



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC
CURSO DE DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

RAFAEL AULER DE ALMEIDA PRADO

A LINGUAGEM POÉTICA NA CLÍNICA FENOMENOLOGICA EXISTENCIAL

Prof. Dr. MARCUS TULIO CALDAS

Orientador

RECIFE

2013

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC
CURSO DE DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

A LINGUAGEM POÉTICA NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção do grau de Doutor em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco.

RAFAEL AULER DE ALMEIDA PRADO
Prof. Dr. MARCUS TULIO CALDAS

RECIFE

2013

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC
CURSO DE DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

RAFAEL AULER DE ALMEIDA PRADO

A LINGUAGEM POÉTICA NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá
Examinador Externo – UFF

Prof. Dr. Marcos Oreste Colpo
Examinador Externo – PUC-SP

Profa. Dra. Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto
Examinadora Interna- UNICAP

Prof. Dr. Luiz Alencar Libório
Examinador Interno- UNICAP

Prof.Dr. Marcus Túlio Caldas
Orientador - UNICAP

RECIFE

2013

DEDICATÓRIAS

Dedico aos meus pais, Luiz e Maina, que sempre investiram na minha formação acadêmica e que me passaram, através de sua educação, valores e exemplos inestimáveis para que eu pudesse ter disciplina, compromisso e um coração sempre disponível ao outro, fundamental para a minha profissão.

Dedico à Vanessa, minha esposa, pela paciência, compreensão e incentivo para esta tarefa que exigiu grande dedicação e empenho. Acolhendo-me com toda sua doçura e ternura, fez-me sentir cuidado, respeitado, querido e amado. Sentimento este que ultrapassa em muito uma manifestação de gratidão, já que não tem preço, e que mobilizou em mim grande força para a maratona da realização da tese.

Dedico à minha avó, Maria da Conceição Martini Auler (*in memoriam*), pelo exemplo vivo de disponibilidade ao próximo, ao modo do amor. Amor esse que ultrapassou em muito o amor de uma avó por um neto, ou de uma mãe por seu filho, que muitas vezes se restringe à esfera de um sentimento de “sangue”. O que testemunhei, através da relação que tivemos e, na observação do modo como tratava as pessoas, foi amor cristão genuíno. Sua sabedoria, serenidade e enorme amor constituíram fonte de esperança para uma profunda entrega a um modo de amar que não encontra medidas neste mundo, mas que se mede com o ilimitado, com o Mistério, com o além de nós. Sua palavra simples continha uma sabedoria capaz de tocar, chamando para ser de modo próprio. O chamado para ser psicólogo tem muito do eco do chamado que sua palavra me tocava.

Dedico ao grande amigo Francisco Hipólito de Araújo Neto, pelo exemplo de disponibilidade ao outro, e por ter me encorajado a seguir meu chamado para ser psicólogo, me ajudando a compreender a profunda responsabilidade no atendimento a este chamado.

Dedico ao meu amigo, professor e psicoterapeuta Nichan Dichtchekian, pelo “batizado” no modo de pensar fenomenológico, pelo grupo de estudo de Bachelard, e, sobretudo, por ter me ajudado e encorajado e assumir, com o coração o aberto, a responsabilidade pela minha própria existência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Marcus Tulio Caldas, por ter estado ao meu lado nesta grande jornada percorrida desde o mestrado, sempre atento, disponível e interessado. Sua orientação aconteceu sempre de forma muito respeitosa ao modo como me sentia interpelado a tematizar minha prática clínica, permitindo que nesta difícil travessia, eu nunca tenha deixado de sentir prazer, motivação e liberdade. Suas contribuições jamais tiveram o sentido de tolher os rumos que a pesquisa foi tomando, mas ao contrário, foram de inestimável valor para dar consistência e fundamento ao trabalho.

Agradeço à minha professora, Doutora Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto, primeiramente, pelo investimento feito em mim, por tudo que me ensinou no tocante ao pensamento de Heidegger e à ação clínica em aulas, supervisões e encontros informais, contribuindo muito para meu crescimento intelectual. Agradeço, sobretudo, pela participação no seu grupo de supervisão clínica, a experiência mais significativa e rica que tive para minha formação enquanto psicólogo clínico. Em alguns momentos, validava minhas colocações e em outros apontava determinados modos de ser clínicos dos quais não estava me dando conta, o que me ajudou enormemente a ir-me apropriando do próprio meu modo de ser psicólogo.

Agradeço ao Professor Dr. Marcos Oreste Colpo, examinador desta tese, que desde a época da graduação, sempre esteve disponível e interessado em me ajudar com sugestões de leitura e diálogo. Seu acompanhamento desde os embriões da tese, na orientação à Tese de Conclusão de Curso na Graduação, foi fundamental para que esta tese pudesse ter sido concluída.

Agradeço ao Professor Dr. Roberto Novaes de Sá, examinador desta tese, pela sua grande colaboração a este trabalho, tanto por seus textos, como por suas sugestões desde a banca do mestrado, quando esta tese começou a tomar forma.

Agradeço ao Professor Luiz Alencar Libório, examinador desta tese, pelo modo cuidadoso como tratou a tese na fase da banca prévia, colocando observações minuciosas, marcadas no texto, e escrevendo roteiro para alterações.

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

SUMÁRIO

Resumo	08
Abstract	10
Resumen.....	12
Introdução	14
Artigo 1: Pressupostos da Fenomenologia Existencial e Cuidado na Ação Clínica.....	25
Artigo 2: A Preciosidade do Tempo: Habitar poeticamente.....	48
Artigo 3: Hermenêutica Filosófica, Fenomenologia Existencial e Narrativa: Percurso Metodológico de uma Pesquisa em Psicologia Clínica.....	115
Artigo 4: Da Abertura para o Inesperado à Fala Poética na Ação Clínica Fenomenológica Existencial.....	150
Considerações Finais.....	207

Resumo

Este estudo consiste em uma resposta dada por nós, pesquisadores, à inquietação sentida em nossa prática clínica psicológica. O modo como o diálogo se dava com nossos clientes, de modo espontâneo, não planejado e aberto, mobilizou-nos a pensar em outro modo de compreender a linguagem em uma ação clínica de orientação fenomenológica existencial. A linguagem ocupa um lugar fundamental na ação clínica psicológica, independentemente da abordagem teórica que oriente esta prática. Tendo, algumas abordagens psicológicas mais, outras menos, sua sustentação epistemológica no modelo científico das ciências naturais, suas concepções de linguagem, conseqüentemente, referem-se, de algum modo, ao aspecto representativo, segundo o qual a linguagem seria um meio de expressão e/ou comunicação. Tal concepção, no entanto, não nos era suficiente para esclarecermos o diálogo clínico, dado que, na clínica, a fala do cliente nos parecia ir muito além de um mero meio de ele se expressar ou comunicar. Também nossas falas para o cliente, pareciam-nos mais como um “trazer à luz”, ou um “ajudar a mostrar”, do que mera expressão/comunicação. Ainda não nos estava claro, no entanto, como poderíamos compreender a linguagem a fim de nos apropriarmos do modo como ela acontecia na ação clínica na perspectiva fenomenológica existencial, através do diálogo. Entre os estudos que fazem uma aproximação entre o pensamento fenomenológico existencial de Heidegger e a clínica, encontramos inúmeros que partem da analítica existencial de *Ser e tempo* (1986/2008), mas não encontramos um estudo aprofundado sobre a questão da linguagem. À época do surgimento de nossa inquietação, o estudo da obra filosófico-poética de Gaston Bachelard nos acenou outra possível compreensão de linguagem, através de sua noção de imaginação poética. Passamos também a pesquisar a linguagem na obra de Heidegger. No pensamento fenomenológico existencial desse autor, no entanto, a linguagem é compreendida a partir das condições de existência, na sua articulação ôntico-ontológica.

Mostrou-se, assim, como condição para compreender a linguagem numa ação clínica de orientação fenomenológica existencial, pensá-la em sua articulação com outras condições existenciais do pensamento heideggeriano, as quais, assim como a linguagem, também são condições para uma ação clínica. Esta tese teve como objetivo levar essa questão adiante. Sua construção levou em consideração a hermenêutica filosófica de Gadamer, a partir da qual, reconhecemos que “a linguagem poética na clínica fenomenológica existencial” era uma questão que, tendo nos interpelado, clamava por resposta. A hermenêutica guiou o modo como construímos nossa tese. Composta por quatro artigos, o primeiro explicita nosso pressuposto de ação clínica fenomenológica existencial a partir da analítica do ser-aí de *Ser e tempo*. O segundo explicita nossa compreensão de linguagem poética. Nele apresentamos a compreensão de linguagem para Heidegger, ao longo de toda sua obra, e a aproximamos da noção de imaginação poética de Bachelard. No terceiro artigo, explicitamos nosso percurso metodológico. Nele, além de caracterizarmos a hermenêutica filosófica de Gadamer, apresentamos nosso instrumento, os diários de bordo - fundamentados pela concepção de narrativa de Walter Benjamin. Eles consistem em narrativas sobre o modo como éramos afetados por nossos atendimentos clínicos psicoterápicos. Através dos diários de bordo, trouxemos nossa experiência clínica (de onde nasceu nossa questão) para dialogar com nossos pressupostos sobre a clínica fenomenológica existencial, e nossos pressupostos sobre a linguagem poética. A compreensão de diálogo, à qual nos referimos, é dada por Gadamer. Do diálogo entre os diários e os estudos teóricos, nasceu o quarto artigo. Esse desvelou a compreensão da clínica, como uma possibilidade de “dar passagem” à fala poética que convoca o cliente para uma apropriação de suas experiências, e de suas condições de existência, para um modo mais próprio de ser.

Palavras-chave: ação clínica, linguagem poética, fenomenologia existencial.

Poetic language in clinical psychology based on existential phenomenology

Abstract

This study consists of a response given by us, researchers, to the uneasiness felt in our clinical psychology practice. Dialogue with our clients could be so spontaneous, unplanned and opened. That fact mobilized us to think about another way to understand the language in a clinical psychology comprehension, based on existential phenomenology. Language is fundamental to clinical psychology practice, no matter the theoretical conception of this practice. Having some psychological approaches more than others, their epistemological support by the scientific model of the natural sciences, their conceptions of language, therefore, refer in some way, to the representative aspect, according to which language would be a means of expression and / or communication. This conception, however, was not sufficient to clarify the clinical dialogue happened on the clinic. Client speeches seemed to go far beyond a mere means to express or communicate. Also our speech to our clients, seemed to us more like a "bring to light", or a "help to show" that the mere expression / communication. It was not clear to us, however, how could we understand language the way it happened in the clinical psychology practice, in existential phenomenological perspective, through dialogue. Among the studies that make a connection between the existential phenomenological thought of Heidegger and the clinical psychology, we found that many based on the existential analytic from *Being and Time*, but we did not find a study that explores the comprehension of language in Heidegger thought. At the time our concern emerged, the study of the philosophical and poetic works of Gaston Bachelard offered us another possible understanding of language through his notion of poetic imagination. We have also begun to research the language in work Heidegger's later works. In this author's existential phenomenological thought,

however, language is understood from the conditions of existence, in its ontic-ontological articulation. In order to understand the language in a clinical psychology practice based on existential phenomenology, it was necessary to think about it in its articulation with other existential conditions of Heidegger's thought, which, like language, are also conditions for clinical psychology practice. This thesis aimed to take this issue forward. Gadamer's philosophical hermeneutics helped us to recognize that "poetic language in clinical existential phenomenological" was a matter that has challenged us, clamored for answer. Hermeneutics guided the way we build our thesis. Consisting of four articles, the first one explain our presupposition of clinical psychology practice, based on existential phenomenological analytic of being-there from Being and Time. The second clarifies our understanding of poetic language. In it, we present the understanding of language to Heidegger, throughout his work, and approach the notion of poetic imagination of Bachelard. In the third article, we underline our methodological approach. In it, besides characterizing Gadamer's philosophical hermeneutics, we present our instrument, field diaries - founded by the narrative conception of Walter Benjamin. They consist of narratives about how we were affected by our psychotherapy sessions. Through the diaries, we brought our clinical experience (where our question emerged from) to dialogue with our presuppositions about the clinical psychology based on existential phenomenology, and our presuppositions about poetic language. The comprehension of dialogue, which we refer, is given by Gadamer. Dialogue between the field diaries and theoretical studies, resulted in the fourth article. This article showed a comprehension of clinical psychology practice as an opportunity to let poetic speech flows. This kind of speech "invites" the client to get ownership of their experiences, and their conditions of existence, to a more appropriate way of being.

Key-words: clinical psychological practice, poetic language, existential phenomenology.

El Lenguaje Poético en la Clínica Fenomenológica Existencial

Resumen

Este estudio consiste en una respuesta a la inquietud sentida en nuestra acción psicológica clínica. El diálogo con nuestros clientes que podría ser tan espontáneo, no planificado y abierto, nos movilizó a pensar en otra manera de entender el lenguaje en una acción clínica de orientación fenomenológica existencial. El lenguaje es fundamental para la acción clínica, independientemente del enfoque teórico que guía esta práctica. Teniendo algunos enfoques psicológicos más que otros, su apoyo epistemológico en el modelo científico de las ciencias naturales, sus concepciones del lenguaje se refieren de alguna manera, al aspecto representativo, según la cual el lenguaje sería un medio de expresión y / o comunicación. Este diseño, sin embargo, no fue suficiente para aclarar el diálogo clínico, ya que en la clínica, el discurso del cliente parecía ir mucho más allá de un simple medio para él expresarse o comunicarse. También lo que hablamos con nuestros clientes, nos pareció más como un "traer a la luz", o un "ayudar a mostrar" que una mera expresión / comunicación. No nos quedaba claro, sin embargo, cómo podemos entender el lenguaje con el fin de apropiarse de la forma en que sucedió en la acción clínica en perspectiva fenomenológica existencial a través del diálogo. Entre los estudios que hacen una conexión entre el pensamiento fenomenológico existencial de Heidegger y la clínica psicológica, hemos encontrado muchos que parten de la analítica existencial de Ser y Tiempo (1986/2008), pero no encontramos un estudio profundo sobre la cuestión del lenguaje. En el momento del nacimiento de nuestro interés, el estudio de las obras filosóficas y poéticas de Gaston Bachelard nos indicó otro entendimiento posible de la lengua a través de su noción de la imaginación poética. También empezamos a investigar el lenguaje en la obra de Heidegger. En el pensamiento fenomenológico existencial de este autor, sin embargo, el lenguaje se entiende a partir de las condiciones de existencia, en su articulación óptico-

ontológica. Como condición para entender el lenguaje de una acción clínica de orientación fenomenológica existencial, es necesario pensar en su articulación con otras condiciones existenciales del pensamiento de Heidegger, que, como el lenguaje, también son condiciones para la acción clínica. Esta tesis tuvo como objetivo avanzar en esta cuestión. Se tuvo en cuenta la hermenéutica filosófica de Gadamer, desde la cual reconocemos que "el lenguaje poético en la clínica existencial fenomenológica" era un asunto que nos había desafiado y clamaba por respuesta. La hermenéutica ha guiado la forma en que construimos nuestra tesis. Constando de cuatro artículos, el primer explicita nuestro presupuesto de la acción clínica desde de la analítica existencial fenomenológica del ser-ahí de Ser y tiempo. El segundo aclara nuestra comprensión del lenguaje poético. En él se presenta la comprensión del lenguaje para Heidegger, en toda su obra, y acercase a la noción de la imaginación poética de Bachelard. En el tercer artículo, subrayamos nuestro enfoque metodológico. En ella, además de la caracterización de la hermenéutica filosófica de Gadamer, presentamos nuestros instrumentos, los diarios de campo - fundado por el diseño de la narrativa de Walter Benjamin. Se componen de relatos sobre la forma en que hemos sido afectados por nuestra acción clínica psicoterápica. A través de los diarios de campo, nosotros llevábamos nuestra experiencia clínica (nuestra pregunta de donde nació) para dialogar con nuestros supuestos acerca de la clínica existencial fenomenológica, y nuestros presupuestos sobre el lenguaje poético. La comprensión del diálogo, a la cual nos referimos, fue dada por la hermenéutica de Gadamer. Del diálogo entre los diarios de campo y el estudio teórico, nació el cuarto artículo. Ese demuestra la comprensión de la clínica, como una oportunidad para "dar forma" a la palabra poética que llama al cliente para obtener la titularidad de sus experiencias, y sus condiciones de existencia, a un modo más adecuado de bienestar.

Palabras clave: acción clínica, fenomenología poética existencial.

Introdução

Esta tese de doutorado nasceu de uma interpelação nossa a respeito da questão da linguagem poética na prática clínica fenomenológica existencial. Cabe ressaltar que, desde a graduação, antes de iniciarmos nossa atuação profissional, as questões colocadas pela fenomenologia existencial sempre encontraram eco em nossas inquietações de estudantes de psicologia, preocupados com o futuro psicólogo que seríamos. Sempre nos fez sentido pensar em uma prática clínica que não ditasse a priori o modo de atuação do psicólogo e que, ao mesmo tempo, oferecesse um espaço para reflexão da implicação da condição ontológica do ser humano, enquanto ser-aí, lançado no aberto, no indeterminado, em direção ao novo e ao inesperado.

Bastante desafiadoras e, ao mesmo tempo, bastante instigantes, tais questões apontadas pela fenomenologia existencial, chamavam-nos a um aprofundamento permanente desse pensamento, que, cada vez mais, à medida que a ele nos inclinávamos, pediam uma entrega à vida na sua imprevisibilidade e ressaltavam a impossibilidade de estarmos no controle; pediam um “assumir a própria responsabilidade”. Para nós, essas eram condições fundamentais para estarmos disponíveis para o outro, numa ação clínica. Tal reflexão que as disciplinas de fenomenologia nos propunham deixava cada vez mais claro para nós que nossa prática clínica não priorizaria teorias e técnicas psicoterápicas, embora reconhecêssemos desde cedo sua importância enquanto possibilidades de compreender determinadas questões, no caso de teorias, e de possíveis recursos, de acordo com situações específicas, no caso de técnicas psicoterápicas.

Nesse momento, ainda na graduação, após encerrarmos nossa grade de disciplinas de fenomenologia, ingressamos em um grupo de estudo de Gaston Bachelard. Esse filósofo, ainda pouco conhecido no Brasil, que dividiu seus estudos em duas vertentes: a epistemologia e a poética, logo nos conquistou quando iniciamos a leitura do livro *A*

poética do espaço (1957/2000), obra da vertente poética. Na leitura e na discussão desse livro, pudemos aprofundar a reflexão que fazíamos nas aulas de fenomenologia. Embora Bachelard não caracterize seus estudos como fenomenológicos existenciais, ele os considera fenomenológicos, acentuando, a partir da fenomenologia, o caráter compreensivo da novidade em detrimento de estudos que categorizam em estilos e buscam explicações ao tratar as imagens poéticas. Sua preocupação era dar eco às imagens poéticas, como que respondendo à pergunta “O que esta imagem me diz?”.

O final do grupo de estudos, após quase quatro anos, coincidiu com o início de nossa prática clínica. Também continuamos, individualmente, a leitura das obras de Bachelard que tratavam da imaginação poética, até terminarmos todas elas. O início de nossa prática clínica foi bastante desafiador e instigante, assim como a reflexão proposta pelas disciplinas de fenomenologia também havia sido. Começamos a trabalhar como psicólogos no serviço público, com contrato de prestadores de serviço junto à Secretaria Municipal de Cidadania e Assistência Social de Rio Branco-AC, onde atuamos por três anos, de 2005 a 2007. Primeiramente, trabalhamos durante um ano no Programa de Combate ao Abuso e Exploração Sexual – SENTINELA -, voltado a crianças e adolescentes que sofreram esse tipo de violência. Nesse contexto, dávamos suporte tanto às vítimas quanto às suas famílias. Nos dois anos seguintes trabalhamos em um Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) localizado no bairro do Calafate – periferia de Rio Branco-AC.

Experenciemos uma prática clínica a partir do inesperado e do imprevisível, sem referências dadas a serem seguidas. Pudemos sentir e compreender que tal clínica era possível. Principalmente na época do trabalho no CRAS, diversificamos nossa prática clínica para além da tradicional, abrindo-nos a outros modos que não apenas a psicoterapia e o atendimento em grupo, que eram as propostas de atendimento da instituição. Em

muitos momentos, realizamos visita familiar, e realizamos atendimento com toda a família sem estipularmos tempo. Tal prática aproxima-se muito do plantão psicológico, embora, na época, não o conhecêssemos. Em outros momentos, quando a queixa envolvia a situação escolar, realizávamos visita à escola.

A leitura da obra poética de Bachelard esteve sempre presente durante esse tempo. Através dela, refletíamos sobre diversos aspectos de nossa existência de modo que essa reflexão mudava nosso modo de ser no mundo e, assim, nosso modo de ser clínico. Na entrega a essa leitura, em que procurávamos acolher as imagens poéticas no que elas dizem em sua novidade, foi-nos sendo desvelado outro modo da linguagem que não um modo tradicional enquanto representação e meio de comunicação/expressão. Passamos a nos dar conta de que na clínica, numa atitude fenomenológica existencial, a linguagem aproxima-se muito mais da linguagem poética, do que da linguagem representacional.

Essa experiência nos motivou a desenvolver uma dissertação de mestrado como tentativa de tentar compreender a linguagem poética como modalidade compreensiva articulada a uma clínica fenomenológica existencial, com a qual nos identificamos desde a primeira disciplina que tivemos na graduação, marcando todo o percurso de nosso estudo acadêmico. Era uma tentativa de tematizar um saber tácito, trazendo-o em reflexão teórica.

Já no mestrado e depois no doutorado, esta tematização nos levou a aprofundar os fundamentos da ontologia analítica de Heidegger. Dessa busca, também foram desvelando-se outras possibilidades de compreender a linguagem e a ciência, não mais vinculadas ao paradigma das Ciências da Natureza. Não se trata de forma alguma de negar a validade da ciência e da concepção usual de linguagem enquanto meio de comunicação/expressão, mas sim de se encontrar um modo de compreensão que abraisse para a apropriação da nossa experiência. Iniciamos nosso estudo pela crítica à técnica feita por Heidegger, já que ela, se não prepara explicitamente a questão da linguagem segundo o pensamento deste autor,

contextualiza sua compreensão mostrando por que seus aspectos usuais como meio de representação, comunicação e expressão são tidos como absolutos para nossa sociedade ocidental contemporânea, em detrimento do que o autor entende como “essencial”.

A técnica, além de qualquer definição no campo conceitual, diz respeito ao modo como nossa sociedade se vem organizando. 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.

Profissionais e pesquisadores que trabalham com a clínica fenomenológica existencial têm feito grande esforço no sentido de repensar fundamentos para uma clínica 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.

Stein, pensando desde a filosofia, aponta para uma vinculação entre o campo da psicologia e o pensamento ontológico da fenomenologia existencial heideggeriana.

Vinculação que consiste em pensar a psicologia tendo como fundamento esta ontologia: “Uma psicologia ou psicanálise enquanto ciências, se forem pensadas na sua radicalidade, não podem prescindir das estruturas ontológicas da fenomenologia existencial. Estruturas estas que não são mais metafísicas: que resultaram da forclusão do cosmo e da exclusão do divino”. (Stein, 1988, p. 87)

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), os psicólogos de orientação fenomenológica existencial têm encontrado dificuldade em situar sua proposta para pensar a clínica psicológica nos meios científico, acadêmico e profissional tradicional.

Alguns mal-entendidos ainda são frequentes nesse sentido, como a indicação de que a clínica fenomenológica existencial faz a “aplicação” de uma filosofia a uma prática psicológica. Tal equívoco tem implícita a crença de que a ação clínica 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.

Em *Ser e tempo* (1986/2008), Heidegger constata que, para algumas ciências (em especial as humanas, e entre elas a psicologia), falta a consideração das condições ontológicas que esclareçam o modo de ser do homem (ser-aí) enquanto pressuposto de seu saber. Ele critica a fundamentação do saber dessas ciências em hipóteses construídas “posteriormente”, ou seja, já a partir de nossas condições de existência que sua analítica existencial reflete. Condições que estão sempre presentes no modo de sermos-no-mundo.

Indicando-se na psicologia, antropologia e biologia a falta de uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do *modo de ser* [grifo do autor] deste ente que nós mesmos somos, não se permite emitir um julgamento sobre o trabalho positivo destas ciências. Por outro lado, deve-se ter sempre em mente que estes fundamentos ontológicos não podem ser obtidos posteriormente a partir de hipóteses sobre um material empírico. Pois quando o material empírico está sendo simplesmente *coletado* [grifo do autor], os fundamentos já estão sempre presentes (Heidegger, 1986/2008, pp. 94-95).

Desse modo, o pensamento heideggeriano 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 cliente se dá, como a compreensão entre ambos é possível e como o psicólogo está implicado neste processo.

Na Europa, Heidegger inspirou alguns pesquisadores e profissionais da área da psicologia e da psiquiatria, entre eles, mais destacadamente, Ludwig Binswanger e Medard Boss, que propõem, separadamente, “psicologias daseinsanalíticas”, a partir de análise do ser-aí – em alemão: *Daseinsanalyse*. Binswanger afasta-se de Heidegger após alguns anos de aproximação, embora sua obra ainda tenha grande relevância no meio acadêmico até hoje. Já Boss manteve com o pensador longo contato durante cerca de uma década, entre 1959 e 1969, especialmente por meio da realização dos Seminários de Zollikon, nos quais o psiquiatra e seus alunos se reuniam periodicamente com Heidegger e discutiam com ele aproximações entre sua ontologia fundamental e o campo da psicologia e da psiquiatria.

Já no Brasil, principalmente sob influência de Boss, no início (embora Binswanger também seja estudado), muitos pesquisadores passaram a estudar as implicações do

pensamento de Heidegger na clínica psicológica fenomenológica existencial. Tais estudos refletem, em sua maioria, sobre a analítica existencial de *Ser e tempo*. Entre os mais recentes, que apresentam contribuições para pensar a clínica numa perspectiva fenomenológica existencial, destacamos as teses de doutorado *A ação clínica e os pressupostos fenomenológicos existenciais* (Barreto, 2006), *Princípios fundamentais de uma prática psicoterápica com bases fenomenológico-existenciais* (Lessa, 2011), e *Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existencial: contribuições heideggerianas* (Camasmie, 2012). Também há muitos artigos sendo publicados com essa orientação, entre eles, *A noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínicas* (Novaes & Barreto, 2011), *A clínica daseinsanalítica: Considerações iniciais* (Feijoo, 2011), e *A noção heideggeriana de cuidado (Sorge) e a clínica psicoterápica* (Sá, 2002).

Em nossa tese, no entanto, pretendemos contribuir para pensar a clínica na perspectiva fenomenológica existencial através da compreensão de linguagem enquanto linguagem poética, tomando a obra de Heidegger da fase da viragem e aproximações com a obra de Gaston Bachelard em que ele estuda a imaginação poética.

Nossa reflexão aproxima a compreensão de linguagem para Heidegger à sua crítica à hegemonia do pensamento técnico. Com isso, ressaltamos, não queremos apresentar um caminho seguro, definido e definitivo, o qual a humanidade poderia tomar para lidar com os problemas gerados pela técnica; queremos somente apontar para o fato de que uma outra compreensão de linguagem (apresentada por Heidegger), a qual aproxima pensamento meditante e poesia, pode ajudar-nos a pensar em alguns desdobramentos que poderiam fazer-nos recuperar o que o modo de ser e pensar técnico nos retira. A ação clínica constitui-se principalmente pela e na linguagem. Por isso, a compreensão de linguagem para Heidegger pode ampliar a compreensão da ação clínica, contribuindo para

a constituição de uma outra possibilidade de diálogo entre psicólogo e cliente. Ao desvincular a ação clínica de aspectos técnicos, possibilita-se a tematização da experiência, o desvelamento dos sentidos e a ampliação dos horizontes de compreensão.

Na clínica fenomenológica existencial, o psicólogo não atua seguindo padrões definidos *a priori* que constituiriam uma técnica de atendimento, mas abre para uma ação clínica a partir do modo como é afetado (disposição afetiva) pelo modo de ser do cliente, que mobiliza o psicólogo a ser e falar de um determinado modo que não passa pela tradução intelectual. A linguagem, no entanto, em nossa tradição ocidental de pensamento é considerada como estritamente ligada à representação cognitiva de modo que nos é quase impossível pensá-la de outro modo que não seja uma elaboração racional. Em meio a tantas questões que a proposição de uma clínica fenomenológica existencial exige que sejam revistas e repensadas a partir de outro paradigma que não o técnico científico, mas o da ontologia de Heidegger, pensamos especialmente na linguagem pelo fato de ela ocupar lugar central na prática clínica e não ter sido ainda suficientemente pensada na perspectiva da psicologia clínica fenomenológica existencial.

A fim de irmos esclarecendo e construindo (compreendendo esta construção em permanente devir e não como uma execução destinada a um fim previamente determinado) o lugar da linguagem (poética) numa perspectiva da clínica fenomenológica existencial e até mesmo as possibilidades que ela abre no encontro entre psicólogo e cliente, esforçamo-nos a responder ao que se compreende por linguagem poética nessa perspectiva.

Percorremos o caminho de acompanhar as reflexões de Heidegger sobre linguagem e o estudo sobre a imaginação poética de Bachelard. Bachelard, embora não caracterize suas reflexões como fenomenológicas existenciais, abre espaço para que haja aproximação entre elas, dado o modo como compreende a linguagem e a poética se aproximam de

Heidegger. O próprio Heidegger dá lugar especial à poética na sua compreensão de linguagem.

Neste sentido, importa esclarecer que esta tese foi construída no modelo de artigos (ou seja, composta de artigos independentes com um eixo comum), tendo como orientação metodológica a hermenêutica filosófica de Gadamer (1986/2008, 1993/2009). Este autor, assim como Heidegger, considera nossos pressupostos condições fundamentais para compreendermos. Para a produção de um conhecimento temático (como o saber acadêmico), no entanto, é necessário, se partimos de sua hermenêutica, que explicitemos nossos pressupostos o máximo que pudermos para que nos apropriemos do modo como estamos compreendendo e que nossos pressupostos – preconceitos, pré-concepções – não nos guiem às cegas. Neste sentido, os dois primeiros artigos da tese contemplam a explicitação de nossos principais pressupostos. O primeiro apresenta nossa concepção prévia de ação clínica fenomenológica existencial a partir da analítica do ser-aí de *Ser e tempo*. O segundo artigo consiste em uma articulação entre o pensamento de Heidegger – especialmente o da fase da viragem (*Kehre*) em que o autor dá maior ênfase à questão da linguagem –, e a imaginação poética de Bachelard. Este artigo corresponde ao aprofundamento teórico de nosso entendimento sobre a linguagem poética. O terceiro artigo consiste na explicitação de nosso percurso metodológico esclarecendo a construção da tese no geral e, sobretudo, do último artigo.

Esse último, por sua vez, diz respeito aos desvelamentos do diálogo entre nossos estudos anteriores, expressos nos dois primeiros artigos, e nossa prática clínica, narrada em nossos diários de bordo. Diálogo (conforme esclareceremos no terceiro artigo) no entendimento de Gadamer comporta leitura, pensamento individual, conversação e tudo que se dá na linguagem (cuja compreensão ele deve, em grande parte, a Heidegger) e assim nos permite que “dialoguemos” com nossa própria narrativa, expressa nos diários.

Os diários de bordo, nosso instrumento, fundamentam-se na narrativa de Walter Benjamin (1985/1994, 2011) e narra o modo como fomos afetados por nossos atendimentos clínicos psicoterápicos, tendo sido escritos logo após cada atendimento. Por meio deles, discutimos modos da linguagem poética se dar na ação clínica.

Referências

- Bachelard, G. (2000). *A poética do espaço*. (5ª ed., A. P. Danesi, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1957)
- Barreto, C. L. B. T. (2006). *A ação clínica e os pressupostos fenomenológicos existenciais*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. (7ª ed., S. P. Rouanet, trad.). São Paulo, SP: Brasiliense. (Texto original publicado em 1985).
- Benjamin, W. (2011). *Escritos sobre mito e linguagem*. (S. K. Lages & E. Chavez, trads.). São Paulo, SP: Duas Cidades. São Paulo, SP: Editora 34.
- Camasmie, A. T. (2012). *Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existencial: Contribuições heideggerianas*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ.

- Feijoo, A. M. L. C. (2011). A clínica da análise existencial: considerações iniciais. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 15, 30-36.
- Gadamer, H. G. (2008). *Verdade e método I* (10ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1986).
- Gadamer, H. G. (2009) *Verdade e método II* (4ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1993).
- Heidegger, M. (2008). *Ser e tempo* (3ª ed., M. S. C. Schuback, trad.). Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1986).
- Lessa, J. M. (2011). *Princípios fundamentais de uma prática psicoterápica com bases fenomenológico-existenciais*. (Tese Doutorado). Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ.
- Sá, R. N.; Barreto, C. L. B. T. (2011). A noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínicas. *Estudos de Psicologia*, 28, 389-394.
- Sá, R. N. (2002). A noção heideggeriana de cuidado (Sorge) e a clínica psicoterápica. *Veritas*, 45 (2), 259-266.
- Stein, E. (1988). *Seis estudos sobre ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Pressupostos da Fenomenologia Existencial e Cuidado na Ação Clínica

Resumo

Numa época tão profundamente marcada e até mesmo determinada pelo modo de pensar técnico-científico, ainda há muito de se estranhar que uma compreensão de ação clínica não tenha sua base de sustentação epistemológica no modelo das Ciências Naturais. Há de se estranhar ainda mais, ao ponto de, por muitas vezes, se considerar impossível ou incoerente, o fato de um pensamento filosófico estar vinculado a essa compreensão de ação clínica. Como podem ciência e filosofia, a princípio duas modalidades tão antagônicas de pensar se encontrarem e se articularem numa compreensão de psicologia? Por esse motivo, ainda se justifica a elaboração de trabalhos que pretendam esclarecer como essa relação se dá para a ação clínica fenomenológica existencial. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é, por meio de pesquisa bibliográfica e reflexão teórica, contribuir para refletir os fundamentos fenomenológicos existenciais ao modo de Heidegger para a ação clínica nessa perspectiva, tendo como principal viés a noção heideggeriana de cuidado. Tal reflexão está atravessada pela vinculação do pensamento fenomenológico existencial de Heidegger com a ação clínica; vinculação que explicitamos ao longo do texto e que, adiantando, não acontece no âmbito da aplicação de um conhecimento previamente determinado a uma situação prática.

Palavras-chave: ação clínica, pressupostos, fenomenologia existencial, cuidado.

Existential Phenomenology's Presuppositions and Care among Clinical Psychology

Abstract

In a time so deeply determined by technical-scientific way of thinking, much should wonder that a clinical psychology comprehension is not based by the epistemological model of Sciences. The fact that a philosophical thought is linked to this concept of psychological clinic should seen impossible or incoherent. How could science and philosophy, two different modalities of thinking, be articulated in a concept of psychology? This possible misunderstanding justifies researches that could clear the approach between this philosophical thought and clinical psychology. The aim of this article is, therefore, is to contribute to think about heideggerian existential phenomenology's presuppositions implications to clinical psychology, having "care" as the main concept. The method consisted in bibliographical research and theoretical reflection. We clear, among the text, that those implications do not have the same meaning as the application of a previous knowledge to a practical situation.

Keywords: clinical psychology, presuppositions, existential phenomenology, care

Primeiramente, cabe um esclarecimento inicial sobre as expectativas que o termo cuidado (*Sorge*)¹ “Cuidado (ou cura) como cuidado ocupação ou preocupação” pode gerar num texto que fala sobre a clínica. Cuidado e preocupação (*Fürsorge*), aqui, não se referem a uma modalidade ôntico-existenciária de proteção psicológica, não tem o sentido de “alerta”, tampouco se refere à formulação de uma nova técnica psicoterápica. Pensamos no sentido ontológico, conforme proposto por Martin Heidegger (1889-1976). A partir do cuidado enquanto condição existencial de ser-com² na sua articulação com suas infindáveis possibilidades existenciárias da condição ôntica³, pretendemos compreender como a preocupação pode ser vivenciada na prática clínica como atitude fenomenológica existencial do psicólogo. O sentido da expressão preocupação diz respeito a uma expectativa de que algo possa vir a acontecer, tal expectativa pode ser vivida de duas maneiras extremas: uma delas diz respeito a uma preocupação substituidora (*Einspringende fürsorge*), na qual o ser-aí faz tudo pelo outro, isentando-o, em certa medida, das suas responsabilidades, fazer que pode envolver domínio e manipulação ainda que sutil. O outro modo diz respeito à preocupação liberadora (*Vorspringende fürsorge*), possibilitando para o outro condições para que ele possa assumir as suas escolhas,

¹ A palavra alemã *Sorge*, pode ser traduzida por Cura – conforme tradução de *Ser e tempo* realizada por Schuback: “(N13) CURA = SORGE” (Heidegger, 2008, p. 565) ou cuidado, conforme Nunes (1999/2007, p. 69) quando se refere ao “... existivo Cuidado (*Sorge*)”. Neste artigo optou-se por utilizar ambos os termos Cura e cuidado como sinônimos. Cura/cuidado nos remete ao âmbito daquilo que podemos denominar por zelo, ocupação, preocupação/solicitude. Este é um existencial meditado por Martin Heidegger(1889-1976) na elaboração da sua ontologia fundamental publicada em 1927 – *Ser e tempo*. Usa-se o termo ocupação quando nos referimos à relação do ser-aí com as coisas (entes intramundanos) e preocupação ou solicitude para a relação do ser-aí com os outros (co-existir). Adotaremos, neste trabalho, as expressões Cura/cuidado para abarcar o sentido mais amplo desse existencial e que, portanto, inclui o cuidado como ocupação na relação do ser-aí com os entes intramundanos e a preocupação quando falamos da relação do ser-aí com os outros (co-existir).

² “Ser com os outros”, “sendo com os outros”, diz respeito ao modo como nós nos relacionamos, atuamos, sentimos, pensamos, vivemos com os outros.

³ “... (do Gr. On, ontos: o ser, aquilo que é) Palavra utilizada para designar o ser-aí (*Dasein*) em sua existência concreta, distinguindo-se do ontológico que diz respeito ao ser em geral” (Japiassú & Marcondes, 1996, p. 200). O ontológico refere-se ao âmbito das possibilidades de relações que se abrem para o ser-aí.

posicionando-se e apropriando-se da tarefa de “ter que ser e de poder ser”. Cabe ressaltar que acreditamos que a vinculação existente entre a ontologia de Heidegger e a ação clínica não acontece do modo da aplicação de um conhecimento teórico a uma situação prática, e sim considera a apropriação do modo de ser do homem compreendido como ser-aí.

Mal-entendidos como a acusação de que a psicologia fenomenológica existencial faz a “aplicação” de uma (ontologia) a uma prática são frequentes. Tal equívoco tem implícita a crença de que a psicologia 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 um pensamento para uma prática. No entanto, a relação entre a ontologia de Heidegger e a atuação da prática psicológica acontece em âmbito completamente distinto daquele da aplicação. O pensamento heideggeriano possibilita refletir a experiência clínica, a partir de pressupostos ontológicos, não metafísicos, referentes à experiência humana. As condições existenciais que tal pensamento reflete estão implícitas no modo como o encontro entre psicólogo e cliente se dá, como a compreensão entre ambos é possível e como o psicólogo está implicado na ação clínica.

Acreditamos que exista uma relação anterior à vinculação entre o pensamento de Heidegger e a clínica fenomenológica existencial, relação que, inclusive, fundamenta a clínica. Trata-se da relação entre a ontologia e a vida. Se o modo de pensar - enquanto um abrir-se para a dimensão ontológica da existência do ser humano -, provoca uma mudança no nosso modo de ser, a partir de uma mudança no modo que nos compreendemos e compreendemos nossa relação com o mundo e com os outros, ele também muda nosso modo de ser clínico. Na preocupação/solicitude, a reflexão cai sobre o modo como nós nos colocamos diante do cliente, e pode ajudar-nos a esclarecer se tendemos a substituí-lo na responsabilidade que ele tem sobre sua própria existência, ou se tendemos a ajudá-lo a se

apropriar, a seu modo, da lida com as questões ôntico-existenciárias. Nesse sentido, a noção heideggeriana de cuidado nos parece especialmente importante para mostrar em que se fundamenta a clínica e como se dá a vinculação entre filosofia e psicologia.

Cuidado/Cura/Preocupação

Heidegger faz uso de um testemunho pré-ontológico para elucidar o existencial da Cura (*Sorge*). Tal testemunho encontra-se presente na segunda parte da obra *Fausto* de Goethe e se refere à fábula 220, das Fábulas de Higino. Essa fábula medita sobre a essência do homem, e Heidegger a transcreve no parágrafo 42 de *Ser e tempo*.

Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: ‘Tu Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus’ (Heidegger, 1986/2008, p.266).

Essa bela fábula, aparentemente muito confortante para nós homens, uma vez que indica estarmos em nossa origem instalados em generosa oferta de cuidados, vai receber

do pensador um tratamento bastante peculiar. Considerada por Heidegger “um testemunho pré-ontológico”, ela nos remete a condições ontológicas da existência do homem, antes de uma explicitação de uma ontologia fundamental, trabalho que o pensador alemão desenvolve em *Ser e tempo*. Tendo nascido em um contexto em que o homem era compreendido como composto por corpo (representado pela Terra) e espírito (representado por Júpiter), essa fábula desvela a primazia da Cura, como a “origem” do ser do homem. No entanto, na contenda entre Cura, Terra e Júpiter, pela mediação do deus do tempo, Saturno, o homem é entregue à sua condição de finitude e morte. “É isso que Saturno, ‘o tempo’, decide. A determinação pré-ontológica da essência do homem, expressa na fábula, visualiza, desde o início, o modo de ser em que predomina o seu curso *temporal no mundo* [grifo do autor]” (Heidegger, 1986/2008, p. 266). Desse modo, a cura é desvelada como cuidado do homem pela sua existência “no tempo”, que, consistindo em morte/finitude, determina o sentido de seu cuidado.

Compreendendo o ser do homem como ser-lançado, em ontológica angústia e liberdade, uma vez que se encontra sem possibilidade de alojamento e destino no conjunto da natureza, terá seu sistema de ancoragem na metafísica e na técnica posto em suspenso pelo pensador. A esse profundo desnudamento, a essa vertigem sem paragem, a esse apelo, responde aquele que, condenado ao esquecimento, lhe acolherá em seu ser-com-os-outros, nesse agora entremeado de possibilidades de sentido, que, finalmente, pode ser chamado de mundo do homem. Assim, nossa condição, sermos, antes de se pensar em qualquer possibilidade de subjetividade, singularidade ou individualidade, ser-com. Portanto, insistindo um pouco mais nessa questão, a essa condição ontológica devemos nosso mundo e nossa humanidade.

Retomando de outra maneira uma observação feita acima, a crítica heideggeriana a uma essência do homem compreendido como animal racional, consequência de um

processo evolutivo ou mesmo subjetividade aninhada em uma consciência autofundante, fechada e segura de si mesma, conduz a pensar o homem como para-fora-de-si, na existência, a *ek-sistir* na facticidade do ser-no-mundo.

O ser-aí – que traduz a palavra alemã *Dasein* – terminologia proposta pelo pensador para a condição ontológica do ser do homem como ser-no-mundo, terá seus modos de ser articulados no cuidado. A propósito, Heidegger chama de ontologia fundamental o conjunto de reflexões que realiza sobre o ser-do-homem para diferenciá-lo de outras propostas, denominadas por ele de ontologias regionais pelo fato de não refletirem diretamente a relação entre o ser-aí e seu ser, mas partirem de uma determinada região, ou seja, do estudo do ser de algo já dado no mundo.

O pensador adota essa concepção visando à apreensão formal da totalidade do ser-aí enquanto ser-no-mundo na sua existência fática. Sendo a plena unidade das estruturas que compõem o ser-aí, o cuidado vai mostrar a relação dos existenciais: disposição, decadência e compreensão com as *ekstases* temporais passado, presente e futuro.

Assim, ao ser fundamentalmente cuidado, o ser do ‘ser-aí-no-mundo’ pode ser compreendido a partir das relações que estabelece sempre e a cada vez com os entes humanos e não humanos. Aos entes que não possuem o caráter de ser-aí, o modo de cuidado é a “ocupação”, enquanto utensílio na trama de sentidos. A “preocupação” corresponderá ao relacionar-se a entes igualmente existentes. Essa por sua vez, se dará como “substituição” ou “antecipação liberadora”.

Portanto, estar “enfermo” para a uma psicologia de perspectiva fenomenológica existencial não diz respeito a um modo específico de correspondência, que a princípio é uma possibilidade de qualquer ser-aí, mas ao fato de encontrar-se limitado a esse modo específico, levando a uma impossibilidade de corresponder a outros apelos de sentido que se façam prementes em seu existir. Daí que a atenção psicológica se deva dirigir a essa

limitação das possibilidades de relação que o ser-do-homem pode manter no mundo, ou seja, de sua liberdade.

O modo cotidiano e mediano da “preocupação” com os outros é a indiferença, a ausência de surpresa e a evidência, que também caracterizam a “ocupação” com as coisas enquanto instrumentos à mão. Tal modo se coloca como grande desafio à clínica fenomenológica existencial.

O psicólogo disposto a partir do ser-com como aquele que no modo da “preocupação” e “anteposição” se permite guiar por uma “circunvisão”, orienta-se por uma compreensão prévia a partir da qual o outro se dá como co-presente-no-mundo, alcançando o que Heidegger denomina como “consideração” ou “tolerância”. A “consideração” indica uma maneira de ver que leva em conta a diferença e a importância de tudo com que se lida, enquanto a “tolerância” refere-se ao modo ativo de aceitação das tensões, dos limites e das características diferenciais das situações e modos de ser.

A partir, portanto do cuidado nas disposições acima comentadas, será possível sustentar o sentido que, sem afastar o ser-com, permitirá um modo mais próprio de ser “si-mesmo”. Esta possibilidade de ser de um modo mais próprio consiste num modo de lidar com sua finitude. Tendo o ser-aí um tempo com duração indeterminada para existir, pois a morte pode acontecer a qualquer momento, cabe-lhe a tarefa de dispor desse tempo, ou seja, de cuidar de ser, respondendo pela sua existência. Na maior parte das vezes, o ser-aí vive essa condição impropriamente, ou seja, sem “propriamente” ter escolhido suas possibilidades de ser, mas guiado pelo modo como “se costuma viver”, “como todos fazem”. Na disposição afetiva da angústia, conforme explicitaremos mais adiante, o ser-aí pode ter essa condição de responsável pela sua existência evidenciada, o que possibilita uma escolha por um modo de ser mais próprio, embora não a garanta.

Fazendo um breve parêntesis, encontramos em *Ser e tempo* (1986/2008) uma interessante indicação que nos possibilita compreender a escolha dos objetos de estudo da psicanálise. Durante toda a obra, Heidegger parte de uma análise de um modo cotidiano e mediano em que o homem vem vivendo “quase sempre e na maior parte das vezes” (termo que o autor repete diversas vezes ao longo da obra), uma condição ontológica. Esse modo cotidiano e mediano, que Heidegger chama de uma modificação existencial, diz respeito a determinado modo como nossa sociedade ocidental contemporânea vem vivendo determinada condição ontológica. E, partindo deste modo ôntico, dos quais os modos existenciários particulares de cada homem são na maior parte das vezes uma variação, ele nos faz visualizar sua condição de possibilidade ontológico-existencial.

No parágrafo 41, cujo título é “O ser da presença como cura”, os exemplos utilizados para tornar visível a condição ontológica da cura são o desejo e o impulso (propensão à vida). Desejo e impulso são considerados modificações existenciais, no sentido de que se “modificam” como modo ôntico-existenciário - próprio de nossa época - a condição ontológica do cuidado/preocupação (*Sorge*). Fica claro, diante da força de ambos enquanto modificações existenciais da cura, na impropriedade e na decadência em que se lança o ser-aí, que a psicanálise os tenha tomado como seus principais objetos de estudo. A psicanálise, inclusive, no seu modo ôntico de compreensão do ser-aí, explica muito bem os processos e os caminhos dos impulsos e principalmente dos desejos.

Não iremos nos alongar nesta questão, pois o que pretendemos com esse artigo é, a partir do cuidado, pensar no fundamento existencial que possibilita a prática clínica, já que não acreditamos que seja seu conjunto de técnicas psicoterápicas nem o estabelecimento de um corpo teórico rijo cujo intuito seja o da explicação dos fenômenos psíquicos dentro de relações de causalidade. Esclarecemos, porém, neste sentido, que reconhecemos a validade das técnicas psicoterápicas e das teorizações psicológicas, somente não podemos,

a partir delas – já que elas não se propõem a isso – alcançar o fundamento ontológico existencial que possibilita a clínica. Pretendemos esclarecer tal fundamento com a analítica existencial, especialmente com a noção de cuidado (ou cura) para Heidegger.

Ação Clínica

Considerando a psicologia clínica fenomenológica existencial a partir da analítica existencial de Heidegger, analisemos a seguinte afirmação que, de certa forma, sintetiza não toda a estrutura ontológica, evidentemente, mas um aspecto dela:

Como fático, o projetar-se compreensivo da presença [ser-aí] está sempre junto a um mundo descoberto. É a partir dele que o projetar-se recebe suas possibilidades e, numa primeira aproximação, segundo a interpretação do impessoal. Essa interpretação já restringiu antecipadamente as possibilidades de escolha ao âmbito do já conhecido, do que já se pode alcançar e suportar, do que é pertinente e conveniente (Heidegger, 1986/2008, p. 262).

Nessa afirmação, são colocados diversos aspectos fundamentais da estrutura ontológica do ser-aí cuja articulação é a cura. O ser-aí está sempre sendo, e sendo, coloca em jogo o seu poder-ser. Isso significa que ele é sempre possibilidade de ser alguma coisa, ou seja, não pode ser determinado a partir de características ou qualidades. No entanto ele “tem” que ser, e ser quer dizer ser num mundo que já lhe é aberto, compreendendo-se de determinado(s) modo(s). Embora infinitas, suas possibilidades de ser são dadas pelo mundo em que se projetou compreensivamente e no qual decaiu. O impessoal são os modos de ser do mundo, de todos e ninguém, o que é compartilhado. O impessoal sempre nos dá as possibilidades de ser, já que somos-no-mundo-com-os-outros. No entanto, na

maior parte das vezes o ser-aí vive as possibilidades que a interpretação do impessoal fornece sem as ter “propriamente” escolhido, ou seja, impropriamente. Viver impropriamente quer dizer que as possibilidades são vividas a partir do conveniente, do modo como todo mundo faz, sem se dar conta de que são possibilidades, mas como o que habitualmente “se tem a viver”.

A impropriedade nos protege de nos sentirmos “nada”. Somos nada na medida em que somos possibilidades de ser e que não somos algo como aquilo nos determina como simplesmente dados. Sendo nossa compreensão sempre aberta por determinada disposição afetiva, somente na disposição da angústia podemos compreender-nos como seres de possibilidades. Nela, sentimos o vazio de sermos nada enquanto lugar não definitivo, não garantido. Na angústia, é-nos revelado que somos possibilidades de ser. A angústia nos é privilegiada porque ela permite que nos compreendendo como responsáveis pelas possibilidades que somos, “podemos” escolhê-las com propriedade. Isso não quer dizer que sempre que estamos dispostos na afinação da angústia, iremos, a seguir, “apropriar-nos” de possibilidades que o impessoal nos disponibiliza. Na verdade, o modo como nos entregamos ao impessoal sem assumirmos nossas possibilidades como próprias, consiste em uma “fuga” da angústia, acomodando-nos nos ditames impessoais.

Em determinados momentos de nossa existência, determinados modos que vínhamos sendo provocam-nos incômodo, tenhamos nós mais ou menos clareza sobre eles. Seja frustração, seja carência, seja fraqueza, seja depressão, seja estresse, ou um incômodo difuso, não claro, algo nos vem dizer que não podemos mais ser de determinado modo. É como se uma brechinha de angústia se abrisse em cada um destes incômodos, uma brechinha capaz de pôr em questão nossa existência e que possamos nos apropriar de um modo de ser que seja próprio, que escolhamos uma dada escolha. O seguinte trecho de Ser e tempo nos indica algo nessa direção:

Apreendido de modo existencialmente originário, compreender significa: ser, projetando-se num poder ser, em virtude do qual a presença [ser-aí] sempre existe. O compreender abre o poder ser próprio de tal maneira que compreendendo, a presença, de algum modo sabe a quantas anda. Esse saber não significa contudo, ter descoberto um fato mas manter-se numa possibilidade existenciária. O não-saber que lhe corresponde não significa ausência do compreender mas deve ser considerado um modo deficiente de projetar o poder-ser. A existência pode ser digna de questionamento. Para que este questionamento seja possível, é necessária uma abertura (Heidegger, 1986/2008, p. 422).

É nesse sentido que Sá (2002b, p.262) afirma que “... o espaço terapêutico se mantém no esforço de sustentar a questão, enquanto questão concernente ao poder ser próprio do ser-aí, até o limite em que seu apelo suscite novas possibilidades de correspondência.” Na clínica, o que o psicólogo pode oferecer é um espaço em que o cliente possa ir apropriando-se de algumas de suas escolhas, compreendendo e podendo responsabilizar-se por elas, saber que suas escolhas, mesmo que impróprias - o que acontece na maior parte das vezes -, são “dele”. É ele quem pode cuidar delas, lidar com elas, haver-se com elas. O compreender é algo fundamental na ação clínica. É compreendendo o modo como assume suas possibilidades de ser, numa determinada abertura dada por incômodo, que consiste numa disposição afetiva que remete à angústia, como se dela fosse uma variação, que o cliente pode ir apropriando-se de seus modos de ser.

Na cotidianidade decadente (no sentido da decadência ontológica do ser, não num juízo de valor) da impessoalidade em que o ser-aí está absorto no modo da ocupação com

os entes, da preocupação com os outros, ele se compreende como um “eu-sujeito”, simplesmente dado. Esse compreender-se que se reflete na concepção teórica de nossa tradição filosófica em que o sujeito é colocado separadamente de seu mundo refere-se a uma de suas estruturas ontológicas, ou seja, ao modo como ele “é”, ou “tem sido” na maior parte das vezes. Segundo a tradição, o “eu-sujeito” lida com seu mundo exterior a si representando-o através de uma instância chamada consciência ou psique.

Sá (2002a, 2002b) caracteriza a psicoterapia como uma modalidade de prática clínica na qual são explicitados verbalmente ideias e sentimentos. O mesmo autor comenta que, além disso, é fundamental estar presente sempre algum grau de apropriação temática do conteúdo explicitado.

De início e na maior parte das vezes, o homem encontra-se num mundo cujo sentido dos entes é simplesmente dado, não sendo, portanto, tema de uma apropriação reflexiva. Apenas quando uma coisa ou acontecimento escapa ao seu lugar esperado na rede de significância instituída como mundo, surge o estranhamento, a angústia e a demanda nem sempre correspondida de tematização de sentido. Essa demanda pode assumir dois níveis de abrangência distintos. No primeiro, questiona-se o sentido de um ente intra-mundano a partir do horizonte de sentido já estabelecido. No segundo, impõe-se um questionamento mais radical que põe em jogo o próprio horizonte de sentido enquanto tal e, portanto, os limites do mundo (do Dasein como abertura). É neste caso que pensamos ser mais pertinente falar em distúrbio ou crise na cotidianidade do Dasein. (Sá, 2002a, p.261)

A colocação de Sá ainda aponta para o modo como se compreende a doença ou o distúrbio na clínica fenomenológica existencial. Todos os modos de ser são compreendidos

como legítimos no sentido de serem o modo como cada um pôde, a seu modo, lidar com a sua angústia de ser, não há como classificar determinada possibilidade como doentia ou como distúrbio. Isso não quer dizer, evidentemente, que nenhuma intervenção deve ser feita pelo psicólogo, como se uma pessoa tivesse o direito de “ser do jeito que é” e, por exemplo, de colocar a integridade física de outras em risco num surto – situação que requereria uma contenção inicial e um posterior encaminhamento para um psiquiatra.

A compreensão fenomenológica existencial aponta, no entanto, para o fato de que o sofrimento não se restringe a uma “causa psíquica”, mas que aquilo que faz sofrer remete ao peso de se responsabilizar pela própria existência, o que determina a compreensão que o psicólogo pode ter de seu cliente e que o orienta na sua ação clínica com ele. A doença só pode ser compreendida como restrição de possibilidades de ser, no sentido de restringir a liberdade com que alguém corresponde aos apelos do mundo na sua facticidade. Assim, a “doença” não quer dizer não existência, mas é uma possibilidade da existência.

Ao responder a uma questão de um estudante que lhe questionava se a fenomenologia se vale de alguma noção nosográfica, Diettchekenian (2011) dá um exemplo bastante ilustrativo. O autor coloca que a Fenomenologia não nega a nosografia enquanto uma possibilidade de se apreender um aspecto do fenômeno do ser obsessivo-compulsivo, mas ressalta que isso não basta para compreender o modo como o obsessivo é fundamentalmente afetado na sua disposição e o modo como lida com suas possibilidades de ser no mundo que se lhe abre a partir dessa disposição. Enquanto alguém que vive intensamente a “explosão da vida”, ser obsessivo-compulsivo “... ao mesmo tempo pode ser visto como o único modo que aquela pessoa encontrou de incluir a ordem na absoluta vitalidade da vida.” (Diechtchekenian, 2011, p.11). O modo “certinho” de ele ser é o modo de alguém que se esforça ao máximo para manter a organização na vida cuja imprevisibilidade originária lhe é tão perturbadora.

Desse modo, sofrimento reflete a própria condição humana de existir – pôr-se a caminho apesar da inospitalidade do mundo e da experiência de desamparo diante dessa tarefa tão humana e angustiante, mas, ao mesmo tempo, libertadora. Existir é cuidar – a existência se apresenta como pura possibilidade e abertura ao ser, podendo o homem perder-se ou apropriar-se na existência. (Barreto, 2011, p. 10)

Se o sofrimento pode ser vivido em determinados momentos como perder-se de si, de modo que não podemos tematizar o que nos faz sofrer e assim nos apropriarmos deste sofrimento, a procura pela clínica por parte do cliente, desde que sendo uma decisão apropriada, já é um gesto de busca por apropriação de seu sofrimento. Na clínica, o sofrimento não tematizado e que lhe fazia estar perdido, pode ser apropriado aos poucos à medida que o diálogo com o psicólogo possa ajudar o cliente a tematizar seu sofrimento e ouvir aquilo que o próprio sofrimento aponta. À medida que se apropria dele, o sofrimento passa a mobilizar o cliente a outras possibilidades de ser. Por isso, a ação clínica pode ser compreendida como possibilidade de intervenção do psicólogo implicado “... no movimento de experientiação do cliente, acompanhando-o na tarefa de ampliar o que já sabe pré-reflexivamente, possibilitando que, na situação clínica concreta e totalmente singular, se compreenda e assumo o que ele está sendo e no que pode ser. (Barreto, 2011, p. 11).

A ação clínica não é diferente da vida. Não é a objetividade nem a neutralidade e nem o afastamento que garantem sua eficiência. O psicólogo não pode conduzir voluntariamente o processo, já que o mesmo diz respeito ao modo como o cliente é afetado pelas questões de sua vida e ao modo como ele pode, a cada momento, lidar com elas. Com essa constatação, longe de tentar derrubar outras modalidades de prática psicológica

que se fundamentem no método científico, pretendemos apenas levar a cabo o fato de que a clínica acontece porque somos ser-com. Cabe ao psicólogo, portanto, incessantemente estar atento para e refletir sobre o modo como se coloca na relação, a fim de que possa o mais possível se colocar como alguém que cuida no modo da preocupação liberadora, embora saibamos que o cuidado enquanto substituição e antecipação liberadora se misturem inevitavelmente.

O que possibilita a ação clínica? Duas condições ontológicas fundamentais possibilitam a ação clínica, de modo que ela se configura pelo encontro e pela articulação das duas. Primeiro, o cliente enquanto alguém que sofre é alguém que põe em questão determinado ente intramundano no horizonte de sentido no qual está lançado ou põe em questão o próprio horizonte de sentido, de modo que a disposição afetiva que abre a compreensão de seu mundo, ainda não claramente tematizada, possibilita não só o pôr em questão, mas o apropriar-se de sua questão pela fala, bem como o apropriar-se do modo como lida com ela. A outra condição diz respeito ao cuidado enquanto preocupação liberadora, que também permite ao outro apropriar-se de suas questões, de suas escolhas e escolher com propriedade. Dessa forma, o que cabe ao psicólogo é ir-se dando conta do modo como cuida de seu cliente, a fim de cada vez mais privilegiar o modo da preocupação liberadora no seu modo próprio de ser. É aí, retomando o que dissemos no início do texto, na reflexão que ele faz sobre o seu ser-aí-com-os-outros e assim dele enquanto psicólogo, que o pensamento de Heidegger pode ajudar, não no modo da aplicação de um conhecimento prévio.

Retomando a fábula de Higino, a decisão de Saturno marca o sentido do cuidado: a temporalidade. O homem que é Cura (cuidado) em sua origem, tem já, desde sempre, que cuidar de seu existir “no tempo”, sua tarefa inalienável. Desde sempre é por meio dessa tarefa que ele se entrega ao mundo. Todas as possibilidades de ser do homem constituem-

se possibilidades de cuidado com a sua existência. Mesmo quando onticamente, num julgamento, dizemos que alguém é “descuidado”, esse “ser descuidado” constitui uma possibilidade de cuidado. A morte/finitude, representada na alegoria por Saturno, marca no cuidado de ser, possibilidades de ser impróprias ou próprias (ambas constitutivas do ser-aí, enquanto modos de lidar com sua mortalidade). A disposição da angústia ou uma tonalidade afetiva que a ela remeta, implica apelo para reconhecer-se como um ser-para-a-morte. Morte que como possibilidade de ser insubstituível de cada ser-aí, ou seja, radicalmente mais própria, quando sentida na angústia, convoca o ser-aí para um modo mais próprio de ser, assumindo-se como ser-cuidado.

Heidegger abre com a fenomenologia existencial, simbolizada pela alegoria da cura, um espaço não metafísico, isto é, uma dimensão posta no espaço reservado pelo encurtamento hermenêutico. As ciências humanas se determinam a partir do cuidado. Heidegger extrai um duplo sentido desta definição: o cuidado lhe dá ao estar-aí as possibilidades mais próprias (projeto) e ao mesmo tempo já sempre o entregou ao mundo (estar-jogado). Portanto, projeto é estar projetado, esta dupla estrutura fundamental que traz para o homem a definição do estar-aí como cuidado (Stein, 1988, p. 89).

O cuidado, como modo de ser do homem, é anterior ao conhecimento produzido pelas ciências e como tal, as determina. É como aquele que responde por sua existência num determinado tempo – a partir de sua condição de mortal –, jogado (ou lançado) em um mundo com os outros juntos às coisas (entes) que não lhe dão acolhimento imediato e garantido, que o homem faz ciência. Nesse sentido, as ciências se determinam a partir do cuidado.

As ciências humanas em especial têm necessariamente como pressuposto para produção de conhecimento uma concepção de homem e uma concepção de mundo. Na tradição metafísico-científica da nossa sociedade ocidental, no entanto, o homem é concebido sempre a partir de alguma característica que o determina, como uma “causa” e seu comportamento obedecendo a algum movimento que se dá via causalidade. Assim, filho de Deus, determinado pelo psiquismo, animal racional, fruto da evolução, submetido à seleção natural ou às contingências externas que determinam seu comportamento são algumas das concepções mais usuais de homem das ciências humanas.

Tais concepções já partem de hipóteses sobre o ser humano, construídas a partir de material empírico coletado quando os fundamentos ontológicos já estavam presentes, conforme Heidegger (1986/2008) aponta no parágrafo 10 de *Ser e tempo*. Nesse sentido, ao pensarmos o ser-aí a partir de suas condições fundamentais de existência (descritas na analítica existencial por Heidegger), assumimos tais condições como os pressupostos de nossa concepção de homem (enquanto ser-aí) e como pressupostos de nossa ação clínica. Desse modo, pretendemos – como psicólogos – disponibilizar-nos como alteridade que possa oferecer ao outro (cliente), via preocupação liberadora, possibilidades de corresponder em maior liberdade aos apelos de ser. Os pressupostos fenomenológicos existenciais permitem, assim, a compreensão do sofrimento do cliente como modo ôntico de a angústia manifestar-se, enquanto “querer-ter-consciência” (Heidegger, 1986/2008, p. 368), “apelo da cura” (Heidegger, 1986/2008, p. 353) para um modo mais próprio de ser nos é fundamental.

Boss (2011) ressalta o caráter libertador da ação clínica fenomenológica existencial, no sentido de acompanhar o cliente que se liberta para suas próprias possibilidades de ser. Ele também indica que o psicólogo, seguindo essa orientação, não tentará impor ao cliente o modo como disporá de suas possibilidades.

Se a prática psicoterápica se orientar num relacionamento fenomenológico com o mundo, então ela pode recuperar sua própria natureza e essência. Sua essência consiste no fato dela mesma ser livre e de permitir aos homens serem livres dentro dela. Como psicoterapeutas queremos, no fundo, libertar nossos pacientes para si mesmos(...)

Por isso, com a libertação psicoterápica, queremos levar nossos pacientes ‘apenas’ a aceitar suas possibilidades de vida como próprias e a dispor delas livremente e com responsabilidade. Isto quer dizer também, que nós queremos que eles criem coragem de levar a termo suas possibilidades de relacionamento co-humanos e sociais de acordo com sua consciência intrínseca e não como uma pseudo-consciência imposta por qualquer um. (Boss, 1981, p.61).

Considerações Finais

Retomando o que dissemos ao longo do texto, o sofrimento do cliente se dá via restrição de possibilidades de ser – por isso faz sentido pensarmos em “liberação” para suas possibilidades de ser via preocupação “liberadora” do psicólogo. Possibilidades de ser, ressaltamos, que não são previamente determinadas, mas que se apresentam à medida que o cliente põe em palavras e tematiza sua experiência, podendo ainda ele experienciá-las ou não.

Cabe ainda um esclarecimento. Embora a ação clínica tenha o sentido fundamental da preocupação liberadora, em alguns momentos há preocupação substituidora, como por exemplo, se o psicólogo contém um cliente agressivo em surto. Determinadas situações específicas, pedem a ele a substituição do cliente em seu cuidado, pois ele não está “podendo cuidar de si”, ou a rigor, o modo como ele está cuidando de si pode trazer

ameaças para sua vida e para a dos outros. Esse cuidado substituidor não tem o intuito de manipular o cliente ou de lhe tirar vantagens, mas de preservar-lhe, dando-lhe maior possibilidade de poder em outro momento cuidar mais propriamente de si, ou seja, seu sentido fundamental é uma preocupação liberadora.

A noção heideggeriana de cuidado evidencia que o pôr-se à disposição do cliente no modo da preocupação liberadora constitui um modo de ser do psicólogo. Como ser de possibilidades que é, seria impossível que dois psicólogos, mesmo que se digam da mesma abordagem teórica, tenham intervenções idênticas para uma mesma situação hipotética. Como todo modo de ser, seu modo de ser psicólogo é marcado pelo que ele carrega de seu passado, compreendido como “vigor de ter sido”, ou seja, como pré-compreensão presente como condição de compreender e ser, o que inclui seu estudo teórico, mas não se esgota aí, pois diz respeito a toda sua pré-compreensão.

Desse modo, decorre que o grande desafio de ser psicólogo é o desafio de sermos nós mesmos, ou seja, de nos apropriarmos também de nossas escolhas, posições e convicções. Neste “sermos nós mesmos”, o diálogo entre o que carregamos enquanto nossa pré-compreensão, o que inclui a reflexão teórica, e o novo que nos vem ao encontro na prática clínica é fundamental para podermos estar abertos e acolher o novo, que, muitas vezes, implica acolhermos o modo de compreender originário.

Embora o psicólogo clínico, nessa perspectiva, carregue em sua pré-compreensão formulações referentes a teorias psicológicas ou a técnicas psicoterápicas, o que sem dúvida lhe pode auxiliar numa compreensão clínica, sua reflexão centra-se naqueles aspectos fundamentais da existência que lhe atravessam na relação com o outro. Tais aspectos lhe ajudam a compreender como está implicado na relação com o cliente – e também naqueles que dizem respeito ao modo como lida com o modo como é afetado e solicitado pelo mundo enquanto ser-de-possibilidades e responsável por nossa existência.

Esses aspectos esclarecem a compreensão do sentido fundamental da experiência do cliente – assim como no exemplo do obsessivo-compulsivo – não para estabelecer uma “intervenção-padrão” a determinado “comportamento-padrão”, mas para que se possa acompanhar o modo como o cliente acolhe e responde às determinações de sua existência.

Se na ação clínica estão presentes as mesmas condições existenciais de outras situações de vida, o que a caracteriza como ação clínica é o fato de que alguém que é tocado por um questionamento ou sobre o sentido de determinado ente intramundano no seu horizonte de sentido, ou pelo questionamento do próprio horizonte de sentido, em disposição afetiva mais próxima da angústia, buscar no diálogo com outro uma tematização de sua pré-compreensão. O outro, o psicólogo se coloca como aquele cujo cuidado enquanto preocupação liberadora pode proporcionar apropriação de sentidos da experiência e singularização para o cliente.

A analítica existencial de Heidegger, ao possibilitar o esclarecimento do fundamento da ação clínica através do cuidado e do ser-com, permite ao psicólogo compreender-se como alguém que compartilha com o cliente uma tarefa tão difícil e tão libertadora quanto a sua: cuidar de sua existência. O ser disponível ao outro via preocupação liberadora, constitui, assim, em um modo do psicólogo responder por sua existência.

Referências

Barreto, C. L. B. T. (2011). A ontologia existencial de Heidegger como possibilidade para pensar outros modos de constituição da subjetividade e da ação clínica. *Anais do X Simpósio Nacional de práticas psicológicas em instituições - Perspectivas e Rumos da Psicologia na Atualidade*. (mídia magnética). Rio de Janeiro, RJ.

Boss, M. (1981). *Angústia, culpa e libertação (ensaios de psicanálise existencial)*. São Paulo: Livraria Duas Cidades

Dichtchekian, N. (2011). Direito de resposta: A fenomenologia. Recuperado em 13 de fevereiro de 2011. Obtido em http://www.fenoegrupos.com/JPM-Article3/pdfs/nichan_resposta.pdf em.

Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. (G. Arnhold & M. F. A. Prado, trads.) Petrópolis, RJ: Vozes. São Paulo, SP: EDUC. (Texto original publicado em 1987).

Heidegger, M. (2008). *Ser e tempo* (3ª ed., M. S. C. Schuback, trad.). Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1986).

Japiassú, H. & Marcondes, D. (1996). *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Jorge Zahar.

Nunes, B. (2007). *Hermenêutica e poesia: O pensamento poético* (2ª ed.) Belo Horizonte, MG: Editora UFMG. (Texto original publicado em 1999).

Sá, R. N. (2002a). A noção heideggeriana de cuidado (Sorge) e a clínica psicoterápica. *Veritas*, 45 (2), 259-266.

Sá, R. N. (2002b). A psicoterapia e a questão da técnica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 54 (4), 348-362.

Stein, E. (1988). *Seis estudos sobre ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.

A Preciosidade do Tempo: Habitar Poeticamente

Resumo

Este artigo tem como objetivo tematizar a linguagem poética, através de reflexão teórica, a partir do pensamento heideggeriano e de uma aproximação com a compreensão de imaginação poética de Bachelard. Como Heidegger pensa a linguagem ontologicamente a partir da consideração da abertura – o modo no qual se manifesta o existir humano, a linguagem poética foi tematizada por meio da articulação com temas centrais do pensamento do autor sobre o modo de existir do ser-aí. Nesse sentido, são apresentados os seguintes temas: morte/finitude e temporalidade como sentido do ser, atrelados à compreensão de linguagem em *Ser e tempo*; crítica à técnica moderna e apontamento de duas modalidades de pensar – meditante (próxima à *poiesis*) e calculante; imaginação poética de Bachelard; compreensão de obra de arte para Heidegger; e caracterização da compreensão da linguagem da fase da viragem (*Kehre*) do pensamento heideggeriano. A reflexão aponta a linguagem poética como outra possibilidade de compreensão linguagem que permite ao homem apropriar-se das condições de sua existência, liberando-o para um modo de ser mais próprio.

Palavras-chave: morte, linguagem, pensamento poético, imagem poética, habitar poeticamente.

Precious time: poetically man dwells

Abstract

This article aims to propose a possible comprehension of poetic language through theoretical reflection. Heidegger's thought and an approach to the understanding of the poetic imagination of Bachelard were used to reach this goal. Heidegger thinks the language ontologically. In this conception, language is considered human's openness – the way human existence is manifested. Therefore language was related to other important concepts of this philosopher. Death and time as sense of being were presented linked to language conception in *Being and Time*. Heidegger's critics of modern technique, meditative and calculated thoughts, Bachelard's poetic imagination and Heidegger's art conception were also related to ontological language understanding. The reflection reveals the poetic language as another possibility to understand language that enables man to appropriate its conditions of existence, freeing man to a most proper way of being.

Keywords: death, language, poetic thought, poetic image, poetically man dwells.

O presente artigo consiste em uma reflexão teórica sobre a linguagem poética a partir do pensamento de Heidegger e da compreensão de imaginação poética de Bachelard. Importa esclarecer que esta reflexão foi mobilizada pela nossa prática clínica psicológica, a partir da insuficiência da concepção tradicional de linguagem enquanto meio de comunicação e expressão para a compreensão de nossa experiência clínica. Sendo um dos artigos que compõem nossa tese de doutorado *A linguagem poética na clínica fenomenológica existencial*, este tem como objetivo explicitar uma compreensão de linguagem poética ainda sem propor uma articulação desta compreensão com a clínica, reflexão realizada no último artigo da tese.

Nesse sentido, este texto, no intuito de tematizar nossa compreensão da linguagem poética, procurou apresentá-la sem a pretensão de formulação de um conceito, o que constituiria uma distorção do modo de pensar de Heidegger. O autor pensa a linguagem ontologicamente, a partir da consideração da abertura – o modo no qual se manifesta o existir humano. Assim, apresentar a linguagem poética como um conceito poderia levar a compreendê-la como mero modo de falar/escrever. Para que esta questão pudesse ser esclarecida, tivemos o cuidado de contextualizá-la a partir de temas centrais do pensamento heideggeriano bem como na imaginação poética de Bachelard. Tal empreendimento nos obrigou a nos alongarmos em determinados temas, aparentemente nos afastando do tema da linguagem poética, tendo sido, no entanto, manobra necessária para embasar sua compreensão.

Desse modo, o primeiro tema trabalhado é a noção de temporalidade/morte-finitude, presente em *Ser e tempo* (1986/2008). Creditamos a essa temática importância fundamental, dado que atravessa não só a compreensão de discurso, disposição e compreensão, modo como a linguagem é tematizada nesta obra, como também todo o seu percurso posterior do pensamento de Heidegger (viragem) em que a linguagem passa a ser

o tema central. Em seguida, apresentamos o questionamento que Heidegger faz à técnica moderna e sua compreensão de duas modalidades de pensamento: meditante e calculante. Tal questionamento aponta outra possibilidade de compreensão de linguagem e também de *poiesis*. A imaginação poética de Bachelard é apresentada a seguir por considerarmos um modo possível de *poiesis*, ou ainda, uma modalidade de linguagem poética.

O entendimento de Heidegger sobre a obra de arte também se mostrou pertinente ao nosso propósito de pesquisa sobre a linguagem poética no sentido de que ele apresenta outro modo de desvelar o ser dos entes. A obra de arte, ao instaurar mundo, expõe a relação entre a “coisa” e a quadrindade dos quatro: céu, terra, mortais e imortais. Essa relação diz respeito à dimensão do sagrado que as imagens poéticas de Bachelard exploram. Esse modo de ser do ente, desvelado na arte, também se apresenta como uma modalidade de “linguagem poética”. Por fim, refletiremos sobre a noção de linguagem e poética na fase do pensamento de Heidegger conhecida como viragem (*Kehre*), articulando-as às temáticas anteriores.

Após a apresentação do eixo norteador de nosso texto, gostaríamos de introduzir nossa reflexão a partir de uma imagem poética de Hölderlin, extraída do poema *Azul sereno do céu* de Hölderlin, trabalhada por Heidegger (1954/2006) em seu artigo *Poeticamente o homem habita*. Essa imagem é uma espécie de guia para as reflexões que fazemos ao longo do texto.

Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida, levantar seus olhos e dizer: assim quero ser também? Sim, Enquanto perdurar junto ao coração a amizade, pura, o homem pode medir-se sem infelicidade com o divino. É deus conhecido? Ele aparece como o céu? Acredito mais que seja assim. É a medida dos homens. Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra. Mais

puro, porém, do que a sombra da noite com as estrelas, se assim posso dizer, é o homem, esse que se chama imagem do divino. Existe sobre a terra uma medida? Não há nenhuma. (Hölderlin conforme citado por Heidegger, 1954/2006, 171).

Impossível deixar de considerar o profundo impacto que essa imagem poética tem tido sobre nós desde que a lemos pela primeira vez. Se desprezássemos tal impacto, estaríamos sendo covardes, estaríamos escondendo-nos com medo de levar a público algo de nossas reflexões mais íntimas. O modo como compreendemos e, acima de tudo, o cuidado que temos conosco nesta terra, e neste sentido também a ação clínica psicológica, é tão fortemente marcado por esse fragmento que sentimos não poder deixá-lo de lado nesta reflexão. Nós o temos lido e repetido inúmeras vezes. Ter decorado essa imagem poética sem esforço algum de memorização nos faz lembrar que de-corar tem em sua raiz etimológica o sentido de “saber de-coração”, ou seja, não se trata de um exercício de armazenar uma informação, mas de guardar uma marca de algo que tocou nosso coração.

A reflexão sobre as implicações desse poema dizem respeito ao modo como fomos tocados pelas condições ontológicas colocadas por Heidegger em *Ser e tempo* (1986/2008) – principalmente a angústia –, suas considerações sobre a linguagem, presentes nas obras *A caminho da linguagem* (1959/2003), *Ensaio e conferências* (1954/2006) e *A origem da obra de arte* (1977/1991), e as obras nas quais Bachelard tematiza a imaginação poética. Nesse sentido, acreditamos que ela pode nos servir como “guia” para tematizarmos o modo como nos apropriamos do diálogo com as obras de Heidegger e de Bachelard na compreensão desta tarefa fascinante e difícil que é lidarmos com nossa própria existência de modo mais amplo e da linguagem poética mais especificamente.

Conscientes deste difícil desafio de explicitarmos nossa compreensão de linguagem poética percorrendo-a no modo como ela se mostra (ou se insinua) nesses temas filosóficos, decidimos aceitá-lo, pois o recebemos como uma provocação enquanto *provocare*, ou seja “chamar para”. Neste caso, trata-se de um chamado para a autenticação no sentido colocado por Critelli em *Analítica do sentido* (1996/2007), obra em que a autora procura mostrar o movimento fenomênico de realização do real por meio de cinco etapas. Na primeira etapa, o desvelamento, o fenômeno é percebido, dá-se conta dele, ou seja, ele é retirado mesmo que momentaneamente do ocultamento. O segundo momento, a revelação, “... consiste na confirmação e conservação pela linguagem do fenômeno manifesto” (Siqueira, 2011). É nesta etapa que a simples redação deste artigo se encontra. Critelli (1996/2007) aponta que se não for ouvido e visto por outros, se não houver interlocução com os outros, ou seja, testemunho (terceira etapa), “o desvelamento e o desvelado, o revelado e a revelação esvanecem-se” (p.85).

A quarta etapa, a veracização, aponta para o reconhecimento e a legitimação do que foi testemunhado pelos outros, pois “coisa alguma é verdadeira em si mesma, mas veracizada mediante uma referência, um critério, algo que venha de fora dela mesma e a autorize a ser o que é e como é” (Critelli, 1996/2007, p.93). Essas duas etapas correspondem ao sentido e ao motivo da exposição pública de nossa reflexão. Por fim, a última etapa, a autenticação, diz respeito ao fenômeno que foi “efetivado em sua constância através da vivência afetiva e singular dos indivíduos” (Critelli, 1996/2007, p. 99). Longe de uma mera experiência racional ou cognitiva, a autenticação consiste na experienciação do modo como o que foi testemunhado e veracizado nos toca numa disposição afetiva e como podemos acolhê-lo e apropriar-nos dele numa compreensão. Daí o apelo que sentimos de levá-lo a público.

Feitas essas considerações iniciais, passemos agora a uma breve apresentação das seções deste artigo. A primeira trata do tempo da nossa existência marcado pela morte, cuja finitude que nos é imposta marca o horizonte como lidamos com nossas possibilidades de ser. Na seção seguinte, traremos a crítica heideggeriana à técnica moderna procurando indicar saídas para sua hegemonia absoluta através da arte e da *poiesis*. Desse modo, a terceira seção trata da imaginação poética de Bachelard no sentido de explorar uma reflexão que se dá no âmbito poético apontado como possível saída por Heidegger. Em seguida, aproximamos a noção bachelardiana de imaginação poética da compreensão de obra de arte de Heidegger. Tratamos depois da linguagem para Heidegger, a proximidade entre poesia e pensamento para o autor. Na seção seguinte, guiados pela imagem poética de Hölderlin que abre este texto e pelas considerações de Heidegger a respeito dela realizadas em “Poeticamente o homem habita”, encerramos o artigo.

A Morte Instauro o Tempo. Angústia, Culpa e Cuidado Ontológico – a Fala em *Ser e Tempo*.

Do ponto de vista ontológico-existencial, portanto, o decisivo na contagem do tempo não está na sua quantificação, mas deve ser concebido, ainda mais originariamente a partir da temporalidade da presença [ser-aí] que conta com o tempo (Heidegger, 2008, p. 507).

Em *Ser e tempo*, Heidegger reflete sobre o sentido de ser – que nas obras seguintes será retomada a partir do enfoque sobre a linguagem – descrevendo as condições em que a existência é dada ao homem, por ser ele o ser-aí, aquele ente para quem o ser pode ser colocado em questão. Tema de central importância nesta obra, que inclusive justifica seu

título, é a temporalidade, considerada o sentido do ser. Enquanto condição de existência do ser-aí, a temporalidade é descrita em sua originariedade. Nesse sentido, antes de uma contagem do tempo, operacionalizada pelo uso do relógio e do calendário, Heidegger desvela que o ser-aí “conta o tempo”, ou seja, dispõe de tempo para ser. Desse modo, contar o tempo, como se faz por meio do calendário e do relógio, constitui modo de organizar e orientar a disposição do tempo para determinada possibilidade de ser.

Assim, por exemplo, para que possamos nos encontrar com alguém, é preciso “marcar” um horário, supomos, às catorze horas. Também, neste encontro passamos determinado “tempo”, pois, além desta, temos outras atividades das quais nos ocupamos na nossa existência. Após esse encontro, precisamos estar em outro compromisso às dezesseis horas. Sabemos que levamos trinta minutos para nos deslocarmos para o local desse compromisso e que, portanto, temos que sair até quinze e trinta. Desse modo, o tempo quantificado pelo relógio organiza o “dispor do tempo”, ou o “contar com o tempo”, sendo mais originário, portanto, o contar ou dispor do tempo para algo.

Marco deste horizonte temporal originário, que determina o modo como dispomos do tempo é a nossa morte. Todos nós temos a certeza de que vamos morrer e de que nossa morte pode acontecer a qualquer momento. Tal certeza, quando propriamente sentida, gera imensa angústia no sentido de que nos acena poder não haver tempo para fazermos a vida “valer à pena”. Daí a responsabilidade sobre nossa existência. Somos nós que podemos, num tempo que desconhecemos, ou melhor, dizendo, desconhecemos o tempo do qual dispomos, fazer nossa vida valer. Não há caminhos prontos ou garantidos a serem seguidos para isso e, assim, responder por nossa existência que se mostra como tarefa solitária. Voltamo-nos para morte entreabrindo apenas um olho e já nos sentimos tomados pela angústia.

A vida é toda estruturada a partir da fuga da angústia e do ser-para-a-morte. Ocupamo-nos das coisas, distraímos-nos da nossa certeza evidente e clara que é nossa morte, que marca um tempo do qual dispomos para viver. Cabe também pontuar que o ser-aí não desvia ou foge da angústia dando-se conta deste movimento, mas como bem coloca Heidegger, ele já é lançado em uma determinada abertura no mundo sem dar-se conta. Desse modo, ao desvio ou à fuga da angústia não cabe um julgamento moral, mas, ao contrário, a existência é dada originariamente nessa fuga.

Heidegger (1986/2008) coloca claramente que, para nos protegermos da angústia de termos que ser e de nos responsabilizar pelo cuidado da nossa própria existência, caímos no mundo do impessoal, impropriamente. O impessoal, o “todos nós” e o “ninguém”, corresponde às possibilidades de ser dadas pelo mundo no qual decaímos. Sem termos de fato nos dado conta de que fugimos da angústia, nossas escolhas diante das possibilidades de ser são vivenciadas sem delas termos nos apropriado, como se fossem o que tínhamos a viver, seguindo os “dizem que” da impessoalidade. Daí Heidegger chamar impropriedade esse aspecto, remetendo ao fato do ser-aí não ter se apropriado da possibilidade de ser à qual se lança ao mundo, ou seja, à qual impropriamente escolheu. É neste sentido que afirma Heidegger:

Como fático, o projetar-se compreensivo da presença está sempre junto a um mundo descoberto. É a partir dele que o projetar-se recebe suas possibilidades e, numa primeira aproximação, segundo a interpretação do impessoal. Essa interpretação já restringiu antecipadamente as possibilidades de escolha ao âmbito do já conhecido, do que já se pode alcançar e suportar, do que é pertinente e conveniente (Heidegger, 1986/2008, p. 262).

Esse trecho de Heidegger, além de respaldar nossas primeiras reflexões sobre a impessoalidade, apresenta mais duas noções fundamentais para a reflexão que pretendemos apresentar aqui. São elas: interpretação e compreensão. Em *Ser e tempo*, Heidegger tematiza a linguagem como fenômeno que se radica na constituição existencial da abertura do ser-aí. “Disposição e compreender são os existenciais fundamentais que constituem o ser do pré, ou seja, a abertura do ser-no-mundo. O compreender guarda em si a possibilidade de interpretação, isto é de uma apropriação que se compreende” (Heidegger, 1986/ 2008, p.223).

A disposição ou disposição afetiva (*Stimmung*) diz respeito a uma abertura de humor cooriginária à compreensão, que sempre se dá articulada a uma determinada compreensão. “*O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala. ... Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender* [grifo do autor]. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora.” (Heidegger, 1986/2008, p.223).

Anterior a um “estado psicológico”, a disposição afetiva diz respeito a um modo como nos abrimos para o mundo, interpretando o que vem ao nosso encontro, a partir dessa disposição. Por exemplo, um choro de um bebê pode ser extremamente irritante se estamos tensos, mas pode nos mobilizar uma atitude de atenção e cuidado amorosos se estamos serenos e disponíveis a cuidar dele. Nossa “interpretação” do choro do bebê se dá, assim, cooriginariamente ao modo como estamos dispostos afetivamente. Tal interpretação pode nos vir à fala, seguindo o exemplo, como um pensamento de “Que irritante! Preciso me afastar deste barulho.”, ou “Meu filho está chorando, vou olhá-lo”.

A interpretação, desse modo, apropria-se de uma pré-compreensão pela fala, mas, antes que isso aconteça, sua compreensibilidade já está presente. Por exemplo, o choro não nos toca como “mero som” antes de tematizá-lo em palavra, mas já, desde sua origem,

como “barulho irritante” ou “pedido de cuidado”. A compreensão, portanto, não consiste em elaboração intelectual, mas em modo de se orientar no mundo pela significatividade remissiva (no sentido de remeter a) dos entes. Por exemplo, tomemos um dado ente, o chapéu. Chapéu remete à proteção contra o sol, que remete a trabalhar sob o sol que remete a trabalhar contando com o sol (no cultivo de vegetais e/ou flores), que remete à alimentação no caso de vegetais e à ornamentação no caso das flores, e assim sucessivamente. A possibilidade de cultivar é dada por uma infinidade de significados articulados em rede, além do contar com o sol e proteger-se dele pelo uso do chapéu, como, por exemplo, o sustento da família, a alimentação para continuar vivo e dispor do tempo para diversas possibilidades de ser. Desse modo, todas as nossas possibilidades de ser são marcadas e orientadas pela significatividade dos entes intramundanos.

Interpretação também se refere ao modo como nos compreendemos a partir de uma compreensão prévia do que é ser e do que é mundo, dadas pelo impessoal. O projetar do ser-aí é sempre um projetar compreendendo, e que vindo do mundo – rede de significados e sentidos tecida pelo ser-com-os-outros, mundo do homem - no qual ele está lançado, as possibilidades de ser são numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, dadas pelo impessoal. Já a angústia é uma disposição afetiva privilegiada em relação a outras na interpretação que ela desvela ao ser-aí. Essa disposição revela o ser para o poder-ser mais próprio, livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo responsável pela sua existência.

Retomando a significatividade remissiva dos entes enquanto compreensibilidade, na interpretação mediana e cotidiana do ser-aí, os entes junto aos quais o ser-aí se encontra em seu ser-no-mundo-com-os-outros-junto-as-coisas assume o caráter de instrumentalidade. Essa instrumentalidade, ou “estar à mão” (*Zuhande*) é trazida por Heidegger para mostrar como o pensador faz durante toda sua obra, como o ser-aí, numa

primeira aproximação e na maior parte das vezes, na cotidianidade mediana, lida com os entes junto aos quais se encontra. Mais tarde, conforme veremos ao analisar *A origem da obra de arte* (1977/1991), Heidegger apresenta uma possibilidade do ente, também numa significatividade remissiva, que expõe a relação da quadrindade: céu, terra, mortais e imortais.

A instrumentalidade, segundo Nunes (1999/2007), diz respeito ao modo impessoal através do qual o homem se liga às coisas e assim: “... temos que fazer isso e aquilo, e, para fazê-lo, manejamos determinados meios.... Nossa ação é instrumental; articula meio e fins. O mundo ‘circundante’ é como um complexo utensiliar” (p. 61) em que há constante remissão de um a outro.

Por meio da linguagem, preservamos os entes dos quais falamos e através dela lidamos com sua remissividade significativa. Na cotidianidade mediana, a linguagem, assim como os outros entes, também se torna algo à mão, instrumental. Assim, a concepção tradicional da linguagem enquanto instrumento ou meio de comunicação em que a palavra representa algo “externo à consciência”, algo já dado, constitui o modo como a linguagem tem sido interpretada, a partir da interpretação de ser-aí e de mundo enquanto eu-sujeito/consciência fechada e mundo/exterioridade. Interpretação esta proveniente não só da tradição filosófica como também presente no modo de ser cotidiano e mediano do ser-aí.

Heidegger, em *Ser e tempo*, já põe em questão se a linguagem concebida como instrumento esgota o que se compreende desse fenômeno. Tendo tematizado a linguagem, ontologicamente, como fenômeno que abre o aí do ser-aí ele já apresenta uma compreensão mais fundamental que vai além deste aspecto instrumental também verdadeiro e onticamente vivido pelo ser-aí. No entanto, ele esclarece que a linguagem não é o tema central de *Ser e tempo*, passando por ele como forma de elaborar a totalidade

ontológica existencial da estrutura do discurso/fala com base numa analítica do ser-aí. Heidegger deixa, assim, o questionamento sobre a linguagem de certa forma em aberto, o qual será aprofundado, posteriormente, na sequência de suas obras nas quais justamente essa questão ganhará tratamento especial.

A investigação filosófica deve decidir-se por perguntar pelo modo de ser da linguagem. Será a linguagem um instrumento à mão dentro do mundo? Terá ela o modo de ser da presença [ser-aí], ou nem uma coisa nem outra?....

A presente investigação da linguagem tinha por tarefa apenas mostrar o “lugar” ontológico desse fenômeno dentro da constituição de ser da presença e, sobretudo, preparar a análise que se segue e que tenta visualizar a cotidianidade da presença de uma maneira ontologicamente mais originária, seguindo o modo de ser fundamental da fala em relação a outros fenômenos. (Heidegger, 1986/2008, p. 229-230).

Heidegger chama de falação (ou falatório) o modo como a fala nos é dada na interpretação do impessoal. A falação nos é constitutiva, como modo de fuga da angústia, impondo-se a nós sem passar por um ato de nossa vontade. A falação atravessa todo o nosso modo de ser, compreendendo no mundo e, sendo a disposição afetiva afinada a toda compreensão, o impessoal prescreve inclusive a disposição e determina o que e como se vê. Mesmo num movimento de singularização em que o ser-aí se apropria da escolha de um modo de ser, este é dado pelo impessoal. O ser-aí “... nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que ele cresce. Todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação cumprem-se nela, a partir dela e contra ela.” (Heidegger, 1986/2008, p. 233).

No entanto, Heidegger não deixa de pontuar que a falação tem a marca da comunicação do passar adiante sem ter-se apropriado, ou que a falação é a possibilidade de compreender tudo sem ter-se apropriado da coisa (Heidegger, 1986/2008). Nesse sentido, ela favorece o acesso ao que é público e não o dificulta como poderia parecer, pois o público enquanto o impessoal é quem impõe a fala enquanto falação.

O pensador ainda indica sutilmente, sem aprofundar a reflexão, que o silêncio pode quebrar o modo cotidiano e impessoal que a falação nos põe no mundo, podendo remeter a uma maior propriedade que o “falar por falar” da falação.

Quem silencia na fala da convivência pode ‘dar a entender’ com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra. Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, as falas prolixas encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade (Heidegger, 1986/2008, p. 227-228).

Desse modo, não é de se estranhar que, na sequência de *Ser e tempo*, quando Heidegger fala da prontidão para a angústia, do ser interpelado, da voz da consciência, essa voz vai se dar no silêncio, sendo que o pensador irá reconhecer aí a fala originária.

Por isso a *silenciosidade* é o modo de articulação da fala que pertence ao querer-ter-consciência. Caracterizou-se o silêncio como possibilidade essencial da fala. Aquele que silenciado quer dar a compreender, deve ‘ter algo a dizer’ Na interpelação, a presença dá a compreender o seu poder-ser mais próprio. Por isso, o apelo é o silêncio. (Heidegger, 1986/2008, p. 377)

A decisão antecipatória, o querer-ter-consciência, a prontidão para a angústia nada mais são do que possibilidade existenciária do ser-aí em que sua condição ontológica é-lhe desvelada com clareza enquanto compreender-se como poder-ser. Na cotidianidade decadente da impessoalidade, em que o ser-aí está absorto no modo da ocupação, ele se compreende como um eu - sujeito, simplesmente dado. Essa é interpretação impessoal de ser e mundo a partir da qual nos compreendemos quase sempre e na maior parte das vezes. Nossa tradição filosófica ocidental nada mais fez do que explicitar o modo como o “eu” é vivido, na maior parte das vezes, pelo ser-aí.

Não apenas a angústia, mas também tão fundamental quanto ela é a culpa, como desdobramento de nossa condição de ter de ser – ou cuidar de ser (cura) –, e, tendo de ser, termos que escolher nossas possibilidades de ser. A culpa remete ao fato de, ao escolhermos ou vivermos dada possibilidade de ser, negamos outras tantas. Já vivendo uma possibilidade é já ter recusado a outras. Por isso, originariamente, “estamos em dívida”. Na decisão antecipatória, assim como compreendemos a angústia, também compreendemos a culpa. É o que afirma Heidegger no seguinte trecho: “A culpa abriga em si, de modo igualmente originário, morte e dívida. É a decisão antecipadora que compreende o poder-ser e estar em dívida propriamente e totalmente, ou seja, originariamente”. (Heidegger, 1986/2008, p. 389).

Ainda antes de encerrarmos esta seção, voltemos um pouco na nossa discussão ao momento em que Heidegger apresenta a linguagem em *Ser e tempo*. Acreditamos que um ponto, colocado aparentemente de forma despretensiosa, como um comentário sutil, quase com um tom de um mero acréscimo a título de curiosidade, merece grande atenção, pois nas obras heideggerianas posteriores a *Ser e tempo*, terá fundamental importância. Trata-se de: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da

existência, pode tornar-se a meta explícita da fala ‘poética’”. (Heidegger, 1986/2008, p.225). Como um pequeno embrião, a fala poética aí se mostra quase invisível, sem chamar a atenção. Voltaremos a comentar essa passagem mais adiante.

Na antecipação da morte, assume-se que, sendo o tempo que se põe diante de nós finito e desconhecido, ele se torna precioso, algo a ser zelado com o maior cuidado. Não podemos desperdiçá-lo. Não podemos mais fingir que não somos responsáveis por ele. Obrigamo-nos a dispor do tempo como uma dádiva da existência que nos é dada em mistério profundo. E aí? O que fazer? Como dispor desta preciosidade? O mundo nos oferece referências para que nós possamos viver na preciosidade que nos toca? Olhamos para trás, para um lado, para outro e para frente... Não encontramos medidas! Olhamos para baixo e só vemos o chão onde nos apoiamos. Como podemos nos apoiar neste chão? A gravidade nos puxa? É só isso? Por que não somos então como uma pedra que permanece inerte ao ser puxada para junto do chão? É porque nos movemos? Como nos movemos então? Como um cachorro? Não. As explicações biológicas não nos satisfazem. Com elas não conseguimos compreender o que nos mobiliza neste momento em que a preciosidade do tempo, que é a preciosidade da vida aqui sobre a Terra, nos toca profundamente. Precisamos de uma medida para nos apropriar dessa preciosidade que nos é clara como a luz do dia, mas que pode tornar-se evasiva se dela não nos apropriarmos. Onde? Na Terra não encontramos medida alguma. Levantamos os olhos para o céu como uma última e a única alternativa e vislumbramos uma medida. Ah, assim queremos ser também! Mas e aí? Que medida é mesmo essa? Como podemos nos apropriar da medida? Podemos nos apropriar da medida?

Questionando a Técnica

Se em *Ser e Tempo* a verdade do *Dasein* é transcendente, essa verdade transcendental, verdade de um ente que é ser-no-mundo, é, na segunda fase, a verdade da história do ser, que determina a situação interpretativa da época em que o intérprete se encontra, dentro da qual igualmente comensura as diretivas do conhecimento teórico, as decisões práticas e o destinamento individual e coletivo do *Dasein*. Mas como a história do ser é concomitantemente a história de seu olvido, de seu esquecimento, ela também desenrolaria, como um contraponto à dominância do ente, a partir da origem, aquela linha ainda emergente, não completamente pensada, do ser esquecido, a linha de um pensamento não representacional e por isso poético [*dichtende-Denken*], que aflora no dizer dos pré-socráticos, de que o filósofo se tornaria o exegeta no sentido de eminente tradutor de palavras gregas essenciais (*a-lethéia*, *logos* e *physis*). Mas se esse pensamento emergente é poético, ele também virá a furo na poesia e na arte, que teriam sido, em cada época, à margem da filosofia, os eruptivos pontos de afloramento da mesma verdade olvidada na forma representacional do pensar. (Nunes, 1999/2007, p.89)

Em *Ser e tempo*, Heidegger esclarece que a interpretação do ser é dada pelo impessoal - o modo como todos nós e ninguém ao mesmo tempo, na nossa cotidianidade mediana somos, quase sempre e na maior parte das vezes, sendo a impessoalidade uma condição ontológica. Em etapa posterior a esta obra, Heidegger explicita que a verdade do ser é histórica, epocal, ou seja, dada a partir de determinada abertura que uma dada época histórica dá para que o ser se mostre. O modo como nossa época histórica condiciona a compreensão do ser é marcado pela técnica.

A própria técnica passa a circular inteiramente em si mesma, de tal modo que o impessoal ganha, aqui, a força de um processo maquinal em constante mobilização apropriativa e seduz ao ponto de inviabilizar quase completamente a apreensão do ser-aí como impessoal. (Casanova, 2006, p. 187).

Desse modo, faz todo o sentido pensar que Heidegger dê especial atenção à técnica moderna, procurando compreender não só o modo como a abertura que nossa época histórica, marcada pela técnica, dá ao ser, mas, sobretudo buscando encontrar aquilo que ela deixa impensado, olvidado ou oculto, para poder libertar o ser-aí enquanto ser-aí de uma correspondência cega ao apelo de ser.

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. O pensamento técnico científico, ou simplesmente “a técnica” pode levar o homem a se restringir à possibilidade de ser impropriamente. A tecnologia, além de controlar o real, cria 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 (1954/2006) 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 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, 1996/2007, p.54). 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, 1986/2008).

O ser humano 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,

[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* [grifo da autora]. E poder perceber o que se mostra faz parte do próprio ser homens, de seu modo de manifestação. (Critelli, 1996/2007, p. 55)

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 descobertos se articulam com os entes junto aos quais o homem já se encontra e se situa existencialmente. Para Heidegger, essa tarefa de descobrir 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.

Desse modo faz sentido que em *Ser e tempo*, quando Heidegger, a partir da cotidianidade mediana do ser-aí, que é profundamente marcada pelo modo de ser da técnica moderna, que o ente apareça como o instrumental, como meios que devem ser usados para fins e o mundo circundante como complexo instrumental. Ali, Heidegger não estava esgotando uma essência do ente, mas, na verdade, mostrando o lugar que ele ocupa na nossa época histórica regida pela técnica.

... não se deve pensar ... que a instrumentalidade reconhecida em *Ser e tempo* como ser verdadeiro das coisas é a última palavra sobre o significado autêntico do ente intramundano O dar-se das coisas como instrumentos, que, para *Ser e tempo*, estava relacionado em geral com o modo de existir cotidiano do *Dasein*, sem ulterior problematização, está aqui inteiramente historicado e revela-se como o modo de se darem as coisas na época de metafísica concluída. ... E a metafísica cumprida é, no seu sentido mais plano, a técnica e a instrumentalização geral do mundo (Vattimo, 197/1987, p. 92)

Sendo a técnica um modo quase absoluto de regimento da nossa época, cria-se a ilusão de que ela (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 natureza, enquanto, na verdade, ele se torna o escravo da técnica. Negar a técnica pura e simplesmente é negar 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, 1954/2006, p. 29). Desse modo, o homem poderá estar livre para encontrar novas formas de desencobrir, de produzir verdades, de participar com o mundo novamente na produção do mundo. Como pretendemos mostrar na sequência deste texto, a arte, a imaginação e o devaneio poéticos, o pensamento meditante e o pensamento poéticos constituem outros modos de corresponder ao apelo de desencobrimento, todos sob o crivo da *poiesis*. “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, 1954/2006, 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, 1954/2006, p. 31). Examinemos 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, 1954/2006, p. 37).

O último des-velo que atravessa toda a arte do belo era ... a poesia. (Heidegger, 1954/2006, p. 36).

Em *Serenidade* (1959/2000), 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, restringindo 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, 1959/2000).

Por outro lado, qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites. Por quê? 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 refletimos. 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, 1959/2000, p. 14).

O pensamento meditante, não consiste em pensamento erudito, não exige preparo intelectual, mas, ao contrário, consiste 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 com a “serenidade”, uma possibilidade de dizer, ao mesmo tempo, sim e não à técnica.

Podemos utilizar os objetos 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 objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas, poderemos, simultaneamente, deixar esses objetos 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 objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer ‘não’, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*) Gostaria de designar essa atitude do sim e do não simultâneo em relação ao mundo

técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*). (Heidegger (1959/2000), 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 calculante. Devemos, assim, resgatar o pensamento que medita que aguarda e acolhe a manifestação, o desvelamento ou o desencobrimento dos entes; esses, 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 privilegiará cada vez mais o desencobrimento dos entes 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.

Na seção seguinte, dialogaremos com o pensamento filosófico poético de Gaston Bachelard. O diálogo com as obras de cunho poético desse autor tem-nos guiado na nossa de-mora nesta vida. Através dele, temos tematizado a compreensão de como as coisas junto às quais estamos no mundo nos tocam, o que também nos ajuda na nossa ação clínica psicológica, lapidando nossa sensibilidade para o mundo e os outros (ou nossa afetação) e nos apropriando também de sentidos das coisas que estão no mundo onde todos nós, inclusive nossos pacientes, são, de forma coconstitutiva e cooriginária. A leitura deste autor nos levou inclusive a buscar em Heidegger um interlocutor, capaz de nos ajudar a

compreender suas reflexões e imagens poéticas, esclarecendo-nos seus fundamentos ontológicos.

Assim como Heidegger explicita, de forma bastante clara em *A caminho da linguagem* (1959/2003), pensamento e poesia coabitam numa vizinhança muito próxima, vizinhança que permite que sem se misturarem possam nutrir-se um do outro. Segundo o pensador, são duas modalidades da saga do dizer; não de um dizer enquanto falatório repetitivo e desgastado, mas de um dizer genuíno. Bachelard é um autor que transita de forma peculiar e harmoniosa entre pensamento e poesia sem nos deixar, mesmos que quiséssemos classificá-lo como um filósofo-poeta ou um poeta-filósofo. Segundo Nunes, comentando sobre Bachelard (1999/2007, p. 17): “No poeta desponta o filósofo e no filósofo desponta o poeta”. Na sua obra destinada à imaginação poética, em que resgata a legitimidade da *poiesis*, encontraremos eco ao que Heidegger aponta quando realiza a crítica à técnica que acabamos de apresentar.

A Imaginação Poética de Gaston Bachelard

... a imagem vem *antes* do pensamento. (Bachelard, 1957/2000, p. 4).

Em poesia, o não saber é uma condição prévia. (Bachelard, 1957/2000, 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, 1957/2000, p. 12).

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 dessa 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. Adiantando a discussão que traremos na seção seguinte, esse “evidenciar o ser da coisa” nos permitirá uma aproximação com a compreensão de obra de arte para Heidegger. 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* [grifo do autor]. 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* [grifo do autor] que é psiquicamente tão útil como a *função do real* [grifo do autor] 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, 1948/2001, p.3).

Os sentidos de imagem poética e de imaginação apontados por Bachelard aproximam-se do que Heidegger compreende também por imagem poética e imaginação quando em *Poeticamente o homem habita* (1954/2006, p.177), afirma:

O nome que se costuma dar à fisionomia e ao aspecto de alguma coisa é “imagem”. A essência da imagem é: deixar ver alguma coisa. Por outro lado, as reproduções e imitações são deformações da imagem propriamente dita.... Assim e num sentido muito privilegiado, as imagens poéticas são imaginações. Imaginações e não meras fantasias ou ilusões.

A poesia, para Bachelard, acontece em tempo diferente do tempo da duração, ou “tempo horizontal”; ela se dá no “tempo vertical”, ou instante. 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 nossos modos de estar 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.

Por que Bachelard chama de “tempo” vertical e “tempo” horizontal? Seria uma má compreensão ou uma compreensão arbitrária do tempo? Se retomarmos nossa discussão

inicial, inclusive central em *Ser e tempo*, veremos que faz todo o sentido. Sendo o nosso tempo marcado pela nossa morte, tempo é sempre um “dispor de tempo para”, ou, segundo Heidegger, tempo é o sentido do cuidado/cura. O tempo do relógio e do calendário são decorrências desse tempo para que possamos nos organizar na nossa disposição do tempo, embora de tão presente esta contagem do tempo se faz em nossa sociedade, que nos aparece como o próprio tempo. Pois bem, sendo o tempo um dispor de tempo para algo, a distinção entre tempo horizontal e tempo vertical fala de diferentes modos de dispor de tempo, que, na verdade, remetem a duas modalidades de ser-no-mundo. Bem, e por que o autor usa as noções de verticalidade e horizontalidade para falar dessas duas modalidades de ser dispondo do tempo? Esclareceremos este ponto na sequência do texto quando estivermos dialogando com o poema de Hölderlin, embora já possamos indicar que tem a ver com o “levantar os olhos para o céu” dessa imagem poética. Cabe ainda fazer uma aproximação que julgamos pertinente. O modo de ser próprio do tempo que Bachelard chama de tempo horizontal (vida social, cotidiano, do pensar racional) remete ao que Heidegger chama de pensamento calculante e o tempo do devaneio poético, o tempo vertical, remete ao pensamento meditante.

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 deixaria 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, 1970/1994, p.183).

Retomando o que dissemos na primeira seção, Heidegger ressalta que somente o silêncio pode quebrar o falatório de nossa cotidianidade. Nesse trecho, parece-nos que Bachelard, a seu modo, trata justamente disso, o “prelúdio de silêncio” para a poesia, o seu “fazer calar a prosa”. Seguindo um pouco mais essa aproximação, Heidegger, quando fala em antecipação da morte, no querer-ter-consciência, que chama o ser-aí para autenticação, ele também falará que acontecerá a partir do silêncio que quebra a continuidade cotidiana e em “instante” *Augenblick* – que pode também ser traduzido como “piscar de olhos”. Quando Bachelard fala nesta interrupção da cotidianidade pela poesia que produz seu “instante”, será que isso remete a uma autenticação do ser-aí via poeisis? Deixemos esta questão para ser pensada na sequência do texto, quando tratarmos da linguagem para o Heidegger da viragem.

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* [grifos do autor], ‘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, a partir da citação de imagens poéticas e do diálogo com elas, tematizam modos de ser tocados pelos elementos junto aos quais o homem habita. Ora contemplando, ora sendo provocado por esses elementos, as imagens poéticas emergem como falas recebidas pela escuta dos elementos.

... 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, ou pensamento calculante, segundo Heidegger. 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, embora de um modo um pouco diferente daquele da instrumentalidade de *Ser e tempo*, o que esclareceremos na seção seguinte. Assim, um estudo sobre imaginação material nos pode 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, num modo de ser de quem está e se demora junto às coisas, ou seja, muito próximo daquela postura que Heidegger chama de pensamento meditante.

Na seguinte imagem de Bachelard, a água revela-se como elemento do desespero diante da morte que se anuncia; elemento da morte inevitável. A água é aqui a própria morte iminente. “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 ao desespero. Para certas almas, a *água é a matéria do desespero*. [grifos do autor]”. (Bachelard, 1942/2002, p. 95).

A vinculação da imagem poética com os elementos materiais evidencia, 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, 1957/2000, p. 1).

Nessa colocação de Bachelard, com a qual inicia uma obra em que ele explicita ainda mais o ser da imagem poética em relação às anteriores, nas quais ele traz a poética através da materialidade, podemos notar como o modo de estudar a imaginação poética requer algo muito distinto do pensamento calculante, sobre o qual o autor afirma claramente não poder alcançar a poeticidade das imagens. Assim, novamente notamos que o estudo da imaginação poética, conforme proposto por Bachelard requer um modo de pensar muito próximo do que Heidegger chama de pensamento meditante.

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, 1957/2000, 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, 1957/2000, p.2).

Bachelard se vale de duas noções 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, espírito e alma. Esses termos, em línguas latinas, não têm grande distinção e estão ligados a tradições 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, 1957/2000, p. 6). A outra noção consiste no par repercussão-ressonância. O autor caracteriza, a partir desse par, os modos como lidamos com a imagem poética que acolhemos. A ressonância, própria do espírito, vem depois. Se a ressonância se dá de forma cindida, ela pode apenas situar nos seus inúmeros contextos. Mas se ocorre de modo harmônico e articulado à repercussão (própria da alma) pode lhe dar um sentido.

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, 1957/2000, p.7).

O autor estuda a imagem poética em sua origem, a partir da “imaginação pura”; assim, faz um estudo privilegiadamente 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 dessas 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, 1957/2000, 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, 1957/2000, p.11) ou ainda, “... a poesia põe a linguagem em estado de emergência” (Bachelard, 1957/2000, p.11). Acrescentaríamos agora, somente a partir das citações de Bachelard, que a imagem poética emerge como a tematização fiel de um modo como algo que veio do mundo ao nosso encontro nos tocou e não consiste em encontrar uma palavra enquanto um conceito já dado que melhor denote um dado “estado e espírito”. Por isso ela é única, o que ficará mais claro quando apresentarmos algumas noções da compreensão heideggeriana sobre a linguagem.

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” (Bachelard, 1957/2000). 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, entretanto não se limita a esses aspectos. Fundamentalmente, como aquilo que concede ser às coisas – e isso Bachelard expressa com “o ser se torna palavra” (Bachelard conforme citado por Nunes, 1999/2007, p.140) –, 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, a um diálogo um pouco mais demorado de imagens poéticas trabalhadas por Bachelard.

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 de cada ambiente da casa, esmiuçando o modo como cada um desses espaços nos permite habitar. Assim, estuda imagens do quarto – intimidade –, do sótão – espaço dos nossos devaneios, dos nossos sonhos voltados para o alto –, do 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, 1948/1990, 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, ele realmente nos pertence; ao mesmo tempo, pertencemos 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 [grifo do autor], eis uma gravura-príncipe! 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, 1957/2000, 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. A solidão do eremita é a solidão daquele que sabe que, por mais que o outro seja parte fundamental e constituinte de si, assumir-se como o responsável pela sua própria existência é um gesto absolutamente seu; ninguém pode decidir por si, escutar-se é fundamental às vezes só possível na solidão do seu repouso, na solidão da sua simplicidade. A cabana, na sua pobreza é também uma imagem de renúncia a um modo de ser distraído pelo que o mundo (do ter, do poder, o mundo da técnica) oferece enquanto distração de nós junto ao sagrado que há nas coisas. Só, e tendo apenas a cabana que é sua, sem se distrair com relacionamentos marcados pelo uso e pelo interesse, sem se distrair com outros tipos de posse de objetos que a riqueza material oferece, o eremita descobre a riqueza de se colocar com toda sua sinceridade humilde diante da totalidade. Descobre o universo que medita e ora, universo que é ele, que é ele se apossando de si, na sua cabana.

Passemos, agora, a uma imagem de Aurora Sand, com comentário de Bachelard, em que as bétulas voam em direção ao vulcão, queimam-se e morrem. Deixamos ao final desta seção, pois ela remete à questão da morte, retomando, assim, o início de nosso texto.

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 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, 1949/2008, 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 materialidade do fogo permite o sonho com uma morte plena. O poeta escuta do fogo a possibilidade ou até mesmo o chamado para viver propriamente, de modo a não deixar pendências. Por que não o fogo chamando para antecipação da morte, pensando em termos heideggerianos?

Na seção seguinte, aproximamos um pouco mais a imaginação poética de Bachelard ao pensamento de Heidegger, procurando articulá-la à compreensão de obra de arte do pensador alemão.

Aproximações entre a Compreensão de Obra de Arte para Heidegger e Imaginação

Poética para Bachelard

Até *Ser e tempo*, um dos modos com que Heidegger descrevia os entes intramundanos, no modo como o ser-aí se ocupa deles, era a instrumentalidade. Enquanto instrumentos, os entes são constituídos por sua serventia, seu “para que” e por sua

referência em relação a outros entes, o que lhes dá sua significatividade. Não é uma qualidade ôntica que define o ente, mas o modo como ele se situa numa “conjuntura” que se configura em virtude de uma possibilidade de ser do homem (ser-aí). Acompanhemos um exemplo de Heidegger (1986/2008, p.134)

... junto com esse manual que chamamos por isso mesmo de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contras as intempéries; esta ‘é’ em virtude do abrigo da presença, ou seja, está em virtude de uma possibilidade de seu ser. A partir da totalidade con-juntural, sempre se delinea que conjuntura se dá com um manual.

A partir dessa colocação, fica claro que o instrumento (ou apetrecho) caracteriza-se pelo “remeter-se a” por meio de sua instrumentalidade. Em *A origem da obra de arte*, Heidegger aponta a obra de arte também numa estrutura de sentido em rede, porém dada na quadrindade. A obra de arte enquanto um pôr-se-em-obra do ser que instaura um mundo, desvela a quadrindade – céu e terra, mortais e imortais – expondo o sagrado. Somente o homem (ser-aí) tem um mundo, pois ter um mundo quer dizer: manter-se na abertura do ente, ou ser a clareira onde o ente pode se desvelar. Evidentemente, o mundo instaurado pela obra de arte de alguma forma refere-se às conjunturas de outros entes cujo caráter de seu ser é instrumental. A obra de arte abre o ente à luz de sua verdade. Verdade aqui não é compreendida como adequação intelectual de um conceito a um objeto, mas “... desvelamento do ente na totalidade e ao mesmo tempo retração do ser no abismo de sua diferença” (Casanova, 2009/2010, p. 237).

Heidegger utiliza o exemplo de um quadro em que Van Gogh pinta um par de sapatos desgastados de uma camponesa. Os sapatos são um instrumento, junto ao qual age

a conjuntura de calçar, junto ao calçar dá-se a proteção, o caminhar, etc. No uso, o instrumento do instrumento desaparece, sendo só sua serventia visível. No entanto, Van Gogh, ao pintar, traz os sapatos que estavam absorvidos em sua serventia ao ser de sua verdade. Os sapatos enquanto apetrecho se desocultam à medida que vêm à luz e se instala a verdade do sapato.

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humildade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho no campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amanhece e sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça de morte. Este apetrecho pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-se em-si-mesmo (Heidegger, s.d., p. 26)

Ao colocar em palavras o modo como foi tocado pela obra de Van Gogh, o próprio Heidegger elabora uma imagem poética literária. As imagens poéticas enquanto modalidades de obra de arte instauram um mundo, desvelam o ser de algo em sua verdade. O acento que Bachelard insistentemente afirma da origem absoluta da imagem poética – quando o mesmo diz que não é eco de um passado, quando diz que não se explica pelo

contexto social, cultural ou psicológico do poeta – e a instauração de um mundo encontra em Heidegger sua fundamentação ontológica. O próprio Bachelard parece de algum modo ter consciência disso quando diz: “A poesia constitui ao mesmo tempo o sonhador e seu mundo” (Bachelard, 1960/1996, p. 16). Bachelard ainda acentua o caráter de apropriar-se deste mundo que se instaura no devaneio poético. “Um mundo se forma no nosso devaneio, um mundo que é o nosso mundo. E esse mundo ensina-nos possibilidades de engrandecimento de nosso ser nesse universo que é o nosso” (Bachelard, 1960/1996, p. 8).

A arte, enquanto o pôr-em-obra-da-verdade é Poesia. Não é apenas a criação da obra que é poética, mas também é poética a salvaguarda da obra, só que à sua maneira própria; com efeito, uma obra só é real como obra na medida em que nos livramos do nosso próprio sistema de hábitos e entramos no que é aberto pela obra, para assim trazermos a nossa essência a persistir na verdade do ente. (Heidegger, s.d., p. 60).

Essa colocação de Heidegger salta-nos aos olhos se observamos a semelhança que tem com a observação de Bachelard na primeira página de *A poética do espaço*, já citada neste artigo, quando ele fala que, para estudar os problemas propostos pela imaginação poética, deve-se esquecer todo o seu saber e nascer na adesão a uma imagem poética, no êxtase da novidade dessa imagem. Salvaguardar pode ser entendido como o poder ser tocado pela obra naquilo que a obra abre. Esse trecho de Heidegger quando diz que, ao entrarmos no que é aberto pela obra, trazemos a nossa essência a persistir na verdade do ente, também esclarece ontologicamente o que Bachelard diz quando afirma que o poema nos toca quando sentimos que ele fala por nós e que ele constitui, ao mesmo tempo, a nós e ao nosso mundo.

Dois conceitos fundamentais utilizados por Heidegger em *A origem da obra de arte* são mundo e terra. Profundamente imbricados e complementares, eles expressam o caráter de ocultar e desvelar da obra de arte, sendo o mundo o que é desvelado do ente pelo pôr-se-em-obra da obra de arte e a terra o encobrir-se de algo que se dá o mesmo movimento de desocultação. A ocultação é condição para que o ente apareça e seja.

O que, todavia, na obra tomada como objeto, surge como o elemento coisal, no sentido dos conceitos habituais de coisa, é compreendido a partir da obra, o caráter ‘terrestre’ da obra. A terra assoma na obra, porque a obra advém como algo em que a verdade está em obra, e porque a verdade só advém na medida em se institui num ente. Na terra, como o que essencialmente se fecha em si, encontra, todavia, a abertura do aberto a sua resistência e, assim, o lugar da sua permanente estância em que a forma se deve estabelecer. (Heidegger, s.d., p.55)

Conforme citamos anteriormente na seção que tratamos da imaginação poética de Bachelard, esse autor fala que a poesia é a alma inaugurando uma forma, que a forma seria apenas um objeto qualquer para o espírito sem a “luz poética interior”. Tal concepção encontra nesse trecho de Heidegger uma fundamentação ontológica. Assim como no exemplo do quadro de Van Gogh, uma coisa é apenas uma coisa, uma “mera” coisa quando simplesmente repousa junto a outras numa conjuntura significativa remissiva instrumental. Segundo Bachelard, é nesse caso uma mera forma ou um mero objeto. A imagem poética ou a arte é que podem trazer a coisa à “luz” de sua verdade. Interessante pensar em porque Bachelard fala em “luz poética interior”. Ocorre-nos justamente este movimento de trazer à “luz” (daí luz) ao ser da coisa, daí o “interior”, não porque esteja

contido em uma instância “dentro”, mas esse interior compreendido como o que vem da coisa mesma, oculto como “terra”.

Podemos ir um pouco mais além e pensarmos na materialidade da imagem poética, ou mesmo na materialidade da obra de arte seja ela um quadro, ou escultura, por exemplo, modalidade de obra das quais Bachelard também fala. Para Bachelard a matéria provoca o homem artesão, artista, sonhador a desvelar uma obra de arte, ou uma imagem poética. Poderíamos inclusive dizer que a própria matéria, o que se torna mais visível no caso do escultor e do artesão, corresponde em nível ôntico ao conceito ontológico de terra para Heidegger.

Vejamos o seguinte exemplo:

... para ele [gravador] a matéria existe. E a matéria existe imediatamente sob sua mão obrante. Ela é pedra, ardósia, madeira, cobre zinco... O próprio papel, com seu grão e sua fibra, provoca a mão sonhadora para uma rivalidade da delicadeza. A matéria é assim, o primeiro adversário do poeta da mão. Possui todas as multiplicidades do mundo hostil, do mundo a dominar. O verdadeiro gravador começa sua obra num devaneio de vontade. É um trabalhador. Um artesão.

(Bachelard, 1970/1994, p. 53)

Se Heidegger deixa claro que a obra de arte, ontologicamente, é o desocultar do ser do ente que é trazido em sua verdade, sendo que o ocultar é chamado de “terra” e o desocultado de “mundo” Bachelard mostra aqui que o oculto se oculta como matéria, como cobre, zinco, madeira, argila, tinta, papel, etc. Cada matéria desperta diferentes modos de desocultamento em arte. As imagens poéticas de Bachelard e suas considerações sobre outras modalidades de arte evidenciam como onticamente o ser do ente vem à luz a

partir de seu encobrimento material. Não deve ser à toa, acrescentamos por nossa conta, que Heidegger chama de “terra” ao ocultar do ente, já que terra e matéria têm profundas raízes etimológicas. “Matéria” vem do latim “mater”, mãe, ligada à fertilidade, e terra, em diversas culturas tem o significado de mãe também, algumas até chamam de “mãe terra”.

Bachelard explora inclusive a materialidade do lápis sobre o papel, movimento que traz da brancura absoluta e aderente do papel, e do negrume deslizante e marcador do grafite, ou seja, do ocultamento total, o desenho e, poderíamos acrescentar, o poema.

Pois o que faz o desenhista? Aproxima duas matérias; empurra suavemente o lápis preto *em direção* [grifo do autor] ao papel. Nada mais. A coesão do grafite é então solicitada à adesão pelo papel imaculado. O papel é despertado de seu sono de candura, despertado de seu pesadelo branco. (Bachelard, 1970/1994, p. 53).

Na seção que tratamos da crítica à técnica, vimos que Heidegger acena para arte e para a poesia como o que nos pode “salvar” de uma hegemonia quase absoluta do pensamento técnico-científico. Se tendemos a perder nossa intimidade com o mundo, intimidade compreendida como nosso profundo pertencimento às coisas, no modo do nosso ser-no-mundo-junto-as-coisas-com-os-outros a partir desta hegemonia cada vez mais crescente, a obra de arte e a imagem poética ao nos abrir à verdade do ente nos aproximam novamente do nosso mundo e assim de nós mesmos. Por isso Heidegger enfatiza que não só criar a obra é importante, mas salvaguardá-la, e Bachelard ressalta o ser tocado pela imagem poética, ou a repercussão poética, o que remete a “salvaguardar”. Ressaltamos que a imagem poética literária se torna uma obra de arte compartilhada, mas o devaneio poético, em que o sonhador vislumbra a abertura do ser de algo pelo pensamento poético,

mesmo que não o escreva, aproxima-se muito do que Heidegger chama de pensamento meditante.

Na seção a seguir, vamos aprofundar nossa compreensão de poesia, esclarecendo: como ela pode ser o fundamento da arte, conforme colocado por Heidegger (1977/1991), como ela pode nos salvar de sermos engolidos pela técnica, conforme Heidegger aponta (1959/2000) e de onde falam as imagens poéticas. Para isso, discorreremos um pouco sobre a compreensão heideggeriana de linguagem na sua fase da viragem (*Kehre*), apresentando a vizinhança entre poesia e pensamento pensada por Heidegger, e assim, por fim, voltaremos à imagem poética de Hölderlin, que abre nosso texto procurando escutá-la guiados pela discussão realizada até então.

Uma Breve Caracterização da Linguagem para Heidegger na Fase da Viragem

Em todo pensamento heideggeriano, a linguagem é pensada ontologicamente a partir da consideração da abertura - o modo no qual se manifesta o próprio existir humano – constituído pela compreensão, disposição e discurso. Em *Ser e tempo*, a linguagem é pensada como abertura, propiciada pela apropriação de si mesmo. Na obra tardia de Heidegger, a linguagem é pensada como abertura, na dimensão da clareira do ser, cujo dizer revela o que diz, na sua correspondência silenciosa, que pertence à linguagem.

Longe de qualquer concepção tradicional de linguagem como meio de comunicação e de expressão, os quais são modos de a linguagem aparecer já num mundo aberto por uma determinada época que determina a compreensão de ser e ente, Heidegger busca compreendê-la em sua fundamentação ontológica. Nesse sentido, e numa primeira indicação, a linguagem se apresenta como a clareira onde o mundo se mostra. A noção de saga (*Sagan*) adotada por Heidegger explicita esta mostraçãõ do mundo numa clareira. “Saga, *sagan*, significa mostrar, deixar aparecer, liberar clareando-encobrimdo, ou seja,

pro-piciando o que chamamos de mundo. O auspício do mundo, que clareia encobrimdo e velando, oferece o vigor do dizer em sua saga.” (Heidegger, 1959/2003, p. 157).

A força de movimentação traz vigência e ausência para o próprio de cada um, a partir do que cada qual se mostra em si mesmo e demora no seu jeito e modo. O tornar próprio, que traz cada um que põe em movimento a saga enquanto o mostrante em seu mostrar chama-se apropriar. O apropriar con-cede o livre da clareira, em que o vigente tem abrigo, de onde o ausente escapa para guardar-se no retraimento. Pela saga do dizer, o apropriar nunca con-cede o efeito de uma causa e nem a consequência de um fundamento. Tornar próprio trazendo cada um, apropriar, é mais propiciador do que qualquer efetivar, fazer e fundamentar. O que se apropria é o acontecimento apropriador ele mesmo – e nada além disso”.

(Heidegger, 1959/2003, p.207)

A saga mostrante do dizer en-caminha a fala da linguagem para a fala do homem. O acontecimento apropriador consiste numa condição ontológica de abertura da clareira onde os entes se desvelam e se articulam numa conjuntura, e do qual se encobrem. Desse modo, toda e qualquer abertura é uma modalidade ôntica de acontecimento apropriador, inclusive a “armação” (*Gestell* – que diz respeito ao modo como acontece a apropriação de mundo e coisa pelo ser-aí em nossa época) que tudo com-põe e que tudo dis-põe. A *Gestell*, no entanto, submetendo toda a apropriação ao pensamento calculante no modo da técnica moderna “perverte” (Heidegger, 1959/2003, p.211) o acontecimento apropriador, fazendo com que a fala composta se torne informação. Transformada em informação, a fala já não alcança o acontecimento apropriador enquanto âmbito originário de criação de

significações, limitando-o, no máximo, a uma “... mera atualização de significações e sentidos já previamente delineados em seu mundo” (Casanova, 2002, p.326).

Na cotidianidade decadente (no sentido da decadência ontológica do ser) da impessoalidade em que o ser-aí está absorto no modo da ocupação com os entes, da preocupação com os outros, ele se compreende como um eu-sujeito, simplesmente dado. Esse compreender-se se reflete na concepção teórica de nossa tradição filosófica em que o sujeito é colocado separadamente de seu mundo, mas refere-se a uma de suas estruturas ontológicas, ou seja, ao modo como ele “é”, ou “tem sido” na maior parte das vezes. Esse homem, entregue cegamente à sua impessoalidade e vivendo impropriamente, pode somente ter a experiência da linguagem como mero meio de comunicação, mero instrumento de representação e expressão, através de amontoados de significações simplesmente dadas. Não só essa concepção, mas acima de tudo essa experiência de linguagem própria da *Gestell*, da técnica moderna, repele com grande força o homem de uma possibilidade de autenticação.

Feitas essas primeiras colocações, certamente temos que esclarecer alguns pontos, o que faremos a seguir, mas gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que esta reflexão que iniciamos nesta seção retoma o que discutíamos sobre a crítica heideggeriana à técnica moderna. Conforme apontamos ali, pensamento (meditante) e poesia haviam sido indicados como dois pontos a serem pensados como possíveis saídas a uma correspondência cega à técnica. Agora, indicamos que a linguagem constitui a condição ontológica de qualquer modo epocal de apropriação de mundo e coisa pelo homem. Perguntamos: onde se encontram pensamento e poesia? Na linguagem. Acrescentando, para Heidegger o que a linguagem, para além dos aspectos não só de meio de comunicação e expressão como além dos aspectos de instrumentalidade remissiva (descritos em *Ser e*

tempo) tem como marca fundamental que nos permite ponto de partida para a reflexão? “A linguagem fala” (Heidegger, 1959/2003, p.9).

Isso não quer dizer que o homem não fale, mas que o homem fale à medida que corresponde ao apelo da linguagem. A partir dessa indicação, Heidegger pretende “... 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, 1959/2003, p. 10). “A linguagem vigora como a di-ferença que se apropria entre mundo e coisa” (Heidegger, 1959/2003, p.24). Heidegger quer tornar visível o caráter fundamental da linguagem. A “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.

Retomando a primeira indicação sobre a linguagem, perguntamos: 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, 1959/2003, p. 24). Desse modo, a prosa, desde que brote de uma “experiência com a linguagem”, não se opõe ao poema, ela é tão poética e tão rara quanto a poesia.

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 à 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. Segue o poema de George na íntegra, extraído do livro *A caminho da linguagem* (1959/2003), de Heidegger.

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 conforme citado por Heidegger, 1959/2003, 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, 1959/2003, 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 (1959/2003, 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, 1959/2003, p.126). É isso que nomear quer dizer, e não o ato de

conferir signo gráfico ou fonético às coisas, o que nos tornaria negligentes e calculadores. (Heidegger, 1959/2003). Assim sendo, o pensador acrescenta, o homem encontra na linguagem a moradia própria de sua presença. Mas como o morar pode ter a ver com essa compreensão de palavra que o poeta anuncia em seu poema e que o pensador expõe em seu pensamento? Acreditamos poder esclarecê-la quando dialogarmos com o artigo “Poeticamente o homem habita” na seção seguinte.

Retomando, 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. Pensar é apropriar-se de algo pelo 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 palavra, o dizer não tem ser. Nossos hábitos “representacionais reagem, todavia contra esse entendimento” (Heidegger, 1959/2003, 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. A vizinhança entre poesia e pensamento, nas quais ambos habitam sua proximidade, diz respeito a ambos serem modos da saga (*Sagan*) do dizer. Nesse sentido, é claro, falando de um modo de pensamento que não é o calculante, mas que se aproxima do meditante, é possível que tanto a poesia quanto o pensamento, cada um a seu modo, possam trazer à fala a palavra que não está já imediatamente disponível, já estabilizada,

mas permitem uma experiência de “conceder ser” de algo para o qual não havia palavra disponível que desse conta, algo este que diz respeito ao modo de estar sendo afetado pelo Mistério, ou seja, de uma disposição afetiva. Nesse sentido, retomando Bachelard, esclarecemos, a partir da proximidade entre poesia e pensamento, o âmbito ontológico em que se dá o constante diálogo entre o pensamento deste autor e as imagens poéticas que apresenta.

Essa reflexão também nos remete à experiência que temos na clínica psicológica. 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, 1959/2003). Assim sendo, quando a linguagem como linguagem vem à palavra? Quando não encontramos a palavra certa para dizer o que nos toca. Quando tudo faz sentido no cotidiano, o sentido mesmo enquanto tal não vem à luz de forma temática. Mas quando nada faz sentido, o sentido emerge como problema. 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.

Na próxima seção, guiados pela imagem poética de Hölderlin que inicia nosso artigo, procuraremos esclarecer dois pontos levantados no presente item: de que modo a linguagem pode ser “morada” para o homem? Como a linguagem enquanto o que diferencia mundo e coisa pode “medir” essa dimensão/diferença? Antes de passarmos a ela, também gostaríamos de fazer mais uma consideração no sentido de também colocá-la em aberto para discutirmos na seção seguinte. O homem, em sua essência é como a linguagem, ou seja, apropria-se à medida que atende ao chamado da linguagem para a diferenciação.

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 mortais pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de falar emitindo sons (Heidegger, 1959/2003, p.24).

O homem antes “escuta” a linguagem do que a fala; e a linguagem enquanto morada do homem: dois pontos a serem esclarecidos. Chamamos Hölderlin, Heidegger e Bachelard, bem como seus interlocutores Nunes e Casanova para conversarmos. Segue nosso diálogo.

A (De-)morada dos Mortais

Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz de morte *como* [grifo do autor] morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses. (Heidegger, 1959/2003, p.130)

Os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso dessa capacidade com vistas a uma boa morte.

Conduzir os mortais ao vigor essencial da morte não significa, de modo algum, ter por meta a morte, entendida como o nada vazio; também não significa ofuscar o habitar através de um olhar rígido e cegamente obcecado pelo fim. (Heidegger, 1959/2003, p.130)

Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu. (Heidegger, 1959/2003, p.130)

Retomemos agora a imagem poética de Hölderlin com a qual iniciamos nosso artigo. Escutemo-la. Como pode o homem habitar poeticamente? O que a poesia tem a ver com habitação? Habitação remete-nos a possuir uma moradia, uma casa, um “teto”, ou seja, poder morar remete-nos a já ter construído um local para morar. Mas que sentido tem construir e possuir uma habitação? Por que habitamos um lar? Esse sentido é simplesmente dado? Nesta direção, afirma Heidegger: “O homem, no entanto, só consegue habitar após ter construído num outro modo e quando constrói e continua a construir na compenetração de um sentido” (Heidegger, 1954/2006, p.169). Construir e habitar são construir e habitar num mundo que já nos é aberto, que já nos constitui, do qual somos cooriginários. Um mundo que nos ultrapassa. Para habitar é preciso antes que este mundo e seus entes (coisas) já nos apareçam enquanto aquilo junto a que nos encontramos. Portanto, é preciso que nós o estejamos habitando, no sentido de “sendo - nele” de ser-no-mundo. É “deste habitar” que trata o poema de Hölderlin. Daí retomarmos alguns pontos já discutidos: a diferença entre mundo e coisa dada pela linguagem; a palavra que concede ser à coisa; a palavra do dizer genuíno (ou saga do dizer) que é poética no sentido de *poiesis* enquanto o que traz do velamento para o desvelamento. Aí fica mais claro porque habitamos poeticamente. A palavra que diferencia mundo e coisa, que pode medir mundo e coisa é uma palavra poética. E o que é essa medida?

A medida para a habitação do homem sobre a Terra é Deus. Deus, o desconhecido, aparecendo como o céu, ilimitado, vasto e profundo, sem que esta profundidade possa revelar nada mais que a própria profundidade. Não estamos falando de um Deus conforme uma concepção teológica de uma dada instituição religiosa. Nesse sentido, concordamos com Heidegger que as religiões pecam em pretenderem saber demais restringindo a experiência do Mistério. O desconhecido é o Mistério ao qual sempre estamos confiados desde que nascemos e por toda a nossa existência sobre a terra. E o que quer dizer “sobre a

terra” que tanto Heidegger insiste ao comentar esta imagem? Como o próprio pensador esclarece, estar sobre a terra quer dizer sempre estar sob o céu, estar “entre” o céu e a terra (entre o limitado e o ilimitado, entre o conhecido e o desconhecido), ou seja, nós sempre estamos diante do Mistério e não nos podemos furtar a lidar com ele. Nossa sociedade contemporânea lida com o Mistério como aquilo que ainda não foi explicado. Explicar é uma atitude que remete a ter o controle, ter previsão. O Mistério é tomado por nós como aquilo que ainda não foi explicado, mas que a qualquer momento, através do nosso pensamento técnico – calculante, segundo Heidegger – sistematizado pelo método científico das Ciências da Natureza pode, no aprimoramento da aplicação desse método a situações cada vez mais específicas, ser desvendado. “Sempre, meu caro, a terra passa e o céu permanece” (Hölderlin conforme citado por Heidegger, 1954/2006, p. 175) O Mistério, o desconhecido, o ilimitado, o céu sempre permanecerão e diante dele o homem sempre estará fadado a conviver, seja a época (passageira, que ordena a vida dos homens sobre a terra) qual for.

Na verdade, o Mistério não pode ser desvendado. Não porque somos incompetentes em fazer a Ciência se aprimorar para isso, mas simplesmente porque ele não consiste em algo da ordem do desvendável. O Mistério simplesmente é. Podemos contemplá-lo, admirá-lo, estar junto dele, acolhê-lo, aceitando-o como aquilo que também nos constitui. Quando podemos nos colocar diante do Mistério de outro modo, deixando de tentar desvendá-lo, abrimo-nos para outro modo de ser junto às coisas. O mundo já não nos aparece como o inóspito e o estranho, como aquele separado de nós, mas ele fala conosco. É possível escutar uma montanha, é possível ouvir a voz da floresta. Para isso é preciso muito mais do que concentração. É preciso uma abertura especial para que sejamos tocados de outro modo pelo mundo. Uma disposição afetiva de serenidade e aceitação. E as coisas com certeza irão falar-nos desde a poesia. Escutá-las é deixar que sua poeticidade

se torne palavra. Eis o sagrado que coabita o Mistério. As imagens poéticas de Bachelard nos testemunham esse modo de ser tocado. Não é preciso que o filósofo use a palavra “sagrado” para que suas imagens poéticas tragam toda a sacralidade da escuta das coisas com as quais contamos na nossa existência. Escutemos duas imagens trazidas pelo autor, seguindo os exemplos citados, uma da floresta e outra da montanha:

“A Terra Tranqüila, por causa de (seu) silêncio prodigioso, coagulado em trinta léguas de verdura” Guegen nos convida para uma tranqüilidade “transcendente”, para um silêncio “transcendente”. Pois a floresta faz barulho, pois a tranqüilidade “coagulada freme, estremece, anima-se com mil vidas. Mas esses ruídos e esses movimentos não perturbam o silêncio e a tranqüilidade da floresta”. Quando vivemos a página de Guegen, sentimos que o poeta apaziguou toda a ansiedade. A paz da floresta é para ele a paz da alma. (Bachelard, 1957/2000, p. 192)

Esse monte,/Com sua sombra prosternada/com o luar à sua frente,/Reina,
infinitamente, à noite/Trágico e pesado, sobre o campo lasso.... Os cercados tem
medo do colossal mistério/ Encoberto pelo monte (Verhaeren conforme citado por
Bachelard, 1948/2001, p.285).

Voltemos à questão da medida. Certa vez, numa das inúmeras releituras do poema de Hölderlin, ficamos imaginando dois índios conversando sobre o que há na cidade grande. Aquele que já esteve na cidade conta para o outro: “Não há nada lá. Eles cobriram o céu!” Quanto maior a cidade, ou seja, quanto mais a vida naquele local está organizada em função dos apelos da técnica moderna, mais encobertas, por conta da iluminação e da poluição, são as estrelas e menos as pessoas olham para o céu. Encobrimos o céu! Nossa medida está encoberta. Olhamos apenas para os lados. Retomemos agora a verticalidade

do tempo poético indicado por Bachelard a qual prometemos retomar nesta seção. A poesia só pode acontecer num tempo vertical porque vertical é o espaço entre céu e terra, espaço para o qual temos a medida para nossa morada. Espaço/dimensão – entre céu e terra - que só pode ser medido poeticamente. “O levantamento de medida constitui o poético do habitar. *Ditar poeticamente é medir*” afirma Heidegger (1954/2006, p. 173).

Quando aceitamos viver diante do Mistério, entre o limitado e o ilimitado, entre o conhecido e o desconhecido, permitindo-nos ser tocados por ele, podemos *escutar* a palavra que nos fala deste modo de ser tocado. Tal palavra é um dito poético, que *mede* esta nossa condição de estarmos diante do Mistério, entre céu e terra. Agora podemos compreender melhor porque escutamos a fala originariamente e não a produzimos voluntariamente. Escuta quer dizer escutar o modo como fomos tocados que se põe em palavra. Daí o silêncio, a quietude como condição para essa escuta. Relembrando, o silêncio rompe todas nossas concepções já dadas enquanto um modo cristalizado de compreender. Não que as deixemos de lado, mas o silêncio faz com que nada venha antes de forma fechada e pronta, permitindo que aquilo que carregamos enquanto pressupostos – que são condições para compreensão – não se adiantem *àquele* modo de ser tocado, para que *ele* possa falar.

Retomando o que dissemos na seção anterior e reforçando o que afirmamos agora, a linguagem como linguagem vem à palavra quando não encontramos a palavra certa para dizer o que nos toca. Essa frase nos diz que as palavras enquanto entes já dados, enquanto conceitos estabilizados de nossa língua, tomados numa atitude de repetição ou falatório não dão conta do modo como nos tocamos pelo mundo, pelas coisas e pelos outros na disposição da serenidade e da aceitação diante do Mistério. Daí, recupera-se aquela colocação aparentemente despreziosa de *Ser e tempo* que diz que a comunicação das possibilidades existenciais da disposição afetiva, ou o abrir-se da existência pode-se tornar

a finalidade da fala poética. Podemos concluir que a palavra enquanto palavra genuína é aquela que emerge numa apropriação do modo como estamos afetados. Assim podemos lidar com o Mistério. Esclarecendo, a palavra-signo, a palavra já dada da fala cotidiana, também constitui medida. Ela remete à noção de medida à qual estamos habituados, enquanto mensuração numérica. Nesse sentido, afirma Heidegger (1954/2006, p. 179): “É possível que nosso habitar sem poesia, que nossa incapacidade de tomar uma medida provenha da estranha desmedida que abusa das contagens e medições”. Ora, e o que essa noção de medida enquanto contagem e medições são senão um modo de lidar com o Mistério tentando prevê-lo, controlá-lo, assegurar-se dele?

“Na medida em que o horizonte da poesia é a possibilidade da própria linguagem, Heidegger faz outra distinção entre o autêntico e o inautêntico. Quanto mais poético, mais autêntico. A autenticidade como resultante de uma decisão aproxima poesia e pensamento” (Nunes, 1999/2007, p. 120). Essa colocação de Nunes esclarece a aproximação que fizemos entre o instante poético de Bachelard e o instante (*Augenblick*) em que o ser-á se decide para um modo de ser próprio, ou seja, um movimento de autenticação. A fala poética quebra a repetição do falatório cotidiano, é uma fala autêntica. Fala autêntica quer dizer modo de ser autêntico. Nunes vai além e afirma que “... o próprio Dasein é considerado poético e já se fala em um *habitar* poético” (Nunes, p. 158), ou seja, o mesmo que esta imagem de Hölderlin, trazida por Heidegger ao pensamento fala.

Ao apelo que a linguagem faz ao homem que ao falar a linguagem diferencia mundo e coisa, habitando o mundo que é assim aberto, é chamado por Heidegger como um apelo dos deuses, marcando, desse modo, que essa tarefa não é nem conduzida nem controlada pelo homem, mas consiste numa condição de sua existência.

Assim, palavra que nomeia ... a nomeação do sagrado, mesmo que não expressamente, traz à reunião, à colação o céu e a terra, os mortais e os imortais, os homens e os deuses. Ora, falando em imortais, Heidegger admite que, se a poesia se origina do fervor pensante da recordação, ela encerra a potencialidade do mito e, por, isso, nela está sempre latente o sagrado (Nunes, 1999/2007, p. 144).

Dáí Heidegger passa a adotar na fase da viragem a noção de ser-no-mundo enquanto quadratura. Ser-no-mundo passa a querer dizer entre céu e terra, mortais e imortais, deuses e homens. Os deuses/imortais remetem à palavra sagrada falada pelos mitos. Essa colocação de Nunes esclarece que, embora o sagrado não possa ser nomeado, pois se trata do inominável, ele toca o homem que pode, escutando o modo como é tocado pelo sagrado, pôr em palavras este “ser tocado”, o que é próprio da experiência mitológica e da palavra poética genuína. Nesse sentido, podemos compreender as imagens poéticas como “pequenos mitos”, conforme Nunes, que, ao aproximar as obras sobre a imaginação poética de Bachelard da compreensão heideggeriana de poesia afirma: “No fundo, a imaginação assim conformada a esses elementos poria em circulação velhas formas mitológicas; seriam pequenos mitos” (Nunes, 1999/2007, p. 140). O próprio filósofo francês explicita claramente esse pensamento no trecho a seguir:

Veremos num instante os poetas reencontrarem, sem a ajuda de nenhuma erudição, essa mitologia primitiva. Insistamos primeiramente sobre essa contemplação ativamente mitológica que ultrapassa a mitologia da significação.... Tal esforço imaginado nos coloca no nascimento dos símbolos que um animismo vago e formal não explica. Não compreenderemos todo o valor de aplicação psicológica da mitologia se nos restringirmos a considerar *formalmente* [grifo do autor] os

símbolos, ou se nos dirigirmos com muita pressa ao significado social. Devemos viver um estado de mitologia solitária, de mitologia individual, envolvendo-nos dinamicamente no mito com a unidade de nossa vontade sonhadora. (Bachelard, 1948/2001, p. 286).

Já os “mortais” da quadratura revelam que Heidegger jamais abandona a importância da morte como aquilo que marca nossa condição humana. No início de nosso texto, assinalamos que daríamos ênfase à reflexão sobre a morte como o que instaura o tempo e que apela para uma preciosidade do tempo sobre a terra. Pois bem, acreditamos que agora fique mais claro. Se em *Ser e tempo* a ênfase de Heidegger era a cura agora ele acentua o habitar. Não que isso invalide ou denote uma transformação radical na sua compreensão de cura. Acreditamos que inclusive o habitar, no modo como o pensador o entende diz respeito a um aprofundamento da compreensão de cuidado, sem que com isso seja a mesma coisa. Embora possamos estar enganados do ponto de vista do sentido que a tradução quis trazer do pensamento do autor, pedimos uma “licença poética” para dizer como compreendemos o termo “de-mora” escrito com o hífen. De imediato, ele nos remeteu a tanto uma demora, um tempo, como olhando o que vem após o hífen, uma “mora”, um morar, um habitar. Desse modo, a partir desse termo, ocorre-nos que o tempo é precioso para nós mortais. Temos um fim, um fim indeterminado que é um tempo de uma habitação ou o tempo para uma habitação. Dada esta preciosidade, faz todo o sentido que este habitar seja poético pensando em toda a reflexão que fizemos até aqui.

Acreditamos neste sentido que o pensamento do Heidegger tardio evoca uma ética. Ética, oriunda de *ethos*, quer dizer “morada”. Essa ética consiste na recuperação não *da* medida (o que nossa sociedade contemporânea sempre buscou, por isso medida tornou-se sinônimo de mensuração numérica, como um modo controle sobre espaços e lugares), mas

saber medir e mais do que isso, sentir-se novamente digno de se medir com o divino. Não é por acaso que só no final do artigo *Poeticamente o homem habita* no qual dialoga com a imagem de Hölderlin, Heidegger chame a atenção para o “enquanto perdurar, no coração do homem a amizade, Pura ...”. A recuperação da medida com Deus permite um habitar (*ethos*, ética) que abre o ser-aí numa nova disposição afetiva no cuidado com o outro, “a amizade, Pura”, a benevolência – conforme coloca Heidegger buscando uma aproximação com o termo para amizade no grego antigo–, que quer dizer “boa vontade, vontade do bem, vontade de ser bom” e poderíamos acrescentar amor. Recuperando um termo de *Ser e tempo*, a preocupação liberadora enquanto modo de cuidado com o outro a partir deste modo de habitar remetem a essa amizade/benevolência/amor.

Considerações Finais

A motivação da pesquisa acerca da linguagem poética foi nossa experiência de insuficiência da concepção da linguagem representacional, enquanto meio de comunicação e expressão, como pressuposto para a compreensão da ação clínica psicológica. A questão da linguagem como questão do sentido e da liberdade, não da causalidade do controle técnico. Nesse sentido, nossa reflexão esclarece que a limitação desta concepção de linguagem diz respeito ao modo como a experienciamos em nossa época contemporânea. Refletindo o modo de ser mediano e cotidiano do homem em nossa época, marcada fortemente pela técnica moderna, a linguagem, assim como os outros entes intramundanos, também se torna um instrumento à mão. Desse modo, a insuficiência dessa concepção instrumental da linguagem reflete a insuficiência da concepção de homem e mundo de nossa sociedade ocidental, que não alcança a condição ontológica humana.

Na sua interpretação mediana e cotidiana, sedimentada também pela tradição filosófica ocidental, o homem é tido como um eu-sujeito, separado de seu mundo. A partir

desta interpretação, o homem não se reconhece mais como pertencente e cooriginário ao mundo, mas o toma como mera fonte de recursos a ser explorada. O homem planeja, prevê, e controla o modo como lida com o mundo, predominantemente ao modo do pensamento calculante. Essa crescente e, cada vez maior, predominância constitui modo do homem fugir da angústia. É uma fuga de assumir suas condições de existência, ou assumir-se enquanto um ser-aí, capaz de recriar-se, reinventar-se, descobrir novas significações para suas experiências, novas possibilidades de ser.

Entre as condições de existência estão, a mortalidade, e o habitar o “entre céu e terra”, entre o limitado e o ilimitado, que vai além de nós, que jamais pode deixar de ser mistério – o sagrado. A linguagem poética desvela-se como modo de apropriar-se dessas condições e do modo de ser originário do homem. Diz respeito a um modo de ser do homem capaz de assumir-se como ser-aí, como responsável por sua existência. Existência que é dada ao homem como mortal, condição que marca o tempo como precioso “espaço” para habitar o mundo onde é lançado. Os entes são dados pela palavra, palavra que emerge, de forma autêntica, do silêncio onde reverbera o modo como o mundo nos toca. A palavra poética mostrou-se como capaz de nos oferecer habitação e pertencimento à terra, para dispormos do tempo indeterminado que temos acima dela. Para podermos escutá-la é preciso que silenciemos a voz do falatório, que também comporta muito do modo técnico de pensar.

Jamais podendo substituir a “palavra técnica”, ou tudo que é técnico, dada sua hegemonia e nossa constitutividade a partir da “técnica” – incrustada na impessoalidade de nossa época –, a palavra poética pode se dar em meio a essa, em algumas brechas especiais. Brechas que são disposições afetivas especiais como a angústia que revelam nossa condição de poder ser e silenciam o falatório, silenciam o modo como vínhamos

vivendo. Angústia que evidencia a morte que, se apropriada, mostra a preciosidade do tempo. A apropriação que pode lhe seguir, vem desde a palavra poética.

A técnica não deve, de modo algum, ser negada, nem abandonada. O modo técnico/calculante de pensar e ser é, também, constitutivo do ser humano em nossa época. Permite-nos planejar, organizar, estruturar nosso modo de ser junto às coisas. A serenidade, dizer sim e não à técnica, apontada por Heidegger, indica um poder organizar, planejar ter e usar tudo o que a técnica oferece, mas não tê-la como medida para habitar a terra. A palavra poética pode ser reveladora e devolver a dimensão que é própria ao ser humano – habitar entre céu e terra, no mistério que é a vida, num tempo indeterminado e, por isso, precioso. A angústia, ou disposição que a ela remeta, possibilita a apropriação dessas condições pela palavra poética.

Nossa reflexão nos indicou, também, uma possibilidade de compreensão para nossa experiência de insuficiência com a concepção instrumental de linguagem para compreendermos a ação clínica psicológica. O cliente, ao menos quando procura voluntariamente a ação clínica, “não encontra palavras” para se apropriar de seu sofrimento. Seu sofrimento remete à angústia. Esse “não encontrar palavras” remete a uma insuficiência do falatório para se apropriar de sua experiência e abrir-se para outras possibilidades de ser mais próprias. Esse seu silêncio pode, no entanto, possibilitar uma fala autêntica ou poética.

À medida que as compreensões de linguagem e da ética do poético/sagrado afetam nosso horizonte de compreensão e disposição afetiva, alteram nosso modo de cuidado clínico. A clínica aqui é compreendida como possibilidade de pensar um caminho, em meio à 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, possibilidades de habitar o mundo.

Referências

- Bachelard, G. (1990). *A terra e os devaneios do repouso: Ensaio sobre as imagens da intimidade*. (P. N. Silva, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1948).
- Bachelard, G. (1994). *O direito de sonhar*. (4ª ed., J. A. Pessanha, J. Raas, M. L. C. Monteiro & M. I. Raposo, trads.). Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil. (Texto original publicado em 1970).
- Bachelard, G. (1996). *A poética do devaneio*. (2ª ed., A. P. Danesi, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1960).
- Bachelard, G. (2000). *A poética do espaço*. (5ª ed., A. P. Danesi, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1957).
- Bachelard, G. (2001). *A terra e os devaneios da vontade: Ensaio sobre a imaginação das forças* (2ª ed., M. A. Galvão, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1948).

Bachelard, G. (2002). *A água e os sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria* (3ª ed., A. P. Danesi, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1942).

Bachelard, G. (2008). *A psicanálise do fogo* (3ª ed., P. Neves, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1949).

Casanova, M. A. (2002). A linguagem do acontecimento apropriativo. *Natureza Humana*, 4(2), 315-339.

Casanova, M. A. (2006). *Nada a caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.

Casanova, M. A. (2010). *Compreender Heidegger*. (2ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 2009).

Critelli, D. M. (2007). *Analítica do sentido*. (2ª ed.). São Paulo, SP: Brasiliense. (Texto original publicado em 1996).

Heidegger, M. (1991). *A origem da obra de arte*. (M. C. Costa, trad.). Lisboa-Portugal: Edições 70. (Texto original publicado em 1977).

Heidegger, M. (2000). *Serenidade*. (M. M. Andrade & O. Santos, trads.). Lisboa-Portugal: Instituto Piaget. (Texto original publicado em 1959).

Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem*. (3ª ed., M. S. C. Schuback, trad.).

Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes.

(Texto original publicado em 1959).

Heidegger, M. (2006). *Ensaio e conferências*. (3ª ed., E. C. Leão, G. Fogel & M. S. C.

Schuback, trad.). Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1954).

Heidegger, M. (2008). *Ser e tempo* (3ª ed., M. S. C. Schuback, trad.). Bragança Paulista,

SP: Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em

1986).

Nunes, B. (2007). *Hermenêutica e poesia: O pensamento poético*. (2ª ed.). Belo Horizonte,

MG: Editora UFMG. (Texto original publicado em 1999).

Pessanha, J. A. M. (1994). Introdução. Em G. Bachelard. *O direito de sonhar*. (4ª ed., J. A.

Pessanha, J. Raas, M. L. C. Monteiro & M. I. Raposo, trads.). (pp.5-31). Rio de

Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.

Siqueira, D. F. C. C. (2011). *Psicodiagnóstico interventivo/colaborativo: Uma prática*

psicológica na perspectiva fenomenológica existencial. (Dissertação de Mestrado).

Universidade Católica de Pernambuco. Recife, PE.

Vattimo, G. (1987). *Introdução a Heidegger*. (5ª ed., J. Gama, trad.). Lisboa-Portugal:

Edições 70. (Texto original publicado em 1971).

*Hermenêutica Filosófica, Fenomenologia e Narrativa: Percurso Metodológico de uma
Pesquisa em Psicologia Clínica*

Resumo

Este artigo consiste na explicitação do percurso metodológico trilhado pela tese de doutorado em psicologia clínica “A Linguagem Poética na Clínica Fenomenológica Existencial”. Tendo como orientação a hermenêutica filosófica de Gadamer, articulada à fenomenologia existencial de Heidegger, nossa reflexão metodológica se move dentro do círculo hermenêutico, a partir da questão da possibilidade de alcançar a verdade na pesquisa qualitativa, que é o que justifica a utilização de um método. Nossa pesquisa propriamente dita (a tese) consistiu em diálogo entre narrativa de diários de bordo, pressupostos fenomenológicos existenciais da ação clínica e compreensão de linguagem poética a partir de uma aproximação entre Heidegger e Bachelard. A questão em torno da qual se dá o diálogo da pesquisa é a possibilidade da linguagem da ação clínica ser compreendida como poética. A reflexão sobre nossas possibilidades metodológicas desvela a utilização dos diários de bordo em que narramos nossos atendimentos clínicos como instrumentos de nossa pesquisa, permitindo o diálogo com nossa própria experiência.

Palavras-chave: hermenêutica filosófica; fenomenologia; narrativa; percurso metodológico; outras possibilidades metodológicas.

*Philosophical Hermeneutics, Phenomenology and Narrative: The Method used in a
Clinical Psychology Research*

Abstract

This article explains the method used by the doctoral thesis in clinical psychology "The Poetic Language Clinic in Existential Phenomenology." With the guidance of Gadamer's philosophical hermeneutics, articulated the existential phenomenology of Heidegger, our methodological reflection takes place inside the hermeneutic circle, being moved by the question of the possibility of attaining truth in qualitative research, which is what justifies the use of a method. Our research itself (the thesis) consisted in dialogue between our field diaries' narratives, existential phenomenological presuppositions of clinical psychology, and the understanding of poetic language from a rapprochement between Heidegger and Bachelard. The question that guides the dialogue of the research, is the possibility of the clinical psychology's language be understood as poetic. The reflection of our methodological possibilities reveals the use of field diaries, in which we narrate our clinical treatments, as instruments of our research, enabling dialogue with our own experience.

Key-words: philosophical hermeneutics, phenomenology, method, other methodological possibilities

“*Caminante no hay camino, se hace camino al andar*” (Machado, 2012)

O presente artigo consiste na explicitação do percurso metodológico trilhado na nossa tese de doutorado em Psicologia Clínica *A linguagem poética na clínica fenomenológica existencial*. Essa tese é uma pesquisa qualitativa interventiva, de caráter fenomenológico, como modo de narrativa e reflexão da experiência clínica. Essa caracterização, no entanto, ainda é insuficiente para situar a pesquisa dado a grande diversidade que tanto o caráter qualitativo quanto o fenomenológico abarcam. Desse modo, explicitaremos com mais clareza a orientação desta pesquisa.

Nesse sentido, importa ressaltar que a pesquisa qualitativa surge no meio acadêmico nos anos 1970, oriunda de críticas ao modelo investigativo positivista predominante à época nas Ciências Humanas, herdado das Ciências Naturais (Schwandt, 2006). Embora por pesquisa qualitativa se compreenda uma gama bastante abrangente de posturas epistemológicas, todas elas se caracterizam por considerarem outros modos de produção de conhecimento no campo das Ciências Humanas, que não aqueles que restringem o estabelecimento (ou a descoberta) da verdade à submissão a métodos quantitativos que buscam prever, controlar e universalizar os resultados encontrados.

Na verdade, a preocupação de se encontrarem métodos próprios para as Ciências Humanas em lugar de uma “importação” do método Ciências da Natureza para seu interior começa a ser formulada ainda no século XIX, período em que a obra de Wilhem Dilthey ganha bastante relevância. Em *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (2011), Dilthey faz uma distinção entre a psicologia explicativa e psicologia descritiva. Nessa época, a psicologia era entendida como “... campo reflexivo voltado para a explicitação e determinação do movimento mesmo do conhecimento em todas as suas dimensões”

(Casanova, 2011) possuindo lugar privilegiado para a consideração dos processos hermenêuticos.

Nesta obra, Dilthey pensa o modo como o conhecimento pode ser produzido nas Ciências Humanas. Ele critica a psicologia explicativa por pressupor hipóteses e a partir desta suposição hipotética estabelecer nexos de causalidade na explicação de fenômenos, aplicando o método da ciência natural. Ao propor uma psicologia descritiva, ele defende que as ciências humanas devem estabelecer métodos próprios, adequados à sua área assim como as ciências naturais o fizeram ao estabelecer seu próprio método. (Dilthey, 2011, p.29)

Para Gadamer (1986/2008), há ainda uma forte influência das ciências da natureza sobre a pretensão hermenêutica metodológica diltheyana. “Mesmo assim, Dilthey se deixou influenciar profundamente pelo modelo das ciências da natureza, embora quisesse justificar justamente a independência metodológica das ciências do espírito” (Gadamer, 1986/2008, p.41). A própria ideia da necessidade de um método sistematizado para a produção de conhecimento constitui a grande influência das ciências da natureza.

De acordo com a Hermenêutica Filosófica de Gadamer, a partir da qual fundamentamos a construção deste texto, nosso método é compreendido pelo percurso de nossa reflexão, de acordo com seu sentido etimológico original “... do grego, *Méthodos*, método refere-se ao caminho trilhado para encontrar algo” (Aun, 2005, p. 20). Nesse sentido, esclarecemos que não tomamos um método enquanto um conjunto de procedimentos definidos sistematicamente antes de iniciarmos nossa investigação. Cabe-nos, assim, apresentar o modo como fomos trilhando ao encontro de respostas para nossa pergunta inicial e os pressupostos que nos guiaram neste caminho.

Passando agora ao caráter fenomenológico, cabe-nos esclarecer que por fenomenologia se compreende uma diversidade enorme de perspectivas filosóficas. A

fenomenologia está presente também em trabalhos acadêmicos de variadas áreas das ciências humanas, tais como a sociologia, a antropologia e principalmente a psicologia. Tais trabalhos encontram em distintos pensamentos fenomenológicos possibilidade de princípio norteador. A fenomenologia além de contemplar pensamentos de autores que se aproximam por um lado, mas que se distinguem por outro, como Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger ainda se caracterizam por não ter surgido como método.

... a fenomenologia não nasceu como um método, tal qual como as ciências e técnicas modernas o supõem (como rigorosa prescrição de procedimentos e instrumentais) mas, grosso modo: como um questionamento da dissolução da filosofia no modo científico de pensar; da lógica inerente às ciências modernas; como crítica da metodologia de conhecimento científico que rejeita do âmbito do real e do próprio conhecimento tudo aquilo que não possa estar submetido à estrita noção de verdade [enquanto verificável por um método], de sujeito cognoscente e de objeto cognoscível (Critelli, 1996, p. 7)

Desse modo, cabe esclarecer que nos orientamos pela hermenêutica filosófica de Gadamer articulada à fenomenologia existencial de Heidegger a qual entende a compreensão como um existencial e a possibilidade de verdade enquanto desvelamento no campo histórico compreensivo que caracteriza o modo de ser do ser-aí.

Em *Verdade e Método* (1986/2008, 1993/2009), Gadamer tem como principal preocupação entender a natureza da compreensão humana. A partir desse horizonte o autor defende que a questão da verdade não se restringe a um aspecto epistemológico, mas é antes uma questão ontológica, ou seja, que se refere à questão do sentido de ser. Assim sendo, a verdade não se restringe ao que pode ser estabelecido por um método racional que

tem por objetivo anular o modo de ser do pesquisador, como pretende o método das ciências naturais. Gadamer supõe que a condição para conhecermos são nossos pressupostos e preconceitos, e que, ter consciência deles possibilita que marquem uma abertura para a novidade. Quanto mais estivermos apropriados dos nossos preconceitos, ou seja, quanto mais os assumirmos, mantemos maior abertura e eles podem ser revistos, o que possibilita experienciar nova possibilidade compreensiva; há maior abertura e diálogo com o novo, e maior possibilidade de construção de conhecimento nas ciências humanas.

O diálogo que caracteriza o modo como nos apropriamos de uma compreensão (ou interpretamos) e, por conseguinte, possibilita a construção de conhecimento, se dá via uma pergunta que interpela. Desse modo, cabe, no início, uma breve apresentação da tese no sentido de contextualizar o modo como a pergunta que a motivou surgiu e, principalmente, como foi respondida. A concepção tradicional de linguagem enquanto meio de expressão e comunicação, numa perspectiva representacional se mostrou insuficiente para compreendermos a fala que se desvelava em nossa ação clínica. A compreensão de linguagem poética a partir de um estudo sobre a imaginação poética na obra de Gastón Bachelard apontava-nos um possível caminho para compreendermos a linguagem poética na nossa prática clínica.

Nossa tese foi composta por quatro artigos independentes, que, em seu conjunto, respondem à questão da possibilidade de compreender a linguagem poética como possibilidade compreensiva na clínica fenomenológica existencial. O primeiro consiste em reflexão teórica e apresenta nossa compreensão prévia da clínica fenomenológica existencial, muito próxima a de diversos autores da perspectiva, tendo a noção heideggeriana de cuidado como eixo norteador. No segundo, também teórico, aproximamos a compreensão de imaginação poética de Bachelard da compreensão de linguagem para Heidegger em período de seu pensamento conhecido como viragem

(*Kehre*). O presente artigo, o metodológico, consiste no terceiro, no qual mostramos como dialogamos com esse estudo anterior sobre a linguagem, com estudo anterior sobre a clínica fenomenológica existencial, e com nossa prática clínica narrada nos nossos diários de bordo. O quarto apresenta o resultado desse diálogo.

O caminho trilhado para a construção da tese, o diálogo entre o estudo teórico - sobre a clínica fenomenológica existencial e sobre a linguagem poética-, e nossos diários de bordo, nos quais narramos o modo como fomos afetados e mobilizados por cada atendimento, exige uma explicitação do modo como compreendemos “diálogo”.

Esclarecemos que o diálogo para Gadamer diz respeito a levar adiante uma questão, através do que chama de “dialética de pergunta e resposta” em que cada pergunta é resposta a uma pergunta anterior e cada resposta gera nova pergunta. Tal dialética está presente não só no diálogo entre duas pessoas, mas também na leitura de um texto escrito, e também quando pensamos em alguma questão (quando dialogamos conosco mesmos).

Para Gadamer, o diálogo acontece sempre que colocamos nossos preconceitos, pressupostos e pré-concepções em questão e nos abrimos para o novo. Isso não quer dizer exatamente experienciar algo de novo, “... mas termos encontrado no outro [outra pessoa, outro pensamento-mesmo que nosso-, outro texto] algo que ainda não havíamos encontrado em nossa experiência de mundo” (Gadamer, 1993/2009, p. 13). Retomando o que dissemos acima, também é condição fundamental para o diálogo que a questão que a motive surja de uma interpelação nossa. “Por isso, uma investigação que não mexa conosco, que sirva apenas para satisfazer nossas expectativas, não merece propriamente ser promovida” (Gadamer, 1993/2009, p. 53-54). Desse modo, importa ressaltar que nossa questão – a atitude clínica de preocupação liberadora que faz circular a palavra poética - foi motivada pela nossa prática clínica.

Na primeira seção do texto, apresentamos nosso instrumento de pesquisa, os diários de bordo, bem como justificamos sua utilização para os objetivos da tese. Na seção seguinte, aprofundamos elementos centrais da hermenêutica filosófica de Gadamer, em especial naquilo que fundamenta a possibilidade do diálogo entre estudos teóricos e nossa própria experiência, expressa em nas narrativas de nossos diários. Em seguida, procuramos elucidar o modo como fomos realizando nosso diálogo entre nossas compreensões prévias e nossa experiência da prática clínica que resulta em nosso último artigo da tese.

Instrumentos – por que os Diários de Bordo?

O narrador, como perseguidor, contempla o pesquisador interessado na experiência com a possibilidade de ver-se a si mesmo diante da tarefa de navegar pelos mares do diverso, do plural e do alheio, inventando, contra a linearidade convencional dos modelos de pesquisa, as articulações que dêem conta de seu projeto labiríntico em torno do fenômeno que estuda. (Schmidt, 1990, p. 70).

Primeiramente, esclarecemos que preferimos o termo “diários de bordo”, conforme utilizado por Aun (2005) a “diários de campo” pelo fato de o primeiro remeter aos diários de viagem das primeiras navegações que comportavam um caráter de lançar-se ao encontro do desconhecido, do imprevisível, entregue às forças indomináveis da natureza - as tempestades e as cóleras do mar -, correndo riscos e também se surpreendendo com o novo, com o inimaginável, fazendo conquistas. Consideramos que essa imagem das viagens marítimas é bastante condizente com nossa experiência enquanto psicólogos clínicos e pesquisadores, arriscando-nos ao desconhecido, despojados de um lugar de

segurança que um conhecimento pré-estabelecido a ser seguido como um *script* poderia oferecer.

A imagem da imensidão e da imprevisibilidade do mar desvela a condição de que, sim, navegar é possível, é encantador, é convidativo, mas não somos nós, navegadores, que estamos no controle. Esperamos o movimento do mar, para podermos acompanhá-lo, contar com ele. Ele impulsiona a navegação. Ele dita o ritmo. Dita inclusive o nosso ritmo. “Que fazes para aplacar um mar em fúria? Contenho minha cólera” (Edgard Quinet conforme citado por Bachelard, 1942/2002, p. 184). Já o termo “campo” nos remete a algo técnico, genérico, que pode passar uma ideia de distância do pesquisador/psicólogo de sua experiência.

Diários de campo

Os diários de campo, instrumentos de pesquisa qualitativa oriundos da antropologia, são utilizados em diversos estudos das ciências sociais em especial, e humanas em geral, na pesquisa qualitativa. Segundo Minayo (1993, p100) diários de campo:

... constam todas as informações que não sejam o registro das entrevistas formais. Ou seja, observações sobre conversas informais, comportamentos, cerimoniais, festas, instituições, gestos, expressões que digam respeito ao tema da pesquisa. Falas, comportamentos, hábitos, usos, costumes, celebrações e instituições compõem o quadro das representações sociais.

Na área do serviço social, Lima, Mito e Prá (2007) ressaltam a importância do diário de campo tanto para a prática profissional quanto para a pesquisa acadêmica.

Segundo as autoras, este instrumento “... pode conter reflexões cotidianas, que, quando relidas teoricamente, podem traduzir-se em avanços tanto na intervenção ..., quanto na teoria (alimentando-a com novos dados sobre a realidade, problematizando novas abordagens e ações)” (Lima, Miotto e Prá, 2007, p. 103).

Os sociólogos Remi Hess e Gabriele Weigand (2006) ressaltam o fato de o diário remontar às origens da escrita. Nas suas diversas formas, alguns

... são mais narrativos (eles reportam ao dia-a-dia, às atividades de troca) ou psicossociológicos (trazendo a vivência e o que é concebido de um grupo). O diário é uma ferramenta eficaz para quem quer compreender sua prática, refletir, organizar, mudar e torná-la coerente com suas idéias. O objetivo do diário é guardar uma memória, para si mesmo ou para os outros, de um pensamento que se forma ao cotidiano na sucessão das observações e das reflexões. (p. 17)

Hess ainda ressalta que, por serem os diários escritos “... sempre no momento, onde vivemos ou onde pensamos” (2006, p. 18), eles conservam o modo pelo qual somos impactados, conservam a força dos sentimentos que nos despertam, sem que haja um distanciamento entre o que sentimos e vivemos, e o que escrevemos. Desse modo, os diários trazem à tona a experiência do relator.

De acordo com o que foi apontado por Lima, Miotto e Prá, os psicólogos sociais Molon e Pinho também enfatizam a possibilidade dos diários proporcionarem mudanças tanto na atuação profissional quanto na construção de conhecimento, ressaltando sua inesgotável possibilidade de produção de sentidos.

O diário de campo potencializa o exercício da escrita e da reflexão, torna-se uma fonte inesgotável de produção de sentidos, já que é o guardião das anotações que são constantemente lidas e relidas, das intervenções no cotidiano que são construídas, reconstruídas e desconstruídas e que possibilitam também reelaborações teóricas (Molon e Pinho, p.10).

Diário enquanto narrativa

... é impossível que o diarista atente para todos os detalhes da cena que deseja **narrar**. Como está **narrando** algo que acontece naquele exato momento, é natural que o diarista registre aquilo que lhe pareça ser mais relevante [grifo nosso] (Molon e Pinho, p.8).

A colocação acima, que enfatiza a implicação do diarista no que ele narra, esboça um aspecto possível a este instrumento que tem suma importância para a caracterização do modo como foram escritos nossos diários e com o qual pretendemos nos ater de forma mais detalhada: a narratividade do diário.

Para Schmidt (1997), o relato oral (narrativa) abre a possibilidade de elaboração e transmissão da experiência, considerando que a experiência relatada reporta à elaboração do fluxo do vivido e sendo a narrativa a forma de expressão afinada com a pluralidade de conteúdos, incorporando as mudanças do conteúdo e das características dessa elaboração. Benjamin (1985/1994) já apontava a articulação entre narrativa e experiência, enfatizando que as narrativas, ao contrário do romance, são vias de acesso para o conhecimento da experiência do narrador. “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria

experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se.” (Benjamin, 1985/1994, p.201)

A forte influência do positivismo sobre as Ciências Humanas expressa sobretudo nos métodos quantitativos de pesquisa oriundos das Ciências Naturais – comentada no início do texto –, diz respeito a um fenômeno que não se restringe ao campo da produção do conhecimento. Trata-se da hegemonia do modo de ser da nossa sociedade contemporânea, vinculado à técnica, bastante visível na produção tecnológica, mas presente no âmbito da cultura de uma forma mais ampla, além do saber produzido na universidade. Essa hegemonia da técnica, cada vez mais intensa, vai moldando o modo como as pessoas se comunicam, tornando inclusive a própria palavra “comunicação” - que em sua raiz etimológica diz “tornar comum”, o que remete a trocas de experiências entre as pessoas – quase sinônimo de informação, quando se nivela ao significado de comunicação de massas. Para Schimidt, o “... deslocamento da autoridade da experiência imperante na tradição oral para a autoridade do especialista que predomina no jornalismo e é concomitante à difusão de conhecimentos científicos” (1990, p. 45)

Walter Benjamin (1985/1994, 2011) contribui enormemente para esclarecer esse processo quando analisa – ainda na década de 1930, o que hoje consideramos mais exacerbado: as narrativas, enquanto tradições orais, ou narrativas literárias, vão perdendo cada vez mais espaço para o romance e, sobretudo para a informação. Segundo o autor, as narrativas orais têm duas origens: o narrador viajante que conta histórias de suas viagens a terras distantes, representado pela figura do marinheiro comerciante, e o narrador que conta a tradição de sua terra, personificado pelo camponês sedentário. Esses dois “representantes arcaicos” da narrativa encontram-se historicamente no sistema corporativo medieval. Nas corporações artesãs, tanto mestres sedentários quanto aprendizes migrantes

narram histórias enquanto trabalham. “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (Benjamin, 1985/1994, p. 198).

As trocas de experiências entre as pessoas, que se davam via narrativa, vão perdendo lugar para a informação na vida cotidiana contemporânea.

Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio. Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é os fatos já nos chegam acompanhados de explicações” (Benjamin, 1985/1994, p. 203)

Embora Benjamin se refira à informação jornalística, no campo do saber e da pesquisa acadêmica, em que predominam o modelo de ciências naturais, são utilizados os mesmos referenciais de objetividade, neutralidade, imparcialidade expressos em informações e dados, articulados ao seu caráter explicativo. Não é apenas o informante (jornalista ou representante do saber científico) que se exclui daquilo que apresenta – pretendendo passar a ideia que aquilo tem uma verdade em si, sem que ele interferisse no que desvela – quando fornece explicações, mas o próprio leitor, ao recebê-la, fica refém da explicação/informação passada, sem liberdade para interpretá-la. Excluem-se também tudo que é do âmbito do mistério e tudo que se faça se sentir pertencente ao que é passado pela palavra.

Metade da arte narrativa está em evitar explicações. ... O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser e com

isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação.

(Benjamin, 1985/1994, p. 203).

Para um instrumento que tenha o intuito de trazer a experiência do pesquisador numa pesquisa qualitativa, de cunho fenomenológico existencial hermenêutico que se configura como ciência compreensiva, a narrativa se apresenta como modalidade de escrita apropriada. “A pesquisa voltada para a experiência coloca em cena necessariamente, a estrutura do saber narrativo e a esta difere fundamentalmente da informatização do saber requerida e propiciada pelas articulações entre ciência e tecnologia” (Schmidt, 1990, p. 37).

É nesse sentido que consideramos nossos diários de bordo como narrativas. Os diários de bordos não consistem em transcrição de atividades gravadas nem em relatórios descritivos, mas em narrativa sobre o modo como fomos afetados, sentimos, compreendemos e nos posicionamos que está referido (considerando o ser-com-os-outros) ao modo como o acontecimento narrado se deu com os outros envolvidos neste acontecimento. Eles foram redigidos logo após cada atendimento clínico.

Um diário é narratividade, o modo próprio de se dizer do homem, lançando-se de seu repouso em direção ao sentido de si mesmo, como ação de dizer.

Diferentemente da narrativa oral, o diário de bordo imprime marca dos vestígios do vivido pelo escrever. (Aun, 2005, p. 20)

Retomando a diferenciação da narrativa em relação ao saber especializado, produzido pelos modelos herdados da ciência natural e do positivismo, o diário de bordo, enquanto narrativa “... faz circular a palavra, concebendo a cada um e a todos o direito de

ouvir, de falar e protagonizar o vivido e sua reflexão sobre ele.” (Morato & Schimidt, 1999, p. 127). O leitor a quem o diário dá direito de ouvir pode ser inclusive o próprio pesquisador/profissional. Nesse caso, ao revisitar a voz de sua experiência, marcada pelo impacto do momento, oferece a oportunidade de um rico diálogo com seus pressupostos teóricos. Diálogo orientado pela questão que o instigou a iniciar sua pesquisa.

Através dos diários de bordo, o pesquisador pode compreender toda vitalidade de sua experiência e como a mesma deixou marcas profundas. Tais marcas, em nossa concepção, trazem mais força que descrições ou gravações, nas quais o pesquisador, muitas vezes, passado algum tempo não se reconhece. O que ficou da experiência e que pôde ser narrada desvela o modo como a experiência afetou/tatuou o pesquisador. O próprio Benjamin (2011, p. 114) em um texto que fala sobre a tarefa do tradutor, ressalta que “... as palavras carregam uma tonalidade afetiva”. Em nossa tese, essa tonalidade afetiva da palavra escrita na narrativa do diário de bordo remete ao modo como o narrador/pesquisador/profissional-psicólogo estava disposto afetivamente, e também à “atmosfera” do encontro com o cliente em sua ação clínica, trazendo desse modo algo que a mera descrição não é capaz de alcançar.

Diários são marcas em formas de escrita – depoimentos rememorados. Escrever é comunicar, é narrar. Um Diário de Bordo é feito por um protagonista, a próprio punho, disposto a compartilhar uma experiência. Comunicando algo vivo e sentido, um diário é como tecer de muitas histórias interligadas. (Aun, 2005, p. p. 18)

Diários de bordo não são apenas possibilidade de restituição da historicidade de uma pesquisa; são, também o narrar a biografia da experiência de um profissional/pesquisador. Embora única, sua biografia contempla as diversas outras que a ele se entrelaçaram. É desse modo que tal forma de registro transpassa um

simples relatório descritivo, diz da experiência vivida de cada um, ... desvelando o modo de ser numa temporalidade outra, não-cronológica. Escrever diários são momentos de criação de sentido (Aun & Morato, 2009, p. 123)

A possibilidade do diário de bordo ser utilizado como instrumento de pesquisa no campo da psicologia clínica já foi explorada por outros pesquisadores como Aun (2005, p. 22), que justifica seu uso em sua dissertação de mestrado. “A psicologia clínica remete à narrativa de sujeitos sociais como registro dessa experiência, plural, única, extemporânea a posteriori.” Nesse trabalho, a autora dialoga com diários de diversos psicólogos (entre eles, ela própria, que era supervisora de campo) que realizam Plantão Psicológico em uma unidade socioeducativa. Não encontramos, no entanto, na literatura nenhum trabalho em que o pesquisador dialogue direta e exclusivamente consigo a partir da narrativa de seus atendimentos clínicos psicoterápicos conforme propomos em nossa tese.

Os diários de bordo foram escolhidos porque, à medida que trazem a afetação do psicólogo na ação clínica, falam de sua atitude, de sua abertura que mobiliza a fala e portanto mostram-se pertinentes à questão que busca esclarecer como a atitude de abertura ao inesperado pode acolher e fazer a palavra poética circular na clínica. O modo como trazemos os diários, em diálogo com o pensamento fenomenológico existencial e os pressupostos que orientam a ação clínica, pretendem mostrar também como se dá a vinculação desse pensamento com a ação clínica.

A seguir, apresentamos alguns aspectos centrais da filosofia hermenêutica de Gadamer. Ao final do texto, procuraremos esclarecer melhor de que modo articulamos nossos diários de bordo em nossa tese a partir da noção de compreensão que esta hermenêutica nos oferece.

Hermenêutica Filosófica de Gadamer

Não é a própria realidade o resultado de uma interpretação? A interpretação é o que oferece a mediação nunca acabada e pronta entre homem e mundo, e nesse sentido a única imediatez verdadeira e o único dado real é o fato de compreendermos algo como algo. (Gadamer, 1993/2009, p. 391)

Desde o surgimento da Hermenêutica, no contexto da interpretação do texto bíblico, na sua expansão para a interpretação de outros textos antigos e de difícil compreensão, e também para a área jurídica, há um esforço cada vez maior dos hermeneutas em assegurarem a veracidade de sua interpretação. Tal preocupação origina-se na percepção de que a interpretação movimenta-se a partir do já compreendido – crenças, opiniões, valores, ou seja, nossos pressupostos e preconceitos. Assim, a possibilidade de que a compreensão prévia lance sobre o que se pretende interpretar um entendimento que distorça ou até inviabilize a interpretação, levou os hermeneutas a proporem critérios e métodos interpretativos, o que de forma muito semelhante também ocorreu em distintas áreas do saber, destacadamente as das ciências humanas. A possibilidade de o interpretado somente confirmar a compreensão prévia, possivelmente errônea, sem levar a um conhecimento “verdadeiro” era chamada de “círculo vicioso”.

Em *Verdade e método I* (1986/2008) e em *Verdade e método II* (1993/2009), Gadamer reconhece que há realmente um círculo compreensivo, sendo nossos pressupostos e preconceitos, nossa interpretação prévia, aquilo que nos possibilita conhecer. No entanto, ao invés de considerar esse fenômeno um prejuízo para a interpretação, tentando evitá-lo com um método interpretativo, ele, tendo como ponto de partida a hermenêutica histórica de Heidegger (1986/2008), compreende esse círculo a

partir de nossa condição ontológica e tira dessa compreensão consequências para entrar no círculo de modo adequado.

O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações. Na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, ela deve assegurar o tema científico na a partir das coisas elas mesmas (Heidegger, 1986/2008, p. 215)

Desse modo, Gadamer propõe uma hermenêutica que parta da condição ontológica da compreensão, sem a proposição de um método. Retomaremos esse ponto mais a frente e veremos como ele propõe a entrada no círculo hermenêutico como possibilidade de interpretação explícita.

Em *Ser e tempo* (1986/2008), Heidegger tem como questão pensar o sentido do ser em geral, investigação que passa pela análise das condições de possibilidade do ser-aí. Desse modo, a problemática da hermenêutica histórica é pensada por Heidegger com a finalidade ontológica de explicitar a estrutura prévia da compreensão através dela. Não tendo como foco de seu questionamento o aprofundamento dos desdobramentos que o horizonte ontológico da compreensão desvelado nesta obra tem para a compreensão explícita ou interpretação temática, Heidegger não explicita nada além do que aquilo que a compreensão enquanto um existencial comporta na conjuntura ontológica do ser-aí. “A hermenêutica da presença [do ser-aí] torna-se também uma ‘hermenêutica no sentido de

elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica”. (Heidegger, 1986/2008, p. 77)

A compreensão para Heidegger, antes de qualquer concepção de faculdade intelectual, diz respeito ao modo como o ser-aí, enquanto um ser de possibilidades pode projetar seu ser para essas possibilidades. Cabe esclarecer que o mundo, compreendido por Heidegger como um existencial, consiste em uma rede de significatividade à qual o ser-aí jamais deixa de se projetar e que a cada momento se lança a ela a partir de determinadas possibilidades de ser. Possibilidades por sua vez tecidas pela significatividade que se chama mundo. Cada ação do ser-aí no mundo é orientada pela significatividade remissiva – que remete a uma compreensibilidade – do mundo, interpretada pelo ser-aí, que é o que determina (não em um sentido causal) suas possibilidades.

Por exemplo: queremos visitar um parente em outra cidade. Arrumamos nossa mala, a colocamos no porta-malas, entramos no automóvel e vamos. Nessa simples viagem de carro até lá, há uma infinidade de significados remissivos e articulados que só por serem remissivos e articulados nos dão a possibilidade de ir até lá. Analisemos alguns. Carro remete a ir rápido a algum lugar. Queremos ir rápido e voltar rápido, pois temos determinado tempo para passar com essa pessoa, pois, além dessa visita, tanto nós quanto o visitado temos diversas outras ocupações que não poderíamos realizar se nos alongássemos nesta visita por muito tempo. Carro também remete a transporte de coisas. A mala que nós arrumamos tem um certo tamanho e uma certa quantidade de roupas e outros pertences em virtude do tempo que iremos passar lá, em virtude da expectativa que temos com aquele encontro e em virtude do espaço que o carro oferece. Se pretendemos jogar bola, podemos levar chuteira, bola. Se pretendemos nadar, pomos sunga.

Enquanto estamos dirigindo, não nos atemos à função das peças de comando. Não precisamos nos lembrar que o volante dá a direção do carro, que o câmbio regula a

potência, que no pedal da direita controlamos a velocidade, a cada vez que precisamos dela. Não pensamos em nada disso, senão, talvez, nos distrairíamos inclusive. Mas todos esses significados estão presentes e nos são familiares; nós os compreendemos, interpretamo-nos, contamos com eles, mesmo sem termos que pensar explicitamente neles. Todos os significados articulados de mala, carro, presente, roupa, amizade pelo parente, a distância de nossas casas, determinam a possibilidade de visitá-lo. É nesse sentido que Heidegger (1986/2008) diz que: “Compreender é o ser desse poder ser” (p.204) e que “Enquanto um poder-ser o compreender está inteiramente impregnado de possibilidades” (p. 206).

Cabe ainda esclarecer que por interpretação se entende a apropriação da compreensão, o que não se refere somente à possibilidade de uma tematização. “Tudo o que está à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural. Esta, no entanto, não precisa ser apreendida explicitamente numa interpretação temática.” (Heidegger, 1986/2008, p. 211). A tematização explícita constitui um modo possível da interpretação, mas não o único, conforme salienta Heidegger. Reforçamos também que mesmo na interpretação temática, que permite o conhecimento, não se trata de uma ação subjetivista, como uma atividade da consciência por exemplo.

O conhecimento não é um ir do sujeito para um ‘objeto’ simplesmente-presente ou vice-versa, a interiorização de um objeto (originariamente separado) por parte de um sujeito originariamente vazio. O conhecimento é antes a articulação de uma compreensão originária em que as coisas estão já descobertas. Esta articulação chama-se interpretação. (Vattimo, 1971/1996, p.35).

Gadamer, partindo do horizonte ontológico desenvolvido por Heidegger, pretende compreender “... como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão”. (Gadamer, 1986/2008, p.354), pensando as consequências do círculo hermenêutico. Antes de aprofundarmos a compreensão historicidade que Gadamer explora também a partir de indicações heideggerianas em *Ser e tempo*, cabe-nos apresentar um conceito gadameriano que nos ajuda a compreender o modo como o círculo hermenêutico se movimenta: a noção de jogo. O próprio Heidegger, no parágrafo 31 (A presença [O ser-aí] como compreender) de *Ser e tempo*, e também em outros momentos da obra, já fala que o ser-aí é um ente que está em “jogo” seu poder ser.

Significância é a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal. Dizer que o em virtude de *e* a significância se abrem na presença [ser-aí] significa dizer que a presença é um ente que, como ser-no-mundo, está em **jogo** [grifo nosso] seu próprio ser. (Heidegger, 1986/2008, p. 203)

Jogo, para Gadamer, é compreendido como “... o vaivém de um movimento que não fixa em nenhum alvo em que termine ... mas que renova-se a cada repetição” (1986/2008, p.156). Esse movimento está presente até mesmo no emprego figurado da palavra jogo, como em “jogo de luz e sombra” e jogo de engrenagem de um maquinário. No entanto, Gadamer explora o jogo jogado pelos jogadores, seja o jogo esportivo, jogo artístico ou jogo infantil (de faz de conta). Em qualquer tipo de jogo, é o jogo que conduz o jogador para dentro de seu movimento. Só há jogo se o jogador está entregue no movimento próprio do jogo. Assim, num jogo esportivo, se os jogadores deixam de lado totalmente as regras do jogo, ele simplesmente deixa de acontecer. Num jogo de futebol, por exemplo, é admissível – para o jogo – que um jogador de linha coloque a mão na bola

para evitar um ataque adversário. Ele burlou a regra, é punido, mas isso “faz parte do jogo”. No entanto se todos os jogadores deixam de conduzir a bola com os pés e passam a conduzi-la com a mão, não há mais jogo de futebol.

No jogo, o “sujeito” não é o jogador, mas o próprio jogo. Não importa “quem” joga para haver jogo, mas apenas que quem jogar jogue “o jogo”. Gadamer, nesse sentido, afirma que o ser da arte só se completa quando o espectador tem uma experiência de se modificar pelo contato com a arte. Com o conceito de jogo, a noção de uma subjetividade que controla o movimento é abolida. Ora, mas quem conduz o jogo circular da compreensão? Quem pode articular a significatividade do mundo como interpretação para as possibilidades de ser do ser-aí que, por sua vez, projeta suas possibilidades como sua compreensão prévia (pré-compreensão)? A linguagem. Como ela faz isso? “A linguagem apenas se dá no diálogo” (Gadamer, 1993/2009, p. 243).

Deixemos por enquanto o movimento de diálogo da linguagem como movimento próprio do jogo circular histórico hermenêutico apenas como indicação para depois retomá-lo. Cabe-nos voltar um pouco nossa apresentação e explicarmos o caráter de historicidade. Atentemo-nos para um termo que vimos repetindo: compreensão “prévia” ou “pré”-compreensão. É a partir dela que podemos projetar nossas possibilidades de ser e, portanto, a partir delas também podemos elaborar uma interpretação explícita, tematizada, em palavras. Ora, esse prévio remete a algo de antes, a um passado, a uma história. Nossas concepções prévias, nossos pressupostos vão sendo passados (daí, passado, mas um passado presente hoje, que marca nossas possibilidades as quais nos dirigimos em direção ao porvir-futuro). Esse passado-histórico que trazemos também enquanto pré-compreensão é chamado por Gadamer também de tradição, cuja raiz etimológica remete a trazer, ou seja, aquilo que trazemos, que vem sendo trazido. A pré-compreensão, portanto, consiste daquilo que nos é passado, que vem sendo passado e que trazemos, determinando

aquilo que compreendemos e que pode ser compreendido. Por isso “... a compreensão é o modo de realização da história da própria presença (ser-aí)” (Gadamer, 1986/2008, p. 149).

Ressaltamos que essa determinação não é causal e é a noção de “jogo” que esclarece que esse movimento não é encadeado linearmente, nem previsível, como um movimento de causa e efeito. Podemos até pensar em efeito – enquanto efetividade –, mas não em causa. Gadamer utiliza inclusive a noção de “história efetual”. Neste sentido, a tradição histórica se efetua como nossa pré-compreensão. O passado como bem aponta Gadamer, não é originalmente recordação, mas esquecimento. É só porque ele é esquecimento que podemos reter e recordar. “A consciência da história efetual é em primeiro lugar consciência da situação hermenêutica” (Gadamer, 1986/2008, p. 399)

O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto não dispormos de um saber objetivo sobre ela. Nós estamos nela, já nos encontramos numa situação cuja elucidação é nossa tarefa.... Também a elucidação desta situação [hermenêutica], isto é, a reflexão da história efetual, não pode ser realizada plenamente. Essa impossibilidade, porém não é defeito da reflexão, mas faz parte da própria essência do ser histórico que somos. (Gadamer, 1986/2008, p. 399).

Reencontramos aqui o círculo hermenêutico e a proposição de Gadamer de que ele não inviabiliza a interpretação temática, mas antes, que ele, fazendo parte do ser-histórico que somos, nos dá uma tarefa necessariamente inconclusa, a elucidação de nossa situação hermenêutica, ou a consciência dos efeitos da história efetual sobre nossas possibilidades compreensivas. Isso quer dizer explicitar o mais que pudermos os pressupostos que guiam nossa interpretação. Ora, é impossível explicitar todos nossos pressupostos – aí faz sentido

o fato do passado ser originariamente esquecimento e não recordação. Sendo necessariamente inconclusa, essa tarefa, é sempre possível que nossos pressupostos não se confirmem naquilo que tentamos interpretar. Faz-se necessário agora retomarmos aquele ponto que ficamos de esclarecer: como Gadamer propõe a entrada no círculo.

Aqui o sentido de “as coisas elas mesmas” ganham uma importância fundamental. Pode parecer arbitrário confiarmos em nossa pré-compreensão, como se pudéssemos interpretar “qualquer coisa” indistintamente de “qualquer coisa”. Aí Gadamer, reconhecendo que as opiniões não podem ser entendidas arbitrariamente, atenta para o fato de que não é possível mantermos às cegas nossas opiniões quando queremos compreender a opinião do outro (outra pessoa, ou livro), sem que se destrua a compreensão do todo. O que se exige aí é uma abertura para a opinião do outro ou do livro, sendo que essa abertura “... implica sempre colocar a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões próprias, ou seja que a gente se ponha em certa relação com elas” (Gadamer, 1986/2008, p. 358). Isso quer dizer partir de nossos pressupostos, mas ao mesmo tempo mantê-los em questão, caso a opinião do outro (pessoa ou livro) se mostre mais apropriado ao assunto discutido.

Nesse sentido é que “as coisas elas mesmas”, ou o assunto (ou pergunta) pensado, debatido (que tem sempre a forma de diálogo) guiam a reflexão. Por isso, “... existe aqui um critério. *A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão* [grifo do autor], e já encontra sempre codeterminada por esta. Assim, o empreendimento hermenêutico ganha um solo firme sob seus pés”. (Gadamer, 1986/2008 p. 358). E a abertura para o novo nada mais é do que a apropriação de nossos próprios preconceitos. O fato de tal apropriação não poder ser realizada inteiramente de uma só vez, quer dizer apenas que não podemos saber de tudo de uma só vez. Ou,

lembrando que nossos preconceitos remetem à nossa historicidade, que “*Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se* [grifo do autor] (Gadamer, 1986/2008, p. 399).

Até aqui acreditamos ter esclarecido que o jogo histórico circular compreensivo se dá pela mesmidade do que precisa ser compreendido com a diversidade daquilo que procura compreender e portanto, podemos falar agora em fusão de horizontes. “É o que chamo fusão de *horizontes* [grifo do autor]. Os horizontes separados como pontos de vista diferentes fundem-se num.” (Gadamer, 1993/2009, p. 405). Surge um modo de ser do mesmo e do outro: os dois horizontes (histórico compreensivos) fundem-se dialogicamente. É a “coisa ela mesma” ou o assunto em questão que traz os horizontes históricos compreensivos para se fundirem em torno de si. Evidentemente não é possível haver fusão de horizontes se uma das duas pessoas que dialogam (ou o leitor, no caso de leitura de livro) se fecham em suas opiniões prévias e não admitem mudá-las.

Cabe-nos agora voltar àquela nossa indicação do movimento de diálogo da linguagem como movimento próprio do jogo circular histórico hermenêutico. Ouçamos a noção de Heidegger: “A linguagem fala. O homem fala à medida que corresponde à linguagem” (Heidegger, 1959/2003, p. 26). De acordo com Gadamer (1993/2009, p.346), o sentido desta “... formulação provocativa de Heidegger é a precedência da linguagem em relação a qualquer interlocutor singular”. O conceito de linguagem enquanto mero meio de comunicação e expressão, numa perspectiva representacional (que é uma possibilidade legítima da linguagem também), encobre essa sua procedência. Retomada a partir do sentido heideggeriano ela se mostra como um jogo em que o jogador (falante) corresponde a ela. Tal correspondência não se dá arbitrariamente, mas à medida que o falante fala a partir de algo que lhe interpela, guiado pela interpelação, uma questão que está sendo discutida, um texto com o qual dialoga, um sentimento que cobra uma palavra para se mostrar a quem o sente ou para quem ele pretende comunicá-lo.

Assim, à fala pertence aqueles que estão a falar,
... mas não como a causa pertence ao efeito. Na fala, os que falam se fazem
vigentes. Como assim? Eles se fazem vigentes para aquilo e para aqueles com
quem falam, onde eles se demoram, para o que cada vez desse modo lhes diz
respeito (Heidegger, 1959/2003, p. 200).

Nesse sentido, podemos compreender a linguagem enquanto esse jogo que chama
os jogadores-falantes para o “mostrar” e, à medida que mostram, pondo em palavras,
negociando suas opiniões em vista ao que está em questão, podem apropriar-se do
mostrado, numa “fusão de horizontes”. “A força que movimenta a saga de mostrar do dizer
é o tornar próprio” (Heidegger, 1959/2003, p.206). Desse modo também esclarecemos a
colocação de Gadamer de que a “... consciência das histórias dos efeitos se dá no elemento
da linguagem” (1993/2009, p. 266).

Esse jogo histórico compreensivo da linguagem tem o modo de ser do diálogo,
aspecto que priorizamos na introdução de nosso artigo. Retomando o que lá dissemos,
tendo esclarecido o jogo histórico compreensivo, podemos dizer que todas as formas de se
dar da linguagem são dialógicas. Um pensamento é o diálogo da alma consigo mesma,
uma leitura consiste em um diálogo com o texto, a conversação é diálogo com outro. Cada
diálogo põe em jogo aquilo pelo que ele se propõe a responder. No entanto esse “pelo
que”, a pergunta, não é jogo, mas mobiliza o jogo, pois o jogo é a própria linguagem. A
pergunta que interpela o falante faz o apelo para que “na linguagem” ela mostre e que ele
(falante) se aproprie dessa interpelação, o que faz respondendo e dessa resposta surgindo
novas perguntas e novas respostas sucessivamente, que é como se caracteriza o movimento
dialógico da linguagem. Mais uma vez, não se trata de um controle do falante, mas o jogo

da linguagem é quem conduz o diálogo. Também decorre disso que “... *a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem* [grifo do autor]”. (Gadamer, 1986/2008, p. 492).

Para isso, é necessário que a pergunta realmente “mexa com”, instigue, suscite quem se propõe a respondê-la. Essa mobilização também não se dá no âmbito de uma ação voluntariosa do falante, mas “toma-lhe”, num tomar que apela à linguagem. No diálogo com o texto, o texto é uma pergunta e “... o fato de um texto transmitido se converter em objeto de interpretação contém sempre uma referência essencial à pergunta que nos foi dirigida. Compreender um texto quer dizer compreender essa pergunta.” (Gadamer, 1986/2008, p. 482). Nosso interesse pela incursão na hermenêutica filosófica de Gadamer foi partir das condições ontológicas da compreensão para podermos esclarecer o modo como se dá uma interpretação explícita, tematizada em palavras, que é própria da produção de conhecimentos. Nela acreditamos ter encontrado uma “compreensão sobre a compreensão” que nos possibilite compreender e explicitar os diálogos entre nossos estudos teóricos e nossa experiência clínica, narrada nos diários de bordo. Na seção a seguir pretendemos elucidar de que modo nossa tese expressa esse movimento hermenêutico apontado por Gadamer.

De que modo fundamentamos nossa Tese na Hermenêutica Filosófica de Gadamer?

A hermenêutica filosófica tem como tarefa abrir a dimensão hermenêutica em toda a sua amplitude e alcance de aplicar seu significado a todo o conjunto de nossa compreensão do mundo, em todas as suas formas (Gadamer, 1993/2009, p. 270)

Primeiramente, é do próprio Gadamer a afirmação de que o significado da hermenêutica por ele proposta é ampliável a todos os modos de compreender humano. No entanto, não nos é suficiente fundamentar nosso percurso metodológico em sua afirmação, como que isentando-nos de explicá-la, mas cabe-nos explicitá-la no modo como construímos a tese.

Basicamente, retomamos o que apontávamos na introdução do texto, esperando agora, após termos apresentado as principais noções da hermenêutica filosófica gadameriana, reportarmos a ela e tentar esclarecer o que fizemos. Primeiramente, nossa tese surge de uma inquietação de nossa prática psicológica clínica. Essa inquietação remetia ao fato de a concepção tradicional de linguagem enquanto meio de comunicação e expressão não nos parecer suficientes para compreendermos nossa ação clínica, tão marcadamente linguística. Como noção alternativa, um estudo sobre a imaginação poética de Gaston Bachelard, nos indicava que a linguagem da nossa prática clínica poderia aproximar-se de uma linguagem poética. Também sabíamos, à época, que Heidegger tinha um estudo que repensava a linguagem em sua condição ontológica – fase da viragem (*Kehre*). Nossa prática clínica, por sua vez, tinha como pressupostos a analítica existencial de Heidegger, em especial sua noção de cuidado. Esses eram nossos pressupostos, ao menos os mais relevantes para a nossa pergunta. Pergunta essa, que da inquietação da nossa prática se mostra, vindo-nos à fala, como “Seria possível pensar em uma linguagem poética para nossa ação clínica, com pressupostos fenomenológicos existenciais?” Pergunta que ao ser respondida, conforme ressalta Gadamer, suscita respostas e mais perguntas, o que de fato ocorreu na construção da tese.

O modo de explicitarmos nossos pressupostos foi escrevendo um artigo para cada um deles. O primeiro, titulado *Pressupostos fenomenológicos existenciais e cuidado na ação clínica*; o segundo, em que articulamos a noção de imaginação poética de Bachelard

à compreensão de linguagem e, para Heidegger, que chamamos *A preciosidade do tempo: Habitar poeticamente*, o terceiro consiste no presente artigo, o metodológico. Antes de falarmos do quarto (último), cabe-nos dizer que sentimos a necessidade de dialogar com nossa própria prática clínica, de modo que os diários de bordo se mostraram o instrumento mais adequado para isso. Não adiantava, por exemplo, dialogar com diários de bordo de outro profissional, mesmo que esse também tivesse como pressupostos para sua ação clínica a fenomenologia existencial de Heidegger. A inquietação, que se pôs em questão na linguagem “para nós”, a partir de “nossa” prática e se quiséssemos, como quisemos recuperar todo o percurso hermenêutico passando para dentro do círculo hermenêutico e respeitando seu movimento, precisávamos da voz da “nossa” experiência clínica para dialogar. Nesse sentido, o diário de bordo nos pareceu o mais adequado. Nas palavras de Gadamer (1993/2009, p. 227): “Será possível separar um enunciado do contexto de sua motivação?”.

Na concepção benjaminiana de narrativa, encontramos um aspecto – explorado em nossos diários – que se aproxima muito do que Gadamer propõe como condição para a entrada no círculo hermenêutico para possibilitar a fusão de horizontes: o deixar o que se fala em aberto. No seguinte trecho, o próprio Gadamer, comenta sobre a fábula e o mito, formas narrativas estudadas por Benjamin quando ele as contrapõe ao romance e à informação.

A atitude de deixar muita coisa em aberto parece constituir a própria essência da fábula fecunda e, faz parte, por exemplo, de todo mito. É só por causa de indeterminação aberta que o mito consegue deixar e fazer surgir, de si, sempre novas invenções e que o horizonte temático pode se deslocar sempre de novo para novas direções (Gadamer, 1993/2009, pp. 441-442).

Enquanto narrativas, nossos diários de bordo se mostraram instrumentos que possibilitavam o diálogo que nos propusemos a ter, colocando sempre em aberto a experiência narrada para ser pensada à luz dos pressupostos (de ação clínica e de linguagem poética) explicitados nos dois primeiros artigos da tese. A possibilidade de um diálogo consigo mesmo também é apontada pela hermenêutica de Gadamer como fonte de conhecimento, exemplificada no pensamento, “alma dialogando consigo mesma”, segundo Platão. “O modo de realizar-se da linguagem é o diálogo, mesmo que seja o diálogo da alma consigo mesma, que é como Platão caracteriza o pensamento. Nesse sentido, enquanto teoria da compreensão e do entendimento, a hermenêutica congrega a máxima generalidade” (Gadamer, 1993/2009, p. 134).

Considerações Finais

Entendemos, num certo sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer como um possível prolongamento das críticas que a pesquisa qualitativa, em seu surgimento, faz às limitações que a pesquisa quantitativa oferecia à pesquisa na área das ciências humanas. Isso merece, no entanto, dois esclarecimentos. Primeiro: a hermenêutica filosófica gadameriana não tem a preocupação de propor o modo como as ciências humanas devem pesquisar, mas sua questão é esclarecer de que modo acontece a compreensão humana em toda a amplitude que a compreensão, como vimos, tem. Segundo: não queremos com nossa afirmação deixar de reconhecer o mérito das pesquisas quantitativas nem das pesquisas qualitativas que se utilizam de métodos com procedimentos prescritos. Sugerimos apenas a ampliação de possibilidades de pesquisa, através da pressuposição de não haver a necessidade de um método sistematizado. Sem método, não quer dizer sem critério, conforme acreditamos ter deixado claro quando apresentamos a noção de jogo

histórico circular hermenêutico como possibilidade de fusão de horizontes tendo o critério de se orientar pela pergunta suscitada pela “coisa ela mesma” em questão, que traz os horizontes compreensivos para si no jogo da linguagem, fundindo-os. Cabe assim esclarecer qual é a questão, saber perguntá-la (o que não é fácil) e deixar que ela guie para si os horizontes compreensivos que dialogam.

Voltando à pesquisa qualitativa, acreditamos que seu surgimento nasceu de uma questão que tinha como sentido de sua orientação a noção de verdade. Desse modo foi possível que ela emergisse como “Por que somente o que é quantificável é passível de ser tornar verdade?” Em resposta a essa pergunta foram propostos métodos “qualitativos”, ou seja, não quantificáveis, de pesquisa. Essa resposta ainda suscita uma nova pergunta, a partir de seu próprio sentido de orientação: “Por que é necessária a submissão a um método para que algo se torne verdade?” Essa é a pergunta que Gadamer se propõe a responder em *Verdade e método*, daí o título. É nesse sentido que compreendemos a hermenêutica filosófica como um possível prolongamento da questão levantada no surgimento da pesquisa qualitativa. Essa mesma pergunta que para Gadamer, surge para explicitar a compreensão humana em tudo que a compreensão humana significa, para as ciências humanas tem sentido na sua interpretação temática do assim chamado “universo humano do saber”. E, retomando, ela já foi parcialmente levantada na proposição desse tipo de pesquisa. Por esse motivo, dizemos no início de nosso texto que se trata de uma pesquisa qualitativa.

À medida que pudemos nos apropriar dessa pergunta que orienta a obra de Gadamer, a possibilidade de um diálogo do pesquisador com sua própria experiência clínica pôde mostrar-se para nós. Desse modo, o próprio diário de bordo revelou uma possibilidade ainda encoberta (pelo menos para nós, pois não a encontramos em consulta a outras pesquisas). A apropriação dessa pergunta – podemos agora falar de nossa

experiência –, que confirma a pressuposição de Gadamer, só foi possível porque, enquanto pesquisadores das Ciências Humanas, esta questão já nos interpelava podendo agora ser mostrada com clareza, vindo-nos à fala somente no momento em que escrevemos este artigo. Para Gadamer, compreender a pergunta é ir além dela e isso foi realmente o que nos ocorreu. Fomos além, no sentido de podermos prolongá-la para nosso campo de saber, na nossa atividade de pesquisadores.

Consideramos, por fim, que a hermenêutica filosófica de Gadamer, ao permitir que pensemos nas possibilidades de verdade e saber que podem ser desveladas se o pesquisador se mantiver no círculo hermenêutico a tentar evitá-lo, abre um horizonte enorme de caminhos metodológicos para serem ainda pensados e trilhados, ampliando as possibilidades de pesquisa nas ciências humanas.

Referências

- Aun, H. A. & Morato, H. T. P. (2009). Atenção psicológica em instituição: Plantão psicológico como cartografia clínica. Em E. F. M. Silvaes, F. B. A. Júnior & L. Prizskulnik (Eds.). *Fundamentos de psicologia: Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial - uma introdução* (pp. 121-138). Rio de Janeiro, RJ: Guanabara Koogan.
- Aun, H. A. (2005). *Trágico avesso do mundo: Narrativas de uma prática psicológica numa instituição para adolescentes infratores*. Dissertação de Mestrado, Curso de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.

Bachelard, G. (2002). *A água e os sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria*. (3ª ed., A. P. Danesi, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1942).

Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. (7ª ed., S. P. Rouanet, trad.). São Paulo, SP: Brasiliense. (Texto original publicado em 1985).

Benjamin, W. (2011). *Escritos sobre mito e linguagem*. (S. K. Lages & E. Chaves, trads.). São Paulo: Duas Cidades. São Paulo: Editora 34.

Casanova, M. A. (2011) Introdução à psicologia descritiva e analítica de Dilthey: A hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais. Em W. Dilthey. *Ideias sobre uma Psicologia descritiva e analítica*. (pp. 7-22). Rio de Janeiro, RJ: Viaverita.

Critelli, D. M. (2007). *Analítica do sentido*. (2ª ed.). São Paulo, SP: Brasiliense. (Texto original publicado em 1996).

Dilthey, W. (2011). *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. (M. A. Casanova, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Viaverita.

Gadamer, H. G. (2008). *Verdade e método I* (4ª ed., F. P. Meurer, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1986).

Gadamer, H. G. (2009). *Verdade e método II* (10ª ed., E. P. Giachini, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1993).

Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem*. (M. S. C. Schuback). Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1959).

Heidegger, M. (2008). *Ser e tempo* (3ª ed., M. S. C. Schuback, trad.). Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1986).

Hess, R. & Weigand, G. (2006, abril). A escrita implicada. *Revista Reflexões e Debates*, 14-25.

Machado, A. (2012). *Caminante no hay camino*. Recuperado em 01 de novembro de 2012. Obtido em <http://www.poemas-del-alma.com/antonio-machado-caminante-no-hay-camino.htm>.

Mioto, R. C. T, Lima, T. C. S. & Prá, K. R. D. (2007). A documentação no cotidiano da intervenção dos assistentes sociais: algumas considerações acerca do diário de campo. *Revista Textos & Contextos*, 6(1), 93-104.

Minayo, M. C. S. O. (1993). *Desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde*. (2ª ed.). Rio de Janeiro, RJ: ABRASCO. São Paulo, SP: HUCITEC.

- Molon, S. I. & Pinho, F. F. (2012). Os bastidores dos diários de campo: Um instrumento de pesquisa qualitativa. Recuperado em 07 de outubro de 2012. Obtido em www.x_pesquisa.furg.br/inscricao/trabalhos/146.doc.
- Morato, H. T. P. & Schmidt, M. L. S. (1999). Aprendizagem significativa e experiência: Um grupo de encontro em instituição acadêmica. Em: H.T.P. Morato (Org.) *Aconselhamento psicológico centrado na pessoa: Novos desafios*. (pp. 117-130). São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.
- Schmidt, M. L. S. (1990). *A experiência de psicólogas na comunicação de massa*. Tese de Doutorado, Curso de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Schmidt, M. L. S. (1997). Identidade, pluralidade e diferença: Notas sobre psicologia social. *Boletim de Psicologia*, 47 (106), 57-72.
- Vattimo, G. (1996). *Introdução a Heidegger*. (10ª ed., J. Gama, trad.) Lisboa-Portugal: Instituto Piaget. (Texto original publicado em 1971).

Da Abertura para o Inesperado à Fala Poética na Ação Clínica Fenomenológica

Existencial

Resumo

Este artigo reflete a respeito da linguagem poética como via de linguagem possível na clínica fenomenológica existencial. Nossa compreensão de linguagem poética foi construída a partir de uma aproximação entre o entendimento de linguagem para Heidegger na fase da viragem e da noção de imaginação poética para Bachelard. Nossa questão, a possibilidade da linguagem na ação clínica fenomenológica existencial ser compreendida como poética, nasceu de nossa prática clínica na qual a concepção representacional de linguagem enquanto meio de comunicação e expressão se mostrou insuficiente para compreendermos o diálogo com o cliente. Nosso percurso metodológico foi orientado pela hermenêutica filosófica de Gadamer, a partir de suas noções de círculo hermenêutico, dialética de pergunta e resposta, e diálogo. A partir dessa hermenêutica, construímos nosso texto como um diálogo entre narrativas de nossa prática clínica e nossas compreensões de linguagem e de ação clínica – que trazíamos enquanto pressupostos compreensivos. Nosso instrumento, o diário de bordo, narra o modo como fomos afetados por nossos atendimentos clínicos psicoterápicos e fundamenta-se na concepção de narrativa de Walter Benjamin. Nosso texto ressalta a articulação entre disposição afetiva, compreensão e discurso, presente em *Ser e tempo* (1986/2008), na ação clínica, desvelando o movimento hermenêutico que permite a emergência da fala poética possibilitadora de uma apropriação das experiências vividas pelo cliente.

Palavras-chave: ação clínica; fenomenologia existencial; disposição afetiva; linguagem poética.

From Openness for the Unexpected to Poetic Speech in Clinical Psychology Based on Existential Phenomenology

Abstract

This article reflects about the poetic language as a possible language understanding to clinical psychology based on existential phenomenology. Our understanding of poetic language was constructed by a rapprochement between the understanding of language to Heidegger during the *Kehre* phases, and the conception of poetic imagination to Bachelard. Our question, the possibility of language in clinical psychology be understood as poetic, was born in our clinical practice in which the representational conception of language as a means of communication and expression was insufficient to understand the dialogue with the client. Our method was guided by Gadamer's philosophical hermeneutics, mainly by the conceptions of hermeneutic circle, dialectic of question and answer, and dialogue. Using this hermeneutic, we wrote our text as a dialogue between narratives about our clinical practice and our understanding of language and clinical psychology - that we brought as our comprehensive presuppositions. Our instrument of research, the field diaries, narrates how we were affected by our psychotherapy sessions, and is based on the conception of narrative of Walter Benjamin. Our text highlights the relation between affective disposition, understanding and discourse, present in *Being and time* (1986/2008), in clinical action, unveiling the hermeneutic movement that allows the emergence of poetic speech that enables clients to appropriate their own experiences.

Key-words: clinical psychology, existential phenomenology, affective disposition, poetic

language

Após alguns anos de prática clínica, se, por um lado, fica muito difícil dizer o que nos mobiliza a sermos psicólogos, por outro lado, podemos afirmar que sentimos um chamado muito forte para isso. Um chamado que nos faz muito sentido, que faz valer nossa existência. Tal chamado nos dá força para acordarmos todos os dias, realizarmos todas as tarefas cotidianas, mesmo as mais trabalhosas e inconvenientes. Dá sentido a tudo isso. Talvez seja realmente um grande mistério. Todavia, acreditamos que mais rico do que buscar explicações que jamais alcançariam o sentido da nossa ação clínica é tentar compartilhar um pouco do modo como a temos compreendido após alguns anos de estudo e de prática. Se pode ser rico, é também bastante arriscado, pois à medida que publicizamos nossa prática clínica, podemos ser mal sucedidos ao colocá-la em palavras, dando a impressão de que o texto empobreceu a experiência. No entanto, trata-se de um desafio que acreditamos valer a pena ser levado adiante, já que a compreensão que o outro pode nos oferecer é valiosa para que nós possamos apropriar-nos de nossa experiência.

Cada vez tem ficado mais claro para nós que a ação clínica não se caracteriza pelo lugar geográfico onde acontece, não é definida por um *setting* terapêutico, não se constitui pela imposição predeterminada de um tempo ou de técnicas psicoterápicas a serem seguidas a priori. A ação clínica é caracterizada pela atitude de disponibilidade para outro no cuidado que ele tem com sua própria existência. Tal disponibilidade requer do psicólogo assumir sua condição ontológica de abertura para o desconhecido, para o inesperado, uma abertura capaz de acolher o diferente. Isso quer dizer permitir-se colocar em questão e mudar pelo novo trazido pelo cliente. Nesse sentido, concordamos inteiramente com Figueiredo ao falar sobre o encontro terapêutico:

Mesmo que cheguemos a este encontro com relativa e muito precária segurança de nossas teorias e técnicas, o que sempre importa é nossa disponibilidade para a

alteridade nas suas dimensões de algo desconhecido, desafiante e diferente; algo que no outro nos pro-pulsiona e nos alcança; algo do outro se impõe a nós e nos contesta, fazendo-nos efetivamente outros que nós mesmos (Figueiredo, 1993, p. 93)

Quando caracterizamos nossa ação clínica como fenomenológica existencial, cabe esclarecer que o que chamamos de “fenomenológica existencial” é nossa atitude. Atitude não é mostrada por uma “lente”. A perspectiva fenomenológica existencial apresenta uma possibilidade de compreensão da existência humana a partir dos pressupostos ontológicos, ao modo de Heidegger. Com isso, queremos dizer que a relação entre o pensamento de Heidegger e a ação clínica não difere da relação existente entre pensamento e vida. Se o pensamento pode provocar mudança no nosso modo de ser, pode provocar, do mesmo modo, mudança no nosso modo de ser clínico.

Encontramos na Analítica do ser-aí em *Ser e tempo* (1986/2008) descrições das condições de existência humana que nos esclarecem como esse inesperado do encontro clínico remete à imprevisibilidade de nossa própria existência. Isso nos ajuda a respondermos ao nosso chamado de ser clínico sem pretensões de resultado, sem expectativas, sem promessas, sem pretensões de neutralidade. Podemos assumir nosso modo de ser psicólogo a partir do inesperado e do desconhecido. Isso não só é possível como pode ajudar o cliente a cuidar de sua existência na sua indeterminação ontológica.

Uma das contribuições do pensamento heideggeriano para pensarmos nossa prática diz respeito a uma disposição própria de um pensamento meditativo, que Heidegger (1959/2000) opõe ao pensamento calculante (racionalidade, lógica formal), chamada serenidade (*Gelassenheit*).

O modo de disposição através do qual somos colocados diante das coisas sem a intervenção do querer é a serenidade. Mas, não se trata de alguma forma de passividade, pois, se a serenidade está fora do âmbito da vontade, não diz respeito também à distinção entre atividade e passividade. (Sá, 2008, p.6,7)

A serenidade se refere a uma atitude em que aguardamos para que algo se desvele, esperamos sem tentarmos controlar ou moldar o fenômeno de acordo com nossas expectativas (as quais se referem também a modelos explicativos). Desse modo, na clínica, a atitude fenomenológica existencial diz respeito a uma disposição de espera para que algo se desvele no horizonte compreensivo do cliente e do psicólogo, ou no que Gadamer (1986/2008, 1993/2009) chama de “fusão de horizontes” – quando dois horizontes histórico compreensivos (seja de duas pessoas conversando, ou de um leitor com um texto) se fundem em uma compreensão de algo que está sendo dialogado (a leitura do texto também é compreendida como diálogo para Gadamer). Não podemos controlar nossa disposição afetiva, dado que ela não obedece a um ato voluntário. No entanto, ao pensarmos, ao pormos em palavras nossa experiência, podemos nos apropriar dela. Segundo Heidegger (1959/2003), pensar é se apropriar de algo pelo dizer. À medida que nos apropriamos de nossa ação clínica a refletindo à luz da fenomenologia existencial de Heidegger, podemos ir mudando nossa abertura clínica, ou seja, nossa disposição, aproximando-nos mais a uma atitude de serenidade.

A dificuldade de tal “disposição compreensiva” reside no fato de esse “deixar o ente ser assim como se mostra” só é possível quando o próprio terapeuta realiza aquele deslocamento de si, experienciando a si mesmo como abertura de sentido, como existente (Dasein) [ser-aí], e daí, ilumina toda a realidade humana, não se

identificando com nenhuma objetificação inadequada sobre o modo de ser do homem (Sá, 2008, p.8)

A ação clínica fenomenológica existencial caracteriza-se por não seguir nenhum tipo de técnica ou procedimento psicoterápico a priori. Caracteriza-se, ao contrário, por uma atitude de não saber, de espera para que uma compreensão sobre a experiência do cliente possa emergir como palavra, vindo à fala. Para que isso ocorra, é necessário que o psicólogo esteja o mais possível entregue ao encontro com o cliente. É preciso que o psicólogo possa ao máximo se apropriar do modo como está afinado afetivamente, e daí possa ser, espontaneamente, com aquele cliente de um modo que aquela relação o chama a ser. Desse modo, o psicólogo não fica preso a uma técnica estabelecida a priori, nem a referências fixas para interpretação da fala do cliente, mas pode permitir que a ação clínica seja guiada pelo modo de ser daquele cliente.

Neste artigo, pretendemos refletir sobre uma atitude clínica de abertura ao inesperado que permita acolher e fazer circular a fala poética, fala capaz de abrir outra possibilidade compreensiva diferente da repetição imprópria de um falatório impessoal e que, assim, possibilite ao cliente apropriar-se do modo como tem vivido e abrir-se para outras possibilidades de ser.

... não existimos senão no-mundo e na-língua. O mundo-língua, na situação clínica, não tem dimensão regulativa, mas sim constitutiva, e transita pela dimensão poética da fala, suscitando distinção entre a fala do cotidiano e a fala poética. A primeira nutre-se do “impessoal”, no qual se vive a maior parte do tempo como abrigo para exorcizar a angústia e fugir da inóspita responsabilidade de encarregar-se de sua própria decisão e mistério. A segunda, fala poética (poiesis), abre-se como

disponibilidade para a escuta do que não está plenamente disponível, des-velado; solta a linguagem para a aventura de des-cobrir e recriar o sempre novo de si e do mundo” (Barreto, 2008, p. 2)

Acreditamos que o acolhimento e a circulação da linguagem poética na clínica se devam, em grande parte ao esforço do psicólogo colocar-se à disposição do cliente, sem roteiros dados, sem planejamento prévio. Nesse sentido, importa-nos tratar do modo como se compreende a compreensão para o pensamento heideggeriano, a saber, de forma cooriginária à disposição afetiva. A compreensão heideggeriana de disposição afetiva, por sua vez nos ajuda a esclarecer como o “estar afetado”, a “atmosfera” em que a ação clínica está afinada se relaciona com a fala que nela emerge. Também nos importa pensar sobre o lugar que ocupa a perspectiva na atitude clínica fenomenológica existencial, já que, conforme colocamos acima, o psicólogo não tem a finalidade de determinar técnicas e procedimentos para serem replicados durante os atendimentos.

Articulação entre Disposição, Compreensão e Discurso na Analítica Existencial de Heidegger

Se numa atitude fenomenológica existencial o psicólogo não se orienta nem por técnicas nem por um conjunto de referências estabelecido a priori como um método interpretativo, ele se orienta na sua ação clínica pelo sentido de acompanhar seu cliente em seu sofrimento no seu cuidado de ser, pelos pressupostos que traz consigo – não só teóricos, mas de toda sua rede significativa-, e pelo modo como ele está-no-mundo-com-o-cliente. Este estar-em remete-nos à tonalidade afetiva que abre a afinação deste encontro. O estar-em (disposição – *Befindlichkeit*) é onticamente vivido como tonalidade afetiva. Nossa compreensão, que, ontologicamente, não se refere a um processo lógico-intelectual,

comporta a disposição como condição que lhe é cooriginária e que nos esclarece como se dá nosso acesso ao mundo. Assim, estar atento para o modo como está sendo afetado na ação clínica é algo de fundamental importância para o psicólogo.

O termo “disposição” é correntemente utilizado por autores heideggerianos em tradução a *Befindlichkeit*. Para Casanova (2009/2010), *Befindlichkeit* tem o sentido de “se encontrar em” e para Nunes (1999/2007) de “encontrar-se existindo”. Os dois autores apontam para o fato de a disposição referir-se ao modo como nos encontramos sendo-no-mundo, ao como, a “quantas andamos”. A disposição é uma condição ontológica cujas manifestações ônticas são os humores ou tonalidades afetivas.

O que indicamos ontologicamente com o termo disposição é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor [ou tonalidade afetiva], o estar afinado num humor. Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura”. (Heidegger, 1986/2008, p.193). E nesse sentido, “... a disposição está bem longe da simples constatação de um estado de alma.” (Heidegger, 1986/2008, p.193).

A disposição é um existencial fundamental e não pode ser constatada como simples estado de alma, conforme aponta Heidegger, porque ela diz respeito à nossa afinação com o mundo. Assim, se estamos tristes, a tristeza não está em nós, delimitada por nosso psiquismo, o que denotaria a consideração de nosso mundo separado de nós, mas ela está em todo lugar e ao mesmo tempo não é localizada em lugar nenhum especificamente. Quando estamos tristes, são outras possibilidades que se apresentam para nós, são outras orientações do mundo que nos guiam. Na tristeza, queremos ir para casa assim que

podermos. Se vemos nossas fotos antigas, podemos sentir uma saudade triste. Se estivermos felizes, podemos querer ir a uma reunião com os amigos e rirmos das situações que as fotos nos fazem lembrar. É desse modo que nossa compreensão é dada cooriginariamente com nossa disposição. Compreensão, por sua vez, refere-se aos modos como nos orientamos pelos sentidos e significados dos entes de nosso mundo.

Jogado em um mundo, o ser-aí já se acha sempre imerso em uma possibilidade específica que abre sucessivamente outras possibilidades. Inserido em tais possibilidades, o ser-aí se deixa levar pelas orientações dadas em seu mundo e projeta compreensivamente o seu campo de jogo existenciário a partir de tais orientações. Com isso, sua existência realiza-se sem qualquer conexão explícita com o caráter do poder ser que lhe é próprio e em total absorção pelo mundo. (Casanova, 2009/2010, p. 104)

O ser-aí não é determinado por nenhuma característica a priori, não é determinado por sua racionalidade, não é determinado pelos seus processos biológicos, nem por uma instância psíquica. O poder ser também não assume nenhum primado como um a priori do homem, pois o ser-aí nunca é primeiro poder ser para se tornar algo em momento posterior. Ele sempre já é sendo alguma possibilidade de ser. E já sendo uma possibilidade que abre outras possibilidades é que ele pode ser – por isso “poder ser”. O “sendo” ou “já sempre sendo” uma possibilidade implica sendo-no-mundo. Daí se compreende essa absoluta cooriginalidade entre ser-aí e mundo e a impossibilidade de serem concebidos separadamente.

O mundo é um existencial, compreendido como uma rede de significados e sentidos tecida pelos homens da qual recebemos orientações para todas as nossas possibilidades de ser, entre elas nossas ações cotidianas. Por exemplo, um simples banho não seria possível se não tivéssemos familiaridade com o significado de um chuveiro. Não nos referimos a um significado como uma representação teórica, mas articulado ao sentido

e à rede significativa de entes ao qual ele remete. O chuveiro existe e compreendo seu significado porque faz sentido estar limpo, e estar limpo remete à higiene, remete também a estar “apresentável” para as pessoas com as quais convivemos nas inúmeras tarefas diárias. Por sua vez, todos esses significados de estar limpo existem porque nos fazem sentido. O chuveiro, assim como todos os entes, não pode ser compreendido “em si” como um conceito teórico, separadamente de sua rede significativa que remete a outros entes. Por isso, ou seja, pela familiaridade que temos com sentidos e significados do mundo e dos entes intramundanos, jamais hesitamos em quais utensílios colocar junto ao chuveiro e não colocamos, por exemplo, nossa cama e nosso computador e sim o sabonete e o xampu no seu aposento.

Não apenas os objetos do nosso uso cotidiano como também todos os nossos modos de pensar, agir, se colocar e se posicionar são orientados em nosso mundo onde projetamos compreensivamente nosso jogo existenciário. Essa familiaridade com nosso mundo circundante que orienta todas nossas possibilidades de ser no mundo, anterior a qualquer estabelecimento teórico de algo é que se compreende por compreensão. A compreensão se dá, portanto, mesmo sem que coloquemos em palavra aquilo que compreendemos, mas ao nos guiarmos pelos sentidos do mundo. Retomando nosso exemplo, não precisamos pensar a cada vez que tomamos banho o que é um chuveiro nem por que o sabonete e o xampu estão junto dele – aliás “nunca” o fazemos-, o que inclusive nos libera para pensar, durante o banho, na atividade que iremos realizar assim que sairmos de casa.

A esta compreensão referente à nossa orientação no mundo circundante sem uma palavra expressa, ainda sem um enunciado claro, chamamos pré-compreensão. Ela corresponde a um saber tácito, algo que ainda não se tornou explícito, ou algo do qual ainda não nos apropriamos. Na clínica, a relação entre a pré-compreensão e a interpretação

(a interpretação do mundo não é possível sem uma pré-compreensão) é de grande importância. Podemos dizer que o cliente “sabe” porque está sofrendo, mas ainda não se apropriou do motivo de seu sofrimento. Daí a importância da clínica como uma oportunidade de pôr a fala em andamento e possibilitar que o cliente vá se apropriando da tarefa de cuidar de si. Ressaltamos que os modos de ele saber ainda pré-reflexivamente e não explicitamente são infundáveis, podendo, em alguns casos, remeter a uma dificuldade em deixar determinadas possibilidades de ser, em outros momentos, pode indicar já um movimento de renúncia a uma possibilidade já desgastada e abertura para uma nova, mas cujo testemunho do outro (o psicólogo na ação clínica) pode ajudar a essa compreensão tornar-se clara e explícita. No diálogo com os diários de bordo, retomaremos essa discussão.

Retomando a analítica do ser-aí, recebemos do mundo no qual já somos nossas possibilidades de ser. Sendo o mundo uma trama de significados e sentidos tecida pelos homens, as possibilidades de ser do ser-aí são constituídas ao mesmo tempo por todos nós e por ninguém, específica ou identificadamente. Desse modo, nossa existência comporta um aspecto chamado por Heidegger de impessoalidade. “O conceito de impessoalidade confunde-se em *Ser e tempo* com o conceito de mundo fático sedimentado. Três instâncias respondem imediatamente pela constituição desse conceito: disposição, compreensão e discurso” (Casanova, 2009/2010, p. 105).

O ser-aí jamais pode ser determinado por uma qualidade ou possibilidade de ser, já que ele é uma possibilidade enquanto ele a estiver sendo, nunca definitivamente. A rigor, o ser-aí é nada. “Nada” não compreendido no sentido niilista, enquanto negação, mas como um “não definido a priori”, um “nada” que remete às possibilidades não vividas sempre abertas e às que estão sendo vividas, sempre suscetíveis de findarem. A mortalidade ainda acrescenta à existência a condição de “ter que ser” num certo tempo que é absolutamente

imprevisível, o que aumenta sua indeterminação. Não podendo prever nossa morte, ela está sempre dada como uma possibilidade de acontecer a qualquer momento, obrigando-nos a sermos responsáveis por nossa existência sem sabermos até quando. Essa condição que nos é tão clara e evidente é quase sempre e na maior parte das vezes por nós evitada. Fugimos ou nos desviamos dela para sermos no mundo, o que Heidegger chama de decadência no mundo, sem atribuir o juízo de valor que o termo muitas vezes carrega, mas no sentido do modo como “decaímos no mundo”.

Nessa fuga, vivemos diversas possibilidades de ser sem as termos propriamente escolhido, ou seja, impropriamente, o que Heidegger chama de impropriedade. Na impropriedade, o peso de termos de ser responsáveis por nossa existência nos é atenuado, vivemos as possibilidades do impessoal como se fosse aquilo que deveríamos fazer, como “o que todo mundo faz”. Na maior parte das vezes, vivemos impropriamente nossa impessoalidade. O impessoal marca toda a nossa abertura para o mundo, o modo como nos compreendemos, a tonalidade afetiva a partir da qual estamos afinados com o mundo bem como os discursos que elaboramos, nossas opiniões, nossas posições. A decadência é uma determinação existencial do próprio ser-aí. Para ser, o ser-aí precisa ser-no-mundo e ser-no-mundo quer dizer também decair na convivência que é conduzida pela falação (ou falatório), curiosidade e ambigüidade. “O modo de ser cotidiano da abertura caracteriza-se pela falação, curiosidade e ambigüidade. Todas essas características mostram a mobilidade da decadência em seus caracteres essenciais de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento” (Heidegger, 1986/2008, p. 245). O caráter de alienação e de aprisionamento se referem à condição de poder ser e de poder ser impropriamente. Na falação por exemplo, fala-se muito, mas repetem-se opiniões alheias, não se fala nada que propriamente diga respeito à pessoa que fala.

Existe, no entanto, uma disposição fundamental que possibilita ao ser-aí ter desvelada sua condição de poder ser e compreender-se como responsável por sua existência: a angústia. Ela remete ao ser-para-a-morte. Nela, a familiaridade com o mundo a partir da qual vivemos impropriamente o impessoal é quebrada por um estranhamento, um estranhamento que põe em questão se o modo que vínhamos vivendo nossa vida realmente nos faz sentido ou não. Aliás, é marcada por uma absoluta falta de sentido. Tal estranhamento tem estreita ligação com o fato de termos nossa existência marcada pela morte. Sendo a morte imprevisível e podendo se dar a qualquer momento, ela está sempre “aí”, acompanhando-nos em cada possibilidade que somos, e na afinação da angústia, sentimos a responsabilidade que nos cabe por responder pelo “tempo” que temos para cuidarmos de ser. Isso quer dizer também que nossa temporalidade é marcada pela morte. Segundo Nunes (1999/2007, p. 70) “... a temporalidade decorre fenomenologicamente do ser-para-a-morte. O ser-para-a-morte é o ser em relação ao seu próprio fim”. Morte, em seu sentido existencial, portanto, não se refere ao evento em que deixamos de viver, mas à nossa condição de sermos mortais e temporais. “No tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura [cuidado]” (Heidegger, 1986/2008, p.327).

É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença [para o ser-aí] de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é a angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. O porquê dessa angústia é o puro e simples poder-ser da presença [do ser-aí]. (Heidegger, 1986/2008, pp. 326-327)

A angústia ainda mantém uma estreita relação com propriedade e impropriedade. Tal relação tem importante implicação na ação clínica. Essa disposição afetiva abre a possibilidade para que assumamos escolhas como nossas, ou seja, que nos apropriemos dela. Isso não quer dizer absolutamente que a cada vez que nos afinamos na angústia iremos a seguir nos apropriar. Muitas vezes, após a angústia, voltamos a viver impropriamente. No entanto, podemos nos apropriar de algo após passarmos pela angústia. Cabe-nos esclarecer que propriedade e impropriedade nos são constitutivos e concomitantes. Não nos é possível viver completamente de modo próprio ou impróprio, mas temos sempre algum grau de propriedade e de impropriedade como condições fundamentais de nossa existência.

Na clínica, o sofrimento do cliente remete à angústia ou ao que Heidegger descreve em *Ser e Tempo* como temor ou medo.

Como a angústia já sempre determina, de forma latente, o ser-no-mundo, este, enquanto ser que vem ao encontro na ocupação junto ao mundo pode sentir medo. Medo é angústia imprópria, entregue à decadência do “mundo” e, como tal, angústia nela mesma velada (Heidegger, 1986/2008 p.256).

Na afinação da angústia, é todo o nosso horizonte de manifestação dos entes (mundo) que é posto em questão e, no entanto, ela não se dirige a nada em particular. O medo já remete à ameaça que sentimos em relação a algum ente intramundano, a algo que ameaça fundamentalmente um modo nosso de ser, mas não todo o nosso mundo como na angústia. No entanto, o que funda existencialmente a possibilidade do medo é o poder-ser, do qual decorre que não podemos nos fixar em algum aspecto de nossa existência como se ele nos definisse. Tal aspecto pode a qualquer momento não mais ser, consistindo nisso a

possibilidade de sentirmos que ele está ameaçado. Assim, no medo, essa condição fundamental de poder ser não nos é desvelada como na angústia, embora o medo remeta a ela. É nesse sentido que Heidegger afirma que o medo é angústia imprópria.

Voltando à clínica, o sofrimento do cliente remete à angústia nas inúmeras variações que esse sofrimento pode assumir. Pode aproximar-se mais da angústia ou do medo, mas sempre diz respeito ao peso que o cliente tem em responsabilizar-se por sua existência. Nesse sentido, o que a clínica pode fazer é ajudá-lo a trazer à fala este sofrimento para que possa apropriar-se dele, ou possa ir-se apropriando dele. Não queremos com isso em absoluto dizer que o psicólogo pode conduzir este processo. Um movimento de singularização nunca é controlado voluntariamente, nem pelo cliente, muito menos pelo psicólogo. No entanto, no momento em que o cliente procura ajuda (sendo essa procura mobilizada por ele e não em razão de um pedido de outro – familiar ou outro profissional- sem que lhe faça sentido) ele, de certa forma, já se encontra disposto a isso.

O movimento de ir-se apropriando pela fala e ir assumindo responsabilidade por sua existência tem, no entanto, inúmeras nuances. Jamais segue uma linha retilínea e contínua. Muitas vezes, o cliente consegue apropriar-se de algo, mas não pode ir mais além. Esse “não pode”, muitas vezes, significa ameaça à sua existência, à possibilidade de se perder totalmente e não conseguir mais seguir. O psicólogo atento às particularidades de cada cliente e às particularidades de cada momento de um mesmo cliente, tem em suas emoções/sua afetação uma preciosa guia para saber como intervir. O que pretendemos no decorrer do texto é, a partir dos diários de bordo – nos quais narramos o modo como fomos afetados pelos nossos atendimentos clínicos psicoterápicos –, mostrar como isso acontece e pensar em que tipo de linguagem lhe vem à fala. Linguagem que não vem de um pensamento lógico-racional, mas de um estar disponível à imprevisibilidade do encontro

que se vai dando a partir de sua atmosfera afetiva. A linguagem poética remete ao sentido da experiência e não às suas causas. Remete, assim, à atenção fenomenológica.

Retomamos ainda, por último, a disposição da serenidade à qual nos referimos no início do texto. Essa disposição, pensada por Heidegger muitos anos após *Ser e Tempo*, tem ainda uma proximidade com a “decisão” que é como Heidegger chama o momento em que o ser-aí, disposto na angústia pode corresponder num modo mais próprio.

A serenidade vem da própria abertura, consiste no aguardar sereno através do qual experienciamos o pertencimento de nossa essência à abertura. Nesse mesmo texto, Heidegger diz ser este o sentido do termo decisão (*Entschlossenheit*), empregado em “*Ser e Tempo*”, o corresponder num modo próprio do Dasein [ser-aí] à abertura de sentido do ser, nada tendo a ver, portanto, com alguma espécie de voluntarismo subjetivista (Sá, 2008, p. 7).

A serenidade pode, assim, ser compreendida como uma disposição que acolhe o poder ser e, assim, nossa indeterminação ontológica, revelada pela angústia. Tal disposição conforme apontado por Sá, tem o sentido da “decisão”, que é como Heidegger descreve o momento em que o ser-aí, após a compreensão de sua condição existencial revelada pela angústia pode corresponder de modo mais próprio ao apelo do mundo. Nesse sentido, podemos pensar a serenidade como uma disposição que remete a um modo de lidar com nossa existência que já conta com o inesperado e com o imprevisível, não tentando submetê-los a uma atitude de controle à voluntariedade, como o método científico natural propõe. Disposição a partir da qual podemos ser no mundo junto aos entes num modo de criar raízes e “meditar” (pensamento meditante) e não numa postura quase exclusivamente controladora sob um pensamento calculante.

Assim, o psicólogo, numa perspectiva fenomenológica existencial, tem na serenidade uma disposição que mobiliza sua ação clínica. Por se tratar de uma disposição afetiva, não é possível o psicólogo “capacitar-se”, ou acumular informações suficientes para poder alcançá-la. Primeiramente, tal disposição nunca pode ser conquistada definitivamente. A possibilidade de ela abrir sua compreensão e seu modo de ser no mundo tem a ver com a disponibilidade que o psicólogo tem no modo como cuida de sua própria existência em se abrir para isso, o que não é aprendido com técnicas psicológicas, nem informações científicas. No entanto, o pensamento da ontologia fundamental de Heidegger e o pensamento filosófico poético de Bachelard podem servir-lhe como um interlocutor para dialogar, no movimento de ir se responsabilizando por sua existência, de modo cada vez mais próprio, que é uma decisão que ninguém pode tomar por ele.

A serenidade, essa disposição que permite “deixar ser”, reforçamos, não consiste em uma atitude passiva, de aceitação neutra a tudo o que é dado, mas, enquanto modo de ser que não se dá no âmbito passividade/atividade, consiste em criar raízes com as coisas, estar junto às coisas que nos antecedem, habitar nosso mundo sendo acolhido por ele, sentindo-nos pertencentes a ele.

Nesse sentido, não só o pensamento de Heidegger, mas também a contribuição de Bachelard, especialmente em *A poética do espaço* (1957/2000) ajudam-nos a compreender essa disposição e nos aproximarmos dela em nosso modo de ser. Segundo Vásquez Torres (2012), os poetas, com sua máxima singularidade do dizer poético, podem nos tocar no universal, “...podem nos ajudar a singularizar-**nos**”. Bachelard, a partir de imagens poéticas, vai, nesta obra, apresentar possibilidades de nossa intimidade - compreendida não em contraposição ao exterior, mas como modo de “ser íntimo do mundo”, ao qual o autor não vê oposição -, pode ser vivida de modo que entendemos ser próximo do que Heidegger chama de serenidade. ““Por todos os seres se desdobra o espaço único, espaço

íntimo do mundo” (Rilke conforme citado por Bachelard, 1957/2000, p. 206). “O espaço então surge para o poeta como sujeito do verbo desdobrar-se, do verbo crescer O espaço valorizado é um verbo; em nós ou fora de nós, a grandeza nunca é um ‘objeto’” (Bachelard, 1957/2000, p. 206)

Tendo como principal tema as imagens da casa, onde podemos encontrar repouso e acolhimento, Bachelard compreende o mundo como “a casa do homem”. Repouso e acolhimento que nos restauram para nos abrirmos ao mundo. A disposição de serenidade pode ser compreendida, a partir dessas imagens, como nós nos sentindo “em casa”, habitando o mundo do modo como ele é, imprevisível, inesperado, constantemente novo, mas também com espaços íntimos, a casa, a cabana, os quartos, os cantos, as conchas, imagens trabalhadas por Bachelard como modo de se viver esta intimidade.

Com isso, queremos esclarecer que o modo como o diálogo com os pensadores (Heidegger e Bachelard) pode nos ajudar a mudarmos nosso modo de ser e assim nosso modo de sermos clínicos. À medida que podemos nos aproximar da disposição de serenidade, nossa compreensão/interpretação da experiência do cliente pode-se aproximar de um modo de cuidado enquanto preocupação liberadora em que ele pode ir apropriando-se de sua condição de responsável por sua existência.

A seguir, passamos à caracterização de nosso percurso metodológico.

Metodologia

“Uma ética que enseja um método, ou vice-versa, um método que enseje um ética, onde o método é, na verdade, o percurso e as descobertas de uma busca. Neste sentido, ética e busca embricam, sendo difícil destacá-las” (Schmidt, 1990, p.66).

Esta pesquisa se caracteriza como qualitativa orientada pela hermenêutica filosófica de Gadamer (1986/2008, 1993/2009), articulada à fenomenologia existencial de Heidegger (1986/2008). Partindo da compreensão ontológica de compreensão ao modo de Heidegger, conforme apresentamos na seção anterior de nosso artigo, Gadamer tem como questão pensar como o conhecimento pode ser produzido. Sendo o conhecimento uma possibilidade de interpretação temática (em que a pré-compreensão é tematizada em palavras e enunciados) do ser-aí, o autor segue um importante apontamento de Heidegger em *Ser e tempo* (1986/2008): o círculo hermenêutico.

Heidegger esclarece com a noção do círculo hermenêutico que é nossa pré-compreensão que permite que interpretemos tematicamente. Como assinala Gadamer, não é Heidegger o primeiro a compreender que nossa compreensão se dá por meio do círculo, pois na tradição hermenêutica, muitos autores já o apontaram. No entanto, o círculo, seja na hermenêutica ou no meio das ciências humanas, sempre foi evitado, pois era considerado um “círculo vicioso” em que se partia de pressupostos compreensivos que se confirmavam. Também se considerava que o círculo estava fadado ao engano, pois à medida que os pressupostos compreensivos fossem discrepantes da realidade, eles poderiam distorcê-la e não se alcançariam verdades. Desse modo, os métodos, seguindo o modelo das ciências da natureza, surgiram como modo de assegurar a verdade com critérios “externos”, evitando o julgamento – possivelmente enganoso – de quem procurava conhecer.

O que Heidegger diz enquanto novidade, no entanto, é que o círculo não deve ser evitado, mas que é necessário entrar nele para que alcancemos “... a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (Heidegger, 1986/2008, p. 215). Para ele, a “coisa ela mesma” (assunto em questão, questão pesquisada, pergunta filosófica) orienta os pressupostos que se põem a interpretá-la de modo que aquilo que lhe for discrepante,

mesmo que a princípio funcione como condição para a interpretação, não irá confirmar-se pela “coisa ela mesma”. Gadamer tira daí importantes consequências, propondo que, para conhecer, não é preciso necessariamente um método e que o critério e o rigor da hermenêutica é se guiar pela “coisa ela mesma” e explicitar o máximo possível sua compreensão prévia. A impossibilidade de uma explicitação absoluta não resulta em impossibilidade de conhecimento para Gadamer, mas, apenas, que não há conhecimento absoluto, ou seja, que não podemos saber de tudo de uma só vez.

Aprofundando sua reflexão, Gadamer se vale de outra noção fundamental a qual se articula ao movimento do círculo hermenêutico: a dialética de perguntas e respostas. Segundo essa noção, os textos podem ser compreendidos como uma estrutura de diálogo, ou seja, é constituído a partir de uma pergunta e de respostas a essa pergunta. O leitor, por sua vez, ao lê-lo dialoga com ele, a partir de seu horizonte histórico compreensivo (histórico no sentido de constituído por suas compreensões *prévias*, que ele traz em sua historicidade), respondendo à pergunta suscitada pelo texto de outro modo, ou se apropriando de suas respostas e a partir delas propondo novas perguntas nas quais passa a pensar. O pensamento, desse modo, também é considerado diálogo para Gadamer, “... diálogo da alma consigo mesma” (Gadamer, 1993/2009, p.134), que ele toma da dialética de Platão.

Essa pergunta que se faz o texto, ou a pergunta que o próprio leitor se faz antes de ler o texto, e que inclusive determina que ele escolha aquele texto específico, é uma pergunta que o mobiliza, que mexe com ele, que lhe diz respeito. As respostas que o texto fornece também passam a ser suas se ele delas se apropria. Essa pergunta que mobiliza a compreensão é o que leva para dentro do círculo hermenêutico numa interpretação temática. O diálogo com outro – conversação – também segue o mesmo movimento hermenêutico.

Assim, quando afirmamos que orientamos nosso percurso metodológico pela hermenêutica filosófica de Gadamer, cabe-nos explicar que partimos de uma pergunta que nos mobilizou a partir de uma inquietação nascida em nossa prática clínica. A concepção representacional de linguagem, enquanto meio de comunicação e expressão não nos era suficiente para compreendermos nossa ação clínica, tão marcadamente linguística. Desse modo, estudamos uma outra possibilidade de linguagem, a linguagem poética, a partir de uma aproximação entre a compreensão de imaginação poética para Bachelard e a linguagem para Heidegger na fase da viragem (*Kehre*). Esse estudo resultou em um artigo que consistiu na explicitação de nossa pré-compreensão de linguagem. Também explicitamos nossa pré-compreensão de ação clínica por meio da redação de um artigo que trata dos pressupostos fenomenológicos existenciais e a noção heideggeriana de cuidado.

Explicitados nossos principais pressupostos, ampliamos nosso diálogo com os textos para o diálogo com nós mesmos em nossa ação clínica, o que nos foi possível através do instrumento dos diários de bordo conforme concebido por Aun e Morato (2009).

Compreendidos como narrativa, os diários de bordo consistem em registros da experiência – nossa experiência clínica psicoterápica –, escritos logo após cada atendimento, em que, impactados pelo momento, narramos o modo como estávamos dispostos afetivamente e como nossa tonalidade trouxe à fala uma interpretação na ação clínica. De acordo com Benjamin (1985/1994), a narrativa consiste em uma modalidade de escrita que remete à experiência do narrador e também deixa em aberto a interpretação do leitor, evitando dar-lhe explicações. Benjamin (2011) também ressalta que a palavra comporta uma tonalidade afetiva. Sua compreensão de narrativa, desse modo, mostrou-se apropriada para orientar nossa compreensão dos diários de bordo, que se diferem de uma transcrição em que a preocupação inicial (embora existam diversos modos qualitativos e

compreensivos de se analisar as transcrições) costuma se preservar a objetividade das falas.

A seguir, traremos os diálogos que tivemos, mobilizados por nossa questão – “A linguagem na clínica fenomenológica existencial pode aproximar-se de uma linguagem poética?”, a partir de nossas pré-compreensões de clínica fenomenológica existencial e de linguagem poética, com nossa experiência narrada pelos diários de bordo.

Dialogando com os Diários de Bordo

Breve caracterização dos clientes

Primeiramente, caracterizamos nossos clientes, com ênfase no modo como chegaram à psicoterapia conosco e nossa impressão geral a respeito do processo psicoterápico, para ajudar a situar a compreensão dos diários de bordo. Adotaremos a numeração colocada antes de cada caracterização abaixo para identificarmos a qual cliente se referem as narrativas dos diários de bordo.

1) Esta cliente havia trazido seu filho para o psicodiagnóstico colaborativo (que envolve participação dos pais). Após o final do processo do psicodiagnóstico, ela foi encaminhada à psicoterapia.

A cliente iniciou a psicoterapia sem demonstrar uma queixa muito clara, mas relatando sentir um peso muito grande, principalmente em todas as suas relações familiares. Nos primeiros encontros, ela se dá conta de que tem grande dificuldade em assumir posições, evita ao máximo magoar as pessoas próximas. Aos poucos, vai, cada vez mais, buscando esclarecer como ela se insere na sua rede familiar e afetiva, sem, no entanto, sentir-se pronta para assumir posições dentro da família, na qual ela acredita estar o “nó”.

Desde o início, sentimos a presença dela bastante pesada. Sua fala ansiosa e rápida que emendava assuntos diversos nos deixava muitas vezes cansados e, nos primeiros encontros, nos faziam tentar “reter” algo de mais relevante ou encontrar algum nexo.

2) É uma adulta jovem que mora só com a mãe. Ela procura a clínica por conta própria, relatando dificuldade em relacionamentos interpessoais, e dificuldade no relacionamento com sua mãe, que tenta manter com ela uma relação simbiótica e faz chantagens emocionais para mantê-la perto de si. Ela iniciara a psicoterapia com uma colega de grupo de supervisão que tinha grande carinho pela cliente, tendo sido encaminhada para nós, assim que a colega não pôde mais atendê-la.

Também, desde o primeiro encontro, passamos a gostar muito dela, pois pareceu-nos bastante determinada a compreender-se e na busca por testemunhos que a ajudassem a apropriar-se de suas escolhas.

3) Este cliente procura a psicoterapia por vontade própria, trazendo como queixa inicial um sentimento de forte depressão e fracasso pelo fato de não ter concluído seu doutorado no exterior, no qual havia depositado grande expectativa.

Desde o início, ele nos mobilizava bom humor, de forma espontânea. Esse nosso bom humor não era planejado, nem ensaiado, mas, ao encontrá-lo, já nos afinávamos assim, mesmo em dias em que estávamos cansados ou até aborrecidos. Começamos a notar como esse bom humor o tocava de modo que ele “não se levava mais tão a sério”, ou seja, passou a ver que ele não estava aprisionado; que era, sim, real seu sofrimento, mas que havia outras possibilidades ainda não consideradas, que um apontamento bem humorado ajudava-o a enxergar. Ele passou rapidamente a mostrar que ele dialogava consigo mesmo, sozinho, entre as sessões, como que estendendo a psicoterapia para sua vida,

considerando o que lhe era apontado, levantando novas questões para o encontro seguinte a partir do que discutíamos. Chamava-nos a atenção que nosso diálogo fluía até um determinado ponto que lhe despertava um ar reflexivo. Parecia pensar “agora eu quero pensar sozinho, me demorar um pouco nisso”, nesta hora perguntava as horas, como se para saber se o tempo tinha esgotado. Acabávamos nossos encontros quase sempre nesse momento. Ele nos parecia sair arejado. Nós também ficávamos com essa sensação.

4) Este senhor era um cliente antigo da clínica onde fui voluntário. Ele havia passado por diversos psicólogos antes de iniciar a psicoterapia conosco. Desde o início nos chamou a atenção algo que nos pareceu um modo bastante impróprio de procurar a psicoterapia. Ele sempre trazia assuntos bastante diversos, sobre acontecimentos cotidianos, jamais se colocando.

Dava-nos a impressão, no início, de que ele fazia psicoterapia como se fosse mais um mero cuidado entre outros que “se tinha a fazer” – fazia fisioterapia, era acompanhado por um psiquiatra e por um neurologista. Tinha valores conservadores em que o papel do pai, do marido e do homem eram o de provedor e líder absoluto do lar. Teve um problema neurológico anos antes que o obrigou a ser cuidado pela esposa e pelas filhas, o que parecia fazê-lo sentir muito humilhado e desalojado por isso, embora não o admitisse. Parecia ser muito duro para ele admitir fraquezas para nós, o que fazia de modo muito esporádico, logo voltando a não se colocar em seus relatos ou a faltar às sessões.

Diálogos com os diários

Deixamos a narrativa na primeira pessoa do singular, preservando o modo como foram redigidos os diários de bordo. As narrativas dos diários estão em itálico.

Um modo de pensar meditante (pensar é apropriar-se de algo pelo dizer e leva a mudança) ajuda a assumir nossa abertura (ontológica) ao inesperado. Movimento permanente de colocar nossos pressupostos e preconceitos em questão e ao mesmo tempo de os assumirmos como condição para compreendermos e podermos acolher o novo que vem do cliente. Faz parte de nosso horizonte histórico compreensivo o modo de pensar e ser da técnica moderna. Somos preparados para prever, conduzir e controlar. Na clínica, ainda que nos esforcemos para nos colocarmos na abertura do inesperado, muitas vezes nos vemos ainda tendendo a encontrar uma explicação ou a tentar nos atermos em partes do relato do cliente para “juntar peças” e chegarmos a uma compreensão seguindo um raciocínio lógico.

Cliente 1.

Hoje, como na sessão anterior, também não fiquei preocupado em me ater em algum ponto do falatório da cliente, perdi aquela sensação de que deixava alguma coisa passar por não dar tempo de achar “pontos-chave” em sua fala. Fala que emenda assuntos com uma tal velocidade que fazia me sentir sem poder fazer intervenções. Deixei o falatório ir correndo até que algo se mostrasse.

E, assim, algumas coisas foram-se mostrando. A cada colocação minha sentia um: “é agora!” espontaneamente. Neste momento me vinha uma palavra que dava a sensação de que falava o que ela tentava dizer, mas não conseguia com clareza. Quando me dirigia a ela, ela confirmava. Ela falou de suas dificuldades familiares, do seu emaranhado de coisas que a afetavam. Falou de fantasias dela com um vizinho que era um “amante clássico” – designação dada por mim na sessão – “um rapaz mais novo que dava a mulheres casadas o que seus maridos não

davam” nas suas palavras. Suas fantasias também falavam de uma vida sem compromissos, sem filhos, sem responsabilidade.

Neste momento me lembrei de um texto de Pompéia e Sapienza (2007) que fala da liberdade. Resumidamente, ele diz que costumamos pensar que liberdade é poder fazer tudo, o que implica não assumir escolhas e estar aprisionado às possibilidades não escolhidas. Liberdade para os autores, no entanto, é assumir suas próprias escolhas e ser livre para estar comprometido com elas. Pensei que ela deveria estar se sentindo aprisionada no modo como tem vivido suas possibilidades até hoje e que queria ser livre. Mas, do mesmo modo, suas fantasias – que aparentemente falavam de liberdade -, apontavam outro modo de estar aprisionada. Disse isso a ela, ela concordou plenamente.

Lembrei-me também que um tema constantemente repetido por ela era não se assumir diante de tudo, ou seja, não assumir suas escolhas. E ela me parecia aprisionada a elas. Suas fantasias indicavam uma fuga disso querendo não assumir nada de outro modo, sem ter que responder nada a ninguém, uma aparente liberdade absoluta. Disse isso a ela. Ela olhou para cima, mordeu os lábios fazendo uma cara de reflexão. Disse “É...” como quem começa a ver sentido e continuará desdobrando suas reflexões ao sair dali.

Nossa experiência tem apontado para o fato de que, quanto mais conseguimos nos entregar ao aberto, menos nos sentimos na obrigação de “ter que dizer alguma coisa”, quanto mais confiamos na espera pela compreensão de algo que seja possível compartilhar com o cliente, mais o que dizemos parece fazer sentido para ele. Podemos dar-nos conta também de alguns pressupostos do nosso horizonte compreensivo que vem ao encontro no

diálogo com o cliente (como o texto de Pompéia e Sapienza na narrativa acima) no momento em que há uma fusão de horizontes.

Outro ponto a ser considerado na narrativa acima diz respeito ao falatório. Fazemos referência a como ele é presente não apenas neste, mas em outros encontros com esta cliente. Isso não quer dizer que o falatório seja uma exclusividade dela e de alguns clientes apenas, posto que ele nos é constitutivo enquanto seres-aí. O que gostaríamos de ressaltar é que, mesmo num falatório tão eloquente, que dá a impressão de que não há espaço algum para uma apropriação, essa possibilidade sempre existe desde que haja uma disposição para isso. É o que Duarte comenta a seguir olhando a partir das condições ontológicas.

... em se tratando de um fenômeno existencialmente constitutivo do ser do ser-aí, o falatório não pode ser absolutamente suprimido, o que, por sua vez, não implica a impossibilidade de uma apropriação do dizer, do escutar, do silenciar, do compreender, a qual se opera sempre ‘a partir e contra’ o primado da interpretação pública e cotidiana do todo dos entes em que o ser-aí já sempre se encontra
(Duarte, 2003, p 8)

Consistindo em outro modo de falar que se diferencia do falatório, a fala poética possibilita uma apropriação da experiência vivida (e narrada na clínica). Em *Ser e Tempo*, Heidegger (1986/2008, p. 225) aponta essa possibilidade embora ainda não a desenvolva. “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição pode se tornar a meta explícita da fala ‘poética’”. Mais tarde, quando seus estudos se voltam para a questão da linguagem na fase da viragem, ele diz que a poesia não é um modo mais elevado de fala cotidiana (ou falatório), mas que, ao contrário, “É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado que quase não mais ressoa” (Heidegger, 1959/2003, p. 24).

Esclarecemos que o que chamamos de fala ou linguagem poética não se refere apenas ao poema escrito. “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). Desse modo, consideramos que a ação clínica possibilite acolhimento da fala poética, da fala de alguém que busca uma apropriação de seu sofrimento e de suas possibilidades de ser. Isso não quer dizer que a todo momento o diálogo se dê via linguagem poética, ou que o cliente mantenha uma disposição ininterrupta a se pôr em questão. Na verdade, muitas vezes, ele fala por meio do falatório e alterna momentos em que ele põe em questão determinados modos de ser e outros em que ele não pode abrir mão mesmo de modos que lhe fazem sofrer.

Na narrativa abaixo, vemos um modo possível de a fala poética vir à compreensão explícita do psicólogo: através de uma imagem poética de um poema escrito. Para Bachelard, a “... imagem que a leitura do poema nos oferece torna-se realmente nossa. Enraíza-se em nós mesmos. Nós a recebemos, mas sentimos a impressão de que teríamos podido criá-la, de que deveríamos tê-la criado.” (Bachelard, 1957/2000, p. 7). Isso quer dizer, fazer parte de nosso horizonte histórico compreensivo. O poema de Fernando de Pessoa (1986/2008, p. 148), ao qual nos referimos na narrativa abaixo, consistia um de nossos pressupostos que possibilitam conhecimento e compreensão, conforme aponta a hermenêutica de Gadamer e, portanto, pudemos, a partir dele, compreender e nos apropriarmos de um modo de ser da cliente que seu relato nos apontava a partir do modo como nos afetou.

Cliente 2.

Admiro o modo como esta cliente lida com suas dificuldades. Apesar de ter tido tudo para romper com a família que desde criança lhe exige cuidados de um adulto e ao mesmo tempo lhe faz chantagens emocionais para limitá-la à relação familiar, restringindo sua abertura ao mundo e com as pessoas, ela jamais rompe com a família, não se revolta, empenha-se em se estruturar, se abrir para as pessoas, descobrir o mundo.

Vêm-me à mente versos de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa.

“Como uma criança, antes de me ensinarem a ser grande fui verdadeiro e leal ao que vi e ouvi.”

Desde cedo ela só teve a si mesma para confiar. Hoje ela procura um testemunho para veracizar sua história, poder apropriar-se do modo como vem vivendo sua vida.

O encontro vai colocando-me no lugar daquele que acompanha e testemunha o movimento de alguém que tem cada vez mais se apropriado da sua condição daquela que é responsável pela sua existência. A cada vez que sua fala vai apontando seus movimentos próprios, frutos de uma elaboração pensada com profundidade, que suas escolhas são relatadas mostrando como, em que condições, e, acima de tudo, que foram absolutamente escolhas dela, só me resta escutar, acolher, testemunhar.

Entendido a partir de um modo de pensar técnico-calculante, o testemunho pode parecer mera atitude passiva, sem grande utilidade, no entanto, desde uma perspectiva fenomenológica existencial, ele pode ser compreendido como constitutivo de nossa realidade. Em *Analítica do sentido*, Critelli (1996/2007) descreve cinco etapas do

movimento fenomênico de realização do real, sendo o testemunho a quarta etapa em que o que foi desvelado é reconhecido e legitimado pelo testemunho do(s) outro(s), posto que “coisa alguma é verdadeira em si mesma, mas veracizada mediante uma referência, um critério, algo que venha de fora dela mesma e a autorize a ser o que é e como é” (Critelli, 1996/2007, p.93). Na quinta etapa, autenticação refere-se ao modo como se acolhe o testemunho do outro, como ele “chega”, como ele afeta, o que também remete a uma possibilidade da ação clínica – ao modo como o cliente acolhe o testemunho do psicólogo. Longe de uma mera experiência racional ou cognitiva, a autenticação consiste na experiencição do modo como o que foi testemunhado e veracizado, toca numa disposição afetiva e como se pode acolhê-lo e apropriar-se dele numa compreensão. Assim, o modo de ser desta cliente nos suscitava uma atitude de testemunho para que ela pudesse apropriar-se de sua compreensão.

Passando a outra situação, consideramos imprescindível estar atento ao modo como estamos dispostos na ação clínica. Isso implica podermos agir de acordo com o modo pelo qual determinada tonalidade afetiva nos está permitindo agir naquele dia. Tonalidade que nos abre sem que possamos voluntariamente modificá-la. Tonalidade a partir da qual estamos abertos para o encontro com o cliente e que não podemos desprezar.

Cliente 1

Hoje senti que o modo como eu estava disposto não me permitia grandes intervenções ou um fluir mais espontâneo de falas junto às colocações da cliente. Percebendo isso, ative-me mais a escutá-la e fazer algumas pontuações. Notei que foi um modo possível e que desse modo fluiu. Foi importante respeitá-lo. Ao final, no entanto, coloquei uma compreensão mais elaborada para ela, a qual, anteriormente, havia pensado se valeria a pena ou não dizer. Não porque me

parecesse descabida, mas porque não sabia se disposto do modo como eu estava eu conseguiria ser claro o suficiente. E assim, aconteceu que ela não compreendeu direito o que eu disse, embora aparentemente isso não a tenha incomodado. Aí, voltei a pensar, que naquele dia, a disposição em que estávamos não permitia aquele tipo de intervenção...

Ao término da sessão, fiquei com a sensação de que tinha apenas arrastado aquele encontro, que não tinha sido de grande valia para a cliente. Mas, para a minha surpresa, ela me agradece ao nos despedirmos dizendo que naquele dia tinha sido uma das melhores sessões, que ela havia se dado conta de muitas coisas que “quase sabia” (expressão dela), mas que ainda não estavam claras.

.....

(encontro seguinte)

Hoje, logo ao encontrá-la na sala de espera, noto nela um olhar de quem está ansiosa para compartilhar algo. Uma ansiedade como de uma criança que está ansiosa para dizer que já aprendeu a fazer algo sozinha. Fico curioso. Tenho que contê-la um pouco no corredor, pois ela já começa a falar antes de entrarmos na sala.

Ela me conta sobre o que andou pensando desde a sessão anterior. Disse que chegou a “conclusões”, que percebe melhor o que está acontecendo com ela. Fico surpreso, pois me parece muito apropriado o que ela diz. Mas, ainda assim, ela diz que não tem coragem para fazer mudanças que acha que precisa fazer. “Não posso”. Não sabe como as pessoas queridas vão reagir. ...

Acreditamos que a sensação de que a sessão havia sido ruim, remeta a uma crença, não tematizada naquele momento, de que uma “sessão boa” precisava ser “produtiva”. A produtividade se daria por meio de intervenções “superinspiradas” e uma atitude virtuosa, enérgica, com grande velocidade de elaboração compreensiva, algo que remete ao pensamento técnico. A devolução da cliente ao final da sessão, no entanto, permitiu-nos perceber que ainda trazíamos, sem nos dar conta, tal crença em nosso horizonte compreensivo. Deu-nos, ao mesmo tempo, a oportunidade de, ao colocá-la em questão, ampliarmos nossa compreensão da ação clínica. Ficou claro, nessa ocasião, que só é possível estar com o outro a partir de um lugar que é propriamente nosso. Embora tal afirmação já fizesse sentido antes, ela deixou de ter um sentido mais teórico/abstrato e pode ser apropriado através da experiência. Compreendemos que este “lugar propriamente nosso” diz respeito, em grande parte, à abertura que nos permite estar disponível ao cliente. Abertura que se dá via disposição afetiva que nos é dada em cada ocasião.

A cliente também fala que pôde se dar conta de coisas das quais “quase sabia”, o que indica uma pré-compreensão. Ela não só tematiza o que sabia tacitamente como também apropria-se desse movimento que traz da pré-compreensão a uma compreensão explícita pela palavra. A apropriação desse movimento pôde levar a cliente a legitimar aquilo que ele “sentia”, “intuía”, “desconfiava” por meio de uma reflexão individual no período entre as duas sessões, quando apropriou-se de sua pré-compreensão. Isso indica que a clínica não acontece somente no encontro com o psicólogo, mas também quando o cliente está só. Novamente pensamos na afirmação de Heidegger (1959/2003) de que pensar é apropriar-se de algo pelo dizer. Este “algo”, na clínica remete ao modo como o cliente tem sido, que antes de vir à fala, são sentimentos e sensações. “É a palavra que confere ser às coisas”. (Heidegger, 1959/2003, p.126)

Ao final da segunda narrativa, mostra-se outro ponto a que o psicólogo deve estar bastante atento na ação clínica. A cliente acena o seu limite. “Até aqui posso ir, mais longe não”. Ela indica ter podido apropriar-se bastante de como seu sofrimento dizia respeito ao modo como vinha sendo, ao modo como vinha se posicionando em sua família em especial e com as pessoas no geral. Ela visualiza outras possibilidades de ser, mas não se sente preparada para elas. Não pode lidar com as mudanças que a escolha de tais possibilidades traria às pessoas próximas. Neste momento, não há absolutamente nada que o psicólogo possa fazer. Aqui, a cliente, de alguma forma, já sente que é responsável por sua própria existência e a partir desta responsabilidade, é que ela pode pesar e sentir se pode ou não abrir-se a outras possibilidades. Ou se pode naquele momento ou não. É neste sentido que a ação clínica pode ajudar o cliente a dar-se conta da sua responsabilidade por sua existência, mas não pode substituí-lo no cuidado por ela, o que aconteceria se, por exemplo, o psicólogo passasse a pressioná-la a fazer as mudanças que se apontavam. Tal atitude, mesmo que resultasse no fato de a cliente fazer escolhas, essas seriam impróprias. Seriam escolhas feitas pela recomendação do psicólogo, tomadas em obediência, não como um movimento apropriado e livre.

Ciente 1

Notei que me coloquei bastante. Na relação da cliente com os filhos, percebi que alternava momentos em que eu devolvia para a cliente uma compreensão e outros em que eu dava algumas “dicas” sobre o que ela podia fazer. Essa alternância, no entanto, acontecia de modo que, quando eu sentia que a paciente havia tematizado algo, como, por exemplo, já se dava conta de que o modo como a filha se fecha tinha a ver com um modo de ela tratar a filha e que ela não tinha ideia de que outro modo

de tratá-la, eu sentia uma abertura para apontar modos possíveis de lidar com aquela situação específica.

Mesmo um pouco cansado nesse dia, cansaço que senti durante a sessão, isso não me impediu de me colocar com cuidado e ao mesmo tempo falar bastante. Falei bastante porque a situação me pedia.

Noto cada vez mais durante os atendimentos que “algo” me “diz”: “pode falar isso”, ou “não, espere”. Esse algo fala às vezes em palavras, às vezes num leve aperto no peito me contendo e outras sentindo o peito aberto no fluir de uma fala.

Nessa narrativa, duas coisas nos chamam a atenção. Ambas dizem respeito à disposição que o cliente nos suscita. Relatamos estar cansados, o que poderia colocar-nos numa postura de ouvinte, mas, ao contrário, mesmo cansados, foi possível estar falante, pois o encontro com a cliente nos pedia essa atitude. O movimento de sentir se é momento de falar ou se não é, só pode ser sentido. Podemos e devemos confiar nesse sentimento. Sentimento que fala do modo como somos afetados na ação clínica. Guiamo-nos pelas disposições afetivas – humores, podendo algumas vezes nos apropriar dele colocando-os em palavras, mas, em outras, não há tempo ou possibilidade de virem à fala em nosso pensamento.

Outra coisa que nos chamou a atenção foram os momentos em que levantávamos para a cliente possibilidades – “dicas”- de ela lidar com determinadas situações que ela apresentava. No cuidado com o outro, preocupação, Heidegger aponta duas possibilidades existenciais: preocupação substituidora, em que se faz pelo outro, e preocupação liberadora, que possibilita ao outro condições para assumir suas escolhas. Heidegger não faz essa distinção com vistas a um julgamento moral em que uma seria superior à outra, mas apresenta dois modos possíveis de preocupação, muitas vezes onticamente vividos ao

mesmo tempo numa mesma situação. Embora possamos considerar que o sentido da ação clínica seja a preocupação liberadora, em alguns momentos, pode haver preocupação substituidora. Na narrativa, fica claro que, mesmo quando houve preocupação substituidora, a mesma não teve o intuito de substituir a cliente no cuidado por sua existência, mas teve o sentido de auxiliá-la no cuidado de algo de que ela se apropriara, mas não sabia o que fazer, no caso um modo da filha ser com ela. Muitas vezes, por exemplo, informações sobre ciclos biológicos, ou sobre como os adolescentes costumam se comportar tem um caráter de preocupação substituidora, mas podem ajudar ao cliente a lidar, de maneira mais própria, com o filho. Isso mostra que esses dois modos de preocupação não são excludentes e a situação ôntica relatada pelo cliente pode requisitar tal tipo de intervenção.

Passemos agora a uma outra narrativa na qual a imaginação poética de Bachelard volta a estar presente no modo como compreendemos.

Cliente 3

O cliente, que morava só há alguns anos, contou que, em sua casa natal as pessoas não conversavam, deixavam os problemas no ar, evitando magoar uns aos outros, tornando a atmosfera extremamente pesada. Seu sofrimento estava ali, expresso em seu rosto, e na atmosfera. Enquanto ele ia me contando, eu imaginava a casa, a expressão das pessoas, sentia o ambiente. “Ninguém fala na casa, cada um fecha-se em seu canto. O silêncio oprime, sufoca. As paredes do quarto não preservam a intimidade. Por elas os fantasmas do não-dito atravessam livremente. Suporta-se a dimensão não dada, o sofrimento sem nome, em nome de não magoar, pactuando em silêncio. Tudo pode ser ao mesmo tempo, carregando consigo as mais diversas inquietações... e ao mesmo tempo, não é. A palavra falta”.

*Coloco para meu cliente a imagem enquanto ela foi-se mostrando para mim.
Imediatamente, ele, com o semblante de quem fizera uma grande descoberta me diz: “Não preciso mais estar neste lugar. EU SOU MINHA PRÓPRIA CASA!”*

Muitas vezes a compreensão do relato do cliente se dá via um modo de imaginação em que somos “tomados” por imagens. As imagens fazem parte de como compreendemos e nos apropriamos do modo como somos afetados pelo relato do cliente. Na narrativa acima, a imagem aproxima-se do que Bachelard (1957/2000) chama de imaginação poética. O autor, ao estudar as imagens poéticas, explora um modo como a palavra poética vem à fala, o que chama de devaneio ou imaginação poética, um modo possível de “abertura de linguagem” a partir do qual podemos compreender. A imagem poética literária seria o devaneio escrito. Ao ser lida, novamente, o leitor, tocado pela imagem, acolhe-a pelo devaneio poético. “... 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, 1957/2000, p. 14).

Nunes (1999/2007), a partir da analítica do ser-aí de Heidegger, considera a imaginação como modo possível de compreensão aberta pela tonalidade afetiva.

O encontrar-se existindo [*Befindlichkeit*], onde se destaca o *Stimmung* [tonalidade afetiva], abrange a ordem dos sentimentos e também da imaginação. A imaginação está implícita no compreender, que não é um conhecimento imediato à maneira daquilo que nos proporcionaria a percepção, mas é um compreender que sempre antecipa determinadas situações (Nunes, 1999/2007, p. 64).

A afetação mútua e a possibilidade de compreensão do cliente e do terapeuta se devem, em parte, à imagem da casa, que oferece ao homem

... a segurança da restauração, a segurança do repouso, que não são estados privilegiados e típicos de individualidade, de enclausuramento de cada homem. Fazem parte, sim, dessa individualidade, mas são um dos momentos em que o próprio do homem é cultivado e este momento, em que a intimidade é reencontrada no interior de uma casa, confere ao homem confiança e disponibilidade para ele ser sensível aos apelos do mundo. Sim, porque só um homem feliz na sua intimidade reencontrada, pode sair de casa e ir a encontro daquilo que há no mundo” (Dichtchkenian, 2010, p.3).

A casa, para Bachelard (1957/2000) é o elemento que articula e conjuga a intimidade com o mundo. Portanto trata-se igualmente de um abrir-se para o encontro com o terapeuta e com o espaço clínico que permitem a experiência de cultivar sua intimidade. Essa experiência não é simplesmente um mero registro das possibilidades vividas, mas o testemunho de sua autoria, de um dar-se conta de sua solidão e de se responsabilizar por sua própria existência. Nesse sentido, a imagem pode se constituir num modo de *libertar* para a dedicação de novas possibilidades.

Como moraríamos melhor na casa! Como nossas velhas lembranças têm subitamente uma viva possibilidade de ser! Julgamos o passado. Uma espécie de remorso de não ter vivido assaz profundamente na velha casa acomete a alma, sobe do passado, submerge-nos (Bachelard, 1957/2000, p. 70).

“Ó nostalgia dos lugares que não foram bastante amados na hora passageira. Quem me dera devolver-lhes de longe o gesto esquecido, a ação suplementar”
(Rilke conforme citado por Bachelard, 1957/2000, p. 70).

Essa passagem de Bachelard comentando a imagem poética de Rilke nos remeteu ao modo como o cliente se lembra de sua casa natal, como a lembrança está carregada da relação com os pais e os irmãos e que tal lembrança ainda está presente hoje (à época) no modo de ele ser. Quando Bachelard diz que “nossas velhas lembranças têm subitamente uma viva possibilidade de ser” isso nos remete à possibilidade de não se aprisionar nessas possibilidades presentes desveladas pela lembrança. O lembrar permite se dar de conta de que esse modo de ser ainda vem sendo vivido, esse “passado” é um “ainda vem passando”. Ao se apropriar disso, o cliente, subitamente, diz que ele não precisa mais ficar neste lugar (ou seja, que ele não é refém desta “casa” que não oferece repouso, ou seja, desse modo de evitar o diálogo, de não tratar diretamente dos problemas). Ele diz que é sua própria casa, ou seja, que tem possibilidade de ser de outro modo, que pode encontrar repouso e habitar seu mundo a partir de outras possibilidades de ser.

Na próxima narrativa, seguimos com o mesmo cliente, algumas sessões depois desta.

Cliente 3

O cliente continua falando sobre o pai. Quer falar que não terminou seu programa de doutorado para ele, que ainda não sabia – o que me surpreende. Ele quer se mostrar como um adulto que fala como um homem para o pai. Não quer ser indiferente à distância entre eles nem ao medo de se sentir tratado como sendo uma criança na frente dele. Começo a pensar no “jeitão” do pai, a partir do que o

cliente já me falara sobre ele. Lembro-me de situações minhas em que eu sabia que o outro não queria se abrir para uma conversa, embora eu quisesse muito e me esforçasse para isso. Sei exatamente do que ele está falando. Às vezes ele fala e é como se no pensamento eu o antecipasse. Na verdade, minhas experiências lhe antecipam no pensamento.

Vou devolvendo a ele minhas impressões. Ele diz que é exatamente isso. A sessão acontece em um clima fluido. Apesar da temática me parecer ser muito cara a ele, não me pesa, não me sinto pesado, talvez porque sinto que ele se movimenta. Sinto que talvez um dos problemas seja saber que o pai se atinge seja o que for que ele faça ou que aconteça com ele, o pai sofre. Pergunto se isso lhe faz sentido. Ele concorda. Digo que talvez seja difícil aceitar que não se pode fazer nada pela infelicidade do pai e que isso talvez atrapalhe os movimentos dele pois sabe que afeta o pai. Ele diz que sim. Dá-me uma sensação de que ele precisa de uma colocação mais contundente para evidenciar melhor algo que ele já começa a perceber e parece estar aberto para se apropriar, e digo: “Não se pode fazer nada pelo seu pai pois o responsável por ele é ele. Sem dúvida é difícil aceitar que quem você ama sofra e ficar impotente. Mas não há nada o que fazer. Pensar nele em detrimento de você é só se deixar de lado e não ajudá-lo em nada”.

Com um semblante reflexivo e concentrado que me soou como “É claro! É isso!”, ele me olha, e encerramos o encontro.

Ao retomar essa narrativa, lembramo-nos da impressão que tive sobre o movimento desse cliente durante o processo psicoterápico. Ele, que chegou por escolha própria com uma queixa pontual de depressão por não ter conseguido terminar seu doutorado, vai aos poucos se dando conta do quanto ele restringia suas possibilidades de ser por conta de

achar que não podia mostrar fraquezas para pessoas de quem necessitava de ajuda, ou com quem precisava contar, e como isso lhe prejudicava. Ao mesmo tempo que se vai dando conta, ele também vai-se abrindo a pôr em questão essa postura fechada, e vai narrando, nos encontros conosco, experiências de diálogo, abertura com os outros, de contar com os outros, e de sua surpresa em se sentir aliviado, bem sucedido, e próximo dos outros.

Essa sua disposição em deixar de lado uma atitude fechada – que lhe dava uma impressão de força, no sentido de autossuficiência, de que nada necessitava dos outros –, e abrir-se para um modo de ser com os outros de proximidade, possibilita-lhe pôr em questão a relação que tinha com seu pai, com o qual, até então, ele não via nenhuma possibilidade de diálogo. Parecia-me que lhe era importante pôr-se de outro modo diante do pai, no caso, admitir um “fracasso”. Talvez a relação com o pai tivesse até um peso especial para ele e lhe chamasse especialmente para experimentar uma outra possibilidade. Poderia encorajá-lo especialmente a ir-se abrindo aos outros de um modo em geral. No entanto, ele me parece temer a reação do pai - tristeza, e também desaprovação.

Retomando a articulação entre disposição, compreensão e discurso na Analítica Existencial de Heidegger, o discurso do cliente nos afeta de modo que o sentimos/compreendemos como um “ensaio” de um movimento para ser de outro modo com o pai, cujas implicações o preocupavam. À medida que essa compreensão/afetação se vai tornando uma interpretação temática, vindo à palavra, nossa fala para o cliente tem o sentido de lhe mostrar que substituir o pai em seu cuidado por sua existência (no sentido de preocupação substituidora de Heidegger) no caso, no lidar com as implicações de algo que dizia respeito ao cliente, além de, a rigor ser impossível (dado que mesmo evitando ao máximo assumir, cada um sempre responde, de algum modo por sua existência), poderia impedi-lo de experimentar outra possibilidade de ser com ele.

Essa possibilidade, se fosse vivida, teria necessariamente que contar com o risco que ele já imaginava – tristeza e desaprovação do pai. No entanto, evitá-lo seria isentar o pai do cuidado consigo mesmo e privar-se de viver outra possibilidade de ser. O modo como isso foi colocado para o cliente levou em consideração o contexto, e “clima” (afetação) para ser dito do modo em que foi dito, aos poucos, “sentindo” como ele recebia nossas colocações e sentindo ao final que cabia uma fala mais contundente e clara.

Retomamos agora, voltando um pouco em relação à cronologia dos atendimentos, uma narrativa do início do processo psicoterápico desse mesmo cliente, em que ele nos conta um sonho que se revela bastante significativo no esclarecimento de sua queixa inicial e que marca o modo como ele passa a se conduzir na psicoterapia e na sua vida, desvelado nas duas narrativas anteriores.

Cliente 3

Logo que sentamos na sala, ansioso, ele pede para me contar um sonho. Fico curioso, ele me parece bastante “mexido” com esse sonho. Ele sobe uma torre antiga que está abandonada, fria, com cheiro de mofo e teias de aranha. Está sozinho. No alto ele olha para baixo e sente enorme vertigem. Sem ficar claro ao certo se caiu ou se jogou, ele sente a queda. Apavora-se. Não há nada que possa fazer, está caindo. Acorda antes de cair no chão. Acordar não o alivia. Continua exausto, palpitante, ofegante. Impressiona-se com a “realidade” do sonho.

Lembro-me das imagens poéticas da queda que Bachelard (1948/2001) trabalha em “A terra e os devaneios da vontade”. Lembro-me de que o autor fala da solidão e da morte eminente. Penso assim, no movimento do cliente em ir-se apropriando da solidão de cuidar da sua existência, na sua decisão de procurar psicoterapia como um marco desse movimento. A depressão, sua queixa inicial, parece, no

“exagero” do sonho, revelar-se como pânico. Depressão e pânico remetem à angústia de ter que cuidar de si, tarefa eminentemente solitária. Coloco para ele em palavras que acredito que ele compreenda. Ele acompanha atento. Parece fazer-lhe sentido e até aliviá-lo.

No diálogo com essa narrativa, retomamos a leitura das imagens da queda trabalhadas por Bachelard.

... a vertigem é uma súbita solidão. Uma vez que ela se apodera de um ser, nenhum apoio pode salvá-lo, nenhuma mão protetora pode retê-lo em sua queda. O infeliz, atingido por uma vertigem em seu significado primordial, está sozinho até o âmago do seu ser. É a queda viva. (Bachelard, 1948/2001, p. 275).

Acreditamos que, no sonho, o cliente tenha experimentado a angústia enquanto vertigem. Vertigem de estar só, como o responsável por cuidar de sua existência. Apresentar-se como uma vertigem experimentada pelo sonho não constitui mero acaso, mas sim o modo como sua angústia pode mobilizá-lo, fazendo-o palpitar, mexendo com ele, sentindo a morte de perto. Sua “depressão” que é como ele apresenta sua queixa inicial, embora remetesse à angústia, ainda comportava um caráter mais imóvel, lamentativo. A vertigem e, sobretudo, a sensação da queda “acordam”, mobilizam, mostram – fazendo sentir – que a morte está aí, enquanto destino inalienável, que o tempo é finito. Misturam desespero/pânico a um chamado para a antecipação da morte. Ainda que impróprio, esse chamado de antecipação da morte mobiliza-o. As imagens poéticas de Bachelard explicitando no seu dizer poético esse modo ôntico de ser tocado pela morte/angústia nos ajudam a compreender o sonho do cliente.

Algumas páginas adiante da citação anterior, Bachelard continua “E sobretudo, [as imagens da queda] tendem a *dramatizar* a queda, a fazer dela um destino, um tipo de *morte*. Traduzem nosso ser de queda, nosso ser-vindo-a-ser-no-vir-a-ser-da-queda. Fazem-nos conhecer o *tempo fulminante* [grifos do autor]” (Bachelard, 1948/2001, p. 280). A “fulminância” do tempo que a queda experienciada no sonho do cliente exagera revela a temporalidade enquanto sentido do cuidado de ser – tempo que se destina à morte (possibilidade mais inalienável e própria). A psicoterapia para o cliente passou a se tornar um espaço de pôr em palavras o modo como ele estava afetado por sua angústia, permitindo que ele fosse apropriando-se de sua responsabilidade de cuidar de si. Também o cliente passou a refletir só em casa, entre as sessões, num diálogo que nos pareceu ter-se tornado permanente consigo, sendo o diálogo terapêutico sobre esse sonho um marco desse processo. Marca uma decisão de ir cuidando de si que ele foi tomando aos poucos, conforme as narrativas posteriores (em relação à cronologia dos atendimentos) a essa mostraram.

Passemos agora à narrativa de um atendimento com outro cliente na qual abordamos outros aspectos da linguagem que acreditamos serem próprios da ação clínica fenomenológica existencial de um modo geral, mas que discutimos aqui por nos parecer mais nítido.

Cliente 4

Hoje senti que o atendimento “engatou”. Não senti o cansaço que muitas vezes sentia com ele quando ele trazia só o falatório e não se colocava.

Embora tenhamos começado pelo falatório, fiquei à vontade, até um momento que perguntei sobre ele – o que já havia feito em outras ocasiões –, e ele, pela primeira

vez e para a minha surpresa, passou a falar de si como protagonista do que narrava.

Seus relatos me reforçaram a sensação da sessão passada de que estou entendendo melhor sua relação familiar. Deu-me também a sensação de que talvez o que eu estava percebendo, ele não estivesse disposto a enxergar. Ele assume uma posição de pai, marido e chefe de família de forma bastante rígida e autoritária, e me parece que as filhas e a mulher hoje já não aceitam isso, e quando ele tenta colocar-se direcionando as escolhas das filhas, julgando seus modos de ser, elas não lhe dão ouvidos.

Penso que talvez se eu não disser, ficar adiando, esperando que ele fique “mais preparado”, pode nunca acontecer e ele pode não ter outra oportunidade para se “rever”; por outro lado não quero me precipitar e acho que talvez ele não possa experimentar outro modo de ser, a não ser o de ser o homem que manda na casa. Escolho ir colocando cuidadosamente a questão, esperando para ver se essa situação com a família o incomoda a ponto de não suportar mais e partir para a mudança. Digo que talvez o modo como as pessoas se relacionavam na família não esteja funcionando mais e que talvez requeira mudanças para funcionar de outro modo. Pergunto se ele não acha que talvez as filhas queiram somente seguir com a vida delas e não esperem mais do pai que lhes diga como fazer. Ele não admite que faz isso, embora tenha dito que não aceita que uma das filhas se relacione com um rapaz sem se casar. Penso que no fundo ele “sabe”, mas não admitir seja um modo de defender o único jeito de ser pai que ele consegue ser.

Vou-me atentando e vendo onde posso ir entrando. Vou esperando para ver a abertura que ele pode dar.

Essa narrativa nos remete a uma importante implicação da compreensão heideggeriana de linguagem que nos ajuda a compreender como acontece o diálogo na ação clínica fenomenológica existencial. A noção de que “a linguagem fala” (Heidegger, 1959/2003) implica que a linguagem está além, tanto de um ato voluntarioso de um dos interlocutores, quanto de seu aspecto representativo enquanto meio de comunicação e expressão. “O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para qual os signos podem existir” (Heidegger, 1959/2003, p. 203) O que “está em jogo” é o que conduz o que falamos na clínica. Não nos propomos interpretar a fala do cliente em um sistema interpretativo pré-determinado por signos fixos, mas, em trazer algo à luz, para ser mostrado pela palavra. Isso se dá de acordo com o horizonte histórico compreensivo do cliente, o que inclui sua disponibilidade maior ou menor para se abrir para outras possibilidades de ser. No caso desse cliente, ele não estava muito aberto, naquele momento, a outras possibilidades. À medida que sentíamos isso em suas palavras e em seu tom, e no modo como éramos afetados por eles, essa afetação guiava nossa fala.

Estava em jogo neste atendimento se o cliente tinha disposição para se abrir a outras possibilidades de ser, ou se ele não abriria mão de manter sua posição de comando familiar enquanto aquele que determina as escolhas dos membros da família. Também estava em jogo a possibilidade de que um apontamento nosso que pudesse levantar, mesmo que sutilmente, a questão poderia futuramente, em uma reflexão individual possibilitar uma apropriação e um dispor de outras possibilidades de ser. Nossa colocação “sutil” para o cliente, em forma de pergunta, também foi orientada por este modo que fomos afetados. A afetação na clínica remete a um sentir “se há clima” para dizer tal ou qual coisa. Tal afetação pode vir à palavra por meio de um pensamento, durante o diálogo com o cliente, e também pode ser dar não explicitamente, como algo “sentido”.

Desvelamentos do Diálogo – Apontamentos

É inegável que a ação clínica acontece a partir do diálogo. O que pretendemos ao longo deste artigo foi esclarecer o modo como o diálogo se articula à linguagem na ação clínica fenomenológica existencial. Isso nos fez buscar uma compreensão de linguagem poética, já que a linguagem representacional não se mostrava suficiente para compreendermos nossa ação clínica. Nesse sentido, Gadamer, tendo o pensamento de Heidegger como ponto de partida, ajuda-nos a compreender esta articulação. Para Gadamer, o “... modo de realizar-se da linguagem é o diálogo” (1993/2009, p.134) e ainda a “... linguagem se dá apenas no diálogo” (1993/2009, p. 243). Para o autor, a afirmação de Heidegger: “A linguagem fala. O homem fala à medida que corresponde à linguagem” (Heidegger, 1959/2003, p. 26) tem o sentido de que a linguagem precede qualquer interlocutor particular. O conceito de linguagem enquanto meio de comunicação e expressão, numa perspectiva representacional – que também consiste em possibilidade legítima da linguagem –, encobre essa sua procedência e dá a ilusão de que ela se restringe a um instrumento à disposição da vontade do falante.

Retomada a partir do sentido heideggeriano, a linguagem se mostra como um jogo em que o falante corresponde a ela. Tal correspondência não se dá arbitrariamente, mas à medida que o falante fala a partir de algo que lhe interpela, guiado pela interpelação. Na ação clínica, essa interpelação se dá por meio de uma disposição afetiva que remete à angústia.

O cliente não controla o modo como se dispõe afetivamente, e assim não pode controlar o que, nem como fala. Em sua fala, ele corresponde a um apelo da linguagem, apelo que se dá pelo modo como está disposto afetivamente. Desse modo, aquilo que tradicionalmente é tido como “doença”, “enfermidade”, ou “disfunção”, compreendemos

como um modo ôntico que remete ao apelo do “querer-ter-consciência” que Heidegger descreve em *Ser e tempo*, como apelo da angústia para um modo de ser próprio. Como Heidegger deixa claro, não quer dizer que a cada momento que se dispõe pela angústia o ser-aí irá a seguir se apropriar necessariamente de algo, mas esta possibilidade lhe é dada neste momento e é na linguagem, vindo à fala que ela pode apropriar-se. Do mesmo modo, o sofrimento que leva à clínica traz a possibilidade de uma apropriação do cliente, mas não a garante.

Gadamer (1993/2009) ressalta que o que o diálogo terapêutico tem de especial em relação a outras modalidades de diálogo (entre as quais ele inclui o pensar, a leitura, e tudo que se dá via linguagem), é o fato de que se parte de uma incapacidade para o diálogo por parte do cliente e que a terapia constitui uma tentativa de restabelecer o diálogo, através do diálogo. Para isso, esclarece Gadamer (1993/2009, p. 250) “Ressaltamos que o próprio diálogo é resultado de um trabalho comum de esclarecimento e não simples aplicação de um saber por parte do médico”. Esta “incapacidade para o diálogo” (que silencia) apontada por Gadamer pode ser compreendida como uma incapacidade (ou dificuldade) de escuta apropriada do silenciar. Referimo-nos ao silêncio do querer-ter-consciência pensado por Heidegger.

Por isso a *silenciosidade* é o modo de articulação da fala que pertence ao querer-ter-consciência. Caracterizou-se o silêncio como possibilidade essencial da fala. Aquele que silenciado quer dar a compreender, deve ‘ter algo a dizer’ Na interpelação, a presença [ser-aí] dá a compreender o seu poder-ser mais próprio. Por isso, o apelo é o silêncio. (Heidegger, 1986/2008, p. 377).

A linguagem é compreendida por Heidegger como aquilo que mostra. “A linguagem fala dizendo, ou seja, mostrando” (Heidegger, 1959/2003, p. 205). Cada diálogo põe em jogo aquilo pelo que ele se propõe a responder. No entanto, esse “pelo que”, a pergunta, não é o jogo, mas mobiliza o jogo, pois o jogo é a própria linguagem. A pergunta que interpela o falante faz o apelo para que “na linguagem” ela o mostre e que ele (falante) se aproprie dessa interpelação, o que faz respondendo e dessa resposta surgindo novas perguntas e novas respostas sucessivamente, que é como se caracteriza o movimento dialógico da linguagem. Mais uma vez, não se trata de um controle do falante, mas o jogo da linguagem é quem conduz o diálogo. Também decorre disso que “... *a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem* [grifo do autor]”. (Gadamer, 1986/2008, p. 492).

Na clínica, a interpelação do cliente se dá via um sofrimento que remete à angústia e que apela para que na linguagem se mostre o que esse sofrimento quer dizer. O sofrimento chama para um modo próprio de cuidado ôntico de suas possibilidades ôntico-existenciárias de ser. A resposta que se mostra através da linguagem pode sempre indicar novas possibilidades de ser e novas inquietações/interpelações que se apresentam como novas perguntas, pois a singularização nunca é acabada e nunca se dá de uma só vez. A linguagem enquanto instrumento de comunicação e expressão constitui uma possibilidade imprópria da linguagem. Imprópria e também constitutiva e necessária, mas, na clínica, ela não alcança o movimento dialógico hermenêutico ao que cliente e psicólogo estão submetidos como dois jogadores que estão absorvidos pelo jogo da linguagem. No diálogo clínico, evidentemente, há muito de impropriedade e falatório conforme nossas narrativas dos diários de bordo revelaram. No entanto, no momento em que há uma apropriação temática, é via linguagem poética que ela é possível.

Sá (2009) nos lembra que sempre haverá uma condição histórica fundada em uma comunidade humana que, a partir de uma linguagem da tradição, permite-nos uma experiência do mundo cotidiano. Portanto, os procedimentos técnicos científicos ou mesmo, qualquer teorização, por mais que alcance uma linguagem técnica altamente especializada, depende dessa determinação histórica. Essa reflexão nos indica o cuidado que devemos ter ao tomar a verdade em seu caráter absoluto como pretendem as verdades técnico-científicas.

Nesse sentido, o diálogo com os diários de bordo revelaram a profunda implicação do psicólogo no movimento hermenêutico de desvelamento de verdades - não absolutas, mas que permitem uma apropriação que possibilita o cliente seguir adiante no cuidado com sua existência. Nesse movimento hermenêutico de “fusão de horizontes”, em que os horizontes históricos compreensivos do cliente e do psicólogo se fundem, o modo como o psicólogo está disposto afetivamente é algo fundamental, conforme as narrativas dos diários revelam e de acordo com a articulação entre disposição, compreensão e interpretação descrita por Heidegger e apresentada na segunda seção deste texto.

O psicólogo é interpelado a se colocar à disposição do outro no modo ôntico que Heidegger chama de preocupação liberadora. Essa interpelação remete ao próprio cuidado com sua própria existência, enquanto mortal que é num chamado para cuidar de sua existência e habitar a terra num modo mais próprio. Desse modo, ser psicólogo, quer dizer, para nós, aceitar o desafio de fazer um esforço de nos colocarmos em questão sempre, de aceitarmos ser aquele que não sabe, num mundo que exige que os profissionais sejam aqueles que acumulam a maior quantidade possível de conhecimento para poder dirigir, manipular, reorientar, estar no controle. Isso nos remete à disposição da serenidade.

Assim, sentimos, a partir do pensamento de Heidegger, muito mais do que mera descrição das condições da existência: um chamado para ser de modo próprio. A

antecipação da morte é algo sobretudo experimentado, não se compreende racionalmente. No entanto, quando este chamado, a antecipação da morte, é sentido, o pensamento de Heidegger faz todo o sentido e nos ajuda decidir (no sentido de decisão colocado por ele enquanto o se decidir, tocado pela angústia, por um modo mais próprio de ser). Essa busca do psicólogo não é nem dada de uma vez e nem sempre é contínua, implicando em momentos de apropriação e de distração na impropriedade constitutiva. No entanto, o modo como o psicólogo responde ao próprio apelo do ser próprio se dá também como disponibilidade ao outro na ação clínica.

Nosso estudo também nos mostrou uma possibilidade de compreendermos a linguagem poética numa articulação ôntico/ontológica. O aspecto ôntico é estudado pela imaginação poética de Bachelard. O ontológico é descrito por Heidegger. A linguagem poética tanto num modo como no outro nos chama e nos encoraja para um modo de ser mais próprio. Segundo Vásquez Torres (2012), os poetas, com sua máxima singularidade do dizer poético, podem tocar-nos no universal, “... podem nos ajudar a singularizar-*nos*”. Para Bachelard: “... a imagem em sua simplicidade, não precisa de um saber. É dádiva de uma consciência ingênua. Em sua expressão, é uma linguagem jovem. O poeta na novidade de suas imagens é sempre origem de linguagem” (Bachelard conforme citado por Pessanha, 1994, p. 28). Desse modo, as imagens poéticas literárias têm grande poder de nos tocar e de nos manter num diálogo poético que se dá numa brecha do falatório impessoal.

As imagens poéticas enquanto fenômenos de linguagem comportam uma dimensão ôntico-poética que revelam modos de ser no mundo. Nesse sentido, em algumas situações, elas nos ajudam a compreender determinadas experiências do cliente, como mostraram algumas narrativas dos diários: imagem de Alberto Caeiro, e imagens da casa e da queda, trabalhadas por Bachelard. Também em relação a esse autor, sua noção de devaneio

poético enquanto fenômeno de linguagem se revelou como uma possibilidade de compreensão da experiência narrada pelo cliente quando ela se mostra por imagens/imaginação e que vêm à fala enquanto imagem poética para o psicólogo como no caso da imagem da casa do cliente 3.

Retomamos a relação entre os pensadores e a ação clínica. Quando nos apropriamos de uma compreensão temática – ou seja, modificamos nossa compreensão –, ao estudarmos os pensamentos de Heidegger e de Bachelard, nossa tonalidade afetiva que nos abre o mundo também se modifica aproximando-se da serenidade e do que Bachelard chama de intimidade com o mundo. Assim, mudando-nos, ela muda nosso modo de ser clínico, ajudando a aceitarmos nossa condição ontológica de vazio, via serenidade na ação clínica.

Considerações Finais

Ao nos propormos refletir sobre a ação clínica, da abertura ao inesperado à fala poética, tivemos o intuito de tematizar nossa experiência e compartilhá-la. Destacamos que nosso texto não buscou chegar a conclusões definitivas, no sentido de encerrar a questão. Considerando a hermenêutica filosófica de Gadamer, uma questão nunca se esgota e ao final da redação de um texto, ela permanece em aberto. Assim o texto retorna ao mesmo ponto de onde se originou deixando ao longo do caminho importantes compreensões e perguntas. O caminho percorrido consiste em respostas possíveis, de modo que seus leitores podem receber o texto como uma pergunta para a qual propôs determinadas respostas e, num diálogo, podem propor novas respostas e novas perguntas a partir de seus horizontes histórico-compreensivos. Neste sentido, com os desvelamentos de nosso diálogo, pretendemos oferecer uma reflexão que possa ser apropriada por futuros leitores e

pesquisadores, ao mesmo tempo deixando a questão em aberto para aqueles que forem interpelados pelo tema e queiram levá-lo adiante.

Nossa reflexão aponta para a palavra como aquilo que pode dar lugar ao modo como somos afetados pelo mundo. Através da palavra poética, podemos nos apropriar do modo como nos abrimos afetivamente no mundo. Na clínica, isso diz respeito tanto ao psicólogo quanto ao cliente. Em relação ao psicólogo, destacamos a disposição da serenidade, e do sentimento de vazio, do “nada a dizer ainda”, do aceitar deixar-se levar sem ter que dizer isso ou aquilo a priori, ou estabelecer relações causais para compreender a fala do cliente, mas aceitar e suportar o angustiante silêncio do nada para que, numa espera, uma compreensão se desvele.

Reforçamos que a ação clínica é possibilitada pela mobilização existencial do cliente, disposto afetivamente de um modo que remete à angústia e que, de algum modo, constitui um apelo do querer-ter-consciência para um modo de ser mais próprio. O cliente sofre e não consegue pôr em palavras claramente seu sofrimento. Faltam-lhe palavras. O falatório ao qual está imerso na sua vida cotidiana não lhe é suficiente. Há um apelo de linguagem ao qual ele não consegue corresponder sozinho, no diálogo consigo mesmo. Desse modo, no diálogo com o psicólogo, ele encontra uma alteridade, outro horizonte compreensivo, que lhe aponta aspectos dos quais não dava conta, que lhe contrapõe, que lhe testemunha, alteridade capaz de enriquecer o diálogo que ele já iniciara consigo mesmo. Esse diálogo pode ajudá-lo a pôr em andamento a fala, mobilizar este jogo da linguagem que apela para mostrar e apropriar via disposição afetiva. Assim, nesse jogo compreensivo hermenêutico uma palavra poética pode emergir, permitindo ao cliente apropriar-se de sua condição de responsável por sua existência. Responsabilidade que a cada vez, em cada situação ôntico-existencial, pode chamá-lo a ser de diferentes modos.

Em algumas narrativas vimos que o diálogo com o psicólogo passou a mobilizar também o diálogo do cliente consigo em suas reflexões individuais.

Compreendemos que o modo como o psicólogo se dispõe a dialogar, como a alteridade que pode ajudar o cliente a pôr em andamento o diálogo que desvela uma fala poética, consiste em um modo de preocupação liberadora. Uma disponibilidade para o outro a partir da qual ficamos muito próximo dele e que, ao mesmo tempo, tem como condição para esta proximidade, sentirmos aquela absoluta solidão no cuidado por nossa existência – ANGÚSTIA! Ali, diante de nosso cliente, não podemos ser “o doutor”, não podemos ser aquele que sabe, aquele que fica atrás da mesa, protegido atrás da técnica que irá aplicar. Não! Só podemos estar disponíveis ao outro a partir da nossa condição de alguém que também tem como tarefa o cuidado por sua existência. Que paradoxo! Quanto mais claro nos fica que somos os responsáveis por nossa existência, mais próximo e mais disponíveis podemos estar ao outro e ao mesmo tempo mais sós no cuidar desta nossa própria responsabilidade...

Referências

- Aun, H. A. & Morato, H. T. P. (2009). Atenção psicológica em instituição: Plantão psicológico como cartografia clínica. Em E. F. M. Silves, F. B. A. Júnior & L. Prizkulnik (Eds.). Fundamentos de psicologia: Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial – uma Introdução (pp. 121-138). Rio de Janeiro, RJ: Guanabara Koogan.
- Bachelard, G. (2000) *A poética do espaço* (5ª ed., A. P. Danesi, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1957).

Bachelard, G. (2001). *A terra e os devaneios da vontade: Ensaio sobre a imaginação das forças* (2ª ed., M. E. Galvão, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1948).

Barreto, C. L. B. T. (2008). Uma possível compreensão fenomenológica existencial da clínica psicológica *Anais do VIII Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições* – São Paulo, SP. Recuperado em 4 de dezembro de 2008. Obtido em http://www.lefeusp.net/index.php?option=com_content&view=article&id=52:anais-viii-simposio-nacional-pratica-psicologica-em-instituicoes&catid=38&Itemid=62.

Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (7ª ed., S. P. Rouanet, trad.). São Paulo, SP: Brasiliense. (Texto original publicado em 1985).

Benjamin, W. (2011). *Escritos sobre mito e linguagem*. (S. K. Lages & E. Chaves, trads). São Paulo, SP: Duas Cidades. São Paulo, SP: Editora 34.

Casanova, M. A. (2010). *Compreender Heidegger* (2ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 2009).

Critelli, D. M. (1984). *Ontologia do cotidiano ou resgate do ser: poética heideggeriana. Temas Fundamentais de Fenomenologia*. São Paulo, SP: Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo.

Critelli, D. M. (2007). *Analítica do Sentido*. (2ª ed.) São Paulo, SP: Brasiliense. (Texto original publicado em 1996).

Dichtchekenian, N. (2010). O mundo é a casa do homem. Recuperado em 13 de fevereiro de 2010. Obtido em http://www.fenoegrupos.com/JPM-Article3/pdfs/Nichan_Mundo.pdf

Duarte, A. (2003). Heidegger e a linguagem: Do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. Recuperado em março 03 de 2012. Obtido em <ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/heidegger-e-prints/v2-n3-2003.pdf>

Figueiredo, L. C. M. (1993). Sob o signo da multiplicidade. *Cadernos de Subjetividade*, 1(1), 89-95.

Gadamer, H. G. (2008). *Verdade e método I* (4ª ed., F. P. Meurer, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1986).

Gadamer, H. G. (2009). *Verdade e método II* (10ª ed., E. P. Giachini, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1993).

Heidegger, M. (2000). *Serenidade*. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget. (Texto original publicado em 1959)

- Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem*. (M. S. C. Schuback, trad.). Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1959).
- Heidegger, M. (2008). *Ser e tempo* (3ª ed., M. S. C. Schuback, trad.). Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco. Petrópolis, RJ: Vozes. (Texto original publicado em 1986).
- Nunes, B. (2007). *Hermenêutica e poesia: O pensamento poético* (2ª ed.). Belo Horizonte, MG: Editora UFMG. (Texto original publicado em 1999).
- Pessanha, J.A.M. (1994). Introdução. Em G. Bachelard. *O direito de sonhar*. (4ª ed.). (pp.5-31). Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.
- Pessoa, F. (2008). *Poemas completos de Alberto Caeiro*. São Paulo, SP: Nobel.
- Pompéia & Sapienza (2007). *Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica*. Rio de Janeiro, RJ: Viaverita.
- Sá, R. N. (2008) Elementos introdutórios para uma reflexão sobre a atenção nas práticas psicológicas clínicas a partir de uma atitude fenomenológica – *Anais do VIII Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições* – São Paulo, SP. Recuperado em 04 de dezembro de 2008. Obtido em http://www.lefeusp.net/index.php?option=com_content&view=article&id=52:anais-viii-simposio-nacional-pratica-psicologica-em-instituicoes&catid=38&Itemid=62.

Sá, R. N. (2009). Psicoterapia, cientificidade e interdisciplinaridade: a propósito de uma discussão sobre a suposta necessidade de uma regulamentação das práticas psicológicas clínicas. *Portal do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo* [online]. Recuperado em 29 de novembro de 2009. Obtido em http://www.crsp.org.br/psicoterapia/textos_6.aspx.

Schmidt, M. L. S. (1990). *A experiência de psicólogas na comunicação de massa*. Tese de Doutorado, Curso de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.

Vásquez Torres, J. (Locutor) (2012). Diálogos heideggerianos com a clínica psicológica. Palestra ministrada no Laboratório de Clínica Fenomenológica Existencial (LACLIFE) do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco em 08 de novembro de 2012. Recife, PE.

Considerações Finais

Cabe-nos explicitar que nossa questão norteadora, a possibilidade de pensar a linguagem poética – na compreensão heideggeriana – como dimensão da clínica fenomenológica existencial, consiste numa questão da linguagem como questão do sentido e da liberdade, não da causalidade e do controle técnico, ou seja, remete ao sentido da experiência e não às suas causas. Nesse sentido, tal questão é pertinente à atenção psicológica fenomenológica.

Esta tese consistiu em um levar essa questão adiante, através de diálogo entre nossos pressupostos e concepções e nossa experiência clínica. Tal caminho foi percorrido por meio de etapas que correspondem às seções da tese. Na introdução geral, tivemos o objetivo de contextualizar o surgimento da questão enquanto interpelação nossa, a partir de nossa prática clínica, enfatizando sua originalidade e pertinência em relação aos estudos da perspectiva fenomenológica existencial.

Após essa etapa, partimos para a explicitação de nossos pressupostos sobre a ação clínica fenomenológica existencial (primeiro artigo) e de nossos pressupostos sobre a linguagem poética, a partir de uma aproximação entre os pensamentos de Heidegger e Bachelard (segundo artigo). Tais pressupostos nos permitiram dialogar e levar adiante a questão norteadora apontando onde pôde responder o que ainda não havia sido dito. Nesse sentido, o primeiro artigo – que contribui para reflexões já levantadas por diversos pesquisadores da perspectiva fenomenológica existencial –, indica a apropriação temática de ideias e sentimentos na ação clínica, indica a relação entre disposição afetiva e compreensão, e, ao não tematizar, deixa em aberto uma reflexão sobre a linguagem.

O segundo artigo, desse modo, concentra-se na tematização da linguagem poética, articulando o pensamento de Heidegger à imaginação poética de Bachelard. Nessa reflexão, pensamos sobre questões existenciais que dizem respeito à clínica psicológica à

medida que tratam de nossa abertura para o mundo e para o outro, e que compreendem a linguagem de modo diverso à concepção representacional, a saber, como abertura para desvelamento dos entes, como modo de mostrar-se do sentido da experiência.

Nosso caminho metodológico foi explicitado no terceiro artigo. Nele, pudemos apresentar a tematização de nossa tese como um levar adiante a pergunta que nos interpela, mantendo-nos dentro do círculo hermenêutico, orientados pela hermenêutica filosófica de Gadamer. Tal hermenêutica nos desvelou a possibilidade de diálogo com nossa própria experiência. A narrativa da experiência remete à própria fenomenologia. Desse modo, caracterizamos nossos diários de bordo como narrativas de nossa experiência clínica pondo-as em diálogo com nossos pressupostos (explicitados nos dois primeiros artigos) no último artigo.

A pesquisa sobre a linguagem poética desvelou condições ontológicas importantes, principalmente a partir da noção da linguagem pensada por Heidegger como abertura, na dimensão da clareira do ser, cujo dizer revela o que diz na sua correspondência silenciosa com o ser que pertence à linguagem. Condições ainda não explicitadas em *Ser e Tempo*, e cujas implicações para a clínica fenomenológica existencial ainda haviam sido pouco pensadas. A imprevisibilidade da existência, já apontada em *Ser e tempo*, apresenta-se sob outras nuances. A impossibilidade de controlar e prever completamente mostra-se como o “além de nós”, o ilimitado, o sagrado e o mistério, diante dos quais a existência humana se constitui.

A quadratura – ser-no-mundo entre mortais e imortais, céu e terra – que Heidegger pensa na sua obra tardia, revela a dimensão do sagrado e do mistério à qual o homem é lançado e com a qual lida invariavelmente e, desde sempre, na sua existência, mesmo no modo de ser e pensar técnico – que a encobre através do controle e da previsão. Seguindo esta indicação ontológica, refletimos sobre a medida poética para o habitar humano. A

linguagem poética, desse modo, apresentou-se como a linguagem que alcança e permite apropriar-se dessa dimensão ontológica. A obra filosófico-poética de Bachelard, nesse sentido, contribui com imagens que acolhem a dimensão do sagrado e do mistério presentes no mundo. Acolhimento capaz de suscitar o leitor a “habitar o mundo” pela palavra poética.

Sobre as implicações dessa reflexão da linguagem poética para a psicologia, destacamos, primeiramente, que o “preparo” do psicólogo para uma ação clínica fenomenológica existencial, diz respeito a um modo de pensamento meditante. Pensamento que encaminha o pensar para uma ação clínica aberta aos questionamentos dos diversos modos de ser do homem, compreendido como incompletude e indeterminação, como abertura e tarefa de ser. É a partir desta imprevisibilidade que o encontro com o cliente se dá, sempre na abertura do inesperado e do novo. Isso não quer dizer que o psicólogo tenha que se forçar a se singularizar, ou tenha que viver propriamente. Isso é, inclusive, impossível, dado que vivemos constitutivamente, própria e impropriamente, sendo a impropriedade predominante. No entanto, poder colocar-se em questão, pensar permanentemente na sua responsabilidade, consideramos algo fundamental. Isso se pode dar por meio de um atendimento clínico individual, supervisão, e também, por seu pensamento. Daí a importância de pensadores, cujas perguntas que colocam ficam em aberto, e cujas respostas que apresentam, podem servir-nos no diálogo conosco mesmos, desvelando-nos nossa condição ontológica e desvelando o sagrado e o mistério do nosso mundo através da palavra poética.

Nossa reflexão apontou profunda vinculação entre clínica e vida. O cliente procura a clínica em busca de ajuda para seu sofrimento. Seu sofrimento, por sua vez, remete ao peso de dar conta de sua existência. A disponibilidade do psicólogo para o cliente parte de sua condição de ser-com. Isso implica compartilhar com ele uma tarefa existencial que é

de todos nós: dispor da melhor forma possível do tempo que temos sobre a terra. Nossa condição de mortais tira-nos a possibilidade de controlar nosso tempo, pois a possibilidade de morrermos acompanha-nos a cada momento, e a cada gesto nosso. Mesmo que possamos desviar-nos totalmente da angústia, que nos revela tal condição, todas nossas questões existenciais se passam nessa condição de mortais, que dá o tom de nossa responsabilidade por nossa existência.

Como podemos habitar este mundo? Como podemos dispor da “melhor” forma do tempo que temos aqui? Não há respostas prontas! Podemos até encontrar promessas de respostas prontas. Podemos até iludir-nos com elas, tentar segui-las, num esforço para aliviarmos o peso da existência. No entanto, nada nos tira nossa responsabilidade, e, num momento ou em outro, ela pode nos pesar novamente, obrigando-nos a pôr tudo em questão na angústia. As respostas a “como podemos habitar este mundo?” dizem respeito ao modo como respondemos à motivação que o mundo nos suscita. Elas são encontradas vivendo, aceitando a condição do inesperado. Podemos estar à disposição do outro porque também temos as mesmas condições de existência que ele (angústia, culpa, poder-ser, estar diante do mistério).

Acompanhamos o cliente no modo como ele pode lidar com suas questões, sempre ôntico-existenciárias – a briga com a esposa, a dificuldade no trabalho, a dor de uma relação que acabou, o sofrimento por um sonho morto, a falta de sentido, o sentimento de culpa... Poder pôr em palavra pode ser libertador. A palavra liberta à medida que nos apropriamos do modo como vínhamos sendo, que nos aprisionava e nos fazia sofrer, podemos nos abrir para outras possibilidades, que, por sua vez, desvelam-se na fala. A fala poética apresenta-se assim, como possibilidade compreensiva que nos pode convidar a ser de outro modo, que nos pode chamar a dispor de nosso tempo e habitar a terra num modo que nos faça sentido.

Clínica é, sobretudo, esperar e acompanhar o outro. É ele que sente seu sofrimento. É só ele que pode apropriar-se do modo como é afetado pelo mundo. No mundo em que imperam a impessoalidade e a impropriedade – o falatório, a ambiguidade e a curiosidade -, raramente encontramos possibilidade de colocar em andamento as palavras que nos abrem para outros modos de ser. A clínica pode oferecer essa possibilidade à medida que acolhe a abertura à fala poética, via disposição afetiva de serenidade, em meio ao falatório. Cabe ao psicólogo, por meio do diálogo, dar passagem à fala poética que interpela o cliente por meio de seu sofrimento. Palavra que apela para se mostrar na linguagem permitindo que ele aproprie-se de sua experiência e de suas possibilidades de ser. A palavra do cliente vem à linguagem na clínica através do diálogo com o psicólogo. Apropriando-se de suas possibilidades de ser, o cliente pode, com mais liberdade, encaminhar o modo como se conduz em sua vida, diante do mistério, no tempo indeterminado.

Esperamos ter deixado claro que nossa proposta de implicar a linguagem poética como dimensão da clínica fenomenológica existencial é uma proposta de ampliar o acesso ao sentido da experiência. A linguagem poética, desse modo, não se refere a uma modalidade específica de linguagem se a concebemos a partir da concepção representacional de linguagem, como, por exemplo, uma técnica de falar, mas, ao contrário, seu estudo possibilita a explicitação de condições ontológicas presentes na ação clínica. Condições que quanto mais esclarecidas, via pensamento meditante, mais possibilitam ao psicólogo apropriar-se de uma atitude de “deixar ser” e “deixar-se mostrar” do cliente por sua fala.