

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica

JECIANA DAS VIRGENS BOTELHO

O encontro na clínica: uma aproximação fenomenológica.

Mestrado em Psicologia Clínica

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência para a obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, sob orientação do Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

SÃO PAULO

2016

Banca Examinadora

Agradecimentos

Não há palavra que comporte a plena gratidão.

A Deus, o Eterno, que na grandeza de Seu mistério, me convoca ao inalcançável: o infinito.

Aos meus familiares, especialmente à Rosana e Jecino, Jonathan e Beatriz: meus pais e irmãos, de quem sem o apoio e sustentação eu não teria conseguido nada disso e aos quais meus agradecimentos não encontram palavra justa.

Ao Prof. Peter Pelbart, pela generosidade das palavras certeiras nos seminários e, nas orientações, direção à calma e paciência quando eu não as encontrava.

Aos professores Marcelo e Henriette, que transformaram o tempo quando ouviram as perguntas que minhas palavras ainda não conseguiam dizer.

Aos meus amigos, que em tudo me acompanham e testemunham todas as angústias. E que perdoaram as minhas ausências.

Em especial, à Karina, que paciente e avidamente já ouviu essa pesquisa tantas vezes e de tantas maneiras, mesmo antes de ser escrita.

Aos psicólogos e pacientes com quem já me encontrei e que, de alguma forma, cada um me inspirou esse estudo.

Resumo

Esse estudo propõe, por meio da fenomenologia existencial, uma reflexão do encontro entre psicólogo e paciente na clínica como uma possibilidade ética a partir da obra de Martin Heidegger e outros autores. A clínica aparece como o lugar de retorno a uma morada própria, como possibilidade de acontecimento da existência em sua singularidade e tempo próprios. Nesse sentido, o encontro na clínica é abordado como um encontro diferenciado das formas cotidianas, afinado na sustentação da angústia e na compreensão dos sentidos intrínsecos ao discurso. É a possibilidade de confiança, que se move da estranheza ao familiar. Um encontro clínico fundado no retorno a uma ética original coloca a existência em seu caráter histórico em evidência sobre as formulações técnicas e teóricas, mas que também não as rejeita e se utiliza como forma de questionamento da própria experiência. Dessa forma, a narrativa na clínica mostra-se como uma possibilidade de retorno e resignificação dos sentidos históricos que compõem a vida do paciente. Por fim, esta pesquisa também busca refletir as possibilidades de uma clínica que perceba, conviva e se utilize das determinações técnicas contemporâneas sem se aprisionar às suas limitações.

Palavras-chave: fenomenologia; clínica psicológica; Daseinsanalyse; psicoterapia.

Abstract

This study proposes, through the existential phenomenology, reflecting the “meeting” between psychologist and patient in the clinic as an ethical possibility from the Martin Heidegger’s and other author’s written. Clinical appears as the return to their own habitation, as a possibility of existential happening in its uniqueness and own time. Therefore, the meeting at the clinic is approached as a differentiated meeting the everyday forms, tuned in support of distress and understanding of the intrinsic way to the speech. It is the ability to trust, which moves from the strangeness into the familiar. A clinical encounter founded in returning to an original ethical puts the existence, in its historical basis, in evidence above the technical and theoretical formulations, but also not rejects it and it’s used as a form of experience questioning. Thus, the narrative in clinical shows up as a possibility to return and reinterpretation of historical meanings that compose the patient life. Finally, this research also reflects the possibilities for a clinic that perceive, live together and use of contemporary techniques determinations without imprisoning their limitations.

Keywords: phenomenology; clinical psychology; Daseinsanalyse; psychotherapy

Sumário

Apresentação ----- 9

Introdução – o encontrar o outro como um encontrar-se. ----- 13

PARTE I: Encontrar-se com o outro na clínica.

Do perguntar-se: o encontro que se inicia antes da sessão. ----- 23

E quando nada fizer sentido? ----- 33

 A Náusea de Roquetin. ----- 34

 A narrativa como um tecer sentidos. ----- 38

Que dirá? Uma pergunta pelo sensível. ----- 40

Do estranho ao íntimo: um encontrar confiante. ----- 43

 A existência como um ser-aberto. ----- 45

 O encontrar o outro na clínica é um encontro diferenciado. ----- 47

 Um movimentar-se que segue do estranhamento à intimidade. ----- 49

Da poética: um habitar essencialmente ético. ----- 53

 Do encontro na clínica como uma possibilidade ética. ----- 53

 Da linguagem como acontecimento do existir. ----- 56

 Da poética como possibilidade de habitação original. ----- 58

PARTE II: Das possibilidades de nossa profissão.

É possível uma clínica fenomenológica? ----- 64

 De uma negligência à pergunta. ----- 65

 De um aprisionamento às possibilidades técnicas. ----- 68

A clínica do pensamento técnico. -----	70
Das práticas alternativas à técnica – uma elaboração ética. -----	76
Dos <i>apelos</i> contemporâneos. -----	77
Dizendo <i>sim</i> e <i>não</i> . Afinal, qual é o lugar da técnica? -----	79
Os dois usos da técnica – uma reflexão a partir de “Geração Prozac”. -----	81
Referências. -----	88

Apresentação

Este trabalho é uma elaboração. Das inquietações, das angústias que em mim se fazem presentes na experiência enquanto psicoterapeuta, com colegas de profissão, seja na academia ou fora dela, como também, nas reflexões enquanto paciente dessa clínica. Nos poucos anos que acumulo de profissão, apenas quatro, e também *do outro lado da poltrona*, venho vivenciando e sentindo na pele o potencial que um encontro sincero pode ter de transformação da própria existência.

Como possibilitar um encontro próprio? Talvez “encontro” seja a grande palavra e essa, a grande pergunta rodeia esse estudo. Como paciente, tive a felicidade de me sentir, por diversas vezes, totalmente acolhida. Posso dizer que a psicoterapia muitas vezes era o lugar mais familiar, onde eu mais me sentia “em casa” comigo mesma. Ali, sentia no corpo o sabor do encontro e da possibilidade de confiança, de ter com quem contar “não importando como eu estivesse”; de viver um tempo próprio, que não era o cronológico, para elaborar as confusões próprias da vida; sentia que ali eu não precisava ter que “ser” ou “fazer” nada do que sempre nos é imposto, ficando à vontade para inclusive o silêncio – essa a possibilidade que mais me encantava e estando livre para sentir a justa dor e prazer nos acontecimentos.

A honestidade de um encontro que nos admite como apenas humanos, sem normas pré-estabelecidas, sejam elas essencialistas ou moralistas, nos revela, junto aos horrores, a própria potência de existir. Como analisanda, nem sempre eu me sentia forte e capaz, mas muitas vezes, e talvez na maioria delas, fraca e impotente. Porém, havia um diferencial. A certeza de que nesse projeto eu não estava só e essa certeza de um outro que estivesse completamente comigo, somava as forças que muitas vezes eu não tinha e me dava a possibilidade da ousadia de olhar para um novo caminho e a coragem para trilhá-lo. O *estar honestamente com um outro* me fazia possível a aposta.

Existimos sempre com um outro. Nossa história também é o outro. Somos esses encontros entrelaçados de existências passadas na nossa experiência seja no encontro com outro fisicamente (pessoas, coisas, situações...), ou o outro pela tradição; como também o encontro dessa existência que somos e todas as possibilidades de

transformação no futuro. Encontramos a nós mesmos, diferentes faces desse “nós” a todo momento. O encontro com o outro permite esse encontro com os outros (passado, presente e o possível) de nós. Por isso, a possibilidade de um encontro verdadeiro permite uma transformação verdadeira.

Vejo essa pesquisa como um relatório das experiências que vivencio nos últimos anos, principalmente no tempo do mestrado. Algumas vezes diretamente, outras de forma implícita, aqui retomo todo o contato que tenho com a clínica psicológica e suas escolas de pensamento, nos diferentes lugares onde a ocupei: no Cognitivismo e Humanismo, onde desenvolvi alguns trabalhos acadêmicos, passando pelos grupos de estudos nas Psicanálises Contemporâneas e Esquizoanálise; as reflexões impulsionadas principalmente pelos estudos das obras de Deligny, Foucault, Deleuze e Nietzsche nos seminários do Núcleo de Subjetividade onde integro - estes cujos questionamentos e cujo caminho de revigoração de ideias muito me afetam – e, finalmente, na Fenomenologia heideggeriana e as correntes existencialistas, lugares onde hoje transito na construção de um habitar próprio e que me impulsionam o pensamento. Esse estudo é uma elaboração de diálogos com a Fenomenologia em que todas as outras perspectivas aqui citadas, sendo elas os caminhos que me trouxeram até aqui – minha história – se mostram de diversas formas, direta ou indiretamente.

Os textos que se seguem também se mostram como narrativas de uma destruição. No caminho à elaboração de uma prática clínica cada vez mais sólida e própria, precisamos destruir muitas das certezas: os méritos e os confortos que as teorias nos propiciam a um alto preço, que é o dos horizontes de limites próximos demais, que dificultam a fluidez do pensar e nos aprisionam em certezas descontextualizadas, que tiveram seu sentido em seu tempo, mas que correm o risco de não mais habitar lugar algum. Precisamos destruir essas barreiras que falsamente nos protegem e nos ilude a ótica, talvez subverter, mas sempre transformar as palavras que já carregamos conosco. Como psicoterapeuta, imersa nessas certezas, me senti sufocada e limitada de sensibilidade para questões próprias de meus pacientes. No contexto dessa angústia, surge esse trabalho e, por esta razão, esse é também um processo de destruição e reelaboração das palavras teóricas; de certa forma, um testemunho do poder de vida dessas palavras, como um relato vivo e presente de uma experiência que busca encontrar o lugar próprio em cada afirmação.

Destruir, livrar-se, não significa aqui abandonar as formulações teóricas, pois são essas que nos contornam caminhos possíveis a seguir, mas nelas resguardar-me para me permitir o movimento próprio e transformá-las em parceiras para ressignificações outras. Dessa forma, os diálogos com a Fenomenologia aqui presentes são afinados por um perguntar pelo que fundamenta o discurso já elaborado, pelos sentidos que sustentam as repetições, os jargões que já nos são comuns em nossos dias.

Sendo a ressignificação um processo que não se acaba, essa pesquisa relata o caminho até aqui percorrido por mim, mostrando não somente as possibilidades que me abriram como também os limites do lugar de onde hoje falo. Nesse caso, reconheço aqui lugares da clínica e diálogos com a fenomenologia em que transito e elaboro mais livremente, como também os aprisionamentos onde ainda me encontro. Na ideia de uma prática que, por se encontrar sempre em um tempo próprio da experiência, as elaborações dessa dissertação acontecem também em atitudes questionadoras de novas investigações futuras. Com esse trabalho, espero que o meu testemunho interpele e desperte também o leitor ao questionamento fundamental de lugar e seus caminhos no mundo – sejam eles quais forem.

Para finalizar, digo que este estudo fala dos questionamentos de uma jovem terapeuta sobre a força e as possibilidades da própria profissão.

Pessoas às vezes adoecem de gostar de palavra
presa
palavra boa é palavra líquida
escorrendo em estado de lágrima

lágrima é dor derretida
dor endurecida é tumor
lágrima é alegria derretida
alegria endurecida é tumor
lágrima é raiva derretida
raiva endurecida é tumor
lágrima é pessoa derretida
pessoa endurecida é tumor

tempo endurecido é tumor
tempo derretido é poema

Viviane Mosé.

Introdução

O encontrar o outro como um encontrar-se.

Em certa sessão, Juliana me queixava de situações que a deixavam desconfortáveis em seu casamento. Situações daquelas que não se tem a intenção de provocar, mas que surgem no cotidiano, das diferentes formas de compreender mundo que cada um de nós tem e que, muitas vezes, sem que percebamos, podem causar desconforto ao outro. Em alguns casos, situações como essas podem ser resolvidas com uma simples conversa assertiva, quando uma das pessoas expõe em uma expressão adequada, como essa situação lhe aparece e, juntos, ambos tentam encontrar a melhor forma de resolver aquele incômodo e transformar o jeito de ser de cada um. Esse era um caso que poderia ser assim resolvido. Mas tinha um porém: Juliana não conseguia conversar com o esposo sobre o assunto.

Ouvia a Juliana me dizer, como já havia falado em vários outros momentos, do quanto eles eram afetuosos, seu esposo se preocupava e sempre cuidava dela da forma como melhor pudesse, sem medir esforços. Ele era um esposo dedicado e paciente, mas muitas vezes não percebia certas necessidades de sua companheira ou até mesmo de cuidado mútuo; necessidades essas que eram a ela importantes e cuja negligência muito a incomodava. Num olhar superficial ao relacionamento do casal, eu conseguia supor que uma simples conversa seria bem recebida por ele e muito provavelmente resolveria a situação, e ela também percebia isso. Mas não conseguia falar. A incapacidade de Juliana em conversar com seu esposo não lhe fazia sentido e isso a deixava muito ansiosa.

Por diversas vezes já nos encontramos em situações que, como essa, não nos são familiares, que simplesmente não fazem sentido. Sentimo-nos estranhos em nós mesmos. Era assim que a Juliana se sentia e, naquele momento, eu também. O pequeno ruído no relacionamento do casal, o discurso que a paciente me trouxe, era uma circunstância que, em teoria, poderia ser facilmente resolvida. Essa era a sua demanda que poderia ser satisfeita. Se nos ativéssemos a essa demanda, poderíamos passar ali todo o tempo discutindo formas da esposa expressar suas necessidades ao companheiro,

mas não era esse o caso. Juliana era uma pessoa muito bem articulada e educada, saberia se expressar bem; mas isso não bastava. Os primeiros questionamentos de seu relato me mostraram que a real angústia dela estava muito além da eloquência e das teorias de comunicação e de relacionamento familiar. Haviam ali histórias, sentidos, construções que estavam escondidas e apareceram na situação do casal, mas que lhe eram estranhos, não-compreendidos, e por estranhamente existirem, lhe angustiavam.

Histórias como a da Juliana não necessitam ser resolvidas, mas reconhecidas e acolhidas. Quantas vezes, nas direções do mundo onde estamos, nos encontramos diante de partes de nós que simplesmente não têm lugar para viver? Mas que, insistentemente, estão ali clamando para serem habitadas; apelando porque, querendo nós ou não, essas partes já são nossas, são nossas histórias que nos constituem e às vezes aparecem mais que outras. Só que não são por nós, compreendidas: não as habitamos; não as acolhemos, não as aceitamos. Podemos ignorar os seus apelos e viver uma vida entregue à nossa própria errância, no completo estranhamento, num modo de angústia que nos paralisa, como podemos estar com elas, nos apropriar de nossas construções e nelas caminhando, talvez encontrar novas direções. Cito Luís Claudio Figueiredo:

Coisa diferente seria reconhecer a demanda de familiarização para nomeá-la, interpretá-la, elaborá-la. Nessa forma de lidar com a demanda de familiaridade tratar-se-ia de, simultaneamente, oferecer o familiar e propiciar a admissão do e o encontro com o estranho: o estranho dos outros e, principalmente, o estranho de/em cada um.¹

Habitar uma angústia demanda de nós uma atitude. Uma corajosa atitude de responder a própria história, a única da qual somos devedores. Habitar os próprios sentidos significa dispor-se de si, somente. Implica colocar-se (si mesmo) à disposição de si; permitir com que ele apareçam e vivê-los. Ao dispormos de nós mesmos, ao viver a própria história, permitimos que ela aconteça que, em si, é transcendente. São talvez aí que residam, como bem sinaliza o Luís Cláudio, que sejam sentido, algumas palavras que repetimos filosoficamente: a *Serenidade*, heideggeriana, esse habitar confiado na própria habitação, ou o amor aos fatos, o *Amor Facti* do Nietzsche, esse acolhimento do inesperado, do intempestivo.

¹ FIGUEREDO, L.C. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995. Pág. 72.

Talvez aqui que, no *habitar uma angústia*, também me faça sentido pensar em uma atitude questionadora, em um perguntar-se próprio. Esse perguntar-se é diferente de um perguntar *a si por algo*, mas é um perguntar *por si*. Quando perguntamo-nos por algo, podemos até perguntar pela angústia, mas mantemos uma distância dela, um limite do *a si, por* - que nos separa daquilo que somos nós mesmos. Essa talvez seja a lógica técnica que o Heidegger vem a problematizar. Num pensamento puramente tecnicista, delimita-se o próprio ser e delimita-se a angústia como algo a ser eliminado ou potencializado... um problema a ser resolvido. *Delimita-se*: reduz a existência a algo já dado e, na ponta da lógica de pura técnica, aliena e aniquila a própria existência como um problema a ser resolvido.

Quando perguntamos a nós mesmos por algo, buscamos explicações, resoluções. Adentramos os caminhos das puras racionalizações, alienamo-nos às teorizações, sejam modelos exteriores, sejam modelos cristalizados da própria existência, que explicam a nós mesmos, nos alienam em nossas próprias definições e nos traumatizam a possibilidade de fluidez e transcendência que somos nós.

Já um perguntar por si, essa sim é uma atitude diferente. É um convocar a si mesmo para que se mostre; é apropriar-se de si, viver *propriamente* os sentidos. É uma atitude paciente que espera por si, pelo próprio tempo, e uma entrega, como um *amor* ao inesperado. É permitir-se não somente a euforia, mas também o sofrimento como um movimento natural de vida, para reconhecer as próprias limitações e a própria força. É adentrar aquilo que é estranho, cujos limites não conhecemos - mas olhando para o caminho; perguntando pelas direções para onde a própria angústia se movimenta: os possíveis.

É perceptível que tudo isso, elaborado numa escrita, possa parecer muito romantizado e poético, uma idealização distante do real. E talvez de fato seja, quando pensamos que a nossa realidade passa por uma supervalorização de determinados modos de viver fundados em perspectivas técnicas: de controle e constante aprimoramento de ser, segundo modelos a ser alcançados. Existe no romantismo uma busca pela profundidade, um amor pelo íntimo que rejeitamos na lógica tecnicista.² Essas são duas formas de

² Luís Cláudio Figueiredo, ao abordar os lugares culturais de caracterização da clínica psicológica cotidiana traz três tendências de prática clínica: a Liberal, que visa o homem como possibilidade de ser socialmente o que almejar e funda-se numa busca desenfreada por

habitação ética que apelam entre si em que a primeira resiste às tendências da segunda. Talvez uma prática clínica tenha características românticas, mas que transcenda seus limites, e um modo de habitação que também tenha em si dizeres poéticos, mas da poesia em sua origem, enquanto *poieis*, um fazer-se a verdade que se mostra como tal, um perguntar, não por uma norma de viver, mas pela beleza da existência crua³.

Enquanto ouvia a história da Juliana e tentávamos adentrar esse caminho nebuloso, eu sentia em mim um pouco dessa angústia de não ter um solo firme onde repousar, onde se apoiar e juntas, ali, tentávamos encontrar uma direção possível nesse vazio de sentidos que a paralisava numa imensa ansiedade. Em algum momento ela disse achar se sentir como que se não merecesse solicitar algo de seu esposo - e essa foi uma daquelas palavras que destoam e mexem com a sessão. Apesar de desafinada do discurso, porém, talvez essa tenha sido a nota do descante em seus sentimentos, essa que se sobrepôs, mas que finalmente afinou a sua história. Talvez, de fato, ela não merecesse mesmo.

Ali, em minha frente, então eu vi aquela menina que cresceu sendo violentada pela mãe. Nessa frase eu vi cada violência sofrida, cada abuso físico e moral que perseguiu a sua infância. Cada violência testemunhada contra o seu irmão mais novo, a quem ela não conseguia salvar e proteger de sua mãe - e se culpava por sua incapacidade. Naquelas palavras soavam todas as vezes que sua existência fora reduzida a nada quando ela solicitava qualquer cuidado. Uma existência que aprendeu que não valia a pena aparecer, se colocar no mundo. Em seu sentimento, estava sua história de agressões, abandono e solidão de quem ela mais precisava. E hoje, quem ela mais precisava não era a sua mãe, mas o seu esposo. Pela sua história, talvez ela não merecesse mesmo.

autonomia, autodomínio e conseqüente aprimoramento desse ser autônomo; a Romântica, que ouve os fracassos da ideologia liberal e busca dar voz aos excluídos socialmente, apegando-se a conceitos de singularidade, autenticidade e criatividade e a Disciplinadora, uma clínica que aparece como um lugar de modificação dos sujeitos, pela eliminação de "sintomas". Ambas as concepções clínicas buscam reagir às limitações umas das outras e fracassam nos limites das possibilidades enraizadas de uma perspectiva única que oferecem. FIGUEREDO, L.C. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995. Págs. 13-34.

³ Lembro-me da seguinte fala, do Gilberto Safra: *O encontro do cuidado ético que permite o surgir de si mesmo é reconhecido como uma experiência de qualidade estética: é uma experiência de canto, de júbilo, de sagrado. A ética desvela-se como beleza, como verdade, como dignidade, como presença de si e do outro*. SAFRA, G. *A po-ética na clínica contemporânea*. 4ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2004. Pág. 27.

Não somos individuações blindadas de uma exterioridade, e, por isso, talvez o encontro afinado tenha dessas afetações entre psicólogo e paciente. Tenha algo que é um se permitir sentir a dor do outro. Estar com - junto a - outra pessoa, implica experienciar a nossa história entrelaçada à história desse outro, mas experienciar de *igual para igual*, como humanos. O Luís Claudio ainda comenta que talvez o psicólogo não deva ser somente um *dispositivo terapêutico*, mas também um *dispositivo histórico*.⁴ Despertamos, convocamos a história da outro; lembramos a ele das experiências que sustentam a sua existência, como também, lembramos e cuidamos para estar junto numa história que sempre continua e sempre se transforma.

Naquele momento eu senti a dor de uma existência que vibra, pulsa para aparecer, mas que é sufocada pelo medo de se expor; uma existência frágil e esgotada. Cansada de tentar e sofrer. Talvez convencida pela vida de que não tem o direito de existir. “*Talvez você não merecesse mesmo...*” Comentei, quase como cortando uma fala racionalizada. Aquele foi o descante da harmonia: o excesso que aprendemos a não dar importância, tão rejeitado por essa técnica econômica e minimalista, e talvez a palavra que mais importava em todo o seu discurso.

Quase tanto quanto inesperado fora o comentário, foi também a sua expressão. Estar diante daquilo contra o qual mais lutamos (e como aprendemos a lutar *contra!*), mas desse aquilo que assume tamanha grandeza, que nos impõe a sua dor própria e quase nos sufoca, nos deixa estupefatos. Não é fácil dar voz à dor que nos pede a fala, não é fácil ouvir as palavras duras e determinantes que ela tem a nos dizer. É, ao contrário, muito difícil mergulhar no mar gelado que nos paralisa e conseguir, ali, encontrar algum calor e se movimentar.

Juliana parou e se calou. Logo, seus olhos se encheram de lágrimas. Com um gesto, pediu-me um abraço. Calar-se e contemplar o que ali se irrompeu talvez tenha sido o primeiro passo dado rumo a uma compreensão de si. A dor, muitas vezes é o lápis que escreve os reais sentidos de nossa existência. Essa dor que nos corta, nos paralisa é que nos contorna os nossos limites, e como tal, nos indica as direções de nossas potências. É preciso, antes de tudo, estar diante da dor, do sofrimento; da finitude e do vazio; é

⁴ FIGUEREDO, L.C. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995. Pág. 40.

preciso adentrar as nossas sombras para construirmos referências; é preciso acolhê-las e dar a elas a importância e naturalidade que aprendemos tão facilmente a dar às euforias.

É nesse lugar que eu subverteria e transformaria os sentidos tradicionais que se costuma atribuir ao desígnio “paciente”. Talvez a pessoa que procura uma psicoterapia numa abordagem fenomenológica precisa, mais do que tudo, ser *paciente*: dispor a dedicar-se à paciente tarefa do pensamento, essa que exige que pacientemente esperemos, num tempo que é intenso e incontrolado, a escutarmos as vozes da própria existência. Assim como também afirmo que o analisando é, ali, igualmente, um analista de si mesmo.

Às vezes a dor é tamanha que, ao mergulharmos, não enxergamos nenhuma direção, e, mesmo se enxergarmos, sentimo-nos tão frágeis e esgotados que não temos energia para *tentar um novo caminho*. Essa é uma contemplação autodestrutiva e não meditativa, que se reduz e se encerra em si mesmo. Nesses momentos, a presença de outro que esteja ao lado, disposto a fazer essa história junto, é fundamental. No encontro afinado com o paciente na psicoterapia, sentimos junto a angústia do outro, mas apostamos com ele a encontrar e trilhar juntos, novos possíveis. Talvez o nosso sentido, como psicólogos clínicos, passe pelo lugar de apontar um caminho. De olhar para a história como esse constante que a todo o momento está acontecendo, não se encerrar nela. De, diante da rendição que a dor pode nos impor, lembrar que essa história, essas experiências não precisam se repetir e podem se transformar. Lembrar que qualquer limite também aponta a outras direções.

Acolhemos não somente o discurso, mas principalmente os sentidos que os sustentam. Sentidos esses muitas vezes ocultos que, num olhar que pergunta por si, investigamos e pacientemente esperamos que se mostrem. O encontro com o paciente se dá antes mesmo da presença física deste. Ele começa a se fazer no momento em que sustentamos em nós uma atitude de um perguntar-se por si; de questionar os próprios discursos, as próprias experiências.

Quando estamos junto ao outro, afinamos nossas compreensões, e essa é a chave da transformação. Afinar é um movimento de ambos os lados; acontece quando todas as notas se dissolvem e formam um acorde, uma melodia; esse é um princípio básico de harmonia musical. Quando encontramos o outro e ambos nos afinamos, não ocorre ali

uma intersubjetividade ou outra existência, *um ensaio, como se fosse a vida real*. Ser empático em fenomenologia não é um olhar a experiência “como se fosse o outro”, mas testemunhá-la junto a ele como se é em si mesmo⁵. É romper com o dualismo analista/analizando e dissolver-se: é apostar junto. Talvez a melhor expressão para encontro seja o verbo “encontrar”. O que ocorre num encontrar afinado é o dissolvimento de nossos modos de ser que se transformam junto aos modos de ser do outro. Assim como sentimos a angústia de quem nos encontra, esse outro se sente interpelado pela atitude de perguntar-se por si, essa angústia que se move para o caminho e não para (para em) si, pelos sentidos escondidos e que nos sustentam; esse acolhimento, esse *Amor Facti* do inesperado, do aleatório; a paciência para um escutar-se e a força e coragem para mergulhar-se. Encontrar o outro no fazer clínico é, antes de tudo, um encontrar-se.

⁵ Em sua pesquisa a respeito das afinações na prática clínica, Luís Jardim comenta: *Deixar o outro ser como tal é significa respeitar o outro em sua alteridade e ser testemunha do modo de ser do outro*. JARDIM, L. *Um estudo sobre as afinações a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. contribuições para as práticas clínicas. Dissertação de mestrado: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2009. Pág. 71-73. Pág. 59.

Também destaco a fala da Dulce Critelli: *O outro com que alguém fala sobre algo não é um mero receptor de uma mensagem, mas seu co-elaborador. Isto é, elemento constituinte da possibilidade desse algo de se mostrar. Quer dizer, desvelamos e revelamos juntos o que algo é*. CRITELLI, D.M. *Análítica de Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. Pág. 85.

PARTE I

Encontrar-se com o outro na clínica.

Dou uma série de pistas para quem quiser escutar:
não se trata de ouvir uma série de frases que enunciam algo;
o que importa é acompanhar a marcha de um mostrar.

Martin Heidegger

Todas as mágoas são suportáveis quando fazemos delas história ou
contamos uma história a seu respeito.

Isak Dinesen.

Portanto é tarefa primordial do terapeuta zelar pelo desabrochar da riqueza humana, isto é, estar constantemente atento para o desvelamento do poder ser próprio de cada paciente. Não é o terapeuta quem deve indicar o que é próprio de cada paciente – isto é até um contrassenso ao sentido mesmo de próprio – O terapeuta deve atuar como um jardineiro que cultiva uma planta. O jardineiro não produz a planta como se produz um automóvel, não cria a terra nem a semente, nem planeja os passos que devem ser seguidos pela planta para atingir a maturidade, florir e frutificar. Ele somente cria melhores condições de solo, abriga a muda quando muito pequena, contra condições climáticas adversas, protege-a na medida do possível contra os insetos, livra-lhe a área de crescimento para que ela não morra por falta de espaço ou luz. Mas não é ele que a faz crescer. O crescimento da planta é dela própria. É ela que absorve o alimento do solo e principalmente é ela quem deita suas raízes próprias.

David Cytrynowicz

Do perguntar-se: um encontro que se inicia antes da sessão.

Há, entre os psicólogos clínicos, uma prática bastante comum de se guardar um tempo entre sessões. Talvez pelos poucos anos de experiência, esse é, para mim, um tempo valioso. Muito já ouvi sobre o assunto: de colegas, professores, supervisores, terapeutas... *É preciso dar um tempo para não misturar as histórias, as angústias, os afetos.* Diria que um dos grandes propósitos de se guardar um tempo entre cada sessão, a grande necessidade, é cuidar para não me acomodar. É revigorar o anseio pela pergunta, por essa angústia que não se deixa saciar com os primeiros discursos, as explicações, as conclusões que muitas vezes são tão reconfortantes.

Manter pulsante em si essa atitude questionadora é o modo como encontramos o paciente antes mesmo de sua presença física e, por isso, nessa discussão, utilizo simbolicamente esse tempo para pensar um modo de encontrar-se que se faz também como uma maneira de encontrar o outro. Não há a pretensão de formular uma definição de um perguntar-se, mas o contrário, fazer um movimento *para fora*, articular possíveis. Parto aqui das possibilidades que essa palavra evoca para pensar possíveis desdobramentos de uma atitude afinada num questionamento de si.

Funda-se na prática clínica o território fundamental do perguntar; um lugar de sustentar as angústias das não-respostas. Sobre esse lugar, Bilê Tatit Sapieza escreveu:

A terapia torna-se o espaço propício para as indagações, porque o terapeuta as legitima e amplia. Paciente e terapeuta se empenham num trabalho de procura, que vai em busca de compreensão da existência do paciente. E é aceitar que: para algumas perguntas não há respostas⁶.

Perguntar também tem o sabor de movimento, de atitude. Talvez, por isso, a melhor expressão não seja a do substantivo, mas a do verbo. E perguntar, como verbo, é ação de um sujeito; é um posicionar-se na própria história, na própria experiência e olhar para esse devir que é a história que ainda não aconteceu, mas já está acontecendo. Perguntar tem sabor de vida, e cheiro de novo junto com o antigo – renovo. Perguntar-se é um movimento de renovar-se. Continuo ainda com a fala da Bilê:

⁶ SAPIENZA, B.T. *Conversa sobre Terapia*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004. Págs. 158-159.

E é nesse caminho sincero de procura que o paciente pode vir a aceitar que: para algumas perguntas não há respostas; o fato de não haver resposta não justifica que a vida pare de se desenvolver; para se desenvolver, para ir em frente, a vida necessita de sentido; e é entre incompletudes e incertezas que esse sentido poderá ser descoberto ou então retomado.⁷

Perguntar-se também pode ser um entregar-se. Um ato de humildade, em sua etimologia grega *Humus*, que fala daquilo que vem da terra. *Humilis*, humilde, é aquele que fica na terra: que se entrega ao lugar onde pertence, reconhece. Quando perguntamos, reconhecemos o mundo que nos forma e a nossa incapacidade de compreensão e controle total deste, desse mundo onde estamos e que somos. Lançados no mundo, quando perguntamos, nós somos o desamparo, tão repetido por Sartre, e inspirador de tantos contos, poemas, músicas, pinturas, performances... Reconhecemos que estamos numa história que sequer entendemos ao certo, intelectualmente, mas que conhecemos nesse corpo de vivências que somos: nas memórias, em cada batida do coração, em cada arrepio de medo ou de susto, em cada vez que paralisamos no deslumbre... Uma história que não compreendemos racionalmente, mas que cada sorriso e lágrima nos mostram o quanto nela são especialistas. Uma história que são todas as histórias de todas as gerações, as muitas construções e os muitos destinos que já foram e os possíveis que se encontram, se atravessam, formam territórios e aparecem, existem. *Fluxo histórico, presença do passado, presente e futuro, que permite que o dizer seja gesto humano, gerador de possibilidades de existência*, como tão bem expressa Safra⁸. Quando perguntamos, reconhecemo-nos, na pergunta, o nosso lugar nessa história. Quando perguntamos, *chamamos por* algo; damos-lhes voz: tornamo-los existência imanente.

Perguntar, aqui, é um ato de humildade, reconhecimento de que somos lançados no mundo, esse que o Heidegger chama por impessoal e, a pergunta, essa que ele chama pelo movimento (apelo) de angústia. Reconhecemos que estamos entregues e passíveis a todas essas formações, das quais também temos parte para transformá-las. Transformar, fazer história, é a nossa missão, literalmente, de vida. É existir.

⁷ SAPIENZA, B.T. *Conversa sobre Terapia*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004. Pág. 159.

⁸ SAFRA, G. *A Po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras. 2004. Pág. 46.

Critelli afirma: *O que se manifesta através do investigador acaba sendo aquilo mesmo em busca do que ele se põe a caminho*⁹. Por isso, perguntar pode ser um ato de entregar-se. Não é suficiente apenas reconhecer, mas também entregar-se a todos esses atravessamentos: à nossa história. Quando entregamo-nos, conseguimos contornar um pouco dos limites de nossa existência. Entendem-se aqui limites não somente por barreiras que nos podam a visão e a ação, mas também as mesmas barreiras que nos apontam para os caminhos possíveis. E contornar limites, mesmo que sutilmente, diz de traçar contornos das potências de criação histórica que somos: conhecer-nos, permitir que aconteçamos, *compreender-nos*. Heidegger chamará essas potências de destino. Perguntar, aqui, é um posicionar-se: um destinar-se.

Destinar-se, mas o que é isso, o destino? Seria uma predeterminação de nossa “interioridade”? Não. Pois vida é sempre um movimento de criar-se, de vir-a-ser independente em seu singular, daquilo que já foi e transformado pelo que é-será. Essas são as direções da vida: não nos repetimos em nosso passado, mas nos transformamos e nos criamos a partir deste em direção a um devir. *Somos lançados no mundo*, repetimos nós, os daseinsanalistas. Mundo esse que não se trata de um lugar único, mas, como expressa a fenomenóloga Solange Costa, *é a dimensão espiritual que dá sentido a toda uma comunidade*, essa dimensão de sentidos históricos onde somos já lançados e na qual todos habitamos, *o traço no qual os homens estão desde sempre projetados*.¹⁰ Somos historicamente destinados a possibilidades e, mais uma vez, histórias não como relatos, linhas, mas como acontecimentos, atitudes. Percebemos mapas de nossa trajetória - *sentidos*, numa linguagem fenomenológica tradicional - que se sobrepõem e se transformam em crescimento, num movimento constante de re-criação.

Perguntar pode ser um exercício de abertura, mas somente se a pergunta não tiver em si a intenção de ser totalmente respondida. Pergunta, nesse caso, não é um duvidar, um definir e excluir, mas um aproximar-se. A pergunta como uma abertura é a possibilidade do dizer, e não do dito. Como aquilo que *pulsa*, inspiro-me nos psicanalistas que nos trazem a vida que se lança constantemente em uma direção; esse o motivo da pergunta. Como movimento, Heidegger chama a vida de saga, de jornada, de caminho; talvez

⁹ CRITELLI, D.M. *Analítica de Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. Pág. 149.

¹⁰ COSTA, S.A.C. Terra, mundo e verdade: a obra de arte como uma ponte entre Hölderlin e Heidegger. In: *Heidegger: Coleção XVI Encontro ANPOF*. 2015. Pág. 178.

como os diversos caminhos da Floresta Negra, cenário que o inspirou em grande parte dos seus escritos; cenário esse que, como numa floresta, desabrocha repleto de possibilidades e surpresas; onde, à medida que escolhemos direções e as trilhamos, novos caminhos (e obstáculos) nos aparecem, novas possibilidades de vida¹¹. Por isso, a pergunta que não se cristaliza o tempo e não traumatiza nossos movimentos, esta que é uma entrega à abertura na direção de nossos horizontes é um convite para olhar de perto cada acontecimento, cada desabrochar em sua novidade daquele instante; desabrochar que se forma e se transforma a todo momento, singular em suas diferenças no tempo e na igualdade de nossa identidade.

Perguntar também nos leva a um romper-se. Romper com as respostas já dadas, com os sentidos já construídos. Manter um perguntar-se segue junto a um romper-se com as certezas, nossas medalhas de sapiência, os méritos da experiência. Perguntar, como um rompimento, é considerar tudo o que construímos e, ao mesmo tempo, nos permitir a atualização; permitir-nos sermos abertos. Libertar-nos das certezas que nos seduzem e nos confortam, pelas quais fascinamo-nos e nos apaixonamos. É quebrar as correntes da falsa segurança que uma única perspectiva nos dá e nos prende. Digo falsa, porque a segurança de um caminho único é a cegueira para as possibilidades das diversas estradas que desse caminho afluem, é a cegueira para os desvios, que são em si as possibilidades de transformação. Luís Claudio Figueiredo, que nos traz a fala clínica como um acontecer, nos diz de nossa prática como a própria *ruptura, uma fenda que se introduz no possível, que destroça e forma mundos*.¹² Para nos destinarmos livremente é preciso romper com o já trilhado, com a história já vivida, já contada, mas nunca dela se esquecendo, e se lembrando de que somos destinados; seguimos uma direção e dela não nos esquecermos para não nos perdermos. Direção que é essa história que nos guia e nos lança diante dos desvios, cabendo a nós escolher quais seguir. Por isso, libertar das amarras da segurança é perguntar pelos desvios, pelas novas direções. Romper com o linear certo do que já somos. Se não perguntamos pelo rompimento, nossos

¹¹ Podemos ver em vários momentos Heidegger aproximando-se da existência não como um conjunto de saberes, de definições já dadas, mas como uma abertura em direção ao mundo: o *dasein* em sua condição de estar lançado no impessoal. Abertura esta que acontece na linguagem, sendo um existencial. HEIDEGGER, M. O Caminho para a Linguagem In: A Caminho da Linguagem, 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. 2011. Pág. 198.

¹² FIGUEIREDO, L.C. *Fala e acontecimento em análise*. Revista Percurso nº11/02, 1993.

movimentos se limitam, os músculos que nos permitem a jornada traumatizam e adoecemos em nossa prisão. Padecemos por caminhar um mesmo caminho.

Percebo o perguntar clínico também como um estranhar-se. Pensar o movimento de perguntar como um romper-se é pensar a pergunta como um estranhamento de si. Nessa direção, a pergunta aparece como uma espécie de dúvida. Porém, a dúvida que não busca solução, mas possibilidades. Um lançar-se a uma direção. Perguntar é olhar para si com um olhar novo, de quem não está acostumado com o que vê. É perguntar pelos detalhes, pelo que está detrás da certeza, da resposta, é clinicar. Sobre isso, Dulce nos chama a atenção para que *o olhar do interrogador também deve ser interrogado fenomenologicamente, em busca de seu sentido*¹³. Estranhamo-nos as próprias perspectivas e por elas perguntamos. Nesse sentido, o lugar da clínica me aparece como um lugar que paira sobre as respostas, sobre as lições que aprendemos da vida, que as visualiza, mas nunca nelas se fixa. É um pairar, é um observar e perguntar pelos sustentáculos de nossas construções e, muitas vezes, destruir aqueles que não mais nos sustentam as exigências de viver historicamente, em movimento. É investigar quais dessas colunas nos sustentam e quais delas nos pesam, nos impedem de seguir. Estranhar-se é perguntar pelo sentido de nossa caminhada e olhar os horizontes que nessa jornada se abrem. Estranhar-se é angustiar-se, mas não naquela angústia que nos define, que cansa e nos tira a energia. É a outra noção de angústia que me refiro, é a angústia do apelo, da necessidade de fluência. Apelo, solicitação, da força da vida que pulsa, das potências que somos nós. Por isso, perguntar, como um estranhamento fundamental não é rejeitar-se, ser avesso, mas o contrário: é ouvir-se. É um estar atento à própria história; é contemplar e ouvir, como uma obediência ao que ela nos solicita, mapear nossos sentidos e traçar possíveis desse devir a que somos destinados.

Lembro-me de uma inspiradora fala do Martin Buber, em que ele diz:

A decisiva autocontemplação é o início do caminho na vida do homem. Mas essa autocontemplação só é decisiva quando leva ao caminho. Pois existe uma autocontemplação estéril, que não leva a lugar nenhum, somente à tortura de si mesmo¹⁴.

¹³ CRITELLI, D.M. *Analítica de Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. Pág. 150.

¹⁴BUBER, M. *O Caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. São Paulo: É Realizações. 2012. Pág. 12. Nessa obra, Martin Buber parte de histórias chassídicas para

Estranhar-se é estar atento; que em si indica a necessidade de um compromisso: com o mundo a partir de si. Um modo de perguntar fundamental que se faz como um ouvir-se, um *autocontemplar-se*, não diz, portanto, de uma idealização de um “eu” definida, estéril, mas de um olhar para *o caminho*, para o mundo através de si.

Somos singulares, únicos. Mas não individuais. Sendo nossa história todos esses acontecimentos de mundo que se atravessam e se fundam; sendo nossa história um mapa, um caminho, um horizonte; não somos individuais. Não somos definições interiorizadas de si: *selves*. Não somos certezas, tampouco construções. Somos subjetividades, e penso esse termo afinado a mais feliz perspectiva sartriana de que não somos interioridades, isto é, engessamentos de estilísticas de existência, mas transcendências¹⁵. Somos um além de – para onde; solicitações, possibilidades de sentidos, pulsações. Não somos uma interioridade, mas uma pluralidade existente; não um “Eu”, mas um “em si”. Não unidades, mas entrelaçamentos. Não definições, mas potências. Somos pontos de partida, e não de chegada. Somos mundo, acontecimento, *faticidade*. Quando atentamo-nos e respeitamo-nos; o compromisso de ouvir-nos não é com um Eu, mas com um mundo. Continuo ainda a expor o pensamento do Buber: *Começar consigo, mas não terminar consigo; partir de si, mas não ter a si mesmo como fim; compreender-se, mas não se ocupar consigo mesmo*¹⁶. Ouvimos, auscultamos o mundo e os movimentos de mundo que somos. Quando perguntamos pela nossa existência, precisamos nos esquecer de nós mesmos, desse “Eu” egoísta a que somos acostumados e olhar para o caminho. Perguntar é um olhar para o caminho. E como acontecimento inaugural, como um movimento clínico, perguntarmos por nós mesmos solicita tempo; não o linear, mas o do acontecimento próprio, e dedicação. Solicita demora.

pensar questões fundamentais da existência bastante discutidas também por Heidegger, como o caráter do existir como um *ser-aberto-para* - em direção a possíveis.

¹⁵ SARTRE, J.P. *O que é subjetividade?* – 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. Nessa conferência, Sartre faz uma análise dos modos de concepção de sujeito predominantes de sua época e que ainda imperam a contemporaneidade e chama a atenção para a popularização do termo “subjetividade” e seus significados, tratado como um modo idealizado e interiorizado de concepção de homem e mundo a partir de modelos definidores e normalizadores de “eu”, criticando e desconstruindo essas concepções de subjetividade para uma compreensão muito mais voltada à transcendência como uma atualização de sentidos do que como uma meta de modelo a se chegar.

¹⁶BUBER, M. *O Caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. São Paulo: É Realizações. 2012. Pág. 38.

Um perguntar-se próprio solicita demora. Requer que estejamos atentos, que debrucemo-nos a contemplar o acontecimento. Debruçamo-nos em nós mesmos, mergulhamos nas camadas de sentidos que se entrelaçam e se atualizam e observamo-nos. Permitimos que um acontecimento aconteça em seu tempo próprio, pois tempo, numa perspectiva fenomenológica, não é sinônimo de cadência linear, *tic tac* do relógio, mas um existencial. Falar de temporalidade é falar de imanência, do acontecimento como se mostra. E como tal, não consegue ser medido, mas no máximo, indicado, percebido num olhar em direção ao caminho. Tempo, como existência, ultrapassa qualquer forma de dominação e nos aparece na contemplação.

Falo de uma observação contemplativa, que, em seu sentido mais forte, rejeita qualquer imposição interpretativa. Quando contemplamos, permitimos que o fenômeno aconteça em suas possibilidades; não forçamos uma indução, uma direção, mas permitimo-nos contemplar inclusive nossas relações como acontecimentos imanentes. Quando contemplamos, apoiamo-nos em nossas referências; nas experiências, teorizações, nas construções já feitas, não como forma de explicar, solucionar qualquer questão, ditar modos já existentes, mas num modo de referi-las como indicadores, pistas em direção a possíveis, dispositivos de inquietação. Um modo clínico de contemplar nesse olhar parece então estar ligado muito mais a perceber direções do que definir fins.

Um perguntar por si, como um movimento que dá voz aos sentidos que se escondem e atentamente debruça-se a ouvi-los, refere-se a uma sensibilidade especial que compreende os sentidos que sustentam os nossos jeitos de existir tais como somos. Quando compreendemos, acolhemos, aceitamos; que é diferente de uma atitude que busca pontuar, isolar determinadas facetas de nossa existência para solucioná-las. Gostaria de comentar em especial essas últimas para pensar as primeiras, sendo atitudes que veem a existência como um problema, em vez de uma questão, um ocultamento; e são tendências muito comuns de se perceber em várias formas de se fazer clínica, que se preocupam muito mais em categorizar e enquadrar existências a interpretações, com um imperativo de termos psicologizantes, uma necessidade de classificação psicopatológica de angústias e sofrimentos com o objetivo de corrigi-los que sufocam as próprias possibilidades de aparecimento e transformação destes.

O grande problema desse tipo de atitude é que não se pode conhecer nem controlar todos os desdobramentos de nossa história, sendo impossível de se calcular, isolar,

determinar, categorizar e, conseqüentemente, corrigir características que nos são próprias, como sentimentos e formas de ver o mundo. Não somos objetificáveis. O sofrimento não é objetificável. Quando tentamos isolar sentidos, limitamo-nos ao superficial daquilo que se mostra e engolimos a possibilidade de uma nova compreensão e/ou um novo desdobramento. E por estas serem questões que dizem da nossa existência, e não de comportamentos pontuais, não podemos objetificar sentidos, mas, como proferiu Heidegger em uma de suas conferências, no máximo, tematizá-los¹⁷. Tais psicologias, lembrando a fala do Luís Cláudio Figueiredo, que veem o psicólogo apenas como um dispositivo terapêutico¹⁸ correm sérios riscos de se tornarem terapias superficiais, que prometem transformações de modos de existir quando, na verdade, “anulam” sintomas em determinados contextos; em determinados períodos de tempo, criando uma ilusória percepção de transformação terapêutica. Quando tratamos de existência, em fenomenologia, falamos de história, de sentidos históricos. Logo, história como um existencial, uma atitude no mundo, não consegue ser reduzida a categorizações sintomáticas e intervenções pontuais; tampouco, deixada para segundo plano, como algo que *também deve ser investigado*¹⁹.

Uma atitude clínica que pergunta por si é uma atitude que invoca essa história que nos forma, mas um invocar que não se basta em si, mas que ausculta essa história sustentando o olhar na direção, na pergunta: nas direções possíveis que se abrem. Perguntar-se é uma atitude que não se contenta com o já dado, mas que parte dele para

¹⁷ Em um de seus seminários, Heidegger profere: *Também há coisas que eu não capto se eu fizer delas objeto de uma representação conceitual. Um medo ou temor não são um objeto. No máximo, posso tematizá-los.* (p. 158). HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollinkon*. Protocolos – diálogos - cartas. São Paulo: EDUC/ABD. 2001.

¹⁸ No livro *Revisitando as Psicologias*, pág. 40, Luís Cláudio Figueiredo aponta-nos a tendências das psicologias de conceber a identidade do psicólogo clínico como um profissional ofertador de serviços e bens “terapêuticos” e questiona para a possibilidade de se entender o psicólogo como um dispositivo terapêutico, mas também um dispositivo histórico, sendo essa a escuta que o nosso tempo precisa e nos solicita. FIGUEREDO, L.C. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995.

¹⁹ Lembro aqui de uma fala do Heidegger nos Seminários de Zollinkon em que ele aborda as solicitações não como demandas em si, mas como solicitações dentro de um conjunto de sentidos: *uma solicitação pode assumir diversos sentidos de acordo com o âmbito em que atua*, sendo esses diversos sentidos relativos ao homem enquanto um ser existente. HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollinkon*. Protocolos – diálogos - cartas. São Paulo: EDUC/ABD. 2001. Pág. 164.

pensar possíveis. É nesse sentido que repito que esse olhar está muito mais a perceber direções do que definir fins.

E talvez essa escuta histórica seja aquilo que, em meio a tantas tendências tecnicistas e científicas, a nossa época precisa e nos solicita como clínicos. O lugar do psicólogo clínico hoje talvez não se bastasse apenas na escuta terapêutica, mas que vá mais adiante do que já nos aparece e já está dado para um lugar de escuta histórica; o psicólogo como um dispositivo do questionamento, da angústia, que convoca-nos ao conhecimento aberto, curioso, paciente e compreensivo de nós mesmos, e de mundo a partir de nós.

Uma breve explanação a respeito do tema “afinação”: Todo encontro com o outro diz sempre de um fenômeno ôntico, isto é, fático. Para o filósofo, a afinação é o modo como a existência acontece em sua facticidade; uma abertura existencial cotidiana; abertura esta que compreende mundo em determinada afinação. Como seres imersos ao cotidiano, estamos sempre afinados, de um modo ou outro determinado, mas que não são modos paralelos de compreensão e sim determinantes das possibilidades de abertura de ser. Citando Heidegger, as afinações *não são manifestações paralelas, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência*²⁰. Nós já sempre somos afinados em algum modo e é a partir delas que podemos ser afetados pelo mundo. As afinações, como nossa afetação cotidiana não são nenhum ente e não podem ser substituídas, porém, *são sempre superadas e transformadas uma vez mais por outras afinações*.²¹ Pensando dessa forma, o encontro entre duas pessoas diz do encontro entre modos de afinações, que se atravessam, mas que não formam um terceiro existencial, porém se transformam.

Como seres-no-mundo, somos formadores e entrelaçamentos desse mundo que nos compõe. No lugar clínico, o encontro do psicólogo com o paciente acontece numa fusão desses mundos, dessas existências que se transformam ao se encontrarem. A transformação clínica ocorre em uma direção específica; a direção da compreensão das possibilidades de existência que ali se formam. Nesse sentido, acredito que o encontro com o paciente na clínica começa a ocorrer antes mesmo da presença física deste,

²⁰ HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Pág. 80.

²¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche Vol. 1: Vontade de Poder como arte*. Rio de Janeiro: Forense Universitária Pág. 91.

quando mantemos em nós uma inquietação, um movimento que não se satisfaz com as conclusões já dadas, as interpretações e os primeiros discursos, mas que busca transformá-las nas direções que estas apontam. Quando mantemos em nós uma inquietação pela profundidade existencial, essa inquietação é sentida e afeta a pessoa com quem nos encontramos, com quem, ali, naquelas sessões, apostamos juntos possíveis transformações - a construção de uma nova história. A nossa atitude clínica, afinada numa pergunta pela existência, pergunta esta que convoca, permite o acontecimento, aparece então como uma abertura para que o modo de ser do paciente se revele.

Retomando um dos contextos de onde parto para impulsionar essa discussão, gosto de dar um tempo entre as sessões, mas um tempo que não é só cronológico, mas intensivo; como uma brecha nas seduções das interpretações já prontas, um espaço simbólico, onde pergunto por mim mesma. Tempo para olhar esse novo e não me acomodar na tentadora segurança de nossos conhecimentos. Somente perguntando-me, posso também fazer as perguntas pelo viver de quem me procura²².

²² Luís Jardim comenta que a neutralidade do terapeuta na sessão não deve ser entendida como uma não afetação, mas como uma abertura para que o modo de ser do paciente, suas afinações, se manifestem e imperem o local. Para isso, o psicólogo necessita ter clareza das diferenças entre o próprio modo de ser e o modo de ser do paciente, as suas afetações e as do paciente; quanto mais o terapeuta tem essa percepção, mais ele consegue permitir com que o outro possa emergir em suas possibilidades.. Nesse sentido, ressalto a frase com que finalizo o parágrafo: somente perguntando-me, posso também fazer as perguntas pelo viver de quem me procura. JARDIM, L. *Um estudo sobre as afinações a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger*: contribuições para as práticas clínicas. Dissertação de mestrado: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2009. Pág. 71-73.

E quando nada fizer sentido?

Quando pensamos comumente a respeito do sentido da vida, muitas vezes estamos acostumados a nos refletir nas razões, nos motivos de viver. E não é estranho que geralmente as pessoas tendam a pensar dessa forma; esses são fenômenos que nos aparecem como desdobramentos históricos característicos de nossos dias, quando o consideramos a partir da análise epistemológica feita por Heidegger. O filósofo analisa a história do pensamento ocidental desde os gregos e problematiza sobre quando a metafísica se afasta dos questionamentos mais próprios da existência, numa cegueira coberta por uma tendência a não mais perguntar por, porém definir, conceituar, explicar, justificar aquilo que chamamos por “ser”.

De tal forma esse afastamento se tornou predominante que, parafraseando Heidegger, entramos numa era de escuridão existencial, onde o homem vive uma espécie de esquecimento de ser. Nesse horizonte, começamos a definir a própria existência e procurar leis que a regem, assim como investigamos as leis que regem e definem o funcionamento dos outros entes “inanimados” da natureza; adequamos e reduzimos a pergunta pela vida às “leis da física”. Nos seus últimos seminários, direcionados a médicos e terapeutas, Heidegger tanto repete tal problematização; tamanha a sua ênfase que especifica à Psicologia que, ao considerar o homem como um objeto, passível de delimitação, negligencia justamente a pergunta que mais lhe interessa: *a de como e o quê é o homem como homem.*²³

Ao trazermos tais reflexões a nossa vivência cotidiana, percebemos o quão somos acostumados a procurar definições para a nossa vida: justificativas, motivos, explicações... assim nos traduzem os sentidos de viver. Olhamos para trás e lá ficamos, tentamos justificar com o passado ou com leis genéricas nossos pensamentos, nossos comportamentos. Separamo-los e esquematizamos; criamos tabelas de frequência de pensamentos e nos encerramos em perceber regras e criar novas para solucionar os problemas que encontramos. Buscamos e consumimos tais dizeres e técnicas nas

²³ Passagens e termos destacados podem ser encontrados na obra póstuma, nas páginas 176, 194. HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Protocolos – diálogos - cartas. São Paulo: EDUC/ABD. 2001.

mídias, nos livros, nas terapias... Assim que, metafisicamente, operamos na negligência de partes de nossa própria existência, essa que como uma totalidade, é indefinível – e muitas vezes encontramos-nos sem sentido.

Não somente do passado como também do futuro nos aprisionamos. Reduzimos nossa experiência ao projeto, que ansiosamente aguardamos, um modelo prometido de existir. Modelo esse que sempre nos decepciona por nunca se concretizar como o concebemos, mas, no máximo, afinado ao mundo de seu presente. Aprisionados no projeto, não nos concretizamos, não experienciamos o mundo que nos abre no momento; desconectados da concretude e solidez de nossa história e insensíveis ao tempo da vivência, não somos presença. Dulce nos diz que *o passado nos torna sólidos, mas não nos encerra nele ao mesmo tempo em que vivemos em nome do futuro*²⁴. Somos essa existência que se realiza no *entre*: entre o passado e o futuro, entre a história e as possibilidades.

Relembro o pensamento de Arendt quando nos diz de nossa existência como uma constante tensão entre passado e futuro; estes que em si, engolem a existência. Somos *iniciadores*, isto é, fundados num passado, mas possíveis de ser.

Viver realmente significa realizar essa presença; um meio entre muitos é não esquecer jamais e não permitir que esta se anule no passado e no futuro. Pois o próprio passado temporal, tanto quanto o futuro temporal, (...) têm a tendência de devorar o presente²⁵.

A Náusea de Roquetin.

Destaco aqui a história de Antoine Roquetin. Personagem de um romance escrito por Sartre, *A Náusea*.²⁶ Ele era um homem culto, colecionador de experiências em suas viagens e que tinha uma noiva – um amor para recordar. Falava de si como um homem enérgico e prático, inteligente e investigador que, ao se instalar em uma pacata cidade,

²⁴ CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012. Págs.78-79.

²⁵ ARENDT, H. O conceito de história – entre o antigo e o moderno. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

²⁶ A Náusea é um dos romances mais conhecidos do Sartre publicado em 1938. Narrado em forma de diário do personagem Antoine Roquetin, Sartre fala de uma sociedade marcada pela ausência de sentido e os desdobramentos que essa experiência pode provocar. SARTRE, J.P. *A Náusea* - 12ª ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005

deixara-se tomar pelas definições que criara sobre a vida rotineira e as pessoas “burguesas” que lá viviam. Com o tempo, cego pelos próprios conceitos e regras de vida, Antoine não conseguia mais se relacionar com as pessoas ao seu redor: rejeitava-as. Não precisava delas com suas rotinas limitadas. Imerso nas conclusões das grandes conquistas de seu passado, não conseguia mais estar *presente* e se conectar de fato com as pessoas ao seu redor. Tudo o que conseguia enxergar era o desejo de estar de volta à sua vida de aventuras, novidades, e aos braços de sua amada. Com o tempo Antoine se percebia desconexo não somente dos outros, mas de si mesmo. Em certa feita, olhou-se no espelho e não se reconheceu, não conseguia perceber humanidade nas formas opacas e distorcidas “supostamente de si” que via. E sentiu uma Náusea daquilo tudo, um enjoo tamanho que o acompanhava e o impedia de seguir sua vida normalmente. Essa angústia paralisava e o esgotava a ponto de não conseguir ver mais nenhuma razão pelas pesquisas que realizava enquanto historiador e ter vontade de viver. Numa vida cristalizada no tempo, nauseada, Antoine somente conseguiu começar a se libertar dessa Náusea num momento de *insight*, ou, eu diria, na afinação perfeita com sua história, quando, ao ouvir uma cantora de belíssima voz interpretar sua música favorita, sentiu-se tocado pelas lembranças que a canção lhe trazia ao mesmo tempo em que sentiu balançar toda a sua vida cristalizada e sem humanidade. Antoine percebeu-se em uma vida reduzida a tentar ser um ideal de homem que não era, escondendo-se de encontrar os seus próprios medos, defeitos e limitações. Começou a se dissolver a Náusea que o paralisava.

Quando definimos, quando universalizamos conceitos sobre a existência, podemos toda e qualquer possibilidade de reinvenção de si. Como disse a poeta, *endurecemos o tempo, transformamo-lo em dor*²⁷, em náusea. Dessa ficção, Sartre chama a atenção para uma sociedade tomada pela náusea de uma vida paralisada pelas definições, uma vida endurecida. O mesmo Sartre, em uma de suas últimas conferências, dedica-se a falar de uma sociedade que cria para si modelos interiores, moldes de si, num certo egocentrismo que se sufoca a possibilidade de transcendência da própria subjetividade²⁸.

²⁷ Trecho de “Poema Preso”, de Viviane Mosé.

²⁸ SARTRE, J.P. *O que é subjetividade?* – 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

Como ‘seres-no-mundo’, moramos, habitamos um mundo que é muito mais do que o espaço físico, mas um espaço de sentidos, existencial. Esse mundo, que é o lugar constituinte da existência é também o seu próprio acontecimento. Assim como Antoine, quando desconectamo-nos do acontecimento próprio da experiência, quando nos afastamos do mundo que nos afeta e nos forma, perdemos também a capacidade de reconhecimento próprio. Dulce Critelli comenta que o sentimento de perda de sentido está ligado a uma ruptura com as compreensões que já carregamos do senso comum: *compreendemos as coisas de uma maneira diferente da habitual e não temos repertório para identificar e sustentar essa nova compreensão*²⁹. Como acontecimento, esse mundo que nos molda é também o mundo que formamos; mais do que um lugar existencial comum, a manifestação de mundo toca a cada um particularmente, nesse toque, também construímos mundo. Quando dele nos afastamos, perdemos também a capacidade de movimento, de existência. Como jornada, perdemos os sentidos de existir.

Mas que sentidos são esses, que perdemos, quando os substituímos por explicações? Penso aqui a palavra *Sentido* a partir dos significados que esta nos evoca e que, no cotidiano, nos esquecemos. *Sentido* nos diz de direção a se seguir. Quando perguntamos por sentido, em Fenomenologia, falamos de caminhos, desdobramentos. Sentido, nesse outro olhar que trago, nos diz de um não aprisionamento ao passado: enquanto criador de regras universais para a nossa experiência. Diz de liberdade. É nessa compreensão que o daseinsanalista Medard Boss (e muitos outros psiquiatras) ao falar de psicopatologia, associa o termo à falta de liberdade de reinvenção de si. Abordar sentidos de vida como explicações ou motivos para viver – como algo que se encerra no passado da experiência ou em definições que já nos são dadas, significa entrar numa lógica de aprisionamento de um pensamento cíclico não-inventivo e, em vez de afetados e transformados, somos engolidos pelo impessoal onde já somos lançados.

Porém, quando pensamos Sentido em sua significação própria, dentro da ideia de existência como um caminho, uma *saga*, mudamos completamente a direção do nosso olhar. Desprendemo-nos do passado (não o abandonando) e nos voltamos para frente, ao futuro. Pensar em sentido é perguntar à nossa história as direções possíveis que ela

²⁹ CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012. Pág.26.

nos evoca. Falar de história, por sua vez, é falar de fundamento: de todos os sentidos que fundamentam esse ser que existe agora, da forma como existe agora. Não é apenas olhar para uma narrativa de si no passado, mas ter abertura e sensibilidade para sentir esse passado acontecendo no momento. Falar de história não é narrar, racionalizar, mas viver no presente a própria história, experienciar, *testemunhar*.

Por isso, história tem um quê de movimento e reinvenção. História se faz e se refaz nova a todo o momento, nos entrelaçamentos de mundo que somos. E como movimento e criação, os sentidos históricos não se cristalizam, mas se dissolvem em sua própria aparição. Quando perguntamos, convocamos a própria história enquanto acontecimento, escolhemos vivê-la no momento da questão. Pensar os próprios sentidos históricos (e sempre são) nos requer atitude para se permitir existir, sejam quais forem as existências encobertas que carregamos e escondemos, seja qual for o preço a se pagar – da única dívida que carregamos: a de cuidado próprio. Pensar os próprios sentidos históricos requer também uma atitude serena e paciente, que possa aceitar e acolher os possíveis que possam nos aparecer e da forma como forem.

Compreender os próprios sentidos significa olhar para como essa história – essas muitas existências, se fazem presente. Porém, não a elas nos ater, pois quando nelas nos amarramos, impedimos que esses sentidos se ressignifiquem. E chamamos isso de acontecimento traumático. Por outro lado, quando olhamos à nossa história com um olhar novo, não mais o da justificativa ou explicação, mas com um olhar do direcionamento, enxergamos em nossas histórias os possíveis caminhos que ela pode nos conduzir e os possíveis caminhos que se abrem a todo o momento. *Compreensão é uma atividade que está ligada ao senso comum (cultura como história), mas não está submissa a ele.*³⁰ Somente assim conseguimos enxergar desvios, essa possibilidade de mudar de direção, de transformar os caminhos históricos.

Contudo, muitas vezes olhamos para a nossa história e vemos experiências tão difíceis, tão sofridas que parecem maiores que nossa capacidade de senti-las. Pacientes nos contam histórias de dores completamente desconexas, que simplesmente não têm razão de existir, não são merecidas. Falam-nos de doenças, de sofrimentos afetivos, de

³⁰ CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012. Pág.27. Grifos meus.

condições que lhes são impostas; falam-nos de violências, repressões muitas; de choques, de morte. Situações que não têm explicação, que de repente acontecem em suas vidas quando não estavam preparados ou não esperavam. Histórias que *não fazem sentido*.

De repente, encontramos-nos presos a situações onde simplesmente não enxergamos nenhuma possibilidade, nenhuma saída. Somos incapazes de nos movimentar; sem referência de si, não há o quê nem para onde transformar. Não há caminhos possíveis, nem desvios. Somente o nada, o vazio de uma existência maculada. Quando não se tem ar para respirar, luz para onde olhar, caminho a seguir, é muito difícil encontrar qualquer sentido de vida. Como solicitar qualquer atitude quando encontramos-nos imersos em tal escuridão?

Quando vivenciamos situações que fogem completamente da nossa compreensão sentimos em nós todo o impessoal de que somos tomados. Sentimos o mundo que já nos é dado, onde somos desde já lançados.

Compreender não é explicar. É, antes de tudo, aceitar. Acolher, abarcar. É tomar para si o que é próprio, seja como for: é habitar. Talvez aquilo que nossa época, embebida pelos modelos positivos de existência, mais nos solicita hoje seja que tenhamos uma tolerância ao “vazio”. Tolerância ao negativo, ao encoberto de nossa existência. Acostumamo-nos a preencher os acontecimentos de explicação, como fazemos com os fenômenos naturais, e tentamos ao máximo solucionar, evitar a possibilidade do vazio – como que se fosse algo a ser eliminado. Porém, esse vazio não se pode ser evitado, é constitutivo, originário de nossa existência. É o desamparo – preço de existir; é a mundidade, o impessoal desse ser aberto que somos.

A narrativa como um tecer sentidos.

Para que haja uma nova compreensão, é preciso que retomemos, não somente a possíveis teorias, padrões ou linhas que expliquem a angústia, mas aos caminhos que conduziram essa angústia, a história pessoal. Diz Dulce Critelli:

A rememoração recupera o eu da fragmentação estabelecida pelo passar do tempo e pelas urgências e emergências do cotidiano, pelas

andanças aparentemente sem rumo e sem significado da vida diária que nos fazem agir sem refletir. (...) *A narrativa que enuncia a história da nossa história se debruça sobre o que já foi e procura o fio de sentido que liga os eventos entre si e nos liga a eles.* Ela vence, assim, o estilhaçamento da vida cotidiana e a perda de significado da nossa existência.³¹

Dulce nos apresenta a história através da narrativa, isto é, o ato de contar a história da história. O ato de narrar a própria história é uma forma de construir um fio condutor entre passado e futuro, uma trama de sentido que une a solidez de nosso passado com a abertura do futuro, os projetos, as promessas. É na narrativa também que percebemos um fator essencial, o julgamento de si, que é essa consciência da própria abertura, uma *consciência moral*, que *abona* ou *autoriza* a transformação³². Nesse sentido, posso dizer do que Hannah Arendt chama de ser ‘dois-em-um’³³, que é nossa capacidade de referirmos a nós mesmos como um outro ao mesmo tempo em que vivenciamos essa narrativa. Afinamo-nos em nós mesmos: aproximamo-nos de si, habitamos. Essa vivência, quando ocorre numa pergunta pela própria consciência de si (modo de habitar, julgamento de si), tem poderes de transformação. Realocamo-nos em nossa temporalidade.

Por sermos essa existência plural, *no mundo*, atravessada por todos os acontecimentos de mundo, tradições, história, as afinações (estados de ânimo), não somente nossas, mas de todos com quem coexistimos, não temos controle nem autoria de todos esses atravessamentos. Nessas condições, Arendt ainda coloca que, quando contamos a história de nossa história numa trama de sentidos atravessada por um tempo próprio, tornamo-nos testemunhas, *coautores* dessa história. Tornamo-nos sujeitos de transformação de si.

Resta-nos que aceitemos e transformemos a nossa história em uma *narrativa*, isto é, uma trama de sentidos. Quando nada mais fizer sentido, talvez tenhamos que reconhecer o mistério das coisas e o mundo que nos atravessa, muitas vezes sem que o solicitemos – o impessoal estabelecido no cotidiano. E nos render ao reconhecimento desse vazio

³¹ CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012. Págs. 71-72. Grifos meus.

³² CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012. Págs. 69-82. Os termos em destaque encontram-se na página 82.

³³ ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. A discussão abordada pode ser encontrada no capítulo V.

que é parte de nós; parte da nossa constituição enquanto seres de sentido, que teimamos em vê-lo como um problema e lutamos para resolver o insolúvel. Quando nada mais fizer sentido, resta-nos apenas o acolhimento de si, mesmo que vazio. Quando nada mais fizer sentido, resta-nos, como terapeutas, estar junto e cuidar do paciente, cuidar para que essa existência não perca a referência própria do cuidado de si. Resta-nos acolher o outro para lembrá-lo de se acolher e não deixa-lo abandonar-se. Resta-nos, clínicos, esperar; ser pacientes para que ele também seja de fato, um paciente – consigo mesmo; com o próprio tempo de se refazer, por mais demorado que esse tempo possa ser. Mas, junto à paciência, resta-nos ser também fluidos, incomodados, e não nos acomodar na impossibilidade de se movimentar do outro, pois o incômodo nos impulsiona ao movimento.³⁴ *Abrindo-nos a possibilidade de renovar nossa destinação e recuperar a autoria perdida.*³⁵ Afinamo-nos no vazio do outro, mas afinamo-nos também na busca por algum caminho que venha a aparecer, pois o mesmo mundo que nos causa sofrimento, apresenta novas possibilidades. Deixo aqui outra fala da Dulce Critelli:

Quando a realidade se mostra caótica, nossa tendência é a de recusá-la. Sobretudo porque ficamos sem um chão para nos apoiar. Quando retoma sua razoabilidade, podemos nos reaproximar da realidade outra vez e interagir no seio do mundo. Um mundo que não puder ser narrado não pode ser habitado.³⁶

Certa vez testemunhei um diálogo entre duas pessoas em que a primeira perguntou: *O que podemos fazer diante de tanta dor sem sentido?* Depois de um tempo, o segundo lhe respondeu com outra questão: *O que mais podemos fazer além de pegar o que parece não ter sentido e tentar criar algo que faça sentido advindo disso?*

³⁴ Sobre a paciência, destaco aqui uma inspiradora fala da Bilê Tatit Sapienza: *A paciência é pronta, atenta não só ao que é dito, mas ao como é dito, à voz mais solta ou embargada, aos rodeios, aos desvios, aos silêncios; é atenta aos gestos do paciente, a sua postura. Essa paciência é a que permite estar em sintonia com a tristeza dele e, às vezes, sem achar que isso é perder tempo. (...) A boa paciência faz parceria com o tempo, não o apressa, mas aproveita todas as deixas que ele dá, não desperdiça oportunidades. (...) Talvez um bom nome para essa paciência disponível e envolvida seja serenidade.* SAPIENZA, B.T. *Conversa sobre Terapia*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004. Pág. 44.

³⁵ CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012. Págs. 72.

³⁶ CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012: Pág. 33.

Que dirá? Uma pergunta pelo sensível.

Françoise Dolto, em seu ensaio *Solidão*, dá a apenas duas páginas a importância de um capítulo. Pequeno, porém repleto de discursos que dele saltam e nos que nos convidam a ir além de teorizações e julgamentos que se sobrepõem às diversas existências e nos aproximar do fenômeno, a ouvir sensivelmente os sentidos de cada existência; a história de cada dor que nos toma. Dolto nos fala de uma solidão que não é silenciosa, não é ausente, mas que é o lugar de imanência das nossas histórias que contamos a nós mesmos.

Que tem a nos dizer as existências que estão à margem das determinações de nossa época? Que tem a nos dizer a nossa existência quando nos encontramos deslocados no impessoal, diante do *nada* de uma história que parece não ter sentido? Que dirá nossa existência diante do misterioso porvir, ou diante das próprias possibilidades a escolher? Ou, que dirá a nossa existência quando pára, demora-se em si e percebe as vozes de sua história que lhe ecoam?

Que dirá a solidão dos amantes amuralhados na incomunicabilidade de seus corpos opacos após o abraço que os acalma e lhes dá a efêmera certeza de estarem totalmente harmonizados entre si e com o mundo!

Que dirá a solidão de uma mãe diante do sono do filho cujo jovem destino cala seu desconhecido, diante do corpo, do olhar, do falar, do brincar, do mistério de um pensar que se encarna e continua impenetrável; a solidão do pai diante da confiança cega do filho no ventre da mulher, dos pais que olham seus filhos, promessas de antes que no dia-a-dia dão lugar a realidades imprevistas, e diante da resposta sempre diferente da esperada às perguntas que os genitores fazem – para encontrar respostas que lhes dêem segurança – à progênie distraída, confiante no futuro ou não pensando nele, ignorando o que é feito dos pais que envelhecem, da solidão dos dias sem notícia daqueles que deixaram o lar!

Que dirá, nas alegríssimas festas, a solidão dos que amam sem ser amados, das que são desejadas por quem não desejam!

*Que dirá a solidão dos companheiros de todos os dias no trabalho, nas cidades, desconhecidos dos vizinhos, onde nada da dor secreta sentida no lar pode ser contado, a solidão do rico, do possuidor sempre invejado, a solidão do pobre que se envergonha sem nada ter para oferecer, a solidão da criança que é tida por brinquete, daquela cujos pais não se desejam, não se amam ou se odeiam, a solidão do aleijado, a solidão do doente em guerra impotente com seu corpo que trai; solidão dos velhos de quem ninguém mais precisa; a solidão em que o homem perde confiança em si mesmo e em todos os outros, que suprime até a esperança, até o próprio sentimento de solidão: o demente!*³⁷

³⁷ DOLTO, F. Que dirá? *Solidão*. São Paulo, Martins Fontes. 1998. Pág. 333-334.

Do estranho ao íntimo: um encontrar confiante.

Há alguns meses uma pessoa me procurou. Uma mulher de meia idade e aparência muito atraente. Profissional com uma carreira que, aos olhos de muitos, seria brilhante. Tinha uma fala bem articulada e elegante; era muito bom conversar com ela. A qualquer olhar superficial, parecia ser o modelo de mulher. Giovanna me contou de todas as coisas que construiu, de seu trabalho, dos lugares que já conheceu, de seu jeito determinado e de sua dedicação para com seus projetos. Era encantador, até mesmo inspirador ouvi-la falar. Porém, após falar de tantas coisas boas, diante de minha expressão de encantamento e interesse em ouvi-la, me disse do que mais a machucava naquele momento. Nada daquilo lhe fazia mais sentido.

Suas memórias de viagens não tinham mais a menor graça; seu trabalho, que cultivara em toda sua vida e única referência de projeto havia se tornado um fardo. Um fardo tão pesado que gastou toda sua energia, sendo difícil até mesmo realizar atividades básicas de higiene pessoal e alimentação. Simplesmente não tinha vontade de fazer absolutamente nada. Ela já esteve triste, já chorou muito, já lutou; agora estava menos que isso, pois nem aquela tristeza sentia mais. Giovanna chegara a um estado de total apatia. Pensava em se matar, porque, segundo ela, não tinha porque sobreviver quando já estava morta há muito tempo.

Em algum momento, que ela não sabia dizer qual, todos os seus projetos e sonhos perderam o sentido e somente agora esse vazio se consumou em sua incapacidade de sustentar para os outros e, principalmente para si, essa “farsa” tão brilhante. Tentou mudar sua situação de diversas formas - distrações vazias, que mostraram a ela sua incansável e vã tentativa de evitar seu sofrimento. De repente, se viu completamente tomada por seus desejos desesperados de obter qualquer prazer e estava cheia de vícios, flutuando perdida na maré das situações que a vida lhe colocava. Contou-me que havia procurado uma terapeuta – e foi essa a sua grande tentativa de aliviar um fardo tão pesado. Reuniu todas as poucas energias que lhe restavam e apostou na terapia.

Infelizmente, o que deveria tê-la ajudado a lançar no abismo de uma vida esvaziada e solitária. A terapia consumou a total solidão e incapacidade frente a própria existência

contra as quais ela lutava. No momento em que a conheci, ela me disse que havia desistido. *Não é difícil eu me matar, já estou morta.* Contou-me que sua terapeuta lhe falava de “lei da atração”, que ela precisava ter bons pensamentos e boas atitudes para atrair coisas boas. Pedia para usar e se rodear de cores vibrantes, sair de casa e sorrir para as pessoas, fazer exercícios, ser gentil com os outros. E todas as sessões giravam em torno desse discurso. Giovanna acreditava que bons comportamentos de fato podem atrair coisas boas; e acreditava que todos os conselhos da terapeuta eram bons, mas para quem não encontrava razão para viver e cuja maior luta era conseguir sair da cama, agir positivamente se tornava uma tarefa homérica. Gostava muito da terapeuta e percebia que ela estava tentando ajuda-la de alguma forma. Onde estava o problema? Disse que talvez o seu maior problema fosse o ceticismo. Nesse momento ela chorou. Choro que expressava seu sofrimento por tentar e não conseguir se bastar nos conselhos que recebia. *Eu gostaria de ser assim.* Ela não conseguia rezar, nem acreditar em “lei da atração” e por isso as duas não se conectavam e a profissional não conseguia tocar *o meio da minha ferida.* *Eu até poderia procurar outro profissional que trabalhe de forma cética, mas não tenho mais energia para falar de mim, e não sei se tenho disposição para isso, pois sempre que eu falo eu volto para casa mais triste e mais morta do que já estava.*

Lamento que essa seja uma história real e a Giovanna não seja a única ou o raro caso de pessoas que já morreram por dentro e sobrevivem buscando das situações da vida qualquer forma de prazer que venha lhe trazer o mínimo de energia. Cansada e confusa, Giovanna solicitou ajuda, alguém que cuidasse, que enxergasse direções que para ela eram nebulosas, mas desses encontros saiu pior. Mais só e mais cansada. O que aconteceu ali?

A clínica psicológica é lugar de cuidado. Uma pessoa vem ao nosso encontro e nos entrega sua história, não enquanto um relato, mas enquanto todos os sentidos que se entrelaçam naquela existência: seus traumas, medos, dificuldades, tristezas, como também seus sonhos, projetos e anseios... Nessa entrega, solicita-nos que a acolhamos e mergulhemos fundo em sua vida para, juntos, encontrarmos possíveis caminhos em sua jornada. No caso relatado acima, a mulher conta que sua terapeuta não conseguiu acolher e mergulhar em seus reais sofrimentos; não conseguiu chegar ao ‘meio de sua ferida’. Alguma coisa ali as distanciava e a terapeuta não pôde estar junto à paciente.

Foi justamente essa distância que impediu a profissional de se aproximar da paciente e a lançou de volta na solidão que já se encontrava. Numa solidão, porém, que não é essa que falamos quando nos descobrimos os únicos responsáveis, possíveis de transformar as direções de nossa vida, mas esta é uma solidão de, ao procurarmos a nós mesmos: nossa referências, nossos sentidos de vida; encontramos nada. A solidão que a Giovanna encontrava é a solidão do afastamento de si, da falta de um chão próprio; esta que, na incapacidade de encontrar qualquer direção, a paralisou até mesmo para os cuidados mais simples e óbvios que mantêm o nosso existir.

Exponho esse caso para fazer uma pergunta essencial: como estar com o outro e mergulhar em sua história sem reduzir a sua experiência, tampouco a nossa? Como construir, no âmbito da psicoterapia, uma história *junto* ao outro? Ao fazer essa pergunta, lembro-me da fala de um amigo que sempre dizia *psicólogo e paciente precisam andar lado a lado, nunca à frente ou atrás*: duas pessoas que juntas topam adentrar de passo em passo os territórios mais inóspitos que construímos em nosso existir a fim de juntos construirmos, trilharem corajosamente novos caminhos e descobrir novos horizontes possíveis.

A existência como um *ser-aberto*.

O conceito de existência humana é concebido na fenomenologia heideggeriana como diferente de todas as outras formas de existência. Para Heidegger, somente o homem ‘existe’, todos os outros entes ‘são’, e essa diferenciação é caracterizada pela noção de abertura. Abertura esta que se mostra como uma disposição compreensiva prévia afetiva que permite que *ser* e *mundo* se constituam inseparadamente em que mundo se abre como um ‘entrelaçamento de significados’. Esta abertura compreensiva é o que caracteriza a existência, mas não no sentido intelectual e sim no sentido de ‘abarcá-lo’, de envolver-se afetivamente (a forma como se possibilita afetar e ser afetado) ao que se apresenta. Por isso, nós psicólogos fenomenólogos, ao dizermos o termo ‘ser-no-mundo’, implicamo-nos pensar em tantos que são os mundos que nos atravessam todo o tempo, tantos que são os tempos passados, presentes e futuros que ainda, ou já vivem em nós - nossa história - tantos que são os horizontes que se abrem - e se fecham a todo o momento. O caráter de ‘ser aberto’ é o que possibilita nossa complexidade singular

que já sempre existe e se atualiza a todo o instante; essa complexidade que não está, mas que somos nós.

Pensar a existência como abertura a possibilidades, desdobramentos de sentidos, pode parecer, para muitos, um apanhado de coisas prósperas, ideias possibilidades libertárias de vida e de um não aprisionamento ao passado. Porém, pensar uma abertura de possibilidades implica também que esta pode desdobrar-se a modos de existir que não nos são esperados, e mais: modos que não desejamos de forma alguma. Como ‘seres-no-mundo’, estamos sujeitos a viver possibilidades impostas, inesperadas e muitas vezes indesejáveis, como implicação de nossa condição de sermos abertos ao impessoal, que nos vem de encontro a todo o momento, onde o sofrimento é inevitável e nos vemos em situações muitas vezes limítrofes. Existir, como um ‘ser-aberto’, é sempre poder ser atingido pelo inesperado e indesejado; é perceber que somos afetados por acontecimentos externos, que nada é constante, eterno ou controlável, inclusive nossa existência. Nessas condições, coisas diferentes são pensar a existência teoricamente e suportar esse inesperado que chega e faz sofrer, às vezes de tal forma que nos devora e padecemos por não conseguir enxergar outros horizontes senão o da dor. Às vezes, a dor e as incoerências são tamanhas que, ao olharmos, vemos que simplesmente não há nenhum sentido, nenhuma possibilidade.³⁸

Como ‘seres abertos’, somos afetados pelo mundo que nos chega e nos toca; *afinamo-nos* às existências com quem estamos. É nesse sentido que, quando estamos diante de uma pessoa, na clínica, podemos saber um pouco do seu sofrimento - mas ‘saber’ no sentido originário da palavra: de sentir o ‘sabor’ da dor do outro; experienciar, testemunhar sua existência, de quem nos requer cuidado. Nessa situação, precisamos ser também capazes de sensibilidade: de nos permitir sermos tocados pela dor de nosso paciente, afinados à mesma frequência. Porém, ao mesmo tempo em que caminhamos junto, lado a lado, precisamos nos resguardar e manter firmes para não “quebrar” junto a quem nos solicita cuidado.

Por isso, um encontro entre terapeuta e paciente não pode ser tratado da mesma forma como os encontros cotidianos; quando alguém procura um psicoterapeuta, este se

³⁸ No capítulo “E quando nada fizer sentido?” debruço-me um pouco a pensar o sofrimento e o estranhamento máximo de nosso existir, que, quando totalmente tomado pelo impessoal, parece não encontrar em si sentidos possíveis.

permite – de maneiras diferentes, ser afetado pela presença do outro e solicita que este outro (que somos nós) lhe ofereça suporte, cuidado e lhe ajude a acessar lugares que sozinho não consegue. Significa termos de lidar co

m todos os afetos e sentidos que compõem aquele modo de existir, com toda esperança e dor que essa pessoa nos traz. Com todas as certezas e confusões que ali emergem.

O encontrar o outro na clínica é um modo de encontro diferenciado.

O encontro na psicoterapia é sempre um encontro transformador. *O outro com quem alguém fala sobre algo não é um mero receptor de uma mensagem, mas seu co-laborador. Isto é, elemento constituinte da possibilidade desse algo se mostrar*³⁹. – Tão bem expressa Dulce Critelli. O terapeuta é esse que testemunha as direções do paciente; seus desvelamentos que se mostram. Pelo encontro ser sempre um encontro afinado, da mesma forma como nos afetamos na existência do outro, a nossa também o toca e o atravessa, e essa afetação tem em si poder transformador. É por ela que as existências se modificam.

O paciente, ao procurar um psicoterapeuta e lhe expor a própria experiência, no compromisso de um encontro diferenciado da cotidianidade, move-se primeiramente a confiar naquele que busca. Nesse sentido, penso que o encontro na psicoterapia é essencialmente um movimento de confiança. Ao dispor-se a uma psicoterapia, a pessoa confia naquele com quem dividirá sua experiência, confia ao outro aquilo que lhe é estranho na busca para uma transformação, uma intimidade.

Critelli trata o terapeuta, na clínica psicológica, como uma testemunha da existência de seu paciente. Porém, testemunha, não como um mero receptor de uma experiência, mas como alguém que vive junto e transforma junto: um *co-laborador*. *Quer dizer, desvelamos e revelamos juntos o que algo é*. Nesse cenário é que podemos perceber a responsabilidade clínica que é se dispor a cuidar de alguém de um modo diferenciado – cuidado esse responsável nas afinações e, ao mesmo tempo, libertária, que não toma para si a responsabilidade pelas direções tomadas.

³⁹ CRITELLI, D.M. *Analítica de Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. Pág. 85.

Diante dessa complexidade do cuidado com a existência, quando a vivenciamos e percebemos sua sensibilidade no fazer clínico, apegar-se a conceitos e determinações teóricas da psicologia podem parecer o melhor guia para o terapeuta; esses conceitos tais que parecem explicar todo aquele sofrimento e ser a direção de solo seguro no caminho que precisamos trilhar. Mas não o são. Diante de uma pessoa, o que temos não são representações teóricas, mas uma existência com uma história e caminhos que são próprios. A atitude da antiga psicóloga da Giovanna diante das impossibilidades de sua paciente pode representar uma prática clínica muito comum de se acontecer, em que, na angústia de vivenciar nossos limites, recorremos a teorias e conceituações genéricas para tentar explicar o acontecimento, como uma forma de se eliminar a angústia diante do improvável e indesejável. Numa tentativa de, em meio à confusão de pensamentos e ao sofrimento insuportável, encontrar um caminho seguro para seguir, esse que é o da ‘objetividade’. O grande problema dessa atitude pode ser explicitado nos sentimentos da jovem com relação à psicoterapia: quando as imposições de teorias determinadas não responderam, mas sufocaram e esvaziaram o sofrimento que a paralisava, ela se sentiu mais só e fraca do que estivera antes.

Nesse sentido, trabalhar como terapeuta não pode se resumir ao entrelaçamento de um apanhado de conceitos e técnicas; estes que tiveram seu sentido no momento em que foram criados e ainda hoje têm valor. Esses conceitos, que deveriam auxiliar a compreender alguns contornos de nossa existência, quando colocados à frente da história do paciente, podem nos afastar e atrapalhar o processo terapêutico.

Quando me refiro a teorizações, não aludo especificamente às escolas de pensamento da psicologia, mas principalmente a conceitos já tão sutilmente embutidos em nosso vocabulário; que outrora despertaram reflexões, mas tão difundidos e popularizados no sentido comum que perderam o seu caráter de inquietude e ganharam poderes normativos sobre os modos de existência.

Para citar alguns desses conceitos psicologizantes, por exemplo, estamos acostumados a lidar diariamente com uma espécie de *escala* de autoestima, nos policiando para que o marcador esteja sempre alto; devemos controlar também nossos pensamentos negativos, para que não sejam muitos e não fiquemos inseguros e depressivos. Falando em insegurança, essa é que nunca devemos ter e é a grande característica das pessoas tímidas, retraídas; mas uma pessoa extrovertida demais também pode ser insegura...

Esses são conceitos muito comuns de se repetir entre leigos, mas até mesmo dentro das abordagens de psicoterapia podemos simplesmente repetir uma série de sentenças e conceitos específicos sem um sentido reflexivo, tornando-os muitas vezes, discursos normativos.

Não questiono a legitimidade desses conceitos, porém aponto para o lugar que eles podem ocupar em nossas relações não somente pessoais, mas enquanto terapeutas. Conceitos que, de tão repetidos, e que, quando a eles nos apegamos e nos fechamos, em vez de ampliarem a compreensão de nosso paciente, nivelam e reduzem a sua experiência a teorias formuladas em outro tempo, outra experiência. A princípio, apegar-se a conceitos e técnicas pode ser um grande refúgio a nós diante do imprevisto, porém, o único direcionamento de uma perspectiva teórica em vez de ajudar, pode provocar um esvaziamento de sentidos.

Um movimentar-se que segue do estranhamento à intimidade.

Retomo aqui um pensamento exposto nos parágrafos anteriores: uma pessoa, ao dispor-se a uma psicoterapia, confia ao clínico aspectos de sua experiência dos quais não encontra sentido, que lhe são estranhos na busca de encontrar neles intimidade. Esses aspectos, essa estranheza, não se referem fundamentalmente a questões ontológicas de sua existência, mas a questões fáticas: sua história, os caminhos que lhes são únicos. Nesse sentido, ao nos colocarmos como testemunhas da vida do outro, precisamos nos desfazer de conceituações que são nossas e nos abrir a fazer também parte da história do outro para que, na intimidade do relacionamento, o paciente possa aproximar-se de se tornar íntimo àquilo que é estranho, distante a si. Não foi o que aconteceu a Giovanna que, ao confiar e revelar (não só à sua terapeuta, como também a si mesma) as próprias angústias, não encontrou intimidade em sua terapeuta.

Ao reduzir o sofrimento da moça (porque narrar a própria história é revivê-la em uma organização narrativa, e vivenciar implica sofrer) a conceitos de “lei da atração”, a psicóloga não a conseguia de fato escutar, não conseguia se aproximar da vida da jovem.. Na vivência das próprias fragilidades, por não encontrar na terapia lugar de intimidade - esse lugar que eu chamaria também de acolhimento – Giovanna se

encontrou novamente na estranheza onde já estava, eu diria que numa estranheza ainda maior, por ter, no encontro com o outro, fortalecido ainda mais o nada de onde partira.

Os sentidos de uma terapia só se estabelecem quando partem da facticidade, do existir concreto de alguém. Teorias e conceituações explicativas, quando colocadas à frente da experiência do paciente em vez de ampliar às possibilidades inerentes ao caráter de ‘ser aberto’ da existência, reduzem as vivências a questões que não lhe são próprias e esvaziam as possibilidades de sentidos daquela existência que já estava afinada num modo de esgotamento. Em vez de oferecer-lhe apoio para uma possível reinvenção de si, tais práticas podem sustentar o lugar de desabrigo e solidão que já tomavam aquele modo de ser.

É bastante evidente a forma como Giovanna se vê ainda mais no abismo da própria estranheza. Como explicativa ao fracasso das sessões de psicoterapia, ela se culpa: o próprio *ceticismo* – como denomina. Ceticismo esse que mais me parece sua tendência a questionar os próprios caminhos. Implícito em seu discurso, talvez ela pensasse que se não questionasse, não buscasse profundidade em sua existência; talvez se ela de fato vivesse reduzida a conceitos e explicações, a modelos de ser, a terapia tivesse sido eficaz. Giovanna culpa em si o que, ao meu ver, seria justamente o grande fio condutor de uma transformação terapêutica: ela dá ouvidos a própria angústia e pergunta pelos próprios sentidos. Nesse momento, ao perguntar, sofre por não conseguir enxergar outros possíveis em si, por não ter forças nem inventividade para construir novos caminhos; talvez o que ela buscasse seria alguém que topasse possíveis transformações; alguém que lhe desse pistas de novas direções, que lhe ajudasse, que somasse forças para ter coragem de desocultar sentidos velados, alguém que fosse testemunha de sua própria existência, que, ao vivê-la junto, desse-lhe forças para tentar um novo. Mas não foi o que ela encontrou; e tamanho o seu vazio, tamanha a sua existência fora reduzida, que se preencheu dos discursos superficiais de teorizações, tentando fornecer soluções para o próprio “fracasso” e continuou paralisada nos próprios limites.

Por isso, é importante para um terapeuta com um olhar fenomenológico o desapego a todo e qualquer julgamento, seja moral ou teórico, mas um apego aos sentidos que produzem esse julgamento, conceito; e que mantenha uma atenção constante e cuidadosa, uma sensibilidade que o permita afinar-se à dor do outro, uma compreensão

sempre junto à história de seu paciente e um estranhamento curioso e questionador dos sentidos que compõem a existência que está diante dele.

A psicoterapia é um movimento de que caminha do estranho à intimidade, do desabrigo a sua morada fundamental⁴⁰. Intimidade esta que não diz apenas de um estar junto, mas um *estar à vontade*, um sentir-se em casa: um habitar. Sentimo-nos à vontade em algum lugar, na companhia de alguma pessoa, quando nela confiamos, quando confiamos que o modo de existir dessa pessoa, suas opiniões, suas atitudes, aconteçam numa direção de cuidado também com a nossa existência, quando podemos coexistir. Quando mais confiamos, mais nos tornamos íntimos. Tanto o confiar no outro quanto o confiar em si. Somente quando se confia é possível uma abertura da própria existência às mãos de quem se solicita cuidado. Por isso, penso que para que o encontro na psicoterapia seja um encontro confiado, é preciso que o psicólogo consiga encontrar um lugar próprio na vida do paciente. Um lugar que seja o da importância, o de existir significativamente na vida dele. Ou seja, é preciso que ele não seja um mero receptor, mas que a sua existência atravesse a existência do outro e possa transformá-la.

Para que o cuidado terapêutico siga na direção da confiança e da intimidade, a vida do paciente deve estar acima das concepções do terapeuta e dos julgamentos, sejam morais ou teóricos, pois os sentidos só se mostram dentro de um horizonte histórico, isto é, se enraizados à história do paciente. Toda e qualquer expressão teórica só faz sentido quando interpretada junto à história da pessoa, pois somente a partir dela que outras possibilidades de vida podem se desvelar.

Pensar o cuidado na clínica psicológica é pensar um movimento que não busque respostas e soluções diante das questões, mas sim, pensar um cuidado que se desvele em uma abertura constante ao questionamento e à atualização da própria história em novos sentidos. História essa, sentidos esses que, sejam como forem, necessitam ser acolhidos e vividos, na insistente lembrança de que ela sempre continua e sempre se transforma.

⁴⁰ Bilê Tatit Sapienza dedica-se a falar da terapia como o lugar da confiança a partir do caráter de doação e entrega do *Dasein* à própria existência no livro: SAPIENZA, B.T. *Do desabrigo à confiança: Daseinsanalyse e terapia*. São Paulo: Escuta, 2007.

Destaco também João Pompéia, quando diz que o percurso terapêutico *caminha na direção da confiança, a afinação na qual o Dasein se abre para a manifestação dos acontecimentos que se dão, que se deram e que se darão em sua história, acolhe-os, e, ao mesmo tempo, se entrega à sua própria existência, se entrega à sua destinação existencial*. POMPÉIA, J. A. Aspectos emocionais da terapia daseinsanalítica. *Revista Brasileira de Daseinsanalyse*. São Paulo, n. 13, 2004. Pág 19.



Da poética: um habitar essencialmente ético.

Falar de poesia é muito mais do que falar da composição literária. Pode-se escrever e ordenar versos em ritmos de sonetos e rimá-los nos melhores fonemas sem que estes componham poesia. Da mesma forma pode-se ver poesia em textos escritos na mais tradicional linguagem. Quando falo de poesia, neste estudo, digo de um modo de vida: uma entonação, um ritmo próprio que em si, cria a sua beleza e é fluida, contagiante; porém é forte, perseverante no próprio existir. Poesia, aqui, é a saga livre, a morada mais firme do Heidegger e possibilidade ética, é a justeza acolhedora da palavra, como tão precisamente qualifica Gilberto Safra.

Penso a poesia para além da composição de textos poéticos, tendo-a como um modo que ultrapassa a vocação literária e se estende para uma entonação ao sentido grego de sua palavra, *poiesis*, como ação de criação. Nesse sentido, a ação poética aparece-nos como uma disposição que emerge do modo técnico em direção a desvelar sua verdade, que é própria. Como obra, relaciono o habitar poético à possibilidade de uma clínica do acontecimento⁴¹, essa que se deixa ser afetada pelo mundo que a compõe, resguardando o inesperado, sua potência criadora/transformadora.

Do encontro na clínica como uma possibilidade ética.

Em todas as elaborações anteriores aproximo-me da clínica fenomenológica como um lugar onde se busca, pela palavra, uma morada, habitação fundamental do ser. Essa é, para mim, uma compreensão cara e norteadora de nossa prática no encontro com o outro, como psicólogos. Nessa seção, discorro a respeito da habitação na clínica como uma possibilidade de fazer ético.

O termo “ética” deriva do grego *ethos*, que, assim como *physis*, diz de uma das formas de manifestação do ser. *Ethos*, porém, nos traz a ambiguidade de uma dupla noção:

⁴¹ Utilizo esse termo a partir de um estudo do Luiz Claudio Figueiredo em que ele vê a clínica como o lugar do acontecimento – pela fala, a possibilidade de acontecimento: desvelamento, ruptura, transformação da própria existência, sendo o psicólogo o interlocutor desses movimentos. FIGUEREDO, L.C. *Fala e acontecimento em análise*. Percurso, n° 11 – 2, 1993. Págs. 45-50.

“morada” (êthos) ou “costume” (éthos). Numa aproximação ao tema, Heidegger afirma que a ética clássica, essa que nasceu com a metafísica, se ateve ao significado de costumes, hábitos, transformando-se num sistema de valores, de definições: “regras e normas” da existência. O *ethos* passa a ser dado; a morada, subordinada às normas das tradições. A problematização colocada pelo filósofo é que, na busca por um fundamento último sobre si, o homem se afasta da própria existência. Questionando o lugar absoluto da ética metafísica e, remetendo a um pensador não-metafísico, Heráclito, Heidegger propõe, então, uma desconstrução dos sentidos clássicos sobre a ética e uma volta a sua derivação original.

Êthos significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto da sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e, assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade. A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence na sua essência. Isto é, segundo a palavra de Heráclito, o Deus. A sentença diz: o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus⁴².

Quando interpretamos o termo num movimento de resgate às suas perspectivas originárias, Ética pode dizer respeito a um “habitar originário”, um retorno ao próprio modo de ser do homem. Nessa compreensão, nós somos seres éticos; sempre habitamos eticamente. Nas palavras de Luciana Ferreira, que se dedicou a pesquisar o tema da eticidade num diálogo com o filósofo, pensar o habitar ético originário “*é o mesmo que esclarecer o modo de ser do homem*”⁴³. Modo de ser que, nesse sentido, pode acontecer de duas maneiras. Ao pensarmos em Ética como costume, pensamos em mecanismos habitação que, de certa forma, denominam nossos comportamentos segundo convenções de seu contexto, dentro daquilo que lhe é esperado e normal: normatizam. Seria o mesmo que pensar em teorizações e instauração de modos de convivência que atendem não a nós, essas existências que neles se realizam, mas ao mundo, ao impessoal que nos constitui. Habitamos não a nós, mas o impessoal. E talvez seja nessa reflexão que Heidegger tantas vezes acusa a metafísica clássica desse desvelar num distanciamento/esquecimento/negligência do ser; necessitando ser superada. Ao atermos ao *Ethos* como hábito, cuidamos para a manutenção de costumes,

⁴² HEIDEGGER, M. Logos (Heraclito: Fragmento 50) In: *Ensaio e Conferências*. Pág. 81-82.

⁴³ FERREIRA, L.S.M. *Da Ética ao ethos originário: um diálogo com Heidegger*. Dissertação de mestrado. Pág. 62.

tradições: o impessoal que já foi construído, já nos é dado e nos forma. Fechamos ao que já está pronto, enquadrados as possibilidades de existir que já somos, negligenciando o aberto e transcendente de nossa existência e entramos em ciclos contínuos de repetição.

De outro modo, ao pensar *ethos* como uma morada, um âmbito onde o homem se demora e nele se conserva aquilo que torna possível a própria existência, compreendemos uma procura pelo esclarecimento dos sentidos que sustentam o existir; contornando (mas no sentido de resguardar, e não delimitar) os pilares dessa existência para que se possa, sustentando-se neles, criar outras direções. É nesse sentido que retomo que um habitar ético pode ser, por outro lado, concebido como um habitar na verdade de ser. Verdade esta que não é normatizada, dada, mas constitutiva de ser. Lembro, nesse raciocínio, uma expressão heideggeriana bastante utilizada e repetida por clínicos daseinsanalistas: *devolver o sujeito a si mesmo*, esta que só faz sentido dentro da noção de um retorno ao habitar original.

Gilberto Safra, inspirado também em Heidegger, nos traz à reflexão o lugar da clínica como um lugar essencialmente ético. Essa tese diz muito mais do que pensar a ética na clínica, mas pensa-la como a essência que constitui fundamentalmente o fazer clínico⁴⁴. Essa sustentação acontece quando pensamos a clínica como o lugar de cuidado com a existência, na implicação de ser um cuidado que possibilita (e não normatiza) *as condições necessárias ao acontecer humano*. Essa é a concepção que compartilho nesse estudo, de uma clínica que, ao se por como possibilitadora de condições; considera criticamente o *ethos* do mundo onde se encontra; crítica essa que se norteia pelo esclarecimento e criação de ser.

O indivíduo assim constituído, ao se debruçar sobre o mundo com os outros, dispõe de um olhar ético que lhe permite reconhecer as condições inóspitas para o ser humano, algo que não passa por uma Sociologia ou por um conhecimento sobre o Direito, mas, sim, por um conhecimento, decorrente da maneira como aconteceu sua entrada no mundo.

⁴⁴ SAFRA, G. *A Po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004. P. 21-34.

Surge a partir dessa visão a possibilidade da crítica às situações de nosso tempo pata com a ética do ser, para com as condições necessárias ao acontecer à presença humana⁴⁵.

Assim pode ser o *ethos* que constitui esse encontrar diferenciado na clínica: um lugar onde a história e os sentidos mais originais construídos na vida do paciente apareçam e tomam lugar; um lugar que se permita ser afetado e preserve os sentidos que ali possam emergir, assim como que permita o mistério dos sentidos velados. Que não se atenha aos enunciados de verdade e determinações explicativas, mas que lance um profundo olhar aos sustentáculos das palavras, à história que as ergue e as ampara e à direção que esses enunciados podem nos apontar e que mantenha o humano em sua característica fundamental de transcendência; de superação do que já foi construído no mundo, e como parte dele, no próprio existir.

Uma atitude fundada num *êthos* derruba a noção de uma clínica reduzida a meros procedimentos técnicos, que obstrui o devir do homem em sua condição de mostrar-se. Mas, por outro lado, se faz como um cuidado que permite o mostrar-se a si mesmo em seu movimento próprio de velamento-desvelamento, e que permite o mistério do poder-ser. É uma experiência, ainda remetendo ao Safra, *que se desvela como beleza, como verdade, como dignidade, como presença de si e do outro*⁴⁶.

Da linguagem como acontecimento do existir.

Luís Cláudio Figueiredo nos traz a fala como o próprio acontecimento clínico. Isto é, a fala tem o poder de romper sentidos: *romper mundos, e formar novos mundos*⁴⁷. Como compreendida por Safra, *é fluxo histórico, presença do passado, presente e futuro, que permite que o dizer seja gesto humano, geradora de possibilidades de existência*⁴⁸. Dulce Critelli, inspirada na obra de Heidegger e Hannah Arendt, nos traz a narrativa como o instrumento fundamental na clínica psicológica. Não somente no fazer clínico, mas na própria constituição da existência. Ao contarmos, narrarmos, a nossa história,

⁴⁵ Idem. P. 27.

⁴⁶ SAFRA, G. *A Po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004. P. 27.

⁴⁷ FIGUEIREDO, L.C. *Fala e acontecimento em análise*. Revista Percurso n°11/02, 1993

⁴⁸ SAFRA, G. *A po-ética na clínica contemporânea*. Pág. 46. / HEIDDEGER, M. O Caminho para a Linguagem. In: *A Caminho da linguagem*. Pág. 198.

tecemos sentidos e possibilidades de desvelamentos futuros para ela. É na fala que nos aproximamos da própria história⁴⁹. É dessa maneira que aqui eu traduziria o pensamento do Heidegger quando nos diz que a linguagem é a casa do ser, que é na linguagem que reside a sua habitação fundamental.

A palavra é o recinto, quer dizer, a morada do ser. A essência da linguagem não se esgota na sua significação; ela não se limita à semântica ou à sigla. Sendo a linguagem a morada do ser, nós não acolhemos o ente senão passando regularmente por esta casa⁵⁰.

A linguagem é o habitar do homem. Através dela revelamos modos de ser: medos, sentimentos, anseios e estilos de existência. Dulce nos chama também a atenção para a linguagem que é a única forma de expressar os sentidos mais próprios de cada pessoa, a única maneira de fazer com que nossa existência mais íntima, isto é, nossos pensamentos, sentimentos, sentidos próprios possam ser conhecidos, testemunhados pelos outros – e por nós mesmos⁵¹. Existimos na linguagem, essa que não somente expressa, mas contorna e nos dá os limites de ser. E é nesse poder de delimitar existências que a língua e seus sentidos devam sempre ser transformados.

Há, porém, a palavra objetificadora, determinante, esta com a qual estamos acostumados a lidar rotineiramente. Essa é uma linguagem que estanca o ser, *traumatiza*, em vez possibilitar sua abertura. Uma linguagem do *dito*, que se encerra no que já foi, ao contrário da fala onde habita o ser, a da *saga do dizer*⁵², que se abre ao possível e inédito, que permite o devir.

A fala pode estar a serviço de uma tentativa de construir um fechamento da condição humana, de obstruir, de velar a condição ontológica do ser humano, ou ela pode ser o acolhimento do que existe, do que se revela. Nesse sentido, em termos de linguagem, a fala pode aparecer como um *dizer* ou como um *dito*. Como *dito* significa que a fala não está aberta ao novo, ao inédito, àquilo que se revela. O *dito* é o mesmo, é aquilo que já foi, e o falar que, de alguma forma,

⁴⁹ Ver texto “E quando nada fizer sentido?”, em especial a sessão: “A narrativa como um tecer sentidos”, deste trabalho.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. Para Quê Poetas? In: *Caminhos de Floresta*. Pag. 373.

⁵¹ CRITELLI, D.M. *Analítica de Sentido: Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. Págs. 84-92.

⁵² HEIDEGGER, M. O Caminho para a Linguagem. In: *A Caminho da Linguagem*. P. 203. “A linguagem é a *saga do dizer enquanto mostrante*. Seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir.”

estanca o devir humano, impedindo o aparecimento do inédito. O *dizer* é a fala inaugurante, a fala gesto, a palavra justa que acolhe o acontecimento. O *dizer* tem qualidades poéticas⁵³.

Esse dizer, que tem em si qualidades poéticas, é o dizer da saga, do caminhar. É o dizer que preserva em si um cuidado de possibilitar e não delimitar, a existência. Reserva em si espaço para o inesperado. Ela não se reduz a uma verdade e nem em alguma se funda, ao contrário, todas as verdades, essas fundações, se relevam em seu tempo pela linguagem e, por ela, também se transformam. Como verbo, é uma linguagem que se movimenta: é o acontecimento da fala, aberta para e que espera o porvir. E tem, em si, qualidades poéticas.

Da poética como possibilidade de habitação original.

Ela [a poesia] pode efetuar revoluções na sensibilidade, tais como as que são periodicamente necessárias. Pode ajudar a romper as maneiras convencionais de percepção e avaliação que estão perpetuamente se formando, e fazer as pessoas verem o mundo de uma nova maneira, ou alguma nova parte dele. Pode nos tornar, de tempos em tempos, mais conscientes dos sentimentos mais profundos e inominados que formam o substrato de nosso ser, no qual raramente penetramos, pois nossas vidas são, em sua maior parte, uma constante evasão do mundo visível e sensível⁵⁴.

A citação acima é do poeta e crítico literário Thomas S. Eliot em conferência realizada em Harvard no ano 1933. Nascido em 1888 nos Estados Unidos e radicado cidadão inglês no ano de 1927, Eliot foi um expressivo e respeitado poeta, dramaturgo, ensaísta e crítico de literatura inglesa do século XX, cuja obra é citada e estudada até os dias atuais⁵⁵. Nessa fala, Eliot trata a poesia como um instrumento de acesso ao sensível, a sentidos essenciais, que nos constituem de forma mais profunda e própria *que formam o substrato de nosso ser*, sentidos esses que, no cotidiano, *raramente penetramos*. Utilizo

⁵³ SAFRA, G. *Hermenêutica na situação clínica*. Pág. 32.

⁵⁴ ELIOT, T. S. *O Uso da Poesia e o uso da crítica*. Pág. 156. Grifos meus.

⁵⁵ Idem. Nos anos de 1932 e 1933, Eliot promoveu o ciclo de conferências Norton, reunidas no livro citado. Nessas conferências, ele procura responder às seguintes questões: “O que é poesia? O que ela faz ou deve fazer? Para que ela serve? Qual é a relação entre poesia e crítica?”.

essa citação como paráfrase e introdução à reflexão do que constitui a poesia e um possível modo poético de habitar do homem.

Vários elementos podem ser observados na fala de Eliot. Primeiro ele afirma o caráter de recorrente transformação da sensibilidade, contudo, caráter esse que não é reforçado na nossa cultura e a poesia pode ajudar a *romper as maneiras convencionais de percepção e avaliação*, provocar as revoluções necessárias na sensibilidade e ajudar a ver o mundo de outro modo, que não o convencional. Ele afirma também que tais modos convencionais, característicos de nossa época, são uma constante fuga desse *mundo sensível e visível, que raramente penetramos*, sendo a poesia, um instrumento essencial de retorno ao sensível e que caminha na contramão dos modos de vida que tendem a se formar. Para além do diagnóstico de nossa época, Eliot então nos chama à possibilidade que a poesia conduz de nos tornar mais conscientes dos sentidos mais profundos e sensíveis que nos constituem, *o substrato de nosso ser*.

Aproximando-nos também ao pensamento heideggeriano, podemos encontrar em vários de seus escritos que ele traz a poética como uma possibilidade do homem de aproximação a si mesmo. Cito: *Poesia é um deixar-habitar em seu sentido próprio*⁵⁶, em que esse *deixar-habitar* característico da poesia diz de uma entrega do poeta ao *sentido-próprio*, a uma escuta. Uma escuta, porém que não é um simples ouvir sons, mas um auscultar, uma obediência ao que se ouve em harmonia à existência e se entrega no seu caminhar, no seu movimento⁵⁷. A escuta poética, como uma atenção e obediência nos diz de uma entrega, um pertencimento ao que se fala anterior ao próprio dizer. Um deixar-se pertencer ao apelo da fala - aos sentidos que a enunciam, um *deixar o real dispor-se como um todo em sua disponibilidade*⁵⁸. O poético, aqui, seria uma forma de afinação, disposição à própria existência. Um colocar-se à disposição de si mesmo, que está completamente relacionada a um modo de habitação que esclarece a verdade de ser, já abordado no tópico anterior.

Vemos grandes semelhanças de pensamento ao comparar a análise do Eliot sobre poesia com o Heidegger do habitar poético quando nos diz que esse modo *é o que justamente*

⁵⁶ HEIDEGGER, M. ...poeticamente o homem habita... In: *Ensaio e Conferências*. P. 167.

⁵⁷ HEIDEGGER, M. Logos (Heráclito: Fragmento 50) In: *Ensaio e Conferências*. P. 190.

⁵⁸ Idem.

*traz o homem para a terra*⁵⁹. A poesia, para ambos, aproxima o homem daquilo que lhe é mais próprio. Heidegger enfatiza ainda que o nosso habitar nessa época se encontra sufocado numa crise habitacional: quando não mais buscamos por desvios, mas pela segurança e permanência de estradas construídas. Esse apontamento nos chama a atenção para a poesia que hoje é negada enquanto modo de verdade e vista como algo do passado ou fuga da realidade; alocada, no máximo, ao lugar da distração. O habitar poético concebido por eles é sufocado por um modo que aprisiona e engole o devir.

Todas as caracterizações de poesia aqui expostas dizem diretamente ao nosso lugar e nosso modo de atuação na clínica psicológica. Não refiro à poesia limitada à vocação literária, mas como um modo de concepção de mundo, de compreensão que nos aproxima dos sentidos que nos são mais vivos e, nesse esclarecimento, deles nos apropriamos. Mais do que isso, falo que um modo que dispõe-se de si, não como uma interioridade, mas como uma pluralidade alocada em um tempo próprio, que *deixa o real dispor-se*. Nessa disposição, Heidegger ainda nos diz:

Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer o seu dizer da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação⁶⁰.

Trazendo-nos ainda outra característica que nos relaciona o habitar poético à prática clínica. Um modo de habitação livre, que se dispõe a acolher o inesperado do nosso existir; isto é, que preserva o *ser aberto* que somos e mais do que isso, que se torna preparada, fortalecida para acolher esse inesperado. Quando dialogamos tais concepções com o Safra, a todo momento ele também nos traz o poético como uma forma de habitação ética; uma possibilidade clínica fundamental, uma vez que o poético, ao dispor-se livremente de si, preserva o aberto de nossa existência, a possibilidade de transcendência:

A poesia diz e preserva o mistério. Como perspectiva ética, a poesia assinala um lugar em que, ao se estar frente ao outro, frente às coisas, frente a um não-saber é condição ética. Questão importante para a clínica contemporânea, pois nela é

⁵⁹ HEIDEGGER, M. ...poeticamente o homem habita... In: *Ensaio e Conferências*. P. 167.

⁶⁰ Idem.

importante estar-se posicionado num não-saber para que a revelação da singularidade do analisando possa aparecer⁶¹.

É nesse sentido que, retomando o lugar da clínica trazido por ele, mais do que qualquer teorização e utilização de técnicas, a clínica é essencialmente ética. E ética, enquanto um habitar original, acontece numa atitude poética. É uma atitude que não engole ou sufoca as direções possíveis, mas que, ao resguardar a existência do outro naquilo que se mostra e em seu mistério, permite que novas possibilidades possam acontecer, fazendo-se fortalecida para o acolhimento desse novo.

⁶¹ SAFRA, G. *A Po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004. P. 46.

PARTE II

Das possibilidades de nossa profissão

Qualquer pessoa pode seguir o caminho da reflexão à sua maneira, dentro dos seus limites. Por quê? Porque o homem é o ser que pensa, ou seja, que medita. Não precisamos, de modo algum, nos elevarmos às regiões superiores quando refletimos. Basta demorarmos 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.

Martin Heidegger

Quem trabalha com fenomenologia convive com isto: a necessidade de ir direto ao fenômeno tal como se apresenta – ir atrás de seu significado naquele caso especial, único, um significado que pode mesmo contrariar qualquer teoria de psicologia -, sem, contudo, ignorar as teorias que pretendem explicá-lo. Quando, conhecendo as teorias, você conseguir manter o pensamento aberto para permanecer diante do fenômeno, livre das teorias, você vai ter a sensação de estar honestamente fazendo fenomenologia; saberá o que está deixando de lado e por que faz isso. Você sentirá que o faz porque o apelo do fenômeno é maior.

Bilê Tatit Sapienza

É possível uma clínica fenomenológica?

Sabemos que a psicologia é recheada de abordagens de compreensão humana; umas mais aceitas e populares que outras segundo as normas de pensamento da época. As *muitas psicologias*, como diz o Luís Claudio Figueiredo; cada pensamento que se abre para uma forma de percepção do humano. A discussão que aqui estabeleço funda-se na ideia de que a disposição para uma compreensão mais ampla do nosso existir não necessariamente dependa da aceitação de pensamentos técnicos ou filosóficos, mas de uma abertura para a possibilidade de se pensar o existir a partir deles e é nesse caminho que pergunto por uma clínica que dialogue, talvez não sempre diretamente com as abordagens, mas com as possibilidades que as diferentes concepções nos abrem à compreensão.

A clínica fenomenológica, em sua proposta de “retornar às coisas mesmas” é uma clínica do acontecimento. Uma clínica que não se basta na interpretação (seja qual for) e ressignificação de sentidos, mas que faz desses movimentos o próprio acontecer da vida. Quando lanço a pergunta ao título e afirmo um fazer que não se encerra na interpretação teórica, compreendo tal prática, não como uma clínica que venha a resistir, negar ou competir com outras concepções, sejam técnicas, liberais, românticas, etc. mas um fazer clínico que atravesse os caminhos já estabelecidos em busca de novas possibilidades de recriação dentro destes. Mais do que uma teorização sobre a prática clínica (até porque não é totalmente possível teorizar uma prática, que é em grande parte, intuitiva), quando pergunto por uma clínica fenomenológica, chamo pela possibilidade de uma clínica livre, isto é, que *se livre*, de uma forma de fundamentação que domina seu fazer e enquadre os diversos modos de existência em suas possibilidades (e limitações) próprias de interpretação. Que vá além das compreensões consensuais e que, em sua liberdade, seja crítica, contextualizada e reflita os desdobramentos éticos que essas concepções *alternativas* à norma possam abrir. Que seja de fato, próxima da experiência fática.

Vejo as direções clínicas apontadas nos parágrafos anteriores como possibilidades de construção presentes e vivas quando pensadas a partir das contribuições que o discurso de Martin Heidegger pode nos oferecer hoje, em especial em sua segunda fase, e nas formulações de uma psicologia fenomenológica, que têm em si um olhar crítico e

reflexivo e miram em transcender os discursos mais vigentes de nossa época, que rompem com uma objetificação e naturalização do fenômeno humano. Nessa provocação, indago, como terapeuta: é possível que exista uma real clínica fenomenológica, que caminhe junto das teorias e técnicas, essenciais para nossa compreensão de humanidade e com elas dialogue, num diálogo livre e inventivo, isto é, parafraseando Heidegger, que saiba dizer *sim e não* às suas determinações?⁶²

De uma negligência à pergunta.

Desde a nossa modernidade, quando a Psicologia começou a assumir um caráter científico natural, embasada nos avanços médicos e no desenvolvimento de tecnologias relativas ao âmbito psicológico, as psicoterapias e suas escolas de pensamento, que mantinham uma base e atitude filosóficas de questionamento do ser, perderam sua força para os métodos naturais desenvolvidos que, numa perspectiva imediata de tempo, traziam resultados satisfatórios. Esse foi um movimento que, impulsionado por uma supervalorização do discurso cientificista, característico da época, a psicoterapia, antes ligada ao pensamento filosófico pela sua pergunta pelo ser, começou a se distanciar deste preenchendo-se pelas técnicas científico-naturais sobrepostas ao questionamento filosófico.

Quando me refiro a esse distanciamento da Psicologia à Filosofia, não aludo especificamente às disciplinas, mas a uma atitude questionadora e crítica de mundo e história que as une e fundamenta; atitude essa que foi se enfraquecendo num subjugo ao pensamento técnico. O Professor Dr. Roberto Novaes Sá foi preciso ao comentar essa tendência contemporânea da Psicologia de perder sua essência questionadora compreensiva para o domínio de uma lógica específica e determinada, estando esse problema muito além de uma ou outra forma de aplicação teórica da psicologia, ou discursos de abordagens, mas de uma lógica imperativa de determinações técnico-explicativas sobre outros modos de compreensão, como uma *intenção crítica*.

⁶² Na conferência *Serenidade*, Heidegger aponta a uma possibilidade de habitação no mundo que se utilize da técnica em todos os seus potenciais, mas que saiba dizer *sim e não* às suas determinações, sendo esse o caminho de um habitar sereno. HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget. 2000.

O problema que se coloca com a reflexão sobre as relações entre clínica e filosofia, não é o de uma crítica positiva à psicologia como disciplina científica ou às técnicas psicoterapêuticas como psicologia aplicada. Há, sim, uma intenção crítica que se dirige a um problema crucial que deve ser bem compreendido. Trata-se da pretensão de superioridade deste modelo técnico-científico de saber, de sua instalação histórica como via privilegiada de acesso à verdade dos entes e da exclusão ou despotencialização de tudo aquilo que não pode ser nivelado por suas medidas.⁶³

A grande questão colocada não seria a invalidação ou exclusão de um modelo ou outro de psicoterapia, mas o lugar de superioridade que se é dado a determinados modos em detrimento de outros, que, ao tomar todo o espaço psicoterapêutico pelas suas próprias medidas, tais pretensões impedem outras possibilidades de compreensão e de cuidado com a existência, suprimem o próprio significado originário da psicoterapia e, como diz ainda Roberto Novaes, correm o risco de, assim, elas mesmas não terem eficácia, uma vez que se tornam procedimentos desconectados dos próprios sentidos onde operam. Essa, apesar de muitas vezes negligenciada, é uma questão crucial para a própria possibilidade de existência de uma clínica.

Continuando eu ainda a percorrer o caminho de pensamento construído pelo Roberto Novaes, ele expõe desdobramentos desse distanciamento às configurações culturais que caracterizam a clínica, essas que veem a psicoterapia como uma aplicação técnica da Psicologia - uma disciplina científica e a compreensão filosófica como uma forma de conhecimento “especulativa” e sem alguma comprovação: uma “visão de mundo”; tornando a relação entre as duas disciplinas não somente distante como, possivelmente, prejudicial à psicoterapia. Aponto também a pesquisa do Luís Claudio Figueiredo, que ao discutir as configurações culturais da clínica psicológica contemporâneas, faz a mesma alusão, quando comenta que a psicologia clínica passou a ser vista culturalmente como uma aplicação da psicologia básica (teorias psicológicas), ocorrendo, aí, não somente uma fragmentação das possibilidades clínicas como também uma separação, um dualismo entre a teoria e a prática.⁶⁴

⁶³ SÁ, R.N. Considerações fenomenológico-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. Vol.3 Num.2. 2014. Pág. 77

⁶⁴ FIGUEREDO, L.C. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995. Págs. 35-40.

A Filosofia, numa lógica tecnicista, é tratada como uma disciplina sem aplicação prática e, por isso, passível de medidas de afastamento. Porém, por se tratar de outra natureza de questionamento, o pensamento filosófico não deve ser tratado pelos mesmos métodos da técnica, em sua aplicabilidade instrumental direta, mas como um dispositivo transformador dos fundamentos de um pensamento. Talvez, nesse caso, devamos tê-la como defende a Dulce Critelli: *em vez de pensar o que podemos fazer com a Filosofia, pensemos, o que a Filosofia pode fazer conosco?*⁶⁵ Na psicologia, distanciar-se de um questionar os fundamentos de sua prática, preenchendo-se de aplicações técnicas seria um desconectar-se da própria intenção original de sua existência.

Em meados do século XX, os psiquiatras suíços Ludwig Binswanger e Medard Boss foram os primeiros a sentir esse afastamento da psicoterapia com a filosofia e pensar uma aproximação à primeira com um modo de pensamento fenomenológico. Binswanger, mesmo antes de tomar conhecimento do pensamento de Heidegger já havia percebido as limitações e problematizações de se conceber a psicoterapia a partir das determinações científico-naturais ao tratar do sofrimento que é um acontecimento vivido, como uma realidade dada, como uma dor fisiológica, por exemplo, de forma objetivada.

O sofrimento humano nunca é objetivável. Não se pode tratá-lo como questões puramente biológicas. Os importantes trabalhos de Minkowski sobre o “tempo vivido” na psicopatologia, influenciado por Bergson e Husserl, haviam desde então chamado a atenção do psiquiatra Binswanger que, posteriormente, ao encontrar-se com o pensamento heideggeriano, foi impulsionado a desenvolver um trabalho sobre a clínica psiquiátrica na ideia de que, ao buscar apoio nos pressupostos tecnocientíficos, a psiquiatria encarecia de bases sólidas de pensamento.

Heidegger, nos seus seminários em Zollikon, aponta em diversos momentos para esse afastamento. Exponho uma de suas falas: *No momento a Psicologia, a Antropologia e a Psicopatologia consideram o homem como um objeto num sentido amplo (...). Assim, elas negligenciam a pergunta de como e o que é o homem como homem.*⁶⁶ Tornar o

⁶⁵ CRITELLI, D. M. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012. Págs. 11-19.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Protocolos – diálogos - cartas. São Paulo: EDUC/ABD. 2001. Pág. 176

homem um objeto de estudo, segundo os métodos científico-naturais, e sobrepor essa perspectiva, é uma forma de afastamento da própria pergunta pelo homem, uma negligência. E, mais uma vez, ele enfatiza o quanto essa tendência é prejudicial à própria existência de uma clínica, uma vez que, ao seccionar sua compreensão de homem, negligenciam o cuidado com a existência, indo de encontro ao próprio sentido de sua práxis.

De um aprisionamento às possibilidades técnicas.

Quando olhamos os caminhos da clínica psicológica numa compreensão histórica, falamos de uma época de explosão das descobertas científicas e suas possibilidades: na saúde mental, vemos um desenvolvimento aceleradíssimo de técnicas de controle de sintomas psicóticos com tratamentos específicos e de efeitos eficazes, além de uma psicofarmacologia a todo o vapor, com medicações cada vez mais específicas. Não somente à psicopatologia, mas também para além dela, temos um amplo desenvolvimento de teorias e técnicas de aprendizagem e modelagem de comportamentos, passíveis de experimentação e reprodução e que nos abrem a uma nova era de melhor aprimoramento de nossas habilidades e características de personalidade – assim como, por outro lado, a exclusão das “partes negativas” de nossa existência, como sintomas a serem supridos. Conseguimos também relacionar e sugerir tendências comportamentais com análises estatísticas. Incontáveis são as possibilidades instrumentais. Nesse contexto, podemos ver um movimento de entrega da clínica psicológica aos métodos cientificistas como um caminhar em um caminho com horizontes até então inalcançáveis. A revolução científica da modernidade ofereceu às ciências da saúde uma gama imensa de possibilidades de intervenção não somente médicas, mas – e principalmente, sociais, políticas e econômicas. Nesse contexto, posso dizer que os desdobramentos técnicos do último século impôs ao homem, como bem compreende Roberto Novaes, *certo fascínio*, reduzindo a compreensão de mundo às suas perspectivas⁶⁷. Numa percepção ilusória de ampliação da compreensão humana – a partir das inúmeras possibilidades que se desdobram na técnica – a clínica psicológica

⁶⁷ SÁ, R.N. Considerações fenomenológico-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. Vol.3 Num.2, Pág. 74-87. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. 2014.

tende, na verdade, a reduzir seu potencial de profundidade, quando se aprisiona aos limites dessa via única de pensamento.

Mais especificamente, Heidegger nos traz uma problematização ainda maior a essa tendência quando nos afirma que, ao reduzir a compreensão de ser aos métodos científico-naturais e a prática às técnicas produzidas neste, em vez da Psicologia moderna conceber o homem em suas possibilidades de ser, esta o *manipula*⁶⁸.

Vemos nesse corte histórico dois fenômenos distintos: o primeiro diz de uma ampla gama de possibilidades de análise e intervenção advindas do desenvolvimento técnico-científico; estas impossíveis há poucas décadas atrás. Percebemos em nossa época uma ampliação das possibilidades de compreensão dos entes através dessas tecnologias, o que é uma situação não somente boa para o desenvolvimento da psicologia, mas, como disse Roberto Novaes, *fascinante*. E é aí que, por outro lado, vemos o fenômeno que aqui mais interessa discutir: as relações estabelecidas entre o homem e sua técnica.

Heidegger, ao tratar a técnica, não se refere especificamente às tecnologias, mas a uma lógica de relação do homem com elas. Para ele, as imensas possibilidades de instrumentalização rompem os limites do progresso científico e se instauram como visão de homem e mundo. Isto é, ele trata de uma dinâmica determinista que sai das tecnologias e se estende às relações, às visões de mundo e de si. Fala de uma compreensão que trata a existência humana da mesma maneira como é compreendida a existência dos entes intramundanos – os instrumentos.

Assim como os outros entes, as coisas, os fenômenos da natureza, a existência humana se abre na técnica como passível de objetificação e controle e, como todo instrumento, passível de aprimoramento. Nesse sentido, Heidegger, ao criticar os caminhos predominantes da psicologia de sua época, utiliza-se da palavra *manipulação*, como na fala trazida nessa pesquisa. Uma psicologia que agora não mais compreende, mas controla e modifica. Fascinada também pelos imensos saltos de progresso técnicos, uma compreensão de mundo num horizonte de eficiência técnica passa por uma necessidade incessante de progresso pelo aprimoramento de ser das coisas. Portanto, o homem, agora como um objeto de estudo, é também objeto de constante aprimoramento de

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Protocolos – diálogos - cartas. São Paulo: EDUC/ABD. 2001. Pág. 194.

produção. E é nessa perspectiva, por exemplo, que podemos pensar a constante imposição de modos de existir em que vivemos, pautados em existências incessantemente disponíveis e produtivas.

Precisamos nos atentar também às ressignificações de sentidos históricos que nos acontecem. Os Seminários de Zollikon foram proferidos entre os anos de 1959 e 1969, ou seja, há quase sessenta anos atrás, poucos anos após os horrores da Segunda Guerra Mundial os quais, sem tais tecnologias, não teriam sido possíveis na escala em que aconteceram. Heidegger falava não somente de sua época de grandes avanços tecnológicos, mas também em nome de uma época que estava conhecendo *na pele* os desdobramentos das utilizações desenfreadas (ou talvez impensadas) de suas técnicas, inclusive nas relações humanas. Porém, apesar de muitos sentidos terem se reconfigurado em nossos dias, principalmente, com o advento da virtualidade das relações, podemos visualizar ainda em nossa época tais críticas em demasiadas atualidade e presença.

Hoje podemos perceber muito claramente que ainda imperam determinações de produtibilidade e disponibilidade através de uma incessante necessidade de progresso. Estamos numa época em que as relações são determinadas pela sua eficiência. Estilísticas de aprimoramento de ser nos são dadas desde sempre e implicitamente impostas, como modelos de inteligência emocional e boa saúde física, que nos dizem de um homem sempre disponível e produtivo, além de uma existência econômica, minimalista – sem os excessos que gastam energia potencial e alongam seu tempo de produção. Nos parágrafos seguintes, pretendo trazer um pouco para os nossos dias algumas das reflexões que o filósofo faz em sua época e alguns dos aprisionamentos que uma clínica fundada numa lógica puramente técnica pode se limitar.

A clínica no pensamento técnico.

Para pensar os possíveis de uma clínica psicológica, é preciso antes de tudo pensar o mundo técnico onde essa clínica se insere. Uma época que ainda venera a busca pela eficiência abre a modos de compreensão de mundo e alteridade voltados para o objetivo final, uma “meta” (que, numa lógica de aprimoramento constante, é infinita). Dita o

modo como percebemos o mundo das coisas e as pessoas à nossa volta; dita os modos como percebemos a nós mesmos.

Heidegger fala de uma época que se desvela no que ele denomina “Era da Técnica”, isto é, uma época em que os modos técnicos de produção, calculadores, se sobrepõem ao pensamento meditativo, reflexivo. Na conferência *Serenidade*, o filósofo aborda o tema a partir da noção de um pensamento *calculante* que impera sobre o pensamento *meditante*. Quando discorre sobre essa lógica, ele se refere a uma compreensão que se guia pela noção de cálculo: causa-efeito; estímulo-resposta; ação-reação. Uma compreensão experimental, matemática, objetificante, reducionista, característica dos métodos científico-naturais de produção de conhecimento. Por outro lado, o pensamento *meditante*, este que medita, diz do pensamento que questiona e reflete, que estranha e duvida de toda e qualquer compreensão determinada.

O pensamento que calcula faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade e oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que existe.⁶⁹

Essa é uma fala que considero importantíssima para compreender o que ele traz como uma lógica técnica. O pensamento, a forma como o mundo (as coisas, os outros, as memórias) nos aparece, e nos traz palavras-chave que ainda fazem muito sentido quando pensamos a contemporaneidade. Falo de *possibilidades continuamente* novas - um mundo de frequentes novidades, quando todas as coisas precisam se renovar a todo o tempo, ou se tornam obsoletas. Um mundo que se move apenas pela curiosidade, sem tempo para um aprofundamento ou desgaste das coisas que já existem; que nos oferece contínuas e incessantes atualizações de informações. Ele aponta também para uma compreensão de mundo direcionada sempre na busca de *maiores perspectivas* e cada vez mais *econômicas*; economia essencial no direcionamento do nosso potencial energético para o progresso, o aprimoramento, a atualização de todas as coisas, principalmente nós mesmos. A economia também é fundamental para que consigamos

⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget. 2000. Pág. 10

viver também nas *oportunidades*, para que possamos captar sempre os momentos mais produtivos.

Por fim, é um modo de compreensão que *nunca pára*. Quando o tempo não é mais aleatório, porém linear, controlado e potencializado; tempo esse que é o nosso próprio acontecimento de existir. Existência essa que nunca pára; não se demora a refletir o sentido das coisas. Que não pergunta por si. E, por não se demorar, não habita.

Uma época marcada pela normatização e controle dos modos de ser em nome de uma agilidade e eficácia produz modelos de existência – estes a serem consumidos pelos consumidores-alvo: nós mesmos. Modelos dados de como viver da melhor forma a atender às exigências do mundo técnico são fornecidos e tornam-se metas/necessidades de consumo. Modelos estes que, além de delimitar e impor visões de mundo, rejeitam toda e qualquer forma existência que venha a atrasar o progresso técnico. Assim Arendt caracteriza a época:

Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.⁷⁰

No mundo onde somos destinados, aprendemos a atingir determinadas metas de vida:

- De estéticas de corpo perfeito, em modelos de beleza e funcionamento do organismo mais “saudáveis”: saúde esta medida por parâmetros que vão além do cuidado com a vida, mas do quanto é possível desenvolver potencialidades de agilidade e rapidez, de reflexos cada vez mais precisos, de velocidade de movimento e “processamento de informações” (vulgo: pensamento) cada vez mais rápidos e dinâmicos.
- De modos de agir: de comportamentos cada vez melhor adaptados às dinâmicas de rapidez e mudança. Da recusa aos excessos, de modos temperados de falar, andar e portar-se numa neutralidade chamada por equilíbrio (nome almejado em nossos dias) que permita adaptar-se cada vez mais rápido, numa cega e muda obediência, a todos os contextos socialmente impostos. A relação imposta pela

⁷⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981. Pág. 50.

técnica é muda e cega, pois os modelos já nos são dados prontos, e não há espaço para observar novos horizontes, nem para o ruído da crítica.

- Dos sentimentos, pensamentos e das habilidades: que sejam cada vez mais funcionais e que não deixem o corpo parar. Valores e sentidos de vida já nos são dados; esses não como projetos que nos lançam ao mundo, mas como exigências de mundo às quais se tornam metas a seguir. Não são mais início, ponto de partida, mas final, ponto de chegada. É-nos proibido todo “psiquismo” que atrase o tempo do progresso. Não nos é permitida mais a angústia e a tristeza; não devemos sentir medo, a não ser que seja no limite da proteção e do cuidado malicioso; nossos relacionamentos devem ser os mais econômicos possíveis e não há mais tempo para modos de romantismos; pois impera a funcionalidade das relações, dos pensamentos e das habilidades que precisam, quase que obrigatoriamente, ser desenvolvidas. Somos educados a perceber e eliminar todos os “pensamentos automáticos” negativos – e não faltam técnicas para isso. Para a tristeza e angústia, estas que nos deixam indispostos: as diversões como forma de dispersão e distração e os psicofármacos como os analgésicos e preventivos das dores “subjetivas”. Por outro lado, cultuamos a alegria – obrigatoriamente constante; a empolgação e a ousadia necessárias para o “crescimento”, dentre todos os sentimentos que nos tornam eternamente disponíveis e hábeis para produzir e consumir - no menor tempo possível.

A “Era da Técnica” por Heidegger é pensar uma época em que toda a compreensão de mundo orientada por um modo técnico de existência é supervalorizada e sufoca a permanência de outros modos de desvelamento: as meditativas, crítico-reflexivas. Uma época que se mostra pela necessidade de definições, delimitação de possibilidades (e limites) de pensamento, a uma lógica de incessante produção (resultados) e consumo dessa produção. É uma concepção de existência que se dirige a uma constante melhoria normativa da vida, que define padrões de modos de ser do homem e das coisas e corre incansável e infinitamente em busca do aprimoramento desses modos já dados. Uma sociedade que define e se centraliza numa ideia de si e de mundo, clama pela melhoria dos modos que produz e mantém. E, nessa busca infinita, sufoca toda e qualquer forma de pensamento que venha a atrapalhar o progresso técnico.

Sufocado por uma lógica técnica, o questionamento do ser, da existência, reside no esquecimento. A angústia de um perguntar-se próprio, enquanto um estranhamento que “apela” à reflexão, é silenciada e, dentro dessa via de mão única, o homem se afasta do contato com a humanidade que lhe é própria: a possibilidade de reflexão.

É uma lógica de pensamento que, se tomada a sua medida como superior, nos retira a possibilidade de compreensão de aspectos que não podem ser delineados tecnicamente, objetivados. Quando subordinamos a fundamentação e validação de uma prática psicológica a partir dessas normatizações, afastamos, então, da clínica, a possibilidade nossa e do paciente de contato com temas da própria existência, e retiramos a possibilidade de existir em seu caráter criador e inaugural de ser. Abaixo, destaco uma fala do Heidegger em outra conferência especificamente sobre a técnica, em que ele problematiza como o nivelamento da compreensão de mundo numa lógica técnica retira do homem a possibilidade de encontro consigo mesmo – de habitação original⁷¹.

Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência. O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a composição provoca e explora, que já não toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela exploração. Com isto, não escuta nada que faça sua essência existir no espaço de um apelo e por isso, nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo⁷².

Essa fala nos abre a um novo desvelamento dessa lógica que ainda atravessa nossa compreensão: *o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo*. Heidegger aqui chama a atenção para outra implicação: não habitamos o mundo. Quando nos deixamos ser completamente tomados pelo impessoal, perdemos em nós a capacidade de nos encontrar, de nos reconhecer e de encontrar o outro que está ao nosso lado – a nossa alteridade. Perdemos a capacidade de sermos afetados sensivelmente pelos sentidos e pelas solicitações de nossa existência. *Já não tomamos como apelo,*

⁷¹ No texto intitulado “Da poética: um habitar essencialmente ético”, nesse trabalho, procuro pensar uma possibilidade de encontro clínico a partir do retorno a um ethos, pautado na morada original, que busca um habitar a própria existência. Somente habitando os próprios sentidos o homem encontra familiaridade nas próprias angústias e se permite movimentar em seus apelos, num movimento de ressignificação e recriação de si.

⁷² HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes. 2010. Pág. 30. “Essência”, nesse sentido, não diz de uma essência ou substância de humanidade que caracteriza o modo de ser do homem, mas fala de uma disposição de compreensão para os diversos modos de existir humanos.

nem nos sentimos atingidos. Não escutamos, não enxergamos, não compreendemos. Como pode uma clínica existir tomada pela técnica? No início desse texto pergunto pela possibilidade de uma clínica fenomenológica. Agora, pergunto: seria possível uma prática clínica reduzida à técnica? Ao tornar técnico o modo de compreensão de homem e mundo, aniquila-se a possibilidade de reflexão dos sentidos de ser, isto é, quando o pensamento trilha um caminho guiado por um determinismo técnico, anulam-se as possibilidades de outra compreensão e resolução de mundo: de cuidado com a existência. Nesse horizonte evocado retomo as palavras do Prof. Roberto Novaes quando diz que uma clínica reduzida à técnica perde o próprio sentido de existir, ao negligenciar sua solicitação fundamental: o cuidado com a existência.⁷³

Numa época em que o pensamento *calculador* se afasta e se sobrepõe ao questionamento filosófico, em que especialidades técnicas são formadas, a Psicologia se consolida enquanto especialidade científica, esta que agora, comprovadamente, estuda as “funções psíquicas” do corpo e os comportamentos humanos em suas categorias. E a clínica assume o lugar privilegiado de aplicação dessas teorizações. É da Psicologia o conhecimento sobre o outro: seus pensamentos, sentimentos, ações, *psicopatologias* – os grandes saberes da disciplina. É ao psicólogo dado o poder de, não somente dizer, mas ditar (por uma redução diagnóstica) a experiência do outro.

O psicólogo, enquanto especialista em Saúde Mental aparece como o personagem que detém o poder e conhecimento sobre o outro, cientificamente legitimado: que é capaz de analisar e determinar os diagnósticos, as causas, tratamento e prognósticos da experiência de seu paciente; e aquele que é capaz de operar intervenções técnicas que produzam as transformações objetivas projetadas em sua margem de previsibilidade. É o grande protagonista na matéria de explicar o porquê de pensarmos isso, ou nos comportarmos daquele jeito. É a figura que dirá os melhores modos de existir, os mais inteligentes e equilibrados emocionalmente e os melhores pensamentos e ações para determinados contextos, determinadas exigências “de mundo”. Mais do que isso, numa época onde modos de ser são produzidos e determinados, o psicólogo é ainda o grande responsável por desenvolver técnicas de modelação e aprimoramento desses modelos de ser. E a psicoterapia, historicamente reconhecida como uma forma de aplicação da

⁷³ SÁ, R.N. Considerações fenomenológico-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. Vol.3 Num.2, Pág. 74-87. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. 2014.

ciência psicológica, com teorias e técnicas cientificamente embasadas, é um lugar de legitimidade desse profissional.

Inspirado no historiador Eric Hobsbawm, Leonardo Boff compreende nossa época: *houve mais mudanças na humanidade nos últimos 50 anos do que desde a idade da pedra. Essa aceleração fez com que os mapas conhecidos não orientassem mais, e a bússola chegasse a perder o norte. Nesse quadro dramático, como fundar um discurso ético minimamente consistente?*⁷⁴

Das práticas alternativas à técnica – uma elaboração ética.

Hoje imperam, não somente na psicologia, como nas ciências médicas em geral, as abordagens *oficiais*, essas validadas por métodos empíricos e epistemologias tradicionais, aceitas consensualmente e as abordagens *alternativas*; que não têm tanto espaço de reconhecimento como saberes válidos. Dois movimentos são muito interessantes de se observar nessa separação: o primeiro é a subjugação das teorias alternativas, como as que “não são tão válidas assim” por não terem sua eficácia comprovada pelos métodos vigentes; como que se não houvesse possibilidade de se validar psicologias a partir de outros métodos. O segundo movimento que aponto aqui é uma característica comum a essas psicologias alternativas, que são em sua maioria, formas de compreensão de homem e mundo que se voltam muito mais para um cuidado espiritual, de intimidade e maior conexão com a história, as origens de cada um e a terra. E quando analisamos esses dois desdobramentos da clínica atual, conseguimos perceber emergir na popularização das clínicas *alternativas* um movimento ético dessas abordagens que propõem justamente chegar a uma direção das quais as primeiras, oficiais, fechadas a métodos e técnicas específicas, se limitam a encontrar.

Uma grande característica que une os movimentos alternativos são as formas de abordagem e cuidado com o outro: mais atentas e sensíveis a ouvir os aspectos históricos do outro; uma tolerância maior ao tempo de tratamento e a busca por construir uma relação de familiaridade e pertencimento entre paciente/terapeuta/mundo,

⁷⁴ BOFF, L. *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*. 6ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. Págs. 27-28.

como uma proposta de retorno ao lar. Essa é uma atitude ética enquanto *ethos*/morada, possibilidade de coexistência plena.

Quando observo a ascensão dessas abordagens alternativas, consigo perceber nelas uma tentativa de compreender as solicitações da técnica, isto é, de chegar ao lugar de cuidado que está além dos seus limites e se fazem desdobramentos necessários. As configurações culturais de nossa época nos geram condições e problematizações que as práticas cientificistas não conseguem responder, sendo esse o campo onde aparecem as práticas alternativas.

Não me interessa aqui discutir a legitimidade dessas práticas, mas o lugar que elas parecem ocupar em nossa época. Luís Claudio Figueiredo comenta que essas práticas, ao mesmo tempo em que se movem no apelo da ética da eficácia em direção a uma ética da morada, traz a familiaridade como demanda a ser satisfeita o que também leva a um problema. As questões de familiaridade, quando vistas sob um viés de questões a seres supridas, em vez de acolhidas acabam por reafirmar ainda mais o estranhamento e o desenraizamento de nossa existência, isto é, estas práticas acabam se aprisionando na própria crítica. Talvez o caminho de uma ética enquanto retorno à morada própria da existência não seja o da tentativa de suprir as demandas de estranhamento desveladas na técnica, mas a de acolhida desse caráter; de *reconhecer a demanda de familiarização para nomeá-la, interpretá-la, elaborá-la*.⁷⁵ De propiciar não a resolução, mas a *admissão* do encontro com o estranho. Esse seria um caminho de habitação ética.

Dos apelos contemporâneos.

O certo é que estamos entrando num novo patamar de consciência, e que sentimos a urgência de uma aliança entre os povos que se descobrem juntos dentro de uma única Casa Comum. (...) A experiência protoprimary reside na morada humana, no morar neste

⁷⁵ O Luís Cláudio Figueiredo discute o lugar de confrontação das práticas alternativas com as oficiais em Psicologia como formas de lidar com as solicitações da época. FIGUEREDO, L.C. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995. Págs. 41-73.

*mundo junto com os outros, cuidando-nos reciprocamente e cuidando do que é comum*⁷⁶.

As críticas de mundo que aqui exponho não dizem respeito apenas aos trabalhos de Heidegger ou da Fenomenologia em geral. Muitos outros filósofos de sua época, assim como nos dias de hoje dedicam-se, também, a pensar tais questões.

Destaco o trabalho do filósofo australiano Stan Van Hoof, ao falar de nossa sociedade regida por uma Ética do Dever, que vê os nossos comportamentos a sob o julgamento de certo/errado, classificados a partir de modelos de bom ser humano, criados por ela. Dentro desse horizonte ele defende o que chama por Ética da Virtude, que é um retorno, pela linguagem, às qualidades mesmas do homem em vez de julgamentos certo/errado; dever/não dever. É uma mudança de atitude frente ao mundo. Por exemplo, ao invés de classificar comportamentos como corretos e incorretos, poder-se-ia tratá-los criticamente pelo nome que lhes é dado: mentira, violência, abusos, etc, num movimento de retorno ao caráter mesmo da temática: sua virtude.

A Ética da Virtude, de Stan Van Hoof é uma ética que trata a convivência humana, por uma ressignificação da linguagem, a partir da reflexão de justiça/injustiça. Tal concepção de humano leva a voltar-se muito mais aos fundamentos e desdobramentos de uma atitude que em um julgamento anterior desta: uma descrystalização das ideias e recolocação destas em seu tempo e espaço próprios de acontecimento⁷⁷.

Como na citação que abre esse tópico, Leonardo Boff também nos traz em diversas de suas obras a análise da percepção e vivência de mundo que nos solicita a consciência de que moramos uma *Casa Comum*. Primeiramente ele reflete no desdobramento de uma nova era, um novo patamar, o lugar para onde nossa história nos levou, limite, sendo as direções que trilhamos cruciais para a nossa sobrevivência. Assim, ele nos mostra a urgência de uma consciência ética de nossa época. Em outros momentos, pelo viés da ecologia, Boff se direciona ao caminho de um retorno à *Casa Terra*, pelo cuidado de um

⁷⁶ BOFF, L. *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*. 6ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. Págs. 09-10.

⁷⁷ VAN HOOFT, S. *Ética da Virtude* - Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

lugar onde se *morar e demorar* nele e apela a um paradigma ético que reside no familiar de todos nós através do cuidado recíproco⁷⁸.

Também enfatizo os últimos trabalhos conjuntos dos filósofos Mário Sérgio Cortella e Clóvis de Barros Filho, que nos denunciam lógicas que predominam no empreendedorismo e se estendem para as nossas relações, no que eles chamam por Ética dos Resultados, que é uma concepção da convivência pautada nos resultados finais, sendo os melhores aqueles que trazem mais vantagens aos interesses próprios de cada organismo, seja uma organização, um grupo ou até entre pessoas⁷⁹.

Essas são algumas críticas que encontramos em pensadores contemporâneos e que apelam à procura de algo que foi perdido; à consciência do que, em nossa época, foi esquecido. E, por isso, nas direções de nossos caminhos, necessita de um retorno e cuidado ao que é familiar, um lugar, não somente físico, mas existencial, onde possamos morar. Assim como o Luís Cláudio se referiu às tendências das práticas clínicas alternativas, percebemos em movimentos filosóficos recentes o reconhecimento das necessidades de *demandas de familiarização* e tais movimentos as nomeiam segundo suas referências próprias de compreensão. Nessa percepção, acredito que o desenvolvimento de um estudo aprofundado dos apelos éticos contemporâneos pode nos mostrar com mais clareza as direções desses discursos e nos auxiliar a compreender melhor as demandas que os nossos dias nos solicitam.

Dizendo *sim e não*. Afinal, qual é o lugar da técnica?

Até então, tenho pensado nos problemas de uma clínica que se reduz às possibilidades técnicas. Apesar das diversas psicologias, não abordo a técnica como um problema específico de uma abordagem ou outra, ou que haja alguma escola de pensamento da psicologia que a abandone ou deva fazê-lo. Problematizo a técnica, aqui, não como uma teorização, mas uma disposição, uma lógica, uma afinação de mundo, que pode atravessar em qualquer direcionamento seja filosófico, seja cientificista.

⁷⁸ BOFF, L. *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*. 6ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. / BOFF, L. *Saber Cuidar: ética do humano - compaixão pela terra* Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

⁷⁹ CORTELLA, M.S.; BARROS FILHO, C. *Ética e vergonha na cara!* Col. Papyrus Debates. Campinas, SP: Papyrus 7 mares, 2014.

Outro fato que pontua é o de que os procedimentos técnicos não são somente importantes, mas cruciais, decisivos em nosso fazer clínico. Pensemos nas técnicas de redução de danos no tratamento à dependência química; nos ansiolíticos que são indispensáveis em crises de pânico, TOC, entre outros; nos indutores de sono que permitem recobrar as energias e o equilíbrio do corpo após noites em claro... Não somente aos medicamentos, pensemos nas técnicas de análise de comportamento que nos permitem compreender padrões e dinâmicas de relações, esclarecer fatores e modifica-los... Esses são alguns exemplos que elucidam o quanto a técnica nos é hoje essencial na prática clínica. Por ser indispensáveis, pensar uma prática que negue as possibilidades que nos abrem pelos procedimentos técnicos que construímos até então é, no mínimo, contraproducente, para não dizer um retrocesso e um desserviço aos conhecimentos que desenvolvemos na clínica psicológica.

Ao trazer tal discussão ao âmbito da fenomenologia heideggeriana, vemos muitos psicólogos adotarem essa mesma postura e se basearem nos seminários em Zollikon e algumas das últimas conferências proferidas por Heidegger, em especial a conferência *Serenidade*, realizada no ano de 1955 numa celebração em homenagem ao músico Conradin Kreutzer. Nessa conferência, Heidegger aborda especificamente a questão da predominância, em seus dias, do pensamento técnico *calculador*, que inibe a prática meditativa, essa que questiona pelo que está além do superficial, pelo sentido de ser das coisas. No desenvolver de sua fala, Heidegger diz:

Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo. Estamos dependentes dos objetos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. Contudo, sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objetos técnicos que nos tornamos seus escravos.

Porém, também podemos proceder de outro modo. Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao 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 podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. *Podemos dizer “sim” à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer “não”, impedindo que nos*

*absorvam e, desse modo, verguem, confundem e, por fim, esgotem a nossa natureza*⁸⁰.

Essa é uma fala muito utilizada por fenomenólogos ao abordar o tema. *Relacionemos com a técnica, utilizemos dela, porém saibamos dizer sim e não.* É uma solução conciliadora, quase como óbvia. Porém, para que não caiamos numa simples repetição da frase, ficam-me as questões: Como não depender da técnica, porém permanecer livre dela? Como dizer sim e não à técnica, isto é, quais os desdobramentos dessa atitude? Qual o lugar da técnica na prática clínica?

Não conseguiria aqui responder completamente a tais questões. Afirmando, inclusive, que estas talvez não devam ser respondidas, para que não se esgotem em si sua capacidade de nos incomodar e nos mover a uma transformação das conclusões que já formulamos em tempos passados. Sendo assim, ao redigi-las, intenciono-me a revigorar nelas esse poder de angústia frente às questões fundamentais de nossa atitude como clínicos e, ao invocar um caminho reflexivo, buscar pistas de uma transformação de sentidos dessas frases que já temos prontas em nossos discursos que tanto repetimos. Continuo essa reflexão utilizando como ponto de partida a vida e o relato de uma jovem nos anos 90, década de explosão do uso de antidepressivos, que se utilizou dessa técnica de duas formas diferentes em que cada uma delas abriu a caminhos distintos.

Os dois usos da técnica – uma reflexão a partir de “Geração Prozac”

Todos os remédios, toda a terapia, brigas, raiva, culpa, Rafe, pensamentos suicidas... Tudo isso era parte de um processo de recuperação lento. Da mesma forma que desmoronei, eu voltei a me levantar. Gradualmente, e depois rapidamente. O remédio não levou à cura, Deus sabe disso. Mas me deu tempo para respirar, o que me permitiu começar a escrever de novo. Só que, desta vez, minha vida não dependia da escrita.

Essa fala foi retirada do longa-metragem “Geração Prozac” (Prozac Nation, 2001) baseado no livro autobiográfico de mesmo título. Nessas frases, a autora Elizabeth

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. Págs. 23-24. Grifos meus.

Wurtzel (Lizzy) retoma sua vida de depressões que se encaminhou de uma total entrega às drogas ilícitas a um total entorpecimento e vazio causado pelo uso contínuo de fluoxetina em determinada dosagem que, enfim, culminou numa reflexão sobre a importância e o lugar da medicação no seu processo terapêutico. Lizzy foi uma jovem que, em destaque por sua inteligência, estudou jornalismo em Harvard. Com sua história marcada por uma situação familiar delicada e sentimentos de rejeição dos pais, Lizzy coloca em seu talento para a escrita e crítica, todos os valores e de mundo e de si. Imersa numa vida de sentido único, na universidade revive seus traumas, medos e culpas pelas próprias fragilidades e, pouco a pouco, deprime-se profundamente. Lentamente, sem perceber, Lizzy se entrega a um total vazio existencial e então se vê uma pessoa afastada de seus amigos e namorado, numa vida totalmente tomada pelas drogas ilícitas e à sua instabilidade emocional. Ao se perceber entregue num tempo sem sentido e incapaz de escrever há mais de um mês, Lizzy procura uma terapeuta que, com um tempo, receita-lhe Prozac (fluoxetina) para lhe ajudar no tratamento.

Após algumas semanas tomando a medicação, Lizzy consegue voltar a fazer coisas que antes não conseguia. Reaproxima-se de seus amigos, volta a escrever, mas continua se sentindo da mesma maneira, numa vida vazia. Trocara as drogas das festas pelas drogas das farmácias. *Boca de crack*, era como via a farmácia onde comprava o Prozac e, a médica era a sua traficante. Sua experiência com a fluoxetina lhe conferira uma vida, apesar de calma e disciplinada, totalmente vazia de sentido.

Lizzy se sentia completamente engolida e sufocada pela medicação; tamanho o seu sofrimento entorpecido que desejava voltar a sua vida turbulenta; pois ali, por mais que fosse difícil, ao menos sentia que era ela quem vivia. *Não sei mais quem eu sou. Eu tenho uma personalidade, emocionalmente afetada, mas eu sou assim. E estou vendo eu me tornar essa pessoa que faz a coisa certa, diz a coisa certa, mas eu não sou assim.* Disse ela a sua terapeuta numa sessão em que pedia para retirar a medicação.

Essa autobiografia foi escrita na década de 90, há pouco mais de vinte anos, numa crítica a uma época (que, infelizmente, ainda persiste) de uma sociedade deprimida, vazia de sentido, e compulsivamente entorpecida por antidepressivos. A *Geração Prozac*, dos *Estados Unidos da Depressão*, como resume a autora. Quero, porém, trazer aqui outro foco que me chama a atenção na vida dessa jovem, que é a sua experiência

com a medicação. Elizabeth nos mostra, com sua história, dois lugares para onde ela trouxe o uso de nossos procedimentos técnicos.

Tomada numa falta de sentido de continuar vivendo, vida esta que lhe tornou impossível e passível de desistência qualquer de seus sonhos e sugou toda vontade e disposição para tentar novamente. Em sua história, ela mostra os sofrimentos que lhe cortavam desde sempre; o abandono de seu pai quando criança e as tentativas de sua mãe de consertar na filha os próprios erros. Lizzy era ali uma garota que vivia no medo de ser rejeitada cuja vida fora completamente reduzida à literatura. Na universidade, afastou-se de seus amigos, de seus familiares; deixou os compromissos numa escrita que, a princípio, era o único lugar onde conseguia *afastar os demônios*, mas quando essa não mais lhe era refúgio; quando as festas tomadas por drogas ilícitas e sexo já não tinham a menor distração, ela já não conseguia sequer realizar atividades básicas, como alimentar-se ou tomar banho. Elizabeth procurou uma psiquiatra que lhe receitou a medicação numa sociedade que lhe prometia resolver seus sofrimentos pela química.

Em sua experiência com o antidepressivo, a jovem agora conseguia controlar suas crises emocionais. Algumas semanas após o início da medicalização, Lizzy já conseguia organizar sua vida: retomara suas atividades, conseguia falar e se portar de acordo as situações, reaproximara de seus amigos. Ali, novos conflitos começaram. Em intensos diálogos com sua mãe, sua melhor amiga e com a psiquiatra, Lizzy questiona a própria mudança de vida: será que ela estava realmente mudando ou era apenas um *fantochê* do Prozac? Vista com os olhos de um mundo consentido, ela era uma pessoa melhor, controlada, equilibrada. Talentosa e prudente. Vista pelos olhos de sua existência, ela era outra pessoa: vazia, sem personalidade e totalmente desconectada da própria história. Esse sofrimento era insuportável. Tamanha sua intensidade que, em uma conversa com a terapeuta, pede para voltar a ser como antes.

Nesse primeiro plano, podemos observar um lugar específico atribuído à medicação. Elizabeth era uma pessoa completamente controlada pelas crises emocionais que vivia. Sua vida caminhava no sentido de seu sofrimento, escrava de suas emoções; de seus traumas e medos que estavam constantemente à frente de todas as coisas, que afinavam nas próprias experiências cristalizadas toda sua compreensão de mundo, todos os seus sonhos e projetos. Essa era a relação que ela tinha com sua história. Com a inserção do Prozac, a medicação silenciou essa história que a atravessava e tomou o lugar desses

sofrimentos. A relação continuou a mesma, somente o nome da angústia que mudou. A medicação, naquela relação, foi inserida como uma substituição de sentidos; a jovem que antes se sentia dominada por suas dores, agora era refém do Prozac.

Nesse desvelamento, os traumas, as dores, os medos “sumiram”, mas a cegueira da falta de qualquer sentido, o desnorreamento continuou. E os apelos de uma existência aprisionada permaneceram. Lizzy, antes comandada por sua personalidade dolorida, se via como um fantoche de uma droga. Parece que seu sofrimento ali era maior, a ponto de desejar o aprisionamento anterior. Talvez seja porque ali, nem mesmo a sua prisão era própria.

Quando expôs todos os seus questionamentos à psiquiatra, esta lhe trouxe outra perspectiva: a possibilidade de um *espaço para respirar*.

- Não sei mais quem eu sou. Eu tenho uma personalidade, emocionalmente afetada, mas eu sou assim. E estou vendo eu me tornar essa pessoa que faz a coisa certa, diz a coisa certa, mas eu não sou assim. – desabafa a jovem.
- Sente-se diferente, não é? – perguntou a terapeuta.
- Claro que me sinto diferente. Estou dopada, essa era a intenção, não era?
- É, essa era a intenção. Você só não se sente confortável com essa nova pessoa ainda.
- Mas não posso ser essa pessoa sem tomar remédio.
- Remédio está lhe dando espaço para respirar.
- Assim, parece que está tudo sendo mascarado.
- Recomendo que continue com o remédio, mas a escolha não é minha. A escolha é sua.

Além da nova perspectiva oferecida pela terapeuta, o fato desta lembrar à Elizabeth da total responsabilidade pelos direcionamentos da própria existência foi fundamental para as mudanças que se seguiram na experiência da jovem. Ao perceber que nada poderia salvá-la de seu sofrimento - a medicação, qualquer droga, literatura, seus pais, a terapeuta – senão ela mesma, Lizzy se sentiu tão desamparada, lançada em um mundo outro que não dependia dela e diante do fato de que qualquer *salvação* só poderia vir de uma decisão, uma direção própria, que quase não conseguiu suportar. Imediatamente saiu do consultório, foi ao banheiro e tentou suicídio cortando um dos pulsos. Em sua narrativa, Elizabeth conta que precisou viver o nada, a própria morte, para perceber que

todo o tempo esperava por algo que a salvaria, mas que esse momento não aconteceria e não seria a droga a fazê-lo; *não era assim que acontecia*.

Decidiu continuar com a medicação, mas sua relação com essa técnica mudou completamente. O Prozac não a salvaria, não poderia ser, mas seria um instrumento, uma técnica que lhe ajudaria a chegar a outro lugar, superior à natureza da intervenção química; próprio e íntimo. Como esse instrumento lhe ajudaria? Dando-lhe espaço para respirar.

Heidegger designa esse tipo de relação como uma relação *serena*. É um novo tipo de enraizamento, como ele ainda comenta em sua conferência; é um novo habitar. Nessa nova relação, Elizabeth aprendeu a dizer *Sim* e *Não* à medicação. Sim às possibilidades que a medicação pode oferecer – a um controle maior das crises emocionais, e Não à entrega última às possibilidades da medicação. Dizer não à entrega última, à redução aos limites da técnica é resguardar-se dela, resguardar-se o próprio possível. É, remetendo a Heidegger, utilizar-se dos possíveis da medicação subordinando-a a algo superior, que são os próprios sentidos, caminhos de existir.⁸¹

Representada nessa história pelo Prozac, a lógica técnica não se reduz apenas ao uso de medicações. Pecamos ao pensar a técnica somente pela via da farmacologia e fechar os olhos para uma lógica de redução de sentidos que permeia toda a nossa prática. Penso aqui em toda e qualquer relação de redução e imposição de ideia sobre uma experiência própria. A toda e qualquer separação e normatização da história de um indivíduo. E a técnica que refiro nessa pesquisa aparece em nossas relações, nas normatizações da tradição teórica, filosófica, cultural; a toda e qualquer subjugação da experiência a elaborações já prontas, tão implícitas em nossos discursos e que impedem um encontro próprio, um *tocar a ferida*⁸², em nossa prática clínica.

⁸¹ Em *Serenidade*, Heidegger diz: *Deixemos os objetos técnicos entrarem em nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamos-los fora, isto é, deixamos-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas.* (p. 24) E ainda: *a serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente, prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir, e sem perigo, no seio do mundo técnico.* P. (25) HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

⁸² Ver o relato e discussão no texto “Do estranho ao íntimo: um encontrar confiante”.

Aproveito a narrativa da jovem Elizabeth Wurtzel para ainda trazer a perspectiva do Luis Cláudio Figueiredo em relação ao que ele chama por interdisciplinaridade entre os diversos discursos e práticas da psicologia, sejam eles técnicos, filosóficos, entre escolas de pensamentos, etc, como também o conhecimento *tácito*, isto é, da própria experiência.

Ele argumenta que a teoria e o saber prático devam estar sempre em uma tensão, em que a teoria, a princípio, questiona o conhecimento da experiência, da história, dando-lhe inteligibilidade e impedindo-o de entrar em ciclos de repetição e mecanização. Sabemos que a prática clínica acontece dentro de uma história própria do psicoterapeuta e da história singular do paciente que se encontra na sessão. Por isso, não se pode ser completamente teorizada ou representada. Nesse sentido ele divide o conhecimento clínico em dois âmbitos: o *tácito*, esse da experiência e o representacional: o da teoria.

Para ele, a teoria – que eu chamaria aqui de um âmbito do conhecimento técnico – abre espaço no conhecimento prático para a pesquisa, um *espaço do pensamento*. Nessa primeira posição, o Luís Cláudio nos abre a uma relação bastante interessante entre técnica e história. Podemos aí pensar uma tensão como um constante questionamento de ambos os saberes clínicos, em que um não se sobrepõe ao outro e ambos se enriquecem nesse movimento. O conhecimento *tácito* é esse que dá sentido, validade e eficácia à teoria, enquanto o conhecimento teórico é o que questiona a experiência impelindo-a a uma transformação inesperada, isto é, a um novo desvelamento. Que a impede de se mecanizar e repetir continuamente. A teoria abre à história o *espaço da pesquisa, do pensamento*, do desenvolvimento e transformação de si.

Outro lugar que o Luís Cláudio também atribui à teoria é o lugar de *abrir no curso da ação o tempo da indecisão, o do adiamento da ação, tempo em que podem emergir novas possibilidades de escutar e falar*.⁸³ Essa é uma fala que muito me remete à narrativa da jovem Lizzy: o lugar da técnica passa pelo lugar de um *permitir respirar* dentro do horizonte da experiência.

A lógica teórica, técnica, como essa que utilizamos como instrumento para chegar um caminho na prática clínica age para abrir um espaço na história; um espaço para a

⁸³ FIGUEREDO, L.C. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995. Pág. 94.

análise crítica desta, para o questionamento. É o espaço da indecisão, da pergunta fundamental por si, pelo que ela pode falar de renovo. Quando recorremos à técnica numa perspectiva da tensão, pensamos-la como um dispositivo de permitir novas angústias, de encontrar algo novo, inesperado. Pois história que não se renova é teoria de si, repetição da própria experiência: trauma, adoecimento. Para que a história seja uma experiência viva – e não uma mera repetição vazia – esta precisa ser tensionada, chacoalhada, questionada. Nas múltiplas experiências, nos múltiplos experimentos, elaboramos teorias a respeito de nossa própria vivência – as narrativas, remetendo à Dulce Critelli - e essas teorias devem-nos ocupar o lugar do perguntar pela história. Como uma lanterna que não dita ou dá caminhos, mas procura novos direcionamentos dentro da própria experiência.

A teoria é essa que adia a ação; que por algum momento, na análise clínica, suspende a experiência para buscar nela enxergar nova perspectiva. *Suspensão Fenomenológica*, talvez esse seja um sentido, no cerne da prática, para o termo que repetimos teoricamente na academia. Não somente devemos relacionar, fundir, buscar identificações entre a teoria e a história, pois nessa prática corremos o risco de enquadrar uma forma de conhecimento em outra, mas devemos manter essa tensão, uma distância, cisão: uma suspensão - entre essas duas abordagens de conhecimento para que, na análise, possamos nos movimentar *livremente* em cada uma delas e, nessa movimentação, encontrar um nova direção numa vida que *parece não ter mais sentido*.⁸⁴ Não devemos ser escravos de nossa história, tampouco de nossa técnica. Dizer *sim* e *não*, manter uma relação serena para com as coisas, passa necessariamente com manter um distanciamento entre os instrumentos que nos direcionam a caminhada, sejam pelos direcionamentos históricos (passado e projeto individuais), sejam pelos direcionamentos técnicos (tradição teórica, construções técnicas – história coletiva).

⁸⁴ Aqui, remeto ao texto escrito anteriormente: “*E quando nada fizer sentido?*”.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

CORTELLA, Mário Sérgio; BARROS FILHO, Clóvis de. *Ética e vergonha na cara*. Col. Papyrus Debates. Campinas, SP: Papyrus 7 mares, 2014.

BOFF, Leonardo. *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*. 6ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *Saber Cuidar: ética do humano - compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BUBER, Martin *O Caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. São Paulo: É Realizações. 2012.

COSTA, Solange A. Costa. Terra, mundo e verdade: a obra de arte como uma ponte entre Hölderlin e Heidegger. In: *Heidegger: Coleção XVI Encontro ANPOF*. 2015.

CRITELLI, Dulce Mara. *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC: FAPESP. 2012.

_____. *Analítica de Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DOLTO, Françoise. *Solidão*. São Paulo, Martins Fontes. 1998.

ELIOT, Thomas. S. *O Uso da Poesia e o uso da crítica*. É Realizações, 2015.

FERREIRA, Luciana S. Mendes. *Da Ética ao ethos originário: um diálogo com Heidegger*. Dissertação de mestrado. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2008.

FIGUEREDO, Luís Cláudio. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC. 1995.

_____. *Fala e acontecimento em análise*. Revista Percurso nº11/02, 1993.

HEIDEGGER, Martin. Para Quê Poetas? In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____ O Caminho para a Linguagem In: *A Caminho da Linguagem*, 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. 2011.

_____ *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____ Logos (Heraclito: Fragmento 50) In: *Ensaaios e Conferências*. 6ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____ A questão da técnica. In: *Ensaaios e conferências*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes. 2010.

_____...poeticamente o homem habita... In: *Ensaaios e Conferências*. 6ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____ *Nietzsche: Vontade de Poder como arte*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____ *Seminários de Zollikon*. Protocolos – diálogos - cartas. São Paulo: EDUC/ABD. 2001.

_____ *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget. 2000.

JARDIM, Luís. *Um estudo sobre as afinações a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger: contribuições para as práticas clínicas*. Dissertação de mestrado: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2009.

LIMA FILHO, Mathias de Abreu. *A Escuta, a espera e o silêncio: A indigência da modernidade em Heidegger e Rilke*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011.

POMPÉIA, João. Augusto. *Revista Brasileira de Daseinsanalyse*. São Paulo, n. 13, 2004.

SÁ, Roberto Novaes. Considerações fenomenológico-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. Vol.3 Num.2. 2014.

SAFRA, Gilberto. *Hermenêutica na situação clínica*. O desvelar da singularidade do idioma pessoal. São Paulo: Edições Sobornst. 2005.

_____. *A Po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras. 2004.

SAPIENZA, Bilê Tatit. *Do desabrigo à confiança: Daseinsanalyse e terapia*. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. *Conversa sobre Terapia*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é subjetividade?* – 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *A Náusea* - 12ª ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

VAN HOOFT, Stan. *Ética da Virtude*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.