem vigora como a di-ferença que se apropria em mundo e coisa” (Heidegger, 2003, p. 24). “Di-ferença” para Heidegger tem um significado próprio, o que inclusive justifica a ortografia da palavra com o hífen. Para o filósofo, “di-ferença” entre mundo e coisa não significa distinção, nem mesmo relação entre dois objetos estabelecida por representação. Ela tampouco é definida posteriormente a mundo e coisa, como relacionamento entre eles. A “di-ferença” pode ser compreendida como a dimensão para mundo e coisa. Mas “dimensão” não significa “âmbito simplesmente dado onde eles se estabeleceriam”; é no sentido de medir-lhes o que lhes é próprio que a “di-ferença” é dimensão.

Mundo e coisas não estão justapostos; eles se interpenetram, estão unidos no meio dimensionado pela sua interpenetração. São unidos, íntimos; a intimidade é o meio dos dois.

A intimidade de mundo e coisa não é mistura. A intimidade prevalece somente onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto. No meio de dois, entre mundo e coisa, em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte [*Schied*] que os separa e diferencia”. (Heidegger, p. 19).

A “di-ferença” dá suporte ao mundo se fazer como mundo e às coisas se fazerem como coisas; ambos se fazem na quietude. A “di-ferença” aquieta duplamente e ao mesmo tempo: aquieta as coisas ao resguardarem o mundo e aquieta o mundo que se basta nas coisas. Quietude não significa, de modo algum, o que não soa, mas o modo de ser do repouso. Na quietude e no repouso de mundo e coisa, a di-ferença os convoca para o meio de sua intimidade. Nesse sentido, a linguagem, segundo Heidegger, fala como consonância do quieto.

A fala dos mortais não se basta a si mesma. Falar é, primeiramente, escutar. Escutar a convocação da di-ferença entre mundo e coisa para o meio de sua intimidade. Desse modo, a fala dos mortais é correspondência ao chamado da di-ferenciação. O homem, em sua essência, é como a linguagem, ou seja, apropria-se à medida que atende ao chamado da linguagem para a di-ferenciação. “Essa apropriação se apropria à medida que a *essência* da linguagem, a consonância do quieto *faz uso* da fala dos mortais para a escuta dos mortais. Somente porque os homens pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de *a seu* modo falar emitindo sons”. (Heidegger, 2003, p. 24)

Onde, então, encontraríamos a fala da linguagem? No que se diz. Ao buscar a fala da linguagem no que se diz, Heidegger propõe que encontremos um dito que se diz genuinamente e não um dito qualquer. Segundo o autor, o que se diz genuinamente é o poema, no sentido de que a plenitude de seu dizer, própria ao dito, é inaugural. Para Heidegger, o dito do poema, na fala do homem, é puro chamado. Por isso, a poesia não é um modo mais elevado de linguagem cotidiana. “Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa”. (Heidegger, 2003, p. 24). Desse modo,

a prosa, para Heidegger, não se opõe ao poema, ela é tão poética e tão rara quanto a poesia.

A essência da linguagem – que para Heidegger não é conceitual –, só pode ser tocada por meio de “uma experiência com a linguagem”. Fazer experiência com a linguagem não quer dizer adquirir conhecimentos sobre ela. O “fazer” não significa que produzimos e operacionalizamos a experiência; pelo contrário, o “fazer” aqui significa ser tocado, ser atravessado por, receber algo que vem ao nosso encontro e harmonizar-se e sintonizar-se com esse algo. Heidegger (2003) coloca que as pesquisas científica e filosófica das línguas e da linguagem são úteis e válidas, porém são distintas do que ele entende por experiência da linguagem. Na fala cotidiana, quando falamos sobre certo fato, sobre determinada ocorrência, questão, assunto, muito nos vem à linguagem. E podemos agir na fala sobre e com relação a alguma coisa, justamente porque a linguagem “ela mesma” não nos vem à linguagem, mas fica em si resguardada (Heidegger, 2003). Assim sendo, quando a linguagem como linguagem vem à palavra? Quando não encontramos a palavra certa para dizer o que nos toca. Na clínica, percebemos a dificuldade de dizer sobre o que nos afeta e parece que esta é a proposta da intervenção clínica: pôr a fala em andamento.

Quando se trata de trazer à linguagem algo que nunca foi dito, tudo fica na dependência de a linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada. Um desses casos é o do poeta. Um poeta pode até mesmo chegar ao ponto de ao seu modo, isto é, poeticamente, trazer à linguagem a experiência que ele faz com a linguagem. (Heidegger, 2003, p. 123).

Não há oposição entre poesia e pensamento. Na poesia se pensa de modo singular, ou seja, sem filosofia nem ciência (Heidegger, 2003).

Heidegger apresenta o poema *A palavra*, de Stefan George, para mostrar como o poeta traz à linguagem a experiência que ele tem com a linguagem. A experiência de George aponta um caminho percorrido pelo poeta em que ele renuncia a concepção de que a poesia consiste em encontrar as palavras que já estariam disponíveis conceitualmente para expressar o momento de maravilhamento e de sonho que a inspiram, para uma compreensão de que a palavra confere ser às coisas – e que a palavra na poesia poderia evidenciar isso. Em seguida, apresentamos o poema de George na íntegra, extraído do livro *A*

caminho da linguagem (2003), de Heidegger, para que possamos reportar-nos a ele e acompanhar a reflexão feita pelo filósofo.

A palavra

Milagre da distância da quimera
Trouxe para a margem de minha terra

Na dureza até a cinzenta norna
Encontrei o nome em sua fonte-borda

Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão
Agora ele brota e brilha na região...

Outrora eu ansiava por boa travessia
Com uma jóia delicada e rica

Depois de longa procura, ela me dá a notícia:
“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Nisso de minhas mãos escapou
E minha terra nunca um tesouro encontrou...

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa seja onde a palavra faltar.
(George apud Heidegger, 2003, p. 124).

Na última estrofe, o poeta declara que triste aprendeu a renunciar. Seu aprendizado é o caminho por ele percorrido para chegar a uma nova compreensão. Por isso ele renuncia; renuncia à compreensão anterior. No entanto a renúncia não só se restringe à abdicação de sua relação anterior com a palavra, mas também re-anuncia – sentido de renúncia apontado por Heidegger. Ao que o poeta abdicou? O que ele anunciou como resultado de seu aprendizado? Ele abdicou de compreender a palavra como conceito e a poesia como arte de “travessia” (ver quarta estrofe) do âmbito da conceituação para a coisa. Tal travessia tornaria possível encontrar a palavra-signo que mais adequadamente se refere à coisa. Essa adequação da palavra à coisa é referida no poema por “quimera”, “tesouro” e “jóia delicada e rica”. O que se anuncia desse aprendizado é nova relação com a palavra, ou seja, a palavra concede ser às coisas. É o que o último verso – “Nada seja onde a palavra faltar” – aponta.

Aonde chega o poeta? Não a um mero conhecimento. Ele chega à relação da palavra com a coisa. Essa relação não é contudo um relacionamento entre coisa de um lado e palavra de outro. A palavra é ela mesma a relação que a cada vez

envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa “é” coisa. (Heidegger, 2003, p. 130).

Ainda sobre a última estrofe, a tristeza à qual o poeta se refere não é lamentação, nem abatimento, mas, sim, tristeza em seu sentido próprio, que, segundo Heidegger (2003, p. 130), se articula com a “(...) máxima alegria; quando a tristeza se retrai, torna-se hesitante e se resguarda na retração”. Essa experiência com a palavra – do poder mais elevado da palavra – só foi possível ao poeta por ele estar afinado com a tristeza, em que o tom da quietude aproxima o poeta do que se retrai e guarda seu “anúncio inaugural”. Acrescentaríamos, por nossa conta, que a “fonte-borda” que o poeta encontra (segundo verso da segunda estrofe – “Encontrei o nome em sua fonte-borda”) aponta a nova compreensão do nome, do nomear, que é o que faz manifestar (fonte) e dá contorno (borda), ou, de acordo com Heidegger, concede ser à coisa. E assim, “Agora ele [nome] brota e brilha na região” (segundo verso da terceira estrofe). “É a palavra que confere ser às coisas”. (Heidegger, 2003, p.126). É isso que nomear quer dizer, e não o ato de conferir signo gráfico ou fonético às coisas, o que nos tornaria, segundo Heidegger, negligentes e calculadores. (Heidegger, 2003). Assim sendo, o homem encontra na linguagem a moradia própria de sua presença.

Com o poema de George, Heidegger teve a intenção de aproximar nosso pensamento de uma experiência com a linguagem pela poesia. Segundo o autor, a reflexão que ele faz leva a conclusão de que questionar não deve ser o fundamento do pensamento. Embora o filósofo reconheça que o questionamento seja de fundamental importância para pensarmos o que algo é, ele não deve ser o fundamento para fazermos uma experiência com a linguagem; mas o gesto próprio do pensamento seria “(...) escutar o consentimento daquilo que todo questionar questiona ao interrogar sobre a essência”. (Heidegger, 2003, p.135). A poesia pode oferecer uma experiência assim. Para Heidegger, ao contrário do que tradicionalmente se concebe – o pensamento como próprio da razão -, o pensamento está na vizinhança da poesia. “Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança.” (Heidegger, 2003, p. 133) Nesse sentido, a aproximação que Heidegger faz entre seu pensamento e o poema de George não é um mero artifício, mas é um trazer

de ambos à sua vizinhança ao qual pertencem. Tal aproximação nos permitiu pensarmos numa nova relação entre palavra e coisa. É o que o seguinte trecho coloca:

A experiência poética com a palavra que ouvimos inicialmente deve acompanhar nosso caminho de pensamento. Com ela chegamos a estabelecer uma conversa que mostrou: o verso final 'Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar' indica a relação entre palavra e coisa desde que se tome a palavra como sendo ela mesma a relação, a medida que cada coisa até ao ser e ali se mantém. Se a palavra não fosse essa sustentação, não só o todo das coisas, o "mundo" mergulharia na obscuridade como também o "eu", esse que na margem de sua terra conduz para a fonte-borda dos nomes tudo que lhe vem ao encontro no milagre e na quimera. (Heidegger, 2003, p. 136)

Fazer a experiência de alguma coisa quer dizer "estar a caminho" e, num caminho, alcançar alguma coisa. É preciso que esse algo nos comova, toque-nos, venha ao nosso encontro e nos transforme em sua direção (Heidegger, 2003). Diferentemente da ciência em que o caminho é o método, no pensamento – na sua modalidade meditante, ressaltamos –, âmbito em que nos encontramos nesta reflexão, o caminho é o campo. A linguagem de que falamos nos antecede; somos, assim, ultrapassados por ela. Por isso, a princípio, somos limitados a falar da linguagem de forma insuficiente. No entanto, se nos dermos conta do campo em que o pensamento se sustenta, essa limitação se dissipa, pois por "(...) toda parte, esse campo está aberto para a vizinhança da poesia". (Heidegger, 2003, p.138). Isso não quer dizer que podemos, associando poesia e pensamento, estabelecer enunciados definitivos sobre a linguagem, pois isso fugiria ao alcance de nossa possibilidade de representação. O que nos é possível, por meio de aproximação entre poesia e pensamento – em que nos propomos fazer uma experiência poética com a palavra e uma experiência pensante com a linguagem -, é podermos falar da relação entre linguagem e homem.

O gesto próprio do pensamento, ao contrário do que se vem pensando há séculos na filosofia ocidental, não é questionar, mas escutar o consentimento que se dá a pensar para o pensamento – meditar –, o que nos possibilita questionar. O próprio da escuta

(...) é de só receber definição e clareza daquilo que pelo consentimento apresenta um sentido. Algo já se mostra aqui: a escuta assim descrita é o consentimento

entendido como o que se apropria no dizer e sua saga, com a qual a essência da linguagem está aparentada (Heidegger, 2003, p. 139).

Pensar é apropriar-se de algo pelo dizer.

Poesia e pensamento são vizinhos, pois ambos se movimentam no âmbito do dizer. “Aqui não é possível decidir se a poesia é propriamente um pensamento ou se o pensamento é propriamente poesia”. (Heidegger, 2003, p. 146,147). A relação entre palavra e coisa que a experiência do poeta George aponta fala da relação entre ser e dizer. Isso foi uma das primeiras coisas que o pensamento ocidental colocou em palavras. Havia uma única palavra no pensamento grego antigo que significava ser e dizer.

“A palavra para a palavra, um tesouro na verdade, nunca foi encontrado na terra do poeta; mas e na terra do pensamento? Quando o pensamento procura pensar a palavra poética, mostra-se que a palavra, o dizer não tem ser. Nossos hábitos representacionais reagem todavia contra esse entendimento” (Heidegger, 2003, p. 150). A palavra não é um ente. Talvez o mais preciso seja dizer que a palavra se dá e não “é” (o que ocorre com os entes). A palavra, no entanto, não se dá no sentido de “estar dada”; ela dá e concede. O que ela dá? Ela dá o ser. A palavra é, assim, doadora, jamais um dado.

Na aproximação que Heidegger aponta entre poesia e pensamento, a poesia fala da impossibilidade de algo ser sem a palavra; o pensamento chega à suposição que a palavra não é (ente), mas dá o ser. Como seria possível poesia e pensamento coabitarem numa proximidade, constituírem uma vizinhança, se são tão divergentes? É justamente na divergência entre elas que ambas são vizinhas. São retas paralelas que se encontram no infinito. A proximidade entre poesia e pensamento é o “acontecimento apropriador”, enquanto saga de um dizer. A linguagem vem como essência, com seu vigor, quando é falada pelo homem. E o homem só é humano “(...) quando recebe a reivindicação da linguagem, recomendando-se assim para a linguagem a fim de falar a linguagem” (Heidegger, 2003, p. 153). A palavra que vem ao homem que fala concede ser ao homem e às coisas junto às quais se encontra. Assim, seu mundo humano se constitui e o constitui, pois falando, a partir de uma linguagem que nos vem ao encontro, concedemos ser aos entes.

Nesse ponto de nossa reflexão, cabe mais um esclarecimento sobre o que é o campo: compreendendo-o “(...) a clareira liberadora onde tudo o que está claro alcança, juntamente com o que está aberto, o livre. O liberar-encobrir do campo é aquele en-caminhar em que surgem os caminhos que pertencem ao campo”. (Heidegger, 2003, p.154). Até aqui, colocamo-nos na vizinhança entre poesia e linguagem. Isso não basta para termos a possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem – possibilidade aqui entendida como possibilitadora, como possibilitação, e não como mera ocasião. “Devemos visualizar essa vizinhança, olhar ao seu redor para ver se e como ela mostra o que transforma a nossa relação com a linguagem”. (Heidegger, 2003, p. 156). Além disso, devemos questionar o caminho que nos conduz para onde estamos. Por que questioná-lo se já estamos nele? Porque o que nos intima ao caminho não foi alcançado em sua propriedade. É preciso um guia, ou seja, palavras norteadoras. Nesse sentido, foi o poema de George que nos guiou nesse caminho. Para compreendermos como essas palavras se constituem indicadoras de caminho, refletimos, após analisarmos o poema, sobre o campo a que pertence o caminho para o qual as palavras-guia podem ser indicadoras. O campo é a vizinhança – que quer dizer “habitar a proximidade” – entre poesia e pensamento. Ambos são modos da saga do dizer. “Saga, *sagan*, significa mostrar, deixar aparecer, liberar clareando-encobrendo, ou seja, pro-piciando o que chamamos de mundo. O auspício do mundo, que clareia encobrendo e velando, oferece o vigor do dizer em sua saga.” (Heidegger, 2003, p. 157).

Consideremos, agora, as seguintes palavras-guia: “A essência da linguagem: a linguagem da essência”. (Heidegger, 2003, p.157). Linguagem e essência não querem dizer a mesma coisa antes e depois dos dois pontos. Antes, “linguagem” é o sujeito a ser determinado pela “essência”, entendida como conceito e representação. Na segunda formulação, após os dois pontos, essência é o sujeito cujo próprio é a linguagem (Heidegger, 2003). A essência aqui tem o sentido de vigor, o que vigora e não significa o que uma coisa é. “‘A linguagem da essência’ diz por conseguinte: a linguagem pertence a esse vigor, é o que há de mais próprio nesse perdurar que tudo en-caminha. O que tudo en-caminha, en-caminha e movimenta à medida que fala”. (Heidegger, 2003, p.158). As palavras-guia nos fazem passar das representações da linguagem para a linguagem como

a saga do dizer. Ainda permanecem obscuros, no entanto, os seguintes pontos: como deve ser pensado o vigor, como o vigor fala e o que significa falar. Mas esse pensamento já se põe a caminho da vizinhança entre poesia e pensamento.

A estrutura da linguagem vem sendo tradicionalmente compreendida como vocalização sonora, concepção formalizada por Aristóteles. Segundo essa concepção, “(...) as letras são signos dos sons da voz, os sons da voz são signos das disposições da alma e essas, signos das coisas. A relação de signo constitui o suporte dessa estrutura”. (Heidegger, p. 160). Heidegger não desconsidera o aspecto fisiológico e físico da linguagem, porém, não acredita que seja o essencial, pois, além de soar, entoar, oscilar e vibrar, também é próprio da linguagem o fato de que o que se diz tem sentido. “A linguagem é a flor da boca. Nela, a terra floresce em direção ao céu”. (Heidegger, 2003, p.162). A linguagem se apresenta como a clareira onde o mundo se mostra.

Chamando-se a palavra de rebento e flor da boca, escutamos o som da linguagem emergir terrena. De onde? Do dizer e de sua saga, em que se oferece o mundo como um deixar aparecer. O som vibra a partir da sonância, da reunião que recolhe e convoca, que se abre para o aberto, deixando assim o mundo aparecer nas coisas. O sonoro da voz não está assim subordinado aos órgãos do corpo. Ele não está mais preso à explicação físico-fisiológica de simples elementos fonéticos. O sonoro telúrico da linguagem está contido na harmonia que afina e sintoniza entre si os campos de articulação do mundo. (Heidegger, 2003, p.164).

Poesia e pensamento são modos privilegiados de dizer – o dizer enquanto saga pelo qual o mundo emerge e aparece. Afinal, de que vizinhança estamos falando ao falarmos que ambos são vizinhos? Falamos de uma vizinhança que é tornada própria pela proximidade. Esta não tem aqui o mesmo significado que tem corriqueiramente. Não falamos da proximidade numa perspectiva calculante, a qual – como parâmetro – é tomada como sequência de intervalos (“agoras”, na modalidade temporal, e trechos na espacial). A “(...) proximidade que prevalece na vizinhança não repousa sobre o espaço e o tempo, entendidos como parâmetro”. (Heidegger, 2003, p.166). Na proximidade da vizinhança, predomina o encontro face a face. Essa modalidade de encontro surge de onde terra e céu, deuses e homens se encontram. Desse modo, o vigor da proximidade não é o intervalo mas o “(...) en-caminhamento do en-contro face a face dos campos que constituem a quadratura do mundo”. (Heidegger, 2003, p. 167). No encontro face

a face, uma coisa está aberta para a outra ao mesmo tempo que está encoberta. Está encoberta no sentido de guardar, de preservar, de ser véu. Estão abertas no seu encobrir-se. Assim, e somente assim, cada coisa pode ser o que é. Cada coisa que está na vizinhança de outra não pode ser separadamente, só são nesse encontro.

Enquanto a saga do dizer a quadratura de mundo a linguagem não é mais aquilo com o que nós, seres humanos capazes de falar, travamos uma relação, entendida como um relacionamento entre homem e linguagem. Enquanto saga do dizer que en-caminha mundo a linguagem é a relação de todas as relações. Ela relaciona, sustenta, alcança e enriquece o en-contro face a face dos campos do mundo, mantendo e abrigando esses campos à medida que - a saga do dizer - se mantém em si mesma.

Mantendo-se resguardada em si mesma a saga de dizer a quadratura do mundo, a linguagem nos intima e se lança para nós, nós que como mortais pertencemos à quadratura, nós que só podemos falar à medida que correspondemos à linguagem. (p.170).

A linguagem nos antecede no sentido de já nascermos em mundo dotado de significatividade. Ela alicerça e é alicerce, sustenta e é a sustentação do mundo. Por isso, nós, seres humanos, não temos uma relação com a linguagem, ou seja, não somos ao mesmo tempo que as coisas do mundo são e temos a linguagem como recurso para falar das coisas existentes e de nós mesmos. À medida que a linguagem nos antecede e nos sustenta - sustentando, assim, o mundo, já que somos seres-no-mundo -, correspondemos à linguagem, não a utilizamos como recurso. Poesia e pensamento estão face a face como modalidades de corresponder à linguagem: diferentes e vizinhos. Vale ressaltar que o pensamento não está restrito à sua modalidade lógico-racionalista, nem à calculante, mas, como vimos anteriormente, ele é, acima de tudo, escutar; é escutar à intimação da linguagem.

A Psicoterapia na Perspectiva Fenomenológica Existencial

Para Sá (2002), tanto a perspectiva científica como o senso comum consideram a clínica psicoterápica, nas suas mais diversas modalidades, como aplicação técnica das teorias psicológicas. Isso fica evidente na constante denominação de serviços de psicologia prestados por universidades - serviço de psicologia aplicada - e também na freqüente denominação do psicólogo como o

“técnico de saúde mental” ou o “técnico de atenção psicossocial”. Nessa concepção, talvez estejam embutidas as crenças de que o psicólogo detém um saber predeterminado e adquirido por meio de um método científico que o torna capacitado a aplicá-lo em situação prática, ou seja, na psicoterapia, identificando causas para determinados sofrimentos relatados pelo paciente, que a diante de tal identificação pode mudar seu comportamento de forma a desvinculá-lo da causa que provoca o sofrimento.

No entanto, as práticas clínicas psicológicas contemporâneas não fazem jus a essa concepção de aplicação prática de saber científico de forma tão coerente e rigorosa, exceto em perspectiva comportamental cognitiva ou neurocientífica. Na verdade, a questão da cientificidade no campo psicológico é bastante complexa, já que o que se chama de psicologia compreende diversas abordagens teóricas que diferem no modo como compreendem o ser humano, a realidade, no método e no próprio objeto de estudo. Sem entrar em tal discussão, só queremos ressaltar que a pretensão de se colocar como ciência é comum a todas, embora o alcance delas esteja além do que o método técnico-científico permite.

Assim, Boss (1958) considera que o que dá sentido à psicanálise de Freud não é a teoria psicológica – fundamentada na determinação causalista do aparelho psíquico sobre o comportamento humano - que o psicanalista desenvolve baseado em sua prática, mas, sim, a ampliação da liberdade humana que sua atuação clínica possibilitou através de uma compreensão da existência humana próxima à formulada por Heidegger. Tal afirmação de Boss é válida não só para a psicanálise, mas também para toda tentativa de se fundamentar uma proposta psicológica (seja ela qual for) numa perspectiva técnica e causalista. Isso porque toda prática tem por fundo, na verdade, a possibilidade de libertar o paciente de uma situação de restrição de suas possibilidades de ser, o que acontece a partir das condições de existência do homem, e não de acordo com uma construção teórica objetiva, que só pode ser construída posteriormente à prática clínica.

É desse modo que a psicologia fenomenológica existencial busca na filosofia de Heidegger as bases para compreender como se dá a existência do homem, as quais configuram o campo onde a atuação psicológica acontece. Não

questionamos, de forma alguma, a validade de outras abordagens psicoterápicas; pelo contrário, acreditamos que cada uma, com suas práticas próprias, vem trazendo bons resultados por meio da prestação de serviços. Não nos opomos nem à utilização de técnicas psicoterápicas e entendemos, inclusive, que elas são válidas e necessárias; alertamos apenas para o fato de se considerarem tais práticas como fundamentos, já que as compreendemos como possibilidades a partir das condições da existência do homem. O que propomos, no entanto, não é uma prática mais adequada, ou mais verdadeira; procuramos somente uma prática psicológica que reflita algo mais fundamental do que o pensamento técnico-científico – fundamental no sentido de dar fundamento, inclusive, para o pensamento científico.

Deixando, portanto, a pretensão de se colocar como técnica científica, acreditamos que o que está em jogo na clínica é a compreensão enquanto hermenêutica, e não como determinação causal explicativa.

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. O 'si mesmo' é sempre o lugar provisório de uma narrativa na primeira pessoa, provisório porque a narrativa que sustenta sua identidade está sempre se fazendo, ainda que perseguíssemos a tarefa impossível de não mudar, seria necessário o esforço contínuo de repetir a mesma narrativa. Pensar o sentido da clínica, desconstruir a idéia de aplicação de uma técnica já dada, de uma psicotecnologia neutra que visa ajudar pessoas a atingirem objetivos pessoais. O espaço clínico busca acolher e sustentar a vida enquanto questionamento, enquanto produção narrativa de sentido. Em outras palavras, a clínica não fala pela vida, permite que ela fale por si mesma através dos fenômenos que aparecem e que não tem o caráter de verdade ou mentira, mas de possibilidades de sentido em jogo na abertura que constitui o espaço de diálogo clínico. (Sá, p. 359).

Nessa perspectiva, o psicoterapeuta não é alguém que detém o saber. Não é a posse do saber que lhe confere o lugar de terapeuta, mas o fato de ele estar "inteiro" no seu modo de ser, a partir de determinado modo de compreender que passa por sua disposição afetiva, sua pré-compreensão e pelo modo como ele é-no-mundo, pela sua abertura. Tal constatação pode soar estranha e, até mesmo, causar certa perplexidade. Nosso modo de pensar técnico sempre nos ensinou que o que capacita um profissional a exercer determinada profissão é seu saber técnico que ele adquire para "pôr em prática". Em certa medida, essa relação entre conhecimento e aplicação é coerente para outras profissões. Mas, para a

psicologia, ela pode ser questionada, já que não corresponde a todas as perspectivas clínicas.

Imaginamos que nossa reflexão, neste ponto, deva ter levantado algumas questões. Se não é a formação técnica que torna o psicólogo capaz de atuar como psicólogo, qualquer pessoa pode exercer essa profissão? Tal concepção tem por fundamento a crença de que a profissão que não exija conhecimento adquirível mediante formação especializada pode ser exercida com base em um saber que é comum a qualquer pessoa. Não se trata disso. O psicólogo torna-se psicólogo porque tal profissão lhe dá sentido, corresponde a suas motivações e disposições afetivas, diz respeito ao modo como ele vem-sendo-no-mundo – à sua história –, porque essa profissão lhe diz respeito. Em segundo lugar, não descartamos, de forma alguma, o conhecimento psicológico que possa ser estabelecido a respaldado em uma perspectiva técnica, assim como determinadas técnicas psicoterápicas. O que discutimos aqui é que, para a perspectiva fenomenológica existencial, não são esses saberes que tornam o psicólogo apto a atuar como psicólogo e as técnicas não são absolutas, mas ambos consideram as condições de existência do homem.

Talvez ainda reste esclarecer como a perspectiva fenomenológica existencial, colocando-se desde uma perspectiva não técnica, pode contribuir para o campo de formação acadêmica do psicólogo se, inclusive, não acredita que um conhecimento preestabelecido seja o fator predominante para a formação profissional. Nessa direção, o pensamento de Heidegger possibilita questionar os pressupostos ontológicos metafísicos das teorias psicológicas e aproxima a psicologia aos fenômenos clínicos de modo mais radical e aderente às suas manifestações existenciais imediatas no nosso tempo e no nosso contexto de objetificação e reiteração técnicas. Portanto, oferece contribuições para a formação do psicólogo não atreladas ao modelo teórico científico das ciências da natureza. É exatamente nesse sentido que se dá a vinculação da filosofia heideggeriana e a atuação psicológica, pois tal filosofia reflete as condições de existência humana, das quais destacamos a compreensão e a linguagem. A reflexão sobre tais condições lança luz ao encontro entre terapeuta e paciente, à possibilidade de compreensão entre ambos e ao próprio modo como o terapeuta está implicado no processo terapêutico.

À medida que a compreensão de linguagem afeta nosso horizonte de compreensão e disposição afetiva, altera nosso modo de cuidado clínico. A clínica aqui é compreendida como possibilidade de pensar um caminho, em meio a técnica moderna, de resgate da experiência do mais essencial ao homem – sua abertura ao ser via a disposição de serenidade: modo de ser livre e aberto ao mistério. Mistério desvelado na fala que põe a caminho as possibilidades de ser no mundo.

Destacamos que a clínica psicoterápica tem sido pensada como o lugar que acolhe o excluído. Nessa direção, Figueiredo (2004, p. 50-51) afirma que o “(...) *psicólogo* se mostrará como o *impensável*, como o que opera no registro subterrâneo da exclusão, tanto como o *excluído* como o *excludente*, vale dizer, como o que resiste ativamente a uma incorporação ao universo das identidades e representações [grifo do autor]”. Há que se ressaltar o grande trabalho que vem sendo realizado pela psicanálise no intuito de acolher, dar sentido e reintegrar o âmbito do excluído no tocante à moralidade, ao desejo que, não encontrando espaço nas representações sociais (não só de outras pessoas como do próprio indivíduo) provoca diversos mecanismos de defesa, como recalque, repressão, sublimação. A psicanálise trabalha no sentido de analisar a questão do desejo e seu percurso. Os desejos, quando não aceitos socialmente (pela própria pessoa, inclusive), por se oporem a tabus morais, tornam-se excluídos, mas, de alguma forma, presentes, reprimidos e pervertidos, provocando, muitas vezes, grandes sofrimentos. A conscientização do desejo (anteriormente inconsciente e regido pela moralidade-superego) e seu percurso, realizada por meio da clínica psicanalítica, permitem ao paciente a reintegração, a liberdade de lidar com esse desejo, de ressignificá-lo e de redirecioná-lo. Ele deixa, assim, de ser excluído.

Acreditamos, no entanto, que nossa reflexão aponta para outra modalidade de exclusão mais radical e ainda não contemplada por outra abordagem psicológica: a exclusão da possibilidade do pensamento meditante. Consideramos como excluída, neste caso, a dimensão oculta, ainda não desvelada do fenômeno que se manifesta quando conseguimos tematizar a experiência em suas diversas dimensões: o velado e o desvelado, que não são excludentes no sentido de que, para um existir, o outro não exista, mas são dimensões constitutivas do fenômeno. Tal exclusão, diferentemente do que ocorre com o desejo, que

permanece presente mesmo reprimido, representa o risco de o pensamento meditante desaparecer, porque encontra cada vez menos possibilidade de ser desvelado. Isso representa o grande perigo de nos tornarmos definitivamente presos à hegemonia do pensamento calculante.

Podemos, inclusive, pensar que grande parte do sofrimento do paciente e de sua dificuldade de dar sentido a seu mundo se deve à limitação da linguagem enquanto pensamento técnico que oculta a abertura ao mistério. Nessa direção, não consideramos o pensamento calculante em oposição ao pensamento meditante, já que ambas as modalidades de pensamento nos são necessárias, por isso acreditamos na possibilidade também meditativamente.

No silêncio angustiante do “ainda não tem nome” nem lugar e, a bem dizer, nem mesmo existência, mas cujo sentido, velado, pertence ao mistério, a palavra pode emergir, sendo ela – a palavra – “o próprio emergir” disso que não tem nome e que era velado. Assim, no surgimento da palavra, nos apropriamos de algo. É essa experiência com a linguagem que a clínica pode propiciar, muito próxima da experiência do poeta. Se não fosse dado tal espaço à linguagem, mas apenas o espaço da linguagem enquanto representação, a possibilidade do pensamento meditante do paciente se excluiria; mas nessa perspectiva ele pode ser acolhido. Nesse sentido, ainda nos parece mais pertinente à nossa proposta de clínica psicológica a afirmação de Heidegger de que o pensamento é escuta. Ele é escuta daquilo que emerge do “ainda não tem nome”. É esse o pensamento meditante. O pensamento calculante, ao contrário, se dá de forma voluntária e arbitrária, mas o meditante aguarda, escuta e acolhe o aparecer dos entes. Trata-se de uma vivência do homem como guardião do sentido do ser, que cuida e zela pelo sentido do que vem ao seu encontro.

Considerações Finais

Destacamos a importância da reflexão sobre a serenidade em relação à técnica, para o campo da atuação clínica psicológica. Entendemos que, por meio dela, o psicoterapeuta pode estar mais atento para acolher e compreender seus pacientes, já que muito do sofrimento que os leva a procurar a psicoterapia na contemporaneidade se referem a dificuldades em viverem num mundo regido pela

hegemonia da técnica como modo de pensar e de ser. No campo da teorização psicológica, a serenidade permite ao psicólogo dizer sim a técnicas psicoterápicas compreendendo-as vinculadas às possibilidades humanas de existir (como ser-no-mundo-com-os-outros-junto-às-coisas, dotados de pré-compreensão, de disposição afetiva e como guardião do ser no aparecer dos entes), e não à tentativa de estabelecimento de determinada técnica como a mais adequada, e à concepção de que a psicologia é a aplicação de um saber técnico predeterminado.

Consideramos a clínica psicológica em permanente construção. Nesse sentido, nossas reflexões a respeito da linguagem e seus desdobramentos para uma prática clínica psicológica constituíram somente um primeiro esforço no sentido de pensar o lugar da escuta e da compreensão psicoterápica, considerando os pressupostos existenciais da Analítica Existencial de Heidegger.

Referências¹

Aristóteles (trad. 1969) *Metafísica*. Porto Alegre: Globo

Boss, M. (1958) *Psicoanálisis y analítica existencial*. Barcelona: Editorial Científico Médica

Critelli, D. M. (2006) *Analítica do Sentido*. São Paulo: EDUC - Brasiliense

Descartes, R. (2008) *Discurso do Método*. Porto Alegre: L&PM Pocket

Figueiredo, L. C. M. (2004). *Revisitando as Psicologia – Da Epistemologia à Ética das Práticas e Discursos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes

Heidegger, M. (2001) *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC. Petrópolis: Vozes

Heidegger, M. (2003) *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco

Heidegger, M. (2006) *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco

Heidegger, M (2008) *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco

Heidegger, M. (s.d.) *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget

Heráclito (trad. 1999) *Heráclito de Éfeso*. Coleção Os Pensadores: Nova Cultural: São Paulo-SP

¹ De acordo com as normas da Associação Americana de Psicologia (APA - American Psychological Association)

Michelazzo, J. C. (2000) Perspectivas do novo paradigma em Heidegger: superar a metafísica, resgatar a vida e salvaguardar o homem. in *Existência e saúde* Castro D.S.P. et al (Org.). São Bernardo do Campo: UMESP-FENPEC

Platão (trad.1999) *A República*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural

Sá, R. N. (2002). A Psicoterapia e a Questão da Técnica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol. 54. n ° 04, p. 348-362.

PROPOSIÇÃO DE MODALIDADE DE PRÁTICA CLÍNICA PSICOLÓGICA EM SAÚDE PÚBLICA

Resumo

A crescente inserção do psicólogo na saúde pública tem trazido algumas questões, tais como a inadequação de suas práticas tradicionais para a atuação nessa área. Este trabalho teve como objetivo propor nova modalidade de prática clínica psicológica no serviço público de saúde, por meio de pesquisa bibliográfica e reflexão teórica. Considerando a psicologia em seu formato modular e racionalista, tradicionalmente voltada à elite, não se deve estranhar as dificuldades dos psicólogos nesse serviço, cuja clientela principal é de baixa renda e não tem familiaridade com o pensamento intelectual acadêmico. O serviço público, aliás, deve preparar-se para atender a uma clientela, cada vez, mais diversificada tanto em relação à classe socioeconômica quanto a referenciais culturais. A novidade da modalidade de prática clínica inspirada na poética, diz respeito à linguagem, ao modo de ser, de escutar e de se encontrar que podem permitir abertura de compreensão a qualquer paciente, independentemente de sua classe sociocultural. Não se trata da proposição de uma nova técnica psicoterápica voltada a determinada demanda, o que consideramos o mesmo impasse do qual pretendemos contribuir para uma possível ultrapassagem.

Palavras-chave: prática psicológica; saúde pública; poética; psicologia daseinsanalítica.

PSYCHOLOGICAL PRACTICE METHOD PROPOSITION IN PUBLIC HEALTH SERVICE

Abstract

The increasing integration of the psychologist in public health has brought some issues, such as the inadequacy of their traditional practices to the activities in this area. This study aimed to propose new way to practice clinical psychology in the public health, using bibliographical research in a theoretical reflection. Whereas the psychology of its modular and rationalist models, traditionally focused on the elite, we should not be surprising by the difficulties of psychologists in the department, whose main clientele is low income and are not familiarized to the academic intellectual thought. The public service, moreover, must be prepared to attend diversified clients in terms of socioeconomic aspect and cultural references. The novelty of the of this clinical practice method, inspired by the poetics concerns the language, the way of being, listening and finding that could allow the opening of understanding to any patient of any socio-cultural class. We do not propose a new psychotherapeutic technique oriented to a particular demand

Keywords: psychological practice; public health; poetics; daseinsanalytical psychology

Embora seja um fenômeno relativamente recente, a participação de psicólogos na área da saúde pública tem trazido forte repercussão para essa categoria profissional, haja vista a atenção que tal assunto tem recebido dos conselhos regionais e Conselho Federal de Psicologia (Dimenstein, 1998; Yamamoto & Cunha, 1998; Lima, 2005). Dimenstein (1998) afirma que, apesar de os psicólogos serem comparativamente pouco expressivos em relação ao quadro geral dos profissionais da saúde, é o grupo que mais tem crescido nos últimos anos. A mesma autora historia o movimento de inserção dos psicólogos na área da saúde pública, caracterizando-o com base em quatro momentos principais: 1- a decadência do modelo hospitalocêntrico de assistência à saúde, o que resultou, ao final dos anos 1970 e início da década de 1980, em novo contexto de política de saúde pública, inclusive quanto à política de direitos humanos; 2- a crise econômica e social que afetou o nosso país na década de 1980, atingindo fortemente a classe média, para a qual se dirigiam, então, os interesses dos psicólogos, que baseavam sua ação clínica em atendimentos psicológicos privados; 3- os movimentos da categoria na tentativa de redefinição da função do psicólogo na sociedade e 4- a popularização da psicologia, em parte graças a difusão da psicanálise, o que levou a população a exigir atendimento psicológico nas unidades de saúde pública.

Yamamoto e Cunha (1998) realizaram pesquisa na cidade de Natal (RN), onde entrevistaram cinco psicólogas selecionadas em amostragem intencional, cuja atuação profissional acontecia em hospitais não psiquiátricos. A análise considerou a formação acadêmica, a trajetória profissional, a caracterização das atividades realizadas e, por fim, a avaliação do trabalho realizado nos hospitais. Na conclusão, os autores sublinharam a afirmação das entrevistadas a respeito da formação acadêmica insuficiente para o exercício profissional assim como da trajetória pontuada por condições adversas de trabalho e práticas inadequadas para esse campo de atividade, uma vez que próxima do fazer clínico tradicional.

Esses resultados estão de acordo com a reflexão de Andrade e Morato (2004), segundo a qual a inadequação das teorias psicológicas tradicionais fundamentadas num pensamento modular as tornaria incapazes de legitimar as diferenças. Assim, tais teorias contribuem para a confirmação da injustiça social,

especialmente em práticas psicológicas voltadas a populações de baixa renda (usuárias do serviço público de saúde).

O pensamento modular, predominante nas sociedades ocidentais, naturaliza valores morais e avalia a vida a partir destes, criando um processo perverso de sistemas sociais injustos. Trabalhar numa dimensão Ética significa exatamente considerar os valores como criações humanas e acolher a diferença emergente nos diversos contextos como aquilo que resiste à reprodução, como aquilo propiciador de transformações nos modos modelares e excludentes de estar no mundo. (Andrade e Morato, 2004, p. 345).

Segundo as autoras citadas, nas décadas de 1960 e 1970 no Brasil, a atuação do psicólogo ficou restrita a práticas que não questionassem o poder político instituído ou que contribuíssem para seu estabelecimento. Não eram permitidas nem estimuladas reflexões que pudessem levar a transformações sociais. A psicologia colocava-se como unidade de fundamento científico e de atuação prática. Na década de 1980, quando se iniciou grande inserção dos psicólogos no serviço público, esses profissionais estavam despreparados para atender a essa população. A realidade posta naquele momento, diante do psicólogo não era alcançável pelos seus pressupostos teóricos. Abriu-se, pois, uma discussão sobre a atuação e o papel da psicologia.

Arrancado de seu papel técnico e cientificista e sustentado por uma suposta unidade da Psicologia, o psicólogo brasileiro vê-se diante de uma série de questões político-sociais que atravessam o fazer psicológico e apontam para o caráter alienante das práticas tradicionais. As questões agora mudam de foco e problematizam a própria função da psicologia (Andrade e Morato, 2004, p. 346).

Assim, acreditamos que parte das dificuldades do psicólogo em sua ação junto à população de baixa renda se deva ao aprisionamento dele a práticas formais, modulares, e à própria tentativa da psicologia de propor modelos conceituais que não permitam abrangência de atuação. Ademais, observamos, como pesquisadores e profissionais que atuam na área de saúde pública, um aumento na busca de prestação de serviços por populações de classe média baixa e classe média média, as quais tendem a competir com populações de baixa renda por espaço na saúde pública. Independentemente dos fatores que motivam essa procura, acreditamos, a tendência em nosso país se assemelha ao que ocorre em alguns países europeus, em que o Estado tem importância

fundamental no atendimento à população, ou seja, a universalização na prestação de serviços. Pensando dessa maneira, pretendemos dar um passo adiante, sugerindo novas possibilidades de compreensão da escuta e da fala via a dimensão ontológica existencial, que permitam ampliar o horizonte de possibilidades de atendimento. Com tal intuito, buscaremos na poética inspiração para fecundar um modo de atuação do psicólogo que permita não só o atendimento à população de baixa renda, mas também uma abertura “universal”, livre de especificações que engessem seu fazer clínico.

Para tanto, iniciamos nosso trabalho, introduzindo breve compreensão da poética baseada na filosofia heideggeriana, que não está vinculada ao pensamento modular e que, ao contrário, tem como objetivo ir além dele. A seguir, caracterizamos a concepção de Bachelard sobre a poética, vinculada a uma concepção de imaginação que lhe é própria (distinta da vinculação tradicional com a memória). Por fim, trazemos a concepção de prática psicológica fundada na linguagem poética, numa perspectiva daseinsanalítica.

Introduzindo nossa Compreensão de Poética

O homem nos é apresentado por Heidegger como o pastor do ser, seu guardião. Mas o que o homem guarda é o sentido do ser, vela por ele através das palavras. O homem pastoreia o sentido de ser, isto é, cuida do ser através da linguagem. Por isso Heidegger vê os poetas como os próprios guardiães do ser; a poesia contraposta à linguagem científica que revela o aspecto objetivável e calculável das coisas, pode tornar tangível o sentido do ser de todas as coisas em nossa existência com elas. (Critelli, 1984, p.21).

O que é poética? O que faz de uma poesia poesia: suas rimas? sua métrica? O fato de ela não se estruturar em frases e parágrafos, mas em estrofes e versos? A poética não se caracteriza nem mesmo pela escrita de um poema, cuja formalização constitui apenas uma de suas nuances. “A poesia encontra-se no espaço do ‘evidenciar’” (Critelli, 1984, p.19), por isso não carece nem de explicações, nem de causas. O âmbito explicativo e causal que se expressa por meio de conceitos constitui o pensamento científico, que se presta a comprovar. A poética evidencia nossas experiências, o modo como sentimos, vemos e dizemos. “Ela é o espaço onde a aparente autonomia e originalidade de cada um são possíveis. E mais: são requisitados” (Critelli, 1984 p.18)

A ciência e o modo científico de pensar a realidade estão presentes no dia-a-dia. Pedimos à ciência que nos forneça, pelo método de verificação e comprovação, certificações da realidade com as quais possamos contar sem nos enganar; pedimos a ela, portanto, segurança. Nesse sentido,

O pensar certificador é um pensar inseguro que se assusta com a presença do novo, com a incumbência do ter que criar. Ele se pensa sucumbir na perda da familiaridade com o mundo. Nega; impede assim, qualquer transformação. Não deixa, sobretudo, que o real seja real, 'aí'. Pois, ao obrigá-lo a uma lógica, a uma maneira específica de ser representado, ele determina que o real seja uma 'idéia do real'. O pensar certificador se faz a si mesmo, desta feita, como idealista e fetichizador. (Critelli, 1984, p.20).

Tanto poesia quanto ciência são modos de desvelar o "mistério". No entanto, enquanto a ciência toma o mistério como o que ainda não foi codificado, como aquilo que ainda não pôde ser mecanicamente desvendado, aquilo cujas causas não foram identificadas, a poesia o toma como a inesgotável possibilidade humana de dar sentido à existência; ela desvela a existência, deixando-a em aberto para que dela nos apropriemos. Ela é uma linguagem que nos traz para a familiaridade com o mundo ao nosso redor. A ciência tenta explicá-lo na perspectiva de alguém que o vê de fora.

Resta-nos, ainda, neste momento inicial, em que caracterizamos o poético em contraponto ao pensamento certificador (próprio da ciência), um outro aspecto fundamental: a validade dessas duas modalidades de abordagem do real. Nesse sentido, perguntamos: o que torna a ciência confiável? Seria o fato de ela ser o único modo possível de revelar o real? Conforme procuramos mostrar neste artigo, a ciência não consegue dar conta de toda a realidade, pois ela se limita a abarcar a dimensão da realidade que pode ser submetida a relações de causalidade, o que permite previsão, comprovação e controle. É nossa sociedade ocidental moderna e contemporânea que tem elegido, quase hegemonicamente, a ciência como o único modo de se chegar a verdades, a certificações do real e a conhecimento confiável. Na verdade, o que dá sustentação à ciência é a coerência de método e objetivos. O que aconteceria com a poesia, se pedíssemos a ela que comprovasse e certificasse a realidade? Ela se tornaria ciência. Na verdade, nossa sociedade ocidental contemporânea, tendo elegido o conhecimento técnico científico como parâmetro de produção de verdades, não

valoriza o poético, pois ele não comprova nem traz certificações. No entanto, no espaço da evidenciação, a poesia é tão coerente quanto a ciência o é no espaço da certificação.

A Imaginação Poética de Gaston Bachelard

(...) a imagem vem *antes* do pensamento. (Bachelard, 2000, p. 4).

Em poesia, o não saber é uma condição prévia. (Bachelard, 2000, p.16).

O atomismo da linguagem conceptual reivindica razões de fixação, forças de centralização. Mas sempre o verso tem um movimento, a imagem se escoia na linha do verso, arrasta a imaginação como se esta criasse uma fibra nervosa. (Bachelard, 2000, p. 12).

Nosso interesse em estudar as imagens poéticas de Bachelard consiste em aprofundar a compreensão e a elucidação da poética que assinalamos na seção anterior. Até aqui, esboçamos a caracterização da poética, diferenciando-a do âmbito do conhecimento/explicação/racionalidade. Já afirmamos que a poética é do âmbito da evidenciação, que a partir dela podemos tornar tangível o sentido do ser das coisas e de nossa existência em relação a elas. Nesta seção porém, queremos dar um passo adiante e mostrar como o poético está de fato presente no sentido das coisas, como ele é subsídio da significação, da configuração do mundo humano, em detrimento dos conceitos que apenas revelam o aspecto objetivável do real. Reforçando, nosso ser-no-mundo-junto-às-coisas-e-aos-outros se constitui pela significação poética e não pela conceituação das coisas, operação racional posterior à vivência (que é poética), o que somente permite controle do real mediante o domínio da causalidade.

Nosso processo argumentativo consiste em nos fundamentarmos numa reflexão filosófica realizada por Gaston Bachelard a partir do texto poético. A “imagem literária”, ou “imagem poética,” é o ponto de partida não só para o autor descobrir valores humanos fundamentais – os quais são desvelados em sua originalidade, em sua singularidade poética, e não na perspectiva de uniformidade, constância e imutabilidade próprias do conceito – como para o estudo da imaginação, dimensão humana em que a poética se situa. Nossa fundamentação em Bachelard tem o sentido de acompanhar a reflexão do autor,

apropriando-nos dela para podermos articulá-la posteriormente aos objetivos do nosso estudo.

O que é a imagem poética? Pode-se dizer que a imagem poética se aproxima do que costumeiramente chamamos de metáfora. No entanto, diferencia-se desta no sentido de que a metáfora pode remeter a uma representação, enquanto a imagem poética evidencia o ser da coisa, diretamente, sem que um processo representativo intermedeie a colocação poética e a compreensão dessa colocação. Assim, por exemplo, a seguinte imagem de Tristan Tzara (apud Bachelard, 2000, p.228): “Uma lenta humildade penetra no quarto que habita em mim na palma do repouso”, se tomada em sua perspectiva de metáfora conceitual, poderia ser interpretada pelo leitor, que a deslocaria e deformaria seu sentido poético. Poderia dizer, assim, que a humildade traz paz de consciência, encerrando suas considerações sobre a imagem. No entanto, tomada como imagem poética, como própria do “logos poético”, cada nuance da imagem é altamente significativa, não permite generalizações. Assim, para acolher tal imagem, não podemos desprezar a lentidão com que ela sugere que a humildade penetra em nossa intimidade; não podemos deixar de atentar para o fato de que o repouso é apresentado como um habitar suave que a palma da mão pega devagarzinho, com o cuidado e a delicadeza de quem pegaria um passarinho recém-nascido; nossa solidão, o nosso quarto, é lugar desse acontecimento.

O caráter de “imagem” da imagem poética também assinala o âmbito do imaginário do qual ela é própria em oposição ao âmbito da intelectualidade racional. Imaginação, no entanto, não tem o mesmo sentido, para Bachelard, que tem costumeiramente, ou seja, como fenômeno perceptivo ou de memória. A imaginação poética é uma “imaginação criadora”.

Em outras palavras, para nós, a imagem percebida e a imagem criada são duas instâncias psíquicas muito diferentes e seria preciso uma palavra especial para designar a *imagem imaginada*. Tudo aquilo que é dito nos manuais sobre a imaginação reprodutora deve ser creditado à percepção e à memória. A imaginação criadora tem funções totalmente diferentes daquelas da imaginação reprodutora. Cabe à ela essa *função do irreal* que é psiquicamente tão útil como a *função do real* evocada com tanta frequência pelos psicólogos para a caracterizar a adaptação de um espírito a uma realidade marcada pelos valores sociais. Esta função do irreal irá reconhecer, precisamente, valores de solidão. O devaneio comum é um de seus aspectos mais simples. Mas teremos muitos outros

exemplos de sua atividade se aceitarmos seguir a imaginação imaginante em busca de imagens imaginadas. (Bachelard, 2001, p.3).

A poesia, para Bachelard, acontece em tempo diferente do tempo da duração, ou “tempo horizontal”; ela se dá no “tempo vertical”, ou instante. Esse autor diz que “(...) tempo é uma ordem e nada mais além disso” (1994, p.185). O tempo horizontal encadeia os acontecimentos em ordem causal e cronológica, enquanto o instante ordena a vivência em seu sentido, desvela-lhe significados que lhes são próprios. O tempo horizontal é próprio de nossa vida social, das nossas preocupações, das nossas obrigações. É nessa modalidade temporal que podemos pensar racionalmente, intelectualmente, procurando estabelecer, entre as coisas que observamos, relações de causa e efeito. O instante, embora também diga respeito ao mundo e aos outros, ao modo como nós, seres humanos, estamos no mundo com os outros, junto às coisas, se dá na solidão, momento em que nos podemos colocar acima do tempo cronológico-horizontal, momento em que o tempo que ordena a vivência é o do devaneio; nele o sentido das coisas de nossas vivências junto a elas, às pessoas e ao mundo se apresenta com nitidez. Nessa perspectiva temporal, os dualismos, como sujeito e objeto e egoísmo e dever, são inconcebíveis.

Enquanto todas as experiências metafísicas são preparadas por intermináveis prólogos, a poesia recusa preâmbulos, provas. Recusa a dúvida. No máximo tem necessidade de um prelúdio de silêncio. De início, batendo em palavras ocas, faz calar a prosa ou os trincados que deixariam na alma do leitor uma continuidade de pensamento ou de murmúrio. Depois, após as sonoridades vazias, produz seu instante. Para construir um instante complexo, para estar nesse instante numerosas simultaneidades, é que o poeta destrói a continuidade simples do tempo encadeado. (Bachelard, 1994, p.183).

Existe ainda uma distinção fundamental no modo como Bachelard concebe a imaginação: ele privilegia a “imaginação material” em detrimento da “imaginação formal”. Nossa sociedade ocidental privilegia, desde a Grécia antiga, a visão como o sentido principal por meio do qual o pensamento se dá. Tal hegemonia da visão em relação aos outros sentidos origina-se na oposição entre trabalho intelectual e trabalho manual da sociedade escravagista grega, em que o primeiro era valorizado em detrimento do segundo. Sem nos darmos conta, herdamos, no nosso vocabulário filosófico e científico, termos relacionados à visão para nos referirmos a tudo que é da ordem do pensamento: “(...) *ver, contemplar, visão,*

vidência, ‘idéia’ (que significa originariamente ‘forma visível’), ‘evidência’, ‘teoria’, ‘perspectiva’, ‘ponto-de-vista’, ‘visão de mundo’, ‘enfoque’, etc.” (Pessanha, 1994, p. 15).

Esse “vício de ocularidade” subordinou, tradicionalmente, a imaginação à modalidade de imaginação formal e menosprezou a imaginação material, a última ligada aos quatro elementos do cosmos – terra, fogo, água e ar. A cada um desses elementos Bachelard dedica uma obra, que, no âmbito poético, a partir de imagens poéticas, mostra como cada um desses elementos provoca e suscita o homem.

(...) a imaginação formal, que nutre a formalização, resulta de uma operação desmaterializadora, que intencionalmente ‘sutiliza’ a matéria ao torná-la apenas objeto de visão, ao *vê-la* apenas enquanto figuração, formas e feixes de relações entre formas e grandezas, como fantasmática incorpórea, clarificada mas intangível. E é, na verdade, resultado da postura do homem como mero espectador do mundo, do mundo-teatro, do mundo-espetáculo, do mundo-panorama, exposto à contemplação ociosa e passiva.

Já a imaginação material recupera o mundo como provocação concreta e como resistência, a solicitar a intervenção ativa e modificadora do homem: do homem-demiurgo, artesão, manipulador, criador, fenomenotécnico, obreiro – tanto na ciência como na arte. (Pessanha, 1994, p. 15).

A imaginação formal é própria do pensamento abstrato, racional, do formalismo. O que Bachelard remonta ao considerar a imaginação material é a dimensão da imaginação articulada à vontade – para ele, as duas grandes funções psíquicas. A água, o fogo, a terra e o ar são dimensões materiais que só podem ser apreendidas no seu ser por meio da imaginação poética em que vem à tona em sua materialidade. Os conceitos desses elementos nada acrescentam sobre o que eles têm de fundamental; só contribuem para uma formulação científica. O que eles têm de fundamental tem a ver com nossas possibilidades humanas de ser junto às coisas. Assim, um estudo sobre imaginação material pode-nos trazer, por meio da singularidade que cada imagem poética suscita, modalidades de elementos da natureza que dizem respeito à singularidade de nossas próprias vivências e de nossas possibilidades de ser. Na seguinte imagem de Bachelard, a água revela-se como elemento que acolhe o desespero, elemento em que o desespero pode encontrar seu repouso, sua morte. “A água fechada acolhe a morte em seu seio. A água torna a morte elementar. A água morre com o morto em sua substância. A água é então um *nada substancial*. Não

se pode ir mais longe no desespero. Para certas almas, a *água é a matéria do desespero*. [itálicos do autor]". (Bachelard, 2002, p. 95).

A fundamentação da imagem poética nos elementos materiais marca, conforme mostramos até aqui, a materialidade da imagem; mostra que a imaginação acontece materialmente, que a imaginação não pode ser abstração pura. Sua materialidade pode envolver a articulação de mais de um elemento. Por exemplo, em imagens da argila, a água é misturada ao elemento predominante terra. Graças a essa mistura, a terra ganha maleabilidade, torna-se massa. Essa massa provoca o artesão a lhe dar forma. São as mãos que são chamadas a sonhar pela matéria. Em outra mistura de água e terra, o lodo, a água predomina. A mistura da terra ao lodo gera viscosidade. Em imagens de lodo, são os pés do sonhador que são provocados pela matéria; são chamados a vencer a força da terra que o prende; trata-se de um jogo de forças entre o caminhante que quer passar e a terra que o prende.

Marcado o aspecto fundamental da materialidade da imaginação (preocupação central das obras *A psicanálise do fogo*, *A terra e os devaneios da vontade*, *A terra e os devaneios do repouso*, *A água e os sonhos*, e *O ar e os sonhos*), Bachelard vai mais além, passa a explorar os aspectos de sua originalidade, da especificidade, da inutilidade de uma busca de explicações causais para as imagens poéticas. Isso se consuma a partir de *A poética do espaço*, obra que o autor inicia com a seguinte colocação:

Um filósofo que formou todo o seu pensamento atendo-se aos temas fundamentais da filosofia das ciências, que seguiu o mais exatamente possível a linha do racionalismo ativo, a linha do racionalismo crescente da ciência contemporânea, deve esquecer o seu saber, romper com todos os hábitos de pesquisas filosóficas, se quiser estudar os problemas propostos pela imaginação poética. Aqui o passado cultural não conta; o longo trabalho de relacionar e construir pensamentos, trabalho de semanas e meses, é ineficaz. É necessário estar presente à imagem no minuto da imagem: se há uma filosofia da poesia, ela deve nascer na adesão total a uma imagem isolada, muito precisamente no próprio êxtase da novidade da imagem. (Bachelard, 2000, p. 1).

Para Bachelard, o ato poético não tem passado. Embora a imagem poética se situe em diversos contextos, como o social, o político, o histórico, e embora ela tenha dimensão causal, não é nem pela sua contextualização nem pela sua causalidade que podemos apreendê-la em seu ser. Ela não é consequência da

cultura, da percepção, de um estilo, nem mesmo de um estado psicológico do poeta. Para acolher a imagem poética, é preciso permitir que ela nos fale, que ela nos tome por inteiro, que sintamos que poderíamos tê-la criado, que ela fala por nós. Doutrinas causalistas não podem alcançar essa ontologia do poético. “Por princípio, a fenomenologia liquida um passado e encara a novidade”. (Bachelard, 2000, p.16). E é com essa intenção de procurar apreender a imagem nela mesma, no que ela diz por ela, no modo como o leitor pode colocá-la em sua atualidade, no modo como pode apropriar-se dela, que Bachelard caracteriza sua reflexão como fenomenológica. “Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética, é preciso chegar a uma fenomenologia da imaginação. Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética quando a mesma emerge na consciência como o produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado em sua atualidade”. (Bachelard, 2000, p.2).

Bachelard adota duas concepções que nos ajudam a compreender as dinâmicas da imaginação poética. Na primeira ele retoma da filosofia alemã dois termos – *der Geist* e *die Seele* – cuja tradução é, respectivamente, alma e espírito. Esses termos, em línguas latinas, não têm grande distinção e estão ligados a noções espiritualistas. Bachelard dá outro sentido aos termos, sem estabelecer entre eles um par dualístico em que um se coloca em oposição ao outro, mas distingue duas possibilidades de ser, articuladas. Para ele, alma diz respeito à sensibilidade própria para o que vem ao nosso encontro, já espírito tem a ver com a elaboração, a evidenciação de um trabalho. No caso da imaginação poética, é a alma que sonha, é ela a tocada. O espírito estrutura o devaneio da alma, inaugurando sua forma ao torná-la literária. “A poesia é uma alma inaugurando uma forma’. A alma inaugura. Ela é aqui potência inicial. É dignidade humana mesmo que a ‘forma’ fosse conhecida, percebida, talhada em ‘lugares-comuns’, antes da luz poética interior ela seria um simples objeto para o espírito. Mas a alma vem inaugurar a forma, habitá-la, comprazer-se nela”. (Bachelard, 2000, p. 6). Na outra concepção trata-se do par repercussão-ressonância. O autor caracteriza a partir desse par os modos como lidamos com a imagem poética que lemos. A ressonância, própria do espírito, vem depois. Ela pode tanto dar um sentido à repercussão (própria da alma) como situar o poema nos seus inúmeros contextos – na ressonância (própria do espírito).

As ressonâncias dispersam-se nos diferentes planos da nossa vida no mundo; a repercussão convida-nos a um aprofundamento da nossa própria existência. Na ressonância ouvimos o poema; na repercussão o falamos, ele é nosso.

A repercussão opera uma inversão do ser. Parece que o ser do poeta é o nosso ser. A multiplicidade das ressonâncias sai então da unidade do ser da repercussão. (Bachelard, 2000, p.7).

O autor limita sua pesquisa à imagem poética em sua origem, a partir da “imaginação pura”; faz um estudo da repercussão poética. Para ele, a poesia é criação absoluta. As imagens têm significação poética, e não passional, psicanalítica ou psicológica. Reduzi-las a explicações destas ordens seria trair seu significado original. As coisas nos falam. Se dermos valor a essa linguagem, teremos um contato com as coisas. O devaneio poético é a revelação do mundo tal como ele é. E o mundo não é apenas aquilo que tem realidade concreta, palpável, o aspecto objetivável; vivemos também a partir de nossas possibilidades ainda não vividas, as quais constituem nosso mundo. Imaginar é viver o possível, o que não se deu, mas pode-se dar. Por isso o autor afirma sobre seu estudo: “(...) trata-se de passar, fenomenologicamente para imagens não-vividas, para imagens que a vida não prepara e que o poeta cria. Trata-se de viver o não-vivido e abrir-se para uma abertura de linguagem” (Bachelard, 2000, p.14).

Aliás, antes de passarmos a refletir diretamente sobre algumas imagens poéticas elaboradas ou analisadas por Bachelard, acreditamos que vale uma consideração a respeito do modo como o filósofo as articula com a linguagem. Para ele, a imagem poética “(...) é uma emergência de linguagem, está sempre um pouco acima da linguagem significante” (Bachelard, 2000, p.11) ou ainda, “(...) a poesia põe a linguagem em estado de emergência” (Bachelard, 2000, p.11). A vida de uma língua se renova com a emergência de uma imagem poética nova. A originalidade essencial da imagem poética é um fenômeno do “ser falante”. A imprevisibilidade da linguagem é recuperada com a imagem poética. Os aspectos instrumentais e conceituais da linguagem são construções racionais somente possíveis a partir do que a linguagem é fundamentalmente; a linguagem não se limita a esses aspectos. Fundamentalmente, como aquilo que concede ser às coisas, a linguagem é imprevisível como a imagem poética evidencia. A significatividade infundável de nosso mundo torna-se possível com a expressão poética. A palavra no seu sentido próprio é expressão do novo. A palavra não é o

meio de comunicação, ela é a própria comunicação. A poesia busca esse sentido próprio da palavra.

Passemos, agora, à análise de algumas imagens poéticas trabalhadas por Bachelard.

Não tivemos aqui a intenção de classificar as imagens poéticas em temas, o que iria contra a natureza do trabalho do autor que procuramos caracterizar. Trazer imagens que Bachelard utiliza e seus comentários e fazer uma reflexão baseada nelas significa que pretendemos mostrar a riqueza das mesmas para expressar as vivências humanas e seus significados. Assim sendo, escolhemos quatro imagens, como uma pequena “amostra” da diversidade da expressão poética. As duas primeiras, imagens da cabana, falam do habitar, trazem diferentes aspectos da mesma, diferentes aspectos do habitar. A cabana, para o autor, é uma imagem que expressa diretamente a habitação da casa, como se fosse uma “síntese do habitar”. Em outras imagens, mais presentes em *A terra e os devaneios do repouso* e em *A poética do espaço*, Bachelard explora aspectos mais específicos que cada ambiente da casa, como os quartos – imagens da intimidade –, o sótão – espaço dos nossos devaneios, dos nossos sonhos voltados para o alto – e o porão – lugar onde guardamos nosso passado, onde enraizamos nossa habitação no mundo.

A Cabana é o centro de um universo. Toma-se posse do universo ao se tornar dono da casa.

Por toda parte da vastidão que há entre céu e terra, eu tomo posse, em teu nome desta casa; o espaço que serve de medida à imensidão indistinta, transforma-o, para mim, num ventre inesgotável, em tesouros, e em nome dele eu tomo posse da Cabana... (Bachelard, 1990, p.92).

Esse hino do Atharva-Veda (apresentado por Bachelard) mostra a cosmicidade da casa, que, ao mesmo tempo nos abriga e nos abre para o cosmos. Em nossa sociedade contemporânea capitalista, a casa tornou-se mais um objeto entre outros, adquiriu valores quase exclusivamente imobiliários, um objeto de morar, com tantos cômodos dispostos de tal maneira, localizada em determinado bairro com tais facilidades, o que resulta em certo valor monetário. No entanto, a casa, em seu valor humano fundamental, afirma nossa existência no mundo, dá-nos um lugar no mundo, é o centro do nosso universo, é o centro do universo. A imagem da cabana nos leva, logo de início, para longe de qualquer

concepção imobiliária da casa. Tomamos posse do universo e não de um imóvel ao habitarmos a cabana. Colocando-nos assim no mundo, este realmente me pertence; ao mesmo tempo, pertenço a ele. Eis “os tesouros” de que fala o hino.

Na seguinte imagem não só comentada mas também construída por Bachelard, a cabana revela seus valores de solidão. Solidão que é refúgio, mas não isolamento. Refúgio dos apelos que o mundo faz a se buscar riquezas “deste mundo”, ou seja, poder autoritário, *status*, e tudo que está ao alcance do dinheiro. A riqueza da cabana é uma riqueza da ordem do poder ser.

A cabana do eremita, eis uma gravura-prínceps! As verdadeiras imagens são gravuras (...). A cabana do eremita é um tema que dispensa variações. A partir da mais simples evocação, a ‘repercussão fenomenológica’ apaga as ressonâncias medíocres. A cabana do eremita é uma gravura que sofreria de um excesso de pitoresco. Deve receber sua verdade da intensidade de sua essência, a essência do verbo habitar. Logo a cabana é solidão centralizada. Na terra das lendas não há cabana média. O geógrafo pode bem trazer-nos, de suas longínquas viagens, fotografias de aldeias de cabanas. Nosso passado de lendas transcende tudo o que foi visto, tudo o que vivemos pessoalmente. A imagem nos conduz. Vamos à solidão extrema. O eremita está só diante de Deus. A cabana do eremita é o antitipo do mosteiro. Em torno dessa solidão centrada irradia um universo que medita e ora, um universo fora do universo. A cabana não pode receber a menor riqueza “deste mundo”. Tem uma feliz intensidade de pobreza. A cabana do eremita é uma glória da pobreza. De despojamento em despojamento, ela dá acesso ao absoluto do refúgio. (Bachelard, 2000, p. 49).

A solidão do eremita é a solidão de quem “está só diante de Deus”, de quem busca a felicidade nessa solidão. Não é a solidão de quem se afastou do mundo e dos outros por desgosto, por amargura, por não mais acreditar na vida; em suma, não é uma desistência. Em muitos momentos de nossa vida, principalmente quando nos sentimos pressionados pelo mundo, quando sentimos que não podemos e ou não queremos atender às suas solicitações, procuramos a cabana do eremita. Nela entramos para meditar, para orar, para reencontrar as nossas forças que nos ligam ao mundo. Corajosamente, admitindo nossa impotência, nos colocamos nus e sós diante de Deus procurando receber d’Ele o reconhecimento de nossa condição humana, a validação de nossa existência.

Passemos, agora, a uma imagem de Aurora Sand em que as bétulas voam em direção ao vulcão, queimam-se e morrem.

‘Por que não tenho os olhos de uma formiga para admirar essa bétula abrasada? Com que transportes de cega alegria e de frenesi brancas aí se precipitam! Eis,

para elas, o vulcão em toda a sua majestade! Eis o espetáculo de um imenso incêndio. Essa luz deslumbrante as embriaga e as exalta, como faria comigo a visão de toda a floresta incendiada' O amor, a morte e o fogo são unidos por um instante. Por seu sacrifício no coração das chamas, a falena nos dá uma lição de eternidade. A morte total e sem vestígios é a garantia de que partimos para o além. Tudo a perder para tudo ganhar. (Bachelard , 2008, p.27).

O fogo, nessa imagem, mostra-se sob o aspecto de poder de consumação total. Mas a imagem não se encerra aí, ela não traz somente a marca do fogo; através do fogo é que o sonhador pode sonhar com uma morte com absoluta plenitude, sem pendências, sem dívidas. Como poderíamos pensar em tal morte, em alcançar tamanha leveza, como atingir o ar, como chegar aos céus sem antes termos sido completamente consumidos? O amor e a morte, como muito bem coloca Bachelard, são unidos ao fogo neste instante. A poética do fogo permite o sonho com uma morte plena.

Antes de passarmos para a próxima seção, em que discutimos questões referentes à psicoterapia, analisamos uma imagem que, para nós, diz muito a respeito da escuta terapêutica. Trata-se da imagem do Pequeno Polegar, personagem que, de tão pequeno, é capaz de furar um grãozinho de areia com a cabeça.

(...) o Polegar instalado na orelha do cavalo domina as forças que puxam o arado. Naturalmente, na orelha do cavalo, o Polegar diz ao animal *huc et duc*. Ele é o *centro de decisão* que os devaneios de nossa vontade nos levam a constituir num pequeno espaço. Dizíamos mais acima que o minúsculo é a morada da grandeza. Quando o Polegar falou, o cavalo, o arado e o homem tiveram de obedecer-lhe. Quanto melhor esses três seres subalternos obedecerem, mais reto será o sulco. (...) O Polegar instalou-se na orelha do cavalo para falar baixo, ou seja, para comandar com força, com uma voz que ninguém ouve a não ser aquele que deve "escutar". (Bachelard, 2000, p. 172-173).

Numa leitura apressada, poder-se-ia objetar como uma imagem de obediência e subordinação poderia ser, como afirmamos acima, significativa para expressar a escuta terapêutica, afinal o cavalo e o homem, como bem enfatiza Bachelard (2000), "obedecem" ao Pequeno Polegar. A psicoterapia, por sua vez, constitui um espaço em que as pessoas se podem apropriar de suas experiências, de suas possibilidades de ser e de suas escolhas, de um modo mais próprio de ser, portanto, incompatível com a obediência a um comando de outro, à decisão que o outro possa tomar por elas. Mas, tomada com mais

atenção, a imagem mostra que não se trata de servilidade. O Pequeno Polegar não é um patrão, não é um fazendeiro, não explora o trabalho do homem nem do cavalo; ele não se beneficia desse trabalho. Na verdade, o homem se põe a arar a terra e o Polegar simplesmente se presta a ajudar nessa tarefa. Ele fala, na “miniatura do som”, aquilo que somente quem deve escutar escuta. Fala intimamente. Ele facilita o trabalho do homem que se põe a arar, a trabalhar a terra para que ela lhe devolva os alimentos que o nutrem. Ele ajuda o homem a se ligar ao seu mundo por seu trabalho na terra.

Na terapia, acreditamos que o terapeuta deva escutar poeticamente, ou seja, ele deve acolher a fala do cliente na dimensão da evidenciação, e não da explicação. Ele não deve procurar causas e efeitos nem submeter a experiência do cliente a um corpo racional preestabelecido, mas receber a fala nela mesma, do mesmo modo que Bachelard propõe que recebamos uma imagem poética. É nesse sentido que consideramos o estudo realizado pelo autor de riquíssima importância à prática clínica psicológica. Além de nos ensinar como nos colocarmos diante do cliente, a cada imagem poética, aprendemos um pouco mais sobre as infindáveis possibilidades de expressão humana. Colocando-se e escutando poeticamente, o psicólogo pode falar na “miniatura do som”, pode falar aquilo que somente o cliente precisa ouvir para conduzir o trabalho que lhe faz sentido conduzir em direção aos seus sonhos, àquilo que lhe é próprio, que lhe é íntimo. É assim que “o minúsculo é a morada da grandeza”, que uma fala baixinha, de dentro do ouvido, é capaz de mobilizar as forças mais enraizadas da pessoa, forças que a ligam fortemente ao mundo e, ao mesmo tempo às forças que expandem, que ligam a terra ao céu, para onde o Pequeno Polegar conduz ao final do conto. “Para Gaston Paris, a chave da lenda do Pequeno Polegar está no céu: é o Polegar que conduz a constelação do Grande Carro (Ursa Maior).” (Bachelard, 2000, p.173).

A Poética como Via de Linguagem na Psicoterapia

Nesta seção, tomamos como referência a caracterização da psicoterapia proposta por Pompéia e Sapienza (2004). Não pretendemos aqui aprofundar-nos na enunciação dos pressupostos teóricos que fundamentam a psicoterapia de

orientação *daseinsanalítica* – abordagem dos autores de referência e nossa –, embora os consideremos de fundamental importância para a prática clínica. Tivemos a intenção de focar e dar destaque ao lugar da poética na psicoterapia, o que seria ofuscado com a colocação dos pressupostos de forma sistemática. Sendo assim, o texto de Pompéia e Sapienza se mostrou adequado aos nossos objetivos, já que os autores também focam a linguagem poética na psicoterapia em detrimento de aprofundamento dos pressupostos *daseinsanalíticos*, que se encontram diluídos no modo de pensar que construiu seu texto.

A princípio, alguns pontos merecem esclarecimento, no que diz respeito à psicoterapia por constituírem crenças equivocadas frequentes. O primeiro diz respeito à idéia bastante corrente no senso comum de que a terapia é um espaço de correção de conduta. Caberia ao terapeuta, segundo essa concepção equivocada, orientar as pessoas a agirem de acordo com preceitos morais, para se adaptarem ao convívio social.

A psicoterapia, entretanto não é um recurso de repressão social destinado a corrigir as pessoas que estão erradas, que se julgam erradas por qualquer tipo de grupo. O que temos a dizer diante desse mal-entendido é que a terapia é um recurso para quem está com grande dificuldade, arcando o peso de uma situação; alguém que de alguma maneira está ‘pagando o pato’, não importa se a situação foi motivada por ele mesmo ou por outros. (Pompéia & Sapienza, 2004, p. 154).

O segundo tipo de equívoco, frequente também entre leigos e terapeutas, é a crença de que o psicólogo é aquele que sabe. Seu saber o tornaria capacitado a orientar as pessoas a se adaptarem às normas e regras sociais e a apresentar soluções para as situações difíceis vivenciadas pelos clientes. Mas, na verdade, o terapeuta é “aquele que não sabe”. Nessa perspectiva, não se nega nem se desmerece o conhecimento psicológico na atuação clínica, mas considera-se que o processo de aquisição desse conhecimento se constitui na ocasião de “aprender a aprender”, e não no acúmulo de um saber que permita classificar e normatizar o relato do cliente.

O que caracteriza afinal a psicoterapia? É a procura. Pró-cura quer dizer “para cuidar” – “cura” em latim tem o significado de “cuidar”. Portanto, não se procura algo que seria encontrado no final do processo psicoterápico, mas a procura é “(...) algo que se dá passo a passo, através do modo como ela se

realiza. Esse modo constitui o próprio acesso ao ‘o quê se procura’ (Pompéia & Sapienza, 2004, p.156).

Tendo caracterizado o modo de procura como modalidade de atuação psicológica, passemos, agora, a pensar no modo como a terapia se dá, o que diz respeito fundamentalmente à sua linguagem. Seria essa linguagem racional (ou intelectual)? Pensemos no caso de um cliente que se sente apavorado ao falar em público. Ele sabe que não há razão para se sentir ameaçado. Em geral, o próprio cliente é crítico de suas dificuldades, pode conceber explicações racionais plausíveis a elas, mas isso o não impede de sentir essas dificuldades. Nesse sentido, a “(...) verdade racional é impotente diante das dificuldades psicológicas, que se divertem em ridicularizar a razão”. (Pompéia & Sapienza, 2004, p. 157) Não sendo a via racional, por qual via a linguagem da psicoterapia caminha? O diálogo entre paciente e terapeuta acontece na via da *poiesis*. O termo de origem grega é explicitado no seguinte trecho de Platão (trad. 1999) que diz que poesia

(...) é um conceito múltiplo. Em geral, se denomina criação ou poesia a tudo que passa da não existência para à existência. Poesia são as criações que se fazem em todas as artes. Dá-se o nome de poeta ao artífice que realiza essas criações.

Segundo Pompéia e Sapienza (2004, p.158), *poiesis* “(...) é um levar à luz, é trazer algo para a desocultação”. A linguagem da razão ou do conhecimento também leva algo para a desocultação, no entanto somente o faz na âmbito da explicação, âmbito no qual duas pessoas que acompanhem dada explicação devem chegar à mesma conclusão e concordarem uma com a outra. No âmbito poético, a pessoa com quem me comunico não deve necessariamente concordar ou não comigo, não há nenhuma expectativa nem sentido para isso. Na via da *poiesis* o outro pode me compreender ou não. A linguagem poética

(...) pode aparecer na poesia propriamente dita, num texto em prosa, num diálogo ou mesmo numa piada engraçada. A piada não é para ser explicada. Propomos também que a terapia acontece basicamente na via da *poiesis*. A linguagem da terapia é poética. (Pompéia & Sapienza, 2004, p.158).

Na via poética, quando comunico uma experiência a alguém, posso ser ou não compreendido. Se não sou compreendido, posso sentir-me exposto ou, até mesmo, ridicularizado. Se sou compreendido, sinto que minha experiência é

validada; sinto-me não só muito próximo do outro com quem me comunico como também muito próximo da experiência que tive, aproprio-me dela. Sentimos o quanto precisamos não da aprovação, mas da compreensão e da disponibilidade do outro. É nesse sentido que o terapeuta atua na compreensão do cliente.

Dando continuidade à nossa reflexão, seguindo a concepção de Pompéia e Sapienza (2004), chegamos ao ponto de afirmar que a psicoterapia é procura via linguagem poética. Podemos ir mais além e perguntar o que procuramos na psicoterapia, não no sentido de um processo com final planejável, como ressaltamos anteriormente, mas como nossa forma de cuidado. Procuramos verdade. Verdade vem do latim, *veritas*, que quer dizer verificável, o que nos remete a certeza no âmbito da explicação e do conhecimento. Por isso, o termo *aletheia*, “verdade” em grego, nos é mais próximo da verdade procurada na terapia. “*Aletheia* é formada por um prefixo de negação (*a*) e por um radical (*lethe*), que significa esquecimento. *Aletheia* pode ser o não esquecido.” (Pompéia & Sapienza, 2004, 160).

Para nos aproximar de *aletheia*, podemos recorrer poeticamente a um termo originário do latim, “recordar”, cujo radical etimológico é *cor-cordis*, que significa “coração”. Recordar não é simplesmente trazer novamente à luz algo que estava esquecido, mas quer dizer colocar o coração de novo. Assim, chegamos a *aletheia* como verdade: “(...) não meramente o não esquecido – mas aquilo em que se pode pôr de novo o coração.” (Pompéia e Sapienza, 2004, p.161).

Na terapia, o que fazemos é reencontrar a expressão do nosso modo de sentir, o re-cordado, principalmente daquelas coisas que já nos foram caras, que já foram coisas do coração, mas que perderam esse vínculo em função de dificuldades de comunicação, tornando-se desgastadas. Foram esquecidas, mas num esforço de procura através da linguagem **poética** [negrito do autor], podemos reencontrá-las. Quando isto acontece, encontramos uma verdade. (Pompéia & Sapienza, 2004, p.161).

Uma verdade assim encontrada jamais é relativa como é a verdade encontrada mediante a linguagem do conhecimento, da verificabilidade. A verdade do coração nos diz respeito, é nossa, pertence-nos, é-nos íntima demais; por isso não pode ser relativizada. Enquanto a verdade como *veritas* diz respeito a um contexto cultural, social e específico de dada época e de determinado povo, a verdade recordada situa-se na nossa própria existência, no modo como nos

situamos no mundo. Ela nos envolve, dela participamos; dela temos uma vivência plena e absoluta.

Existe ainda outro aspecto fundamental da verdade: ela liberta.

Nos mitos, a verdade revelada pela divindade tinha o caráter de libertar o homem do jugo de sua identidade com o restante da criação. Na história de Édipo, a cidade de Tebas encontra-se escravizada pela Esfinge, que só a libertará no momento em que alguém puder desvendar seu enigma. Quando ele consegue, por trás do enunciado obscuro, reconhecer a verdade e responder ao enigma, a Esfinge se mata e liberta Tebas. (Pompéia & Sapienza, 2004, p.162).

Na psicoterapia, a verdade liberta o cliente de sua situação dificultosa - neurose, sentimento de angústia, ansiedade, culpa. A verdade encontrada pode recolocar o cliente novamente em situação de liberdade, perdida pela sua dificuldade. Até aqui, podemos dizer que “terapia é a procura, via *poiesis* da verdade que liberta” (Pompéia & Sapienza, 2004, p.162).

A liberdade, embora pareça, a princípio, uma conquista absoluta, pode incomodar. As pessoas, muitas vezes, passam tanto tempo para conseguir se libertarem de algo que, quando conseguem, sentem um incômodo, um vazio, pois nem sempre surge um sentido claro ao qual elas se sentem chamadas, convocadas, motivadas a se dedicarem. Isso ocorre, com frequência na morte de um sonho – compreendido como aquilo que “ainda não é”.

Diferentemente dos animais, o homem é movido por aquilo que *ainda não é*. O que *ainda não é* é expectativa, projeto, imagem, sonho; mesmo que nunca venha a ser, que permaneça como pura possibilidade, esse *ainda não é* é exatamente o que permite a possibilidade de ser (se já fosse não seria possibilidade). A força maior dessa perspectiva de futuro pode vir desse *ainda não*. (Pompéia & Sapienza, 2004, p.18).

Os sonhos, no entanto, morrem, e, quando isso acontece, ficamos provisoriamente sem um sentido ao qual nos dediquemos; nossa vida fica sem sentido. Não achamos graça nas coisas ao nosso redor. Até mesmo a disponibilidade, a preocupação, o cuidado dos outros para conosco nos fazem sentir mais sós e vazios, pois estão, nesse momento, desarticulados de sentido. Um sonho nos pode ser tão caro, ao ponto de a ele vincularmos nossa dignidade de viver; quando ele morre, morre a nossa dignidade de viver.

Entretanto, quando descobrimos que apenas os sonhos morrem, mas nossa possibilidade de sonhar permanece, damos-nos o direito de sonhar

novamente; aí outro sentido pode estabelecer-se. Damos abertura para encontrar novo sentido e podemos habitar novo sonho.

Aqui vale mais uma breve ressalva sobre o habitar.

Sabemos que somos frágeis; por isso, precisamos de um lugar para morar. Isso vai além da concretude do lugar, queremos habitar “em-casa”. Mas a necessidade de habitar ainda vai mais longe. Dotados de linguagem, percebendo significados, e capazes de sonhar o precisar “estar-em-casa” tem uma amplitude maior. Precisamos habitar no sentido das coisas, habitar nossos sonhos, que são os grandes articuladores de sentido. (Pompéia & Sapienza, 2004, p.167).

A morte de um sonho é tão dolorosa, que, muitas vezes, nos apegamos a um sonho que já se mostrou impossível de ser vivenciado, mas insistimos em defendê-lo, privando-nos de vivenciar outras possibilidades. Trata-se da experiência de um aprisionamento terrível.

Nós, seres humanos, somos destinados a nos desenvolvermos não no sentido de um desenvolvimento por etapas previsíveis e sucessivas, mas no sentido de “des-envolver”, de ir além de algo que nos envolva por aprisionamento; no sentido de “des-cobrirmos” o mundo, sendo-no-mundo. Temos no nosso horizonte uma gama infinita de possibilidades de ser. Por isso somos destinados a nos desenvolvermos. O destino também não é aqui compreendido no seu sentido usual, como um futuro predeterminado ou estabelecido por causalidade, que, uma vez conhecida, possamos por meio dela prevê-lo; destino nesta reflexão significa destinar-se. Tal significado aproxima-se mais do destino para o qual se destina o passageiro quando pega um transporte com destino a determinado dado lugar. “Dessa forma, também somos destinados a nos desenvolver na direção do horizonte para o qual caminhamos” (Pompéia & Sapienza, 2004, p.169). Embora sejamos destinados, podemos nos perder. Por isso, é preciso cuidado. Retomamos assim, assim, à “pro-cura” da terapia, a terapia como um “para cuidar”.

Se um sonho morre, não conseguimos habitar no sentido, estamos sem casa. Também estamos perdidos quando não sabemos o que fazer com nossa liberdade. Estamos perdidos, pois não conseguimos nos apropriar de nosso destino. Sentimo-nos literalmente sem rumo. “Estamos chegando a poder dizer que a terapia é a procura via *poiesis*, pela liberdade que liberta para a dedicação ao sentido” (Pompéia & Sapienza, 2004, p. 169). Quando estamos perdidos,

podemos re-encontrar, através da “pro-cura”, via linguagem poética, aquela verdade do coração (recordação), não a de um sonho específico que morreu e cuja morte desarticulou o sentido que vínhamos vivendo, mas a nossa própria possibilidade e acima de tudo o nosso próprio direito de sonhar.

Considerações Finais

Acreditamos que a poética não é simplesmente uma forma de expressão, uma modalidade de linguagem como outra qualquer. Partindo da concepção de linguagem de que a palavra concede ser às coisas, a poesia apresenta-se como modalidade linguística que consolida o sonho e a liberdade humana que se estão pouco valorizados no nosso mundo contemporâneo capitalista e consumista.

A poética é modalidade de linguagem capaz de poder significar e dar sentido às nossas experiências e vivências; permite aprofundamento em nós mesmos. Permite que ao aprofundarmos em nós mesmos – o que sempre ocorre na perspectiva de ser-no-mundo, e não nos isolando do mundo, como, à primeira vista, pode parecer –, possamos sentir, com mais clareza, o que nos toca, como somos tocados pelo mundo, o que nos sensibiliza e nos motiva pelo que achamos que vale a pena lutar.

A psicoterapia constitui-se como proposta de esclarecer o modo como cada um se coloca no mundo, é por ele afetado, afina-se com ele, vê e o compreende, sendo nele. Ela procura desvelar às pessoas as possibilidades de ser que elas têm para que façam as escolhas mais apropriadas, aquelas que realmente lhes façam sentido.

Por meio dessa reflexão, propomos que a disposição afetiva de abertura à linguagem poética seja acolhida como possibilidade de elaboração da experiência e desvelamento de dimensões ainda não tematizadas da experiência do cliente. Assim se constitui nossa proposta de ação clínica a partir da poética: como postura do terapeuta diante do cliente na compreensão de sua fala e no exercício de sua possibilidade poética de ser, e não como proposição de uma nova técnica psicoterápica.

Diante de um posicionamento e de uma escuta poética, o terapeuta apresenta uma possibilidade de escuta e compreensão da fala do cliente a qual

pode atender não apenas às populações de baixa renda usuárias do serviço público de saúde, para quem – ante a constatação da insuficiência da atuação psicológica tradicional – esta reflexão teórica inicialmente se dirigiu, mas também à atuação psicológica de modo geral, independentemente da classe social ou de qualquer diferença *a priori* do cliente. Pretendemos, assim, não cair no erro de desenvolver reflexão teórica que servisse de base para uma psicologia especializada na população de baixa renda. Consideramos tal possibilidade um erro, pois, acreditamos, do mesmo modo que a psicologia tradicional se mostrou limitada e insuficiente por ser elitista, uma psicologia para a população de baixa renda constituiria a mesma limitação e a mesma insuficiência daquela para a qual procuramos alternativa mais adequada. Propomos, portanto, e reforçamos, outro modo de escutar e compreender a fala do cliente como disposição afetiva de abertura à linguagem poética. Como disposição afetiva, ela perpassa todas as modalidades de prática psicológica.

Poder-se-ia objetar, com razão, que as diferenças de cliente, incluídas as suas diferenças socioeconômicas, demandam diferentes atuações do psicólogo. No entanto, acreditamos, a diferença no atendimento de cada cliente deve ir-se desenhando no próprio desenrolar do encontro, necessariamente único e imprevisível, entre o terapeuta e o cliente. Acreditamos que o estabelecimento de técnicas ou concepções teóricas psicológicas que se coloquem *a priori*, como as mais adequadas a determinado cliente pelo fato de ele pertencer a certo grupo sociocultural, engessam, inclusive, a atuação do psicólogo na compreensão singular e única daquele cliente em particular. Para dar conta das diferenças de cada cliente – o que inclui também seu aspecto sociocultural como inúmeros outros que o constituem –, o terapeuta deve, reforçamos, no encontro terapêutico, estar aberto, sem planejamento de sua atuação que anteceda ao modo como o cliente se mostra a ele. Um posicionamento, uma escuta e, sobretudo, um encorajamento poéticos, acreditamos, auxiliam e muito nesse processo.

Referências²

- Andrade, A. N e Morato, H. T. P. (2004) Para uma dimensão ética da prática psicológica em instituições. *Estudos de Psicologia*, 9, 345-353.
- Bachelard, G. (1990) *A Terra e os Devaneios do Repouso – Ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (1994) *O Direito de Sonhar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bachelard, G. (2000) *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (2001) *A Terra e os Devaneios da Vontade – Ensaio sobre a imaginação das forças*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (2002) *A Água e os Sonhos - Ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (2008) *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Critelli, D. M. (1984) Ontologia do cotidiano ou resgate do ser: poética heideggeriana. *Temas Fundamentais de Fenomenologia*. São Paulo: Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo.
- Critelli, D. M. (2006) *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Dimenstein, M. D. B. (1998) O psicólogo nas unidades básicas de saúde: desafios para a formação e atuação profissionais. *Estudos em Psicologia*, v. 3 n. 1, p.53-81.

² De acordo com as normas da Associação Americana de Psicologia (APA - American Psychological Association)

- Lima (2005) M. Atuação psicológica coletiva: uma trajetória profissional em unidade básica de saúde. Variáveis demográficas. *Revista Psicologia em Estudo*, v. 10, n. 3, 431-440.
- Pessanha, J.A.M. (1994) [Introdução à coletânea póstuma de artigos de Gaston Bachelard] *O Direito de Sonhar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Pompéia, J. A., & Sapienza, B. T. (2004) *Na Presença do Sentido*. São Paulo: Paulus
- Platão (trad.1999). *Diálogos*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Yamamoto, O. H. & Cunha, I. M. F. F. O. (1998) O psicólogo em hospitais de Natal: uma caracterização preliminar. *Psicologia Reflexão e Crítica*, v. 11, n. 2, 345-362.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposição de nova modalidade de prática clínica psicológica em saúde pública consistiu em duas etapas, que resultaram em dois artigos. O primeiro prepara o segundo, dando subsídios para compreendermos como o pensamento técnico-racionalista e modular se constituiu no nosso mundo contemporâneo e, conseqüentemente, tornou-se a base da formação psicológica tradicional, inclusive, para a atuação na área de saúde pública. Ele também mostra que nossa modalidade de pensamento meditante – fundamental para criarmos raízes com os lugares, com as pessoas e vivermos de modo mais solidário – está, cada vez mais, ameaçada pela constituição do mundo contemporâneo, porque este privilegia o pensamento calculante. Este mesmo estudo, ao refletir sobre a essência da linguagem, de certa forma abre espaço para pensarmos a poética sob outro viés. O segundo artigo mostra a insuficiência na formação do psicólogo para a atuação na saúde pública, aprofunda a compreensão da poética e procura demonstrar como a modalidade de prática clínica psicológica se fundamentaria na poética. Nesse sentido, salientamos que a nossa proposta de ação clínica não é nova técnica psicoterápica, mas nova postura de atuação clínica em que o psicólogo pode desenvolver uma escuta e uma compreensão poética de seu cliente, auxiliando-o a se “constituir” na sua dimensão poética. Tal dimensão, conforme procuramos demonstrar, como linguagem da evidenciação do ser, como evidenciação das vivências das pessoas, apresenta-se tão consistentemente quanto a dimensão científico-racionalista no campo da explicação. A seus modos, ambos são equivalentemente coerentes quanto a método e objetivos. Assim se justifica a proposta de se explorar o campo poético como horizonte de pesquisa em psicologia clínica.

Nosso estudo revelou que podemos encontrar na poética fundamentos teóricos consistentes para a formulação de uma modalidade de prática clínica psicológica. Propusemo-nos acenar um caminho possível, embora não único nem definitivo, que a psicologia pode tomar para dar conta de algumas de suas limitações evidenciadas pelas dificuldades encontradas pelo psicólogo que atua no serviço público de saúde. Limitamo-nos a mostrar, articulando pensamento de autores nos campos filosófico e psicológico, a consistência da poética como

linguagem de evidenciação de nossas vivências e sua pertinência ao campo clínico psicológico. Como aceno, consideramos que essa discussão merece ainda ser aprofundada por outros estudos, tal como desejamos realizar em futura tese de doutorado.