

Visitando os "Seminários de Zollikon": novos fundamentos para a psicoterapia fenomenológica

*Visiting the "Zollikon Seminars": New guidelines
for the phenomenological psychotherapy*

*Marcelo Sodelli**

*Alessandra Sodelli-Teodoro***

Resumo

O objetivo deste artigo é desenvolver fundamentos para a prática psicoterapêutica fenomenológica a partir da análise da obra Seminários de Zollikon, de Martin Heidegger. Para tanto, seguiremos o seguinte percurso: em primeiro lugar, apresentaremos brevemente alguns dos principais conceitos heideggerianos desenvolvidos em sua obra Ser e Tempo. Em seguida, apresentaremos a discussão já realizada por outros autores da obra Seminários de Zollikon, destacando especificamente importantes desdobramentos para a prática clínica. Por fim, apresentaremos três ideias fenomenológicas fundamentais para o desenvolvimento da clínica em psicoterapia: o pensamento meditativo, a escuta autêntica e o dizer via poiesis.

Palavras-chave: Heidegger, psicoterapia, fenomenologia, Daseinsanalyse.

Abstract

The purpose of this article is to develop new guidelines for the practice of phenomenological psychotherapy based on the analysis of the work "Zollikon Seminars", by Martin Heidegger. To this end, we first briefly present some of the main Heidegger concepts developed in his work "Being and Time". Then, we present the discussion which other authors have already had with the

* Doutor em Psicologia da Educação – PUC-SP, professor do departamento de Métodos e Técnicas do Curso de psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da PUC-SP. Membro da Sociedade Brasileira de Fenomenologia. E-mail: msodelli@puccsp.br

** Médica/Psiquiatra, Hospital Municipal do Campo Limpo. E-mail: asodelli@gmail.com

“Zollikon Seminars”, highlighting important resulting insights for clinical practice. Finally, we develop three new guidelines for the practice of phenomenological psychotherapy.

Keywords: *Heidegger, psychotherapy, phenomenology, Daseinsanalysis.*

INTRODUÇÃO

Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão. O seu ponto inicial de investigação é indubitavelmente o problema do sentido do ser. Assim, ele elucida essa investigação ao longo da tradição metafísica que sempre se prendeu a uma compreensão única, dominada pelo ente (identificando o ser), ao invés da compreensão do estudo do sentido do ser. As bases de sua filosofia existencial foram expostas em 1927, em sua obra *Ser e Tempo*. Foi profundamente influenciado por Edmund Husserl, pai da Fenomenologia, de quem foi assistente após a Primeira Guerra Mundial.

A questão fundamental da filosofia heideggeriana não é o homem, mas sim o ser, o sentido do ser. O ponto de partida necessário de toda tentativa em “determinar” o sentido do ser do ente em geral, era o homem como ser-aí ou *Dasein*. Pois, de todos os entes, o homem é o único ao qual é, de fato, exigida uma solução para a questão do existir. Assim, criando uma terminologia própria, Heidegger denomina o modo de ser do homem, nossa existência, com a palavra *Dasein*, cujo sentido em português pode ser traduzido por ser-aí. Assim, o *Dasein* é o único que pergunta, é o único capaz de se questionar sobre o sentido do ser. A essa ontologia, Heidegger irá chamar de hermenêutica. Como veremos, a obra “*Ser e tempo*” apresenta uma outra perspectiva de compreensão sobre o Homem, uma forma de compreender o existir humano completamente diferente do que a tradição filosófica e científica o faz. E é exatamente a força desta nova possibilidade compreensiva do Homem que interessará não só aos filósofos, mas as outras áreas do conhecimento que cuidam da existência humana, os psiquiatras e psicólogos.

Em 1947, Medard Boss (psiquiatra e psicoterapeuta suíço) escrevera a Heidegger pedindo esclarecimentos sobre algumas de suas idéias filosóficas. Para sua surpresa, Heidegger respondeu dando início a uma troca

de correspondência e visitas que durou doze anos. Com a permissão de Heidegger, Boss abriu a participação em suas discussões para seus colegas e estudantes, dando início aos Seminários de Zollikon. Foram realizados de maneira intermitente, “duas a três vezes por semestre” entre 1959 e 1969. Boss assinalou que Heidegger dedicava à tarefa três horas por noite, duas noites por semana, gastando o dia anterior na preparação das palestras. Usualmente, de cinquenta a setenta psiquiatras colegas ou alunos de Boss eram convidados para estas palestras.

Os principais tópicos abordados nos Seminários de Zollikon foram as possibilidades de integração da ontologia e da fenomenologia de Heidegger à teoria e práxis de medicina, psicologia, psiquiatria e psicoterapia. Os protocolos dos seminários e as correspondências trocadas por Heidegger e Boss foram publicados na Alemanha em 1987 com o título de “*Zollikoner Seminare, Protokolle – Gersprache – Briefe Herausgegeben von Medard Boss*”. A primeira versão do texto em português foi publicada no Brasil em 2001 com o título de “Seminários de Zollikon”.

A metafísica foi instalada com Platão e Aristóteles. Com certeza, a ciência é eficaz, eficiente e poderosa, afinal há um arsenal de técnicas e instrumentos para que seja assim. Porém é também restrito, tratar as coisas de uma forma linear, para que se garanta o controle do objeto de estudo. Esse modo de pensar a vida é tão incrustado hoje, que o homem se afasta da existência e refere-se a ela teoricamente.

Como podemos pensar o homem, sendo nós mesmos, sem o reducionismo metafísico que media o entendimento com uma teoria? O pensamento originário é aquele que faz o homem ter um contato mais direto com as coisas, sem um pensamento teorizado, reduzido na forma de uma ciência.

Tendo esse novo referencial, toda a postura e o manejo clínico assumem uma nova forma, surgindo então uma relação psicoterapeuta/paciente mais próxima da vivência real do indivíduo. Não há preocupação com conceitos teóricos construídos a partir da divisão do homem em duas instâncias: interna e externa, consciente e inconsciente, psique e corpo. Importa-nos, sim, o homem, que fala de suas vivências mais primordiais, que traz para o atendimento a sua angústia, o seu espanto diante do mundo, e que busca a compreensão a partir de um posicionamento ativo,

assumindo suas responsabilidades, sua liberdade para realizar escolhas. Um homem que não pode ser simplesmente classificado em uma teoria, dividido em instâncias psíquicas as quais determinam toda sua trajetória no mundo. A prática da psicoterapia é muito mais que a mera aplicação de um método e técnica instituídos. Pensar a psicoterapia a partir de uma perspectiva fenomenológico-existencial exige um questionamento sobre a compreensão do que é “ser”.

Partindo dessa breve introdução temos como objetivo nesse artigo apontar novos fundamentos para psicoterapia fenomenológica a partir do pensamento de Martin Heidegger em “Seminários de Zollikon”. Para cumprir esta tarefa torna-se necessário, em primeiro lugar, apresentar brevemente alguns dos principais conceitos heideggeriano desenvolvido na obra *Ser e Tempo*. Em seguida, apresentaremos a discussão já realizada por outros autores da obra *Seminários de Zollikon*, destacando especificamente importantes desdobramentos na prática clínica. A partir desses dois capítulos buscaremos alguns fundamentos para a prática clínica fenomenológica a partir da obra *Seminários de Zollikon*.

HOMEM NA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA

A fenomenologia é um modo através do qual nos aproximamos do que pretendemos investigar. Ela se sustenta num pensamento filosófico, numa epistemologia que busca o fenômeno, aqui o emprego da palavra fenômeno se baseia numa determinada compreensão do que é “ser”.

Dasein (palavra proposta pelo próprio Heidegger para indicar o caráter peculiar e distinto da existência humana), ser-aí, designa exatamente aquele ente para o qual “ser” é sempre questão; aquele cujo modo de ser é ser sempre “aí”. Aquele cujo modo de ser “é” existindo.

A primeira condição fundamental é que o Dasein é o único ente que sabe da sua finitude, de que um dia sua vida vai terminar, de que ele é um ente mortal. Assinala Nunes (2002, p.22): “desde o princípio o Dasein está predeterminado pelo seu fim”. O homem sabe que um dia virá em que ele não mais “será” ou “existirá”. Para a fenomenologia existencial, esta diferença marca um modo distinto do Homem estar no mundo, muito diferente

dos outros entes, uma vez que é o único ente que tem de conviver com o “seu-ser-para-a-morte” e é livre para realizar uma opção entre viver ou morrer. Desta condição ontológica, nascem dois sentimentos primordiais inerentes ao Dasein: a angústia e a culpa

Discutindo a essência da angústia, Boss (1975) esclarece que cada angústia humana tem um de que, do qual ela tem medo e um pelo que, pelo qual ela teme. O de que de cada angústia compreende a possibilidade real do Dasein de um dia não estar mais aqui. O pelo que da angústia nos remete à própria condição existencial do Dasein, ou seja, a responsabilidade de zelar e cuidar de sua continuidade no mundo.

Chama-se culpa a causa de uma deficiência em relação a outrem, ao ser-em-comum, portanto. Mas essa deficiência não é estranha à nossa condição. O déficit fica a cargo do não-ser que já somos e pelo qual responde a liberdade fundada na transcendência. Basta a finitude nossa para inculpar-nos. Mas essa mesma culpa nos chama para a finitude. É então que, compreendendo-nos livres, podemos ouvir a intimação desse poder-ser. A vocação convoca-nos à nossa liberdade, a um “querer ter consciência”, que é o que escolhemos angustiadamente (Nunes, 2002).

A segunda condição fundamental é que o Homem nasce com o seu ser livre. O Dasein é essencialmente livre, no sentido de ser capaz de realizar opções e de tomar decisões das quais resultam os significados de sua existência. Os outros animais já nascem destinados a serem eles mesmos, pois não têm a possibilidade de ser outra coisa. Por exemplo, uma abelha já nasce abelha, não há outra possibilidade, a não ser, existir como abelha. Por outro lado, o Homem nasce possibilidade e não determinação. Na compreensão Fenomenológica Existencial, o homem se torna Dasein unicamente na sua relação de ser-com-os-outros (humanos). Dasein é sempre uma possibilidade, na qual se encontra uma abertura para a experiência. O homem é o ser-existindo-aí. Entretanto, o Dasein não existe isoladamente sem o mundo que habita que, por sua vez, também não existe separado do Dasein. Quer dizer, o homem não é uma simples “coisa” no meio de outras coisas, nem uma interioridade fechada dentro de si mesmo. Daí a importância de compreender a expressão fenomenológica “ser-no-mundo” que aponta primeiramente para um fenômeno de unidade e é deste modo que devemos

compreendê-la. Esta expressão deve ser entendida como uma estrutura de realização, visto que a existência do homem como “ser-no-mundo” se desenvolve num mundo de realizações, interesses e explorações, de lutas e fracassos. É importante perceber que, na visão heideggeriana, o homem não está dentro de um mundo, quer dizer, não existe um mundo anterior no qual o homem foi colocado, tampouco o homem existe para depois criar um mundo.

A noção de finitude é essencial para a compreensão e existência do Dasein. Ser um poder-ser, ser um ser-no-mundo não significa outra coisa senão ser uma dinâmica existencial finita que encontra na finitude a sua determinação fundamental (Casanova, 2009).

A morte é entendida, então, como uma experiência existencial. Como afirma Heidegger: “O Dasein não tem um fim aonde chega e simplesmente cessa, mas existe finitamente” (Heidegger, 1993, p. 239).

Sendo assim, compreender seu ser-para-a-morte é muito diferente de morrer, devendo o Dasein, deste modo, conquistá-lo durante sua existência, uma vez que essa compreensão é construída.

Uma vez que ele (ser-aí) é um ente que nunca se determina senão compreensivamente em seu ser, a sua finitude também não é uma propriedade essencial que ele traz consigo desde o princípio e que ele não corre risco algum de perder. Por mais paradoxal que possa soar em um primeiro momento, o ser-aí já está sempre correndo o risco, para Heidegger, de perder a sua finitude e já sempre a perdeu efetivamente. Além disso, ela só se mostra como tal quando ele a conquista existencialmente (Casanova, 2009).

Vale ainda ressaltar a compreensão de morte apresentada por Casanova (2009), na qual fica explícita a relação entre os existenciais ser-para-a-morte e ser-livre do Dasein:

Ao mesmo tempo, a morte tem um potencial desvelador específico, na medida em que ela traz à tona o todo fenomenal do ser-aí. E mais uma vez não porque ela representa o momento de conclusão do percurso vital e porque depois dela nada mais é possível. Uma tal compreensão da morte pressupõe justamente o afastamento da mortalidade em relação ao instante de realização do ser-aí e a sua assunção como um acontecimento que chega de fora e produz uma danificação permanente na presença à vista que o ser-aí

supostamente é. O todo fenomenal do ser-aí se mostra muito mais a partir da assunção antecipada do horizonte da mortalidade, porque a mortalidade reúne o poder-ser em sua integralidade no ponto de conexão de sua mobilidade existencial (Casanova, 2009, p.131).

Heidegger confere ao exercitamento para a morte o papel de liberar as nossas autênticas possibilidades fácticas. Concorrentes que se transpassam, o ser-para-a-morte e o ser-livre implicam, cada qual, a projeção do Dasein para fora de si mesmo, com o que a existência toma a configuração de um êxtase, de um movimento extático, que traça o perfil ontológico da temporalidade.

O cuidado, como ser do Dasein, contraria a idéia de imanência substancial do eu. O poder ser si-mesmo próprio ocorre por um ato de apropriação do Dasein, numa decisão extrema, projetando-o na direção da morte que o totaliza. Mas essa projeção entreabre o que torna possível um ente que existe adiante de si, lançado e cadente: o poder advir a si. Mas o Dasein só retrovém (passado) advindo (futuro) a si; e porque retrovém ao advir, é que gera o presente. Aí temos o movimento extático – o fora de si em si e para si mesmo da existência – que se chama temporalidade. Cada um desses componentes é um êxtase, fundando um membro da estrutura do cuidado: o advir ao poder-ser, o retrovir ao ser lançado, o apresentar ao estar junto aos entes (Nunes, 2002).

O Homem, ao dar-se conta de ser, de poder-ser, percebe que tem que dar conta de seu ser, ou seja, tem que dar conta de sua existência e, sobretudo, isto está sob sua responsabilidade. Assim, o Homem tem que “cuidar de ser”. Os homens tomam para seu cuidado tudo o que pertence à existência: o mundo, as coisas do mundo, os outros homens, si mesmos. Heidegger define como “cuidado” o habitar o mundo e construí-lo, preservar a vida biológica e atender suas necessidades, tratar de si mesmo e dos outros. É o “cuidado” que torna significativas a vida e a existência humana. Ser-no-mundo, portanto, é cuidar (Loparic, 1999).

Heidegger (1993) afirma que a escolha desse cuidar não é aleatória. Esse cuidar está baseado, em última análise, em uma escolha com tríplice aspecto, a saber: do que se vai cuidar ou não (o que está próximo ou distante de nossos cuidados), de como se vai cuidar ou não (o modo como

se cuida), de como se vai cuidar desse cuidar mesmo. Podemos dizer que a escolha “de que cuidar” e “do modo de cuidar” retiramos do nosso mundo herdado, quer dizer, da cultura do mundo em que nascemos. O modo de cuidar do modo de cuidar do que se tomou sob cuidados é o que nos leva mais propriamente ao âmbito do sentido

E é através da disposição (os estados de humor) que o Dasein cuida do existir. Conforme afirma Critelli (1996): o estado de ânimo sempre evidencia a forma pela qual, em nosso ser-no-mundo, somos tocados ou afetados pelas coisas e/ou pelos outros que aí nesse mundo estão. A compreensão sempre transcorre num estado de ânimo. A presença do homem no-mundo é sempre emocionada. Os estados de ânimo mostram como o mundo afeta alguém, e como esse alguém vai indo nesse mundo.

Humores não são estados psíquicos ou sentimentos. O humor “sempre já descobriu o ser-no-mundo como um todo, tornando-o possível primeiramente para direcionar alguém para algo em particular” como afirma Heidegger (1993). É pelos humores que me torno consciente do mundo ou dos entes como um todo, um reino aberto no qual posso encontrar outras pessoas e coisas. Somente estando em um humor é que posso ser “afetado”, tocado por algo, é que posso interessar-me por alguma coisa e algo me importar. Somente estando em um humor posso ser afetado de certos modos. Ao contrário dos afetos e sentimentos que torna possíveis, o humor não é um mero acompanhamento do ser-no-mundo. O humor descobre o mundo, revela nosso ser-lançado no mundo, e nos capacita a responder aos entes dentro do mundo (Inwood, 1999).

O Dasein não está lançado e aberto ao mundo aleatoriamente. O Dasein se abre ao mundo por meio da disposição, ou seja, da forma que é onticamente conhecida como o humor, os estados de humor. A disposição é o estado em que nos encontramos, é o modo de ser-em com que nos sentimos, com que nos dispomos ao mundo. Salienta Heidegger (1993, p. 192) “na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro”. Tudo que chega ao homem o faz por intermédio dos estados de humor. Portanto, a compreensão do homem em relação às coisas é sempre emocionada. Pela

disposição é que as coisas são descobertas, como boas, temíveis, indiferentes, interessantes, ameaçadoras, etc. É o homem existindo no mundo, sempre à luz de uma disposição emotiva (Safranski, 2000).

Heidegger (1993) nos alerta que não podemos confundir a abertura do ser-no-mundo no humor com o que o Dasein conhece, sabe e acredita sobre si mesmo. A abertura da disposição (os estados de humor) possibilita e desenvolve o que o Dasein representa, por meio da emoção e afeto, sem que necessariamente tenha um movimento de consciência. A maioria das pessoas apresenta a compreensão dos estados de humor por meio do velamento, ou seja, daquilo que ainda não foi intelectualmente compreendido.

Por outro lado, isto não quer dizer que o Dasein não seja compreendido. Heidegger (1993) assinala que a compreensão é um modo de ser-em-tão originário quanto a disposição. Compreender é entendido, por este autor, como um ato de tornar visíveis e familiares, às entidades e seres, suas utilidades e serventias. É permitir uma atribuição de significados tanto na relação com as coisas como na relação das coisas. Nessa atribuição de significados, inclui-se a compreensão que, por sua vez, já traz implícita a interpretação. Compreender e interpretar são estados existenciais básicos do Dasein, do seu ser-no-mundo, quer dizer, é um modo do homem ser e existir no mundo. Para Heidegger, não há compreensão sem interpretação. Concordando com essa idéia, salienta Nunes (2002) que a interpretação é a explicitação do compreendido, ou seja, é o significado que se abre na compreensão do mundo, que indica o para-quê (utilidade e serventia) do que é compreendido.

Compreender alguma coisa é a realização ôntica do existencial 'compreensão', que está sempre implicado no existencial 'afinação', o qual se traduz onticamente em alguma emoção. É a partir da compreensão que o Dasein dá sentido e significado para seu mundo, realizando seu poder-ser a partir de suas possibilidades fáticas.

Em verdade, a compreensão projeta o campo existencial do ser-aí, abrindo-o para um em-virtude-de e para a significância fática. Jogado em um mundo, o ser-aí encontra a partir de sua própria dinâmica compreensiva, aquilo em virtude de que ele pode realizar o poder-ser que é, ao mesmo

tempo em que recebe dos campos de uso com os quais está familiarizado as orientações significativas necessárias para que possa desempenhar a sua competência existencial (Casanova, 2009).

O ser das coisas está no lidar dos homens com elas e no falar; está numa trama de significações que os homens vão tecendo entre si mesmos e por meio da qual vão se referindo e lidando com as coisas. Deste modo, conclui Critelli (1996), os significados não estão nas coisas, mas na compreensão do Dasein. Por esta razão, é possível para o Dasein atribuir significados novos ao mundo que o rodeia.

Heidegger (1993) considera que o homem é sempre passageiro, lançado em um mundo e está sempre entregue à responsabilidade de si mesmo. O estar lançado significa a facticidade do homem, ou seja, pelo fato de estar-aí, o homem já revela um modo global de se relacionar com o mundo e o compreender, testemunhado na disposição e na compreensão. Estando-aí, o homem é, antes de tudo, o mundo que ocupa e que o preocupa. O conhecimento não é senão a articulação de uma pré-compreensão, na qual o homem sempre já se encontra. Assim, Heidegger denuncia um sujeito concretamente definido e historicamente situado.

Heidegger (1993) faz uma distinção entre discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*). É com base nela que se desenvolve tanto a sua crítica das concepções tradicionais do homem como animal que fala ou como animal racional, bem como a sua crítica das concepções ônticas da linguagem propostas pela lingüística e pelas filosofias da linguagem, que a concebem como conjunto sistemático de signos determinados logicamente por meio dos quais se dá a comunicação de mensagens. Tais definições a respeito do humano e da linguagem não são falsas, elas apenas encobrem o caráter mais originário do discurso enquanto existencial constitutivo da abertura do ser-aí, obscurecendo, deste modo, o vínculo ontológico entre o ser do ente que somos e o ser da própria linguagem. Em *Ser e Tempo*, Heidegger já argumenta que a base fundamental da linguagem não se encontra na lógica nem na gramática, e muito menos nas potencialidades do aparelho fonador do animal racional, mas radica na constituição existencial do ser-aí, isto é, na abertura

do ser-no-mundo. Heidegger define a abertura que somos como constituída de maneira co-origiária pela compreensão, disposição e discurso, cabendo a este último existencial o caráter de fundamento ontológico da linguagem.

Não se pode afirmar que o ser humano tenha adquirido linguagem. O ser humano é falante. Em consequência de que fala isso proporciona um meio de abertura, como um prolongamento da interpretação, de que a linguagem, como sistema de signos, historicamente concretizada numa língua, é instância ôntico-empírica. As palavras podem espedaçar-se e coisificar-se. Elas brotariam das significações articuladas. Ambos os conceitos, discurso e linguagem, transpassantes, têm sua comum raiz no conceito aristotélico do homem como ser capaz de falar. Dizer algo, de certa maneira, para alguém, numa tonalidade ou disposição de ânimo, nisso consiste o fenômeno do discurso em sua completa estrutura significativa (Sallis, 1990).

Como afirma Heidegger: “A comunicação tem de ser compreendida a partir da estrutura do ser-aí como ser com o outro” (Heidegger, 1993, p.223). Assim, comunicar é um ato complexo que não se reduz apenas ao pronunciamento de enunciados entre sujeitos isolados entre si, tanto mais que mesmo tal possibilidade tem de ser entendida como derivada do fenômeno originário da coexistência ocupada e preocupada no mundo comum.

Heidegger também afirma que “a totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*. Das significações brotam palavras. Estas, porém, não são coisas-palavras dotadas de significados” (Heidegger, 1993, p. 221).

Enquanto articulação da compreensibilidade do todo da significância já aberto ao ser-aí em tonalidades afetivas, antecipações compreensivas de sentido e interpretações particularizadas, o discurso propicia tanto a possibilidade da enunciação lingüística quanto a possibilidade correspondente da compreensão disposta operada na escuta e no silêncio. A conexão entre o discurso, a compreensão e a compreensibilidade do ser-aí se dá a partir das possibilidades existenciais da escuta e do silêncio, as quais se enraízam no existencial do discurso (Aguilar-Álvarez, 1998). O ouvir, isto é, a percepção acústica, está fundado no escutar silencioso e em sua compreensão, e cabe recordar que somente quem se cala pode escutar tanto a si quanto ao outro.

Do mesmo modo que falar não é emitir sons vocais aos quais se agregam posteriormente significados, escutar também não é simplesmente ouvir meros ruídos sonoros aos quais se atribuem sentidos ulteriores, do mesmo modo que silenciar, por sua vez, também não se confunde com o mero emudecer, em termos da ausência de pronunciamentos sonoros, pois tanto o falar quanto o silenciar estão previamente enraizados na pré-compreensão de ser do ser-no-mundo coexistente. Todas estas possibilidades existenciais constitutivas da abertura – compreensão, disposição, enunciação, escuta e silêncio – são moduláveis de acordo com os modos fundamentais de ser do ser-aí, designados como propriedade (*Eigentlichkeit*) ou impropriedade (*Uneigentlichkeit*) da existência (Duarte, 2005).

Duarte (2005) continua, Heidegger caracteriza o falatório (*Gerede*) como uma possibilidade do discurso que determina a interpretação e a comunicação cotidiana do ser-aí, as quais, por sua vez, constituem o modo de ser em que ele se detém a maior parte das vezes e em primeira aproximação. O falatório regula o que e como se fala cotidianamente, porque define e circunscreve não apenas a compreensão de ser vaga e mediana em que o ser-aí já sempre se move, mas também suas disposições possíveis. O falatório regula e perfaz nossa escuta, fala e compreensão cotidianas do mundo, de nós mesmos e dos outros com quem convivemos, limitando e obstruindo de maneira autoritária, porém insidiosa, a possibilidade de uma interpretação apropriadora de nossas possibilidades mundanas. A escuta, a comunicação e a compreensão cotidianas fecham, deste modo, o ser do que se escuta, se compreende e se comunica. Em outras palavras, sendo um falar por mero falar, o falatório esconde e oculta aquilo de que se fala, ao qual também corresponde um escutar que não atenta verdadeiramente ao que se escutou. O falatório é, portanto, o contrário de uma apropriação originária do que se fala; é o “repetir e passar adiante a fala” sem um esforço genuíno por realmente dizer aquilo sobre o que se fala: trata-se de um falar contínuo sem nada dizer propriamente, um falar sem conteúdo original, isto é, um falar cujo conteúdo é o já dito e repetido de inúmeras formas, a ponto de se tornar indiferente a quem escuta. Daí a “falta de solidez” do

que assim é dito, escrito, escutado ou lido. Nesse sentido, o falatório não é diferente da escrita que nada diz que realmente valha a pena dizer, isto é, que só diz aquilo que bem poderia não dizer.

Na convivência, o ser-em-comum se objetifica ou impessoaliza, a nós se impondo como o poder estranho da gente no falatório ou na parolagem, a que se interligam a curiosidade ávida e a ambigüidade. Então é na linguagem que o homem freqüentemente decai; a queda é a mais explícita maneira de inautenticidade, a forma estabilizada da vida cotidiana como envolvimento estruturada sobre a preocupação e a solicitude. Cadente, o ser-no-mundo é ao mesmo tempo alienante (Nunes, 2002).

De início e na maioria das vezes, o ser-no-mundo ocupado compreende-se a partir daquilo *com o que* ele se ocupa. O compreender impróprio projeta-se com vistas àquilo com o que podemos nos ocupar, o factível, urgente, incontornável dos negócios da ocupação cotidiana. Aquilo com o que nos ocupamos, porém, é tal como ele é em virtude do poder-ser que se ocupa. Esse poder-ser deixa o ser-aí chegar até si mesmo no ser ocupado junto àquilo com o que se ocupa. O ser-aí não chega até si mesmo primariamente em seu poder-ser mais próprio desprovido de relações, mas, ocupando-se, ele espera por si a partir daquilo que o ente com o qual se ocupa resulta ou recusa. O ser-aí chega até si mesmo a partir daquilo com que se ocupa (Casanova, 2009).

A impropriedade nos livra da tarefa de ser e de compreender o sentido de ser (alívio da tarefa de ser e pode-ser). O Dasein, muitas vezes, se refugia na impropriedade, pois a tarefa de ter que ser é aliviada, uma vez que ser si mesmo próprio exige um recorte próprio para sua existência, implicando necessariamente em escolha e apropriação de sentidos:

Existindo, o ser-aí é o seu aí. Dizer isto é o mesmo que afirmar que o ser-aí conquista as suas determinações enquanto ser-aí a partir do mundo que é o dele. Essas determinações obedecem a duas possibilidades fundamentais. Jogado em um mundo fático específico, o ser-aí já é sempre a partir da possibilidade da propriedade e da impropriedade: a partir de uma plena absorção no mundo fático e de uma desoneração do caráter de cuidado que é o seu ou a partir de uma assunção de um tal caráter de cuidado e de uma escuto ao seu poder-ser mais próprio (Casanova, 2009, p.133).

É preciso compreender que a impropriedade não é algo sempre negativo, a impropriedade organiza mundos, contextos de relação com a vida, legisla algo para todo mundo conferindo um sentido para todos. Como afirma Casanova (2009) propriedade e impropriedade não são categorias com as quais podemos operar de maneira a construir algum modelo específico de existência. A propriedade não é o bem para o qual devemos tender, assim como a impropriedade não é o mal do qual devemos escapar. Elas são possibilidades constitutivas de todo ser-*aí*, possibilidades nas quais já nos encontramos desde o princípio jogados.

“O *dasein* tende, de início e na maior parte das vezes, a ser absorvido por seu mundo, tomando a si mesmo por aquilo que ele não é, um ente cujo modo de ser fosse simplesmente dado. Se a atitude fenomenológica é intuitiva, no sentido de se ater ao imediato dar-se das coisas a partir de si mesmas, tal possibilidade é sempre mediada por um esforço paciente e um treinamento persistente na experiência da serenidade, do aguardar na abertura ao sentido, do pensamento meditante; que dizem o mesmo que a realização das possibilidades de ser em um modo próprio e pessoal do *dasein*” (Sá, 2004, p.46).

Heidegger (2001a) afirma que é no pensamento meditativo, não calculador, que o ser vem à linguagem, a qual é, a partir de agora, concebida como a casa do ser em que habitam os mortais. Essa afirmação heideggeriana de que a linguagem é a casa do ser concerne à essência da linguagem e não intenta produzir um conceito acerca da essência da linguagem. A respeito da essência da linguagem, só se podem encontrar indícios ou acenos que a manifestam de maneira enigmática e não signos ou conceitos que possam remetê-la a um significado já previamente estabelecido e fixado pela tradição.

Para poder começar a pensar a linguagem de maneira meditativa, será preciso desacostumar-se de apenas ouvir e prestar ouvidos àquilo que já se sabia de antemão; será preciso expor-se a um domínio estranho e não pode haver experiência em sentido verdadeiro senão nessa exposição ao estranho. Fazer ou sofrer uma experiência com a linguagem não é o mesmo que obter conhecimento científico sobre ela, tomando-a como mais um objeto delimitado do qual se possa dispor ou manipular à vontade. O conhecimento assim obtido sobre a linguagem não é incorreto nem impossível, ele apenas

não se abre à experiência do pensamento que interroga o ser da linguagem, transformando-a em mais um item do fundo de reserva (*Bestand*) à disposição dos mais variados agenciamentos tecnológicos (Duarte, 2005).

O pensamento meditante exige de nós que não nos fixemos sobre um só aspecto das coisas, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não nos lancemos dentro de uma única via, dentro de uma só direção. O pensamento meditante exige de nós que aceitemos nos deter sobre coisas que à primeira vista parecem irreconciliáveis (Heidegger, 2001a).

Pensar de forma meditante é, portanto, ao invés de tudo desejar referenciar a um contexto de sentidos e significados previamente dados, suportar a estranheza e a disruptura, renunciando à tola pretensão de tudo controlar (Sallis, 1990).

Finalmente, a linguagem essencial e o pensamento poético-meditativo são intrinsecamente estranhos (*Unheimlich*), pois não se reduzem à prestação de informações sobre os entes, não procuram resolver nada nem dizer nada de importante para os negócios humanos, não pretendem causar nenhum efeito e, assim, também escapam a toda justificação teórica; tal pensamento e tal linguagem estranhos apenas tentam experimentar e acolher o simples do acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) do ser. Para aceder à experiência de um pensamento e linguagem convenientes à escuta do apelo do ser (*Zuspruch*), é preciso, portanto, superar a compreensão e o emprego técnicos do pensar, a fim de trazer à aparência o que nunca aparece, o que não é da ordem do ente, isto é, a clareira aberta e sem nome em que tudo se dá, assim como o próprio dar-se do que é (Heidegger, 2001c).

PSICOTERAPIA E SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON

Desde o início, a questão de Heidegger não é outra senão a “questão do ser” e, se o ser do homem é nele descrito e analisado, é somente porque no homem se situa o lugar, o “aí” (Da) onde o Ser se desvela. Para Heidegger e para Husserl trata-se de se conformar à máxima da “volta às coisas mesmas”.

Este exercício filosófico foi percebido pelos psiquiatras suíços L. Binswanger e M. Boss como uma possibilidade de atuação clínica para a psiquiatria e a psicoterapia, em lugar do modelo científico-natural de inspiração cartesiana e positivista.

Binswanger foi o primeiro a descobrir o quanto a concepção heideggeriana da essência do existir humano era capital para a psiquiatria. Em suas análises, Binswanger lança mão de um conceito originalmente ausente em Heidegger, pois ao lado da noção de heideggeriana de “cuidado” (*Sorge*) ele acrescenta o existencial “amor”. Com este acréscimo, fica claro que sua compreensão do “cuidado” restringia-se ao nível ôntico. Para Heidegger seria inadequado definir o amor como uma estrutura existencial ontológica, já que o existencial “cuidado” remete à condição ontológica de possibilidade dos diversos modos ônticos do cuidado, sejam os amorosos, os de aversão ou de indiferença.

Medard Boss, psiquiatra e psicoterapeuta, possuía formação em psicanálise e fora analisado pelo próprio Freud. Posteriormente, após ler “Ser e Tempo” e influenciado pelas idéias de Binswanger, voltou-se para o pensamento de Heidegger. O interesse de Boss tinha motivações essencialmente clínicas.

A partir de 1959, Boss organiza os famosos seminários de Zollikon, após contato regular com Heidegger por correspondência desde 1947.

Em “Seminários de Zollikon”, Heidegger discute as diferenças entre o significado de analítica e análise. Retoma o sentido que Freud dava ao termo análise: uma recondução dos sintomas à sua origem. Sobre isso Heidegger afirma:

Tratar-se-ia, então, de uma recondução aos elementos no sentido de que os dados, os sintomas são decompostos em elementos na intenção de explicar os sintomas por elementos assim obtidos. A análise no sentido freudiano seria, pois, uma recondução no sentido da decomposição a serviço da explicação causal (Heidegger, 2001b, p.140).

Sob essa ótica, o dado, seja ele o sintoma, a queixa, a fala do cliente ou qualquer outra expressão, enfim, o fenômeno é perdido de vista ao ser analisado, pois se decompõe em elementos, é pulverizado e reduzido a

partículas, representadas, então como causas do fenômeno. No entanto, o filósofo argumenta que nem toda recondução à questão sobre “de onde provém o ser de algo” precisa ser uma análise neste sentido. Heidegger opta pelo termo “analítica”, ao invés de análise, para evitar a analogia, atualmente comum, com a decomposição operada pela química. Entende analítica não como análise, decomposição da própria faculdade de entendimento seu lugar de origem. Sai dos conceitos para analisar o uso puro do entendimento, que possibilita os conceitos. A analítica não conduz a uma desintegração do fenômeno, mas sim ao seu caráter originário, ao seu sentido, sua condição de possibilidade. A analítica tece e destece para libertar o sentido que possibilita o tecido, para vislumbrar o próprio tecer e re-tecer (Sá, 2004).

Ainda em Seminários de Zollikon, Heidegger apresenta a possibilidade de uma psicoterapia que não recaia na exigência do modelo científico e considera o homem como estabelecendo uma relação fundamentada na compreensão. Traz a idéia de o homem ser destinado ao “cuidado”. Como afirma Sapienza (2004) na base da existência humana o homem permanece sempre devedor à existência, facticamente destinado a realizar sua existência no meio das possibilidades todas que se apresentam a ele e, ao mesmo tempo, limitado pelo não poder tudo e pela morte. Heidegger afirma:

Exercemos a Psicologia, a Sociologia, a Psicoterapia para ajudar as pessoas, para que elas alcancem a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo. Isto diz respeito tanto a médicos como sociólogos, pois todas as perturbações sociológicas e de saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade (Heidegger, 2001b, p.178).

Neste modo de pensar a psicoterapia, fica claro que o modelo médico de ajuda trata sempre do modo de existir e não do funcionar do homem. O tratar de fazer funcionar algo está distante do ajudar; trata-se de produzir resultados, e estes se tornam o objetivo a ser alcançado. E o cuidado daquele que ajuda não se refere a um determinado modo de funcionar que deve ser “consertado”, refere-se à libertação frente ao aprisionamento daquele

que se toma como um ente cujo modo de ser fosse simplesmente dado, esquecendo-se de sua condição de liberdade enquanto existente (Feijoo, 2004). Continua Heidegger:

(...) o homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência. Toda a doença é uma perda da liberdade, uma limitação da possibilidade de viver (Heidegger, 2001b, p.180).

Como terapeutas o foco do trabalho é a pessoa que nos procura porque a existência dela, exatamente a dela, está precisando ser cuidada. É o seu ser, é o sentido da sua vida que está em jogo, que precisa ser mais bem compreendido; algo ali naquela história se complicou. A psicoterapia se dá como um compartilhar a interpretação da facticidade daquela existência que temos juntos a nós no consultório. Interpretação aqui não quer dizer encaixar aquilo que o paciente traz no referencial de uma teoria de psicologia. Quer dizer, empenhar-se não só na explicitação do sentido do que pode estar encoberto – pois o que é se dá e se oculta –, propiciando assim que o paciente possa alargar e aprofundar a compreensão de como está sendo seu modo de existir (Sapienza, 2007).

Segundo Feijoo, o modo como deve ser o encontro do psicoterapeuta e seu cliente:

Uma proposta de relação psicoterapêutica, fundada na ontologia de Heidegger, se daria no modo de uma antecipação libertadora. Na psicoterapia, numa perspectiva hermenêutica, o psicoterapeuta utiliza a técnica e o método, preocupando-se por anteposição; assim se dá a sua escuta. Trata-se, então de um saber meditativo, não é explicativo, nem contemplativo. Constitui-se como meditativo, na medida em que habita o sentido do outro, deixando que o outro se dê por si mesmo ao seu modo (Feijoo, 2000, p.81).

O terapeuta com disposição fenomenológica não está ali lidando com um psiquismo, querendo explicar como e por que ele funciona de uma tal forma. A cada vez, sentimos como se aquilo estivesse acontecendo pela

primeira vez no mundo, como se não houvesse com o que ser comparado, como se aquele paciente estivesse inaugurando aquela possibilidade de sofrer, como afirma Sapienza (2007).

Sobre isso Heidegger diz:

(...) assim a relação de daseinanalistas e analisando pode ser vivida como uma relação de Dasein para Dasein. Ele pode perguntar, por exemplo, o que caracteriza este ser-um-com-os-outros determinado; pode não somente interpretar os sonhos do analisando em relação a esta determinada pessoa existente, mas refletir sobre o que sejam os sonhos em geral. Com esta pergunta, a reflexão alcança o âmbito de uma ontologia do Dasein. Desenvolver isto, tematicamente, não é assunto do daseinanalista, assim como não é assunto de Heisenberg debater sobre a essência da causalidade ou sobre a relação sujeito-objeto (Heidegger, 2001b, p.150).

É importante ressaltar que na proposta fenomenológica o analisando é que deve trazer a questão a ser tematizada. Heidegger afirma a respeito que “é decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial” (Heidegger, 2001b).

Segundo Feijoo (2004, p.12), ao psicoterapeuta cabem a serenidade, a aceitação e a compreensão, da seguinte forma:

- Manter-se na serenidade, possibilitando a serenidade do cliente ao pensar/tematizar as suas questões: poder dizer sim e não às coisas implica na possibilidade de ganhar liberdade e flexibilidade;
 - Na aceitação, está em jogo o suportar o âmbito de abertura – sem provas e sem relações de causalidade;
 - Ver, no sentido de compreender, consiste em tratar o que é trazido como evidente. Evidente como aquilo que se mostra a si mesmo.
- Deixar-se ver em psicoterapia é a própria interpretação fenomenológica. Não cabe transferir o saber de uma teoria para o caso em questão. Transferi-lo é uma transgressão à regra fenomenológica.

Continua Feijoo (2004), o psicólogo clínico, para manter aquilo que lhe é revelado no âmbito de abertura e tentar não transferir o conhecimento,

assumindo a disposição fenomenológica, deve prescindir de certeza, não preservar o ideal de uma verdade universal e manter-se, o máximo que possível no estranhamento.

O psicoterapeuta, de acordo com Sá (2002, p.360):

- assume uma postura de desapego para a qual nada se encontra a priori supervalorizado nem excluído a partir de uma postulação teórica de fundamentos;
- sua conduta e a identidade profissionais jamais se reduzem a uma questão de escolha teórica ou de aprendizado de técnicas, pois implicam sua singularidade existencial como um todo, incluídos aí os seus saberes não conceituais;
- não se direciona a partir de uma estratégia voluntaristicamente imposta pelo terapeuta; o caminho se abre, com certa autonomia, através do diálogo, já que o processo jamais se reduz à vontade subjetiva dos protagonistas.
- Deixa-se apropriar por uma fusão de horizontes, onde intérprete e fenômeno interpretado interagem mutuamente um sobre o outro para a produção de um horizonte comum onde a interpretação se dá. Tal processo, implica a auto-compreensão do outro.
- Promove um espaço de tematização de sentidos previamente dados, de ampliação dos limites dos horizontes de compreensão. O espaço clínico busca acolher e sustentar a vida enquanto questionamento, enquanto produção narrativa de sentido.
- Corresponde ao outro enquanto abertura as suas mais diversas e próprias possibilidades de ser, tematizando criticamente as demandas de eficácia técnica e resolutividade a partir de um suposto saber especialista.
- Suporta a situação de desconforto por lidar com uma prática que jamais se esgota no âmbito do saber representacional e que está conectada à experiência singular; uma prática na qual, embora o treinamento persiste e a experiência sejam fundamentais, seu exercício se desenrola a cada vez como se fosse sempre a primeira.

Estas indicações, longe de serem regras, buscam apenas apontar para uma atitude fenomenológica. Como afirma Sá (2008) a psicoterapia se configura como um exercitar da Analítica do Dasein no encontro terapeuta-cliente, encontro que tece e destece os sentidos previamente dados, que libera para outros sentidos, onde toda queixa, sintoma, fala ou silêncio, remetem à abertura originária que é a existência humana.

"Terapia é pró-cura", isto é, "terapia é para cuidar"; em latim, cura tem o significado de cuidar. Segundo Sapienza (2004) no caso da terapia, aquilo que se procura não é algo que vai acontecer lá no final do processo, mas algo que se dá, passo a passo, através do modo como ela se realiza.

Na terapia, o que fazemos é reencontrar a expressão do nosso modo de sentir, o re-cordado, principalmente aquelas coisas que já nos foram caras, que já foram coisas do coração, mas que perderam esse vínculo em virtude de dificuldades de comunicação tornaram-se desgastadas. Foram esquecidas, mas num esforço de procura, através da linguagem poética, podemos reencontrá-las. Quando isso acontece encontramos uma verdade. A verdade, geralmente, é diluída no tempo, no contexto, nas estruturas sociais e culturais que suportam o enunciado da verdade. Quando a psicoterapia começa a nascer reencontramos a idéia da verdade libertadora: a descoberta da verdade liberta o paciente do jugo do sintoma (Sapienza, 2004).

Assim nos encontros, não cabe buscar as causas às questões trazidas por aquele que busca ajuda, pois trataríamos as questões do existir humano tal como tratamos do existir das coisas; portanto, podemos apenas tematizá-las. Sobre isso afirma Tavares-Rodrigues (2004): do clínico, não se esperará a simples remoção dos sintomas, sem que o seu próprio sentido possa vir à luz; ao contrário, torna-se preciso ouvir os seus sinais, ficar atento às condições de restrição existencial que, eventualmente, estejam presentes. É necessária ainda, a tematização do contexto sócio-histórico, em que surge a experiência de adoecimento.

Uma clínica que esteja aberta à possibilidade da estranheza e do mistério, do imprevisível e do que não se controla nos parece ser o que precisamos construir. Uma clínica menos subjetivista e egocentrada, na qual o próprio terapeuta se dê conta dos seus limites e se perceba, não como aquele que opera com o objetivo de alcançar um determinado resultado, mas sim como um facilitador, que permite que os sentidos possam vir, livremente, à luz (Tavares-Rodrigues, 2004).

Esta proposta implica em que o terapeuta mantenha a abertura para o outro que lhe vem ao encontro e corresponda, no sentido de apreender-lhe o sentido e construir uma compreensão conjunta com ele, refletindo acerca

dos sentidos que vêm à luz ou se revelam através ou junto com o cliente. A arte *daseinsanalítica* constitui-se, portanto, no questionar, no tematizar que desvela o sentido do ser em questão naquele momento (Protasio, 2004).

SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON: NOVAS POSSIBILIDADES PARA A CLÍNICA

Feita a apresentação das principais ideias heideggerianas sobre o modo de ser do Homem, estamos prontos para iniciarmos o desenvolvimento de um outro modo de compreender o trabalho psicoterapêutico. Dizemos “um outro modo” porque nosso objetivo é demonstrar que é possível apresentar o trabalho psicoterapêutico balizado exclusivamente no pensamento de Heidegger. Por exemplo, não recorreremos as idéias de autores como Medard Boss ou Rollo May, que pertencem a abordagem fenomenológica, mas que ao nosso ver, estão imbricados não só com o pensamento fenomenológico como também com o pensamento psicanalítico, seja por distanciamento ou aproximação. Assim, as ideias aqui desenvolvidas poderão revelar que o pensamento fenomenológico alcançou tamanha desenvoltura de não necessitar mais do contra-ponto com outras abordagens para se sustentar teoricamente.

Alertamos ainda que nossa discussão está delimitada à apresentação de “um outro modo” de ser psicoterapeuta, ou seja, desenvolveremos um estudo sobre a postura do terapeuta no processo de terapia psicológica, deixando outros importantes aspectos para estudos futuros.

Tanto na obra *Ser e Tempo* quanto em *Seminários de Zollikon*, fica patente que o que está sendo apresentado é, sem dúvida, uma nova forma de compreender o ser do Homem. Nesta nova forma de compreensão o que está em jogo não é somente uma inédita construção teórica, rica em possibilidades, mas fundamentalmente uma crítica a forma como estamos acostumados a pensar. Como já apontamos anteriormente, vemos nestas duas obras a desconstrução do pensamento calculante. Pensar de modo fenomenológico não é apenas dominar suas matrizes teóricas, mas sim, todo um esforço reflexivo de romper com o domínio do pensamento calculante

(que busca controlar e prever os fenômenos) e se aproximar do pensamento meditativo. Mas como é possível romper com o pensamento calculante se é por meio dele que o mundo é apresentado para nós?

Do mesmo modo que aprendemos a pensar do modo calculante, temos a possibilidade de aprendermos a pensar do modo meditativo. Como já apontamos, só o estudo do pensamento fenomenológico não é suficiente para aproximar o terapeuta do mundo do pensamento meditativo. É importante estar atento para não transformar o pensamento fenomenológico em uma técnica para ser aplicada no processo clínico, mais explicitamente, fazer o uso tecnicista da técnica. Porém, isto não quer dizer de forma alguma que o estudo intenso e contínuo não faça parte do processo de formação de um psicoterapeuta fenomenológico. O "aprender a aprender" é um dos principais horizontes formativos deste modo de ser psicoterapeuta. Nesta esteira temos um duplo processo formativo: a compreensão das diretrizes teóricas e o desenvolvimento de uma postura fenomenológica do aprender. Entendemos que esse duplo sentido é fundamental para o estabelecimento de uma nova atitude terapêutica.

A partir disto fica evidente o risco de somente estudar a Fenomenologia Existencial de Heidegger e transferi-la diretamente para o trabalho clínico sem uma orientação mais específica. O próprio Heidegger, aponta em Seminários de Zollikon, que as idéias desenvolvidas pelo autor Biswanger podem ser consideradas como um exemplo clássico desta possível distorção do pensamento fenomenológico existencial. Para minimizar este risco entendemos que a supervisão clínica e o processo psicoterapêutico pessoal do terapeuta, aliado ao estudo teórico orientado, tornam-se elementos fundamentais para, por um lado, provocar o rompimento do pensamento calculante e, por outro, possibilitar a abertura para o pensamento meditativo fenomenológico.

Como apresentado no capítulo anterior, segundo Feijoo (2000) ao psicoterapeuta cabem a serenidade, a aceitação e a compreensão. Ao nosso ver, este três modos de ser só podem caminhar na direção fenomenológica se a atitude do terapeuta estiver balizada numa perspectiva de encontro que se estabeleça na confiabilidade (paciente/terapeuta), na qual o psicoterapeuta busca permanecer sempre autenticamente presente no processo

terapêutico. Isto quer dizer que, a partir do momento que o psicoterapeuta aceita atender aquele paciente, o terapeuta está se comprometendo a cada sessão permanecer junto-ao-paciente, proporcionando a este uma experiência cada vez mais rara no nosso mundo cotidiano: *a escuta autêntica*. Seguindo o pensamento fenomenológico “deixar o fenômeno se mostrar por ele mesmo”, chamamos de escuta autêntica a possibilidade do compreender o outro por ele mesmo. Sendo mais claro, compreender o outro a partir do mundo apresentado por ele mesmo, de sua singularidade e existência concreta, não de modo a priori por meio de teorias da personalidade ou diagnósticos diferenciais.

Como nos ensina Heidegger (2008, p.25) “toda escuta autêntica sustenta-se na saga de um dizer próprio”. Há várias formas de serenidade, aceitação e compreensão. Entretanto, quando dimensionamos que o modo do terapeuta de se encontrar com o paciente deveria se dar por meio da escuta autêntica, os três modos acima mencionados ganham uma nova força fenomenológica: o espaço terapêutico se estabelece potencialmente como campo apropriativo do si-mesmo do paciente.

A atitude em permanecer na escuta autêntica talvez seja a mais difícil tarefa em ser terapeuta, não somente por este aspecto ser teoricamente muito complexo, mas, principalmente, porque exige do terapeuta a capacidade de lidar e suportar com o sentimento mais primordial do Dasein: a angústia existencial. Forçoso é admitir que, no espaço terapêutico aberto como campo apropriativo de si-mesmo do paciente, o terapeuta recebe uma dupla carga de sentimento; a angústia do paciente e a sua própria. Mais uma vez torna-se evidente que o processo formativo do terapeuta deveria contemplar as três dimensões: estudo orientado, supervisão clínica e terapia pessoal.

Apresentar-se para o paciente por meio da escuta autêntica é assumir a compreensão do outro por meio do pensamento meditativo, aquele pensamento que diferente do pensamento calculante não busca a segurança do saber/explicar, do domínio da técnica e do controle. O pensamento meditativo nos leva para a angústia porque nos arranca do modo de ser impessoal, das coisas cotidianas descortinando-nos para a temporalidade autêntica.

Entendemos, assim, que é pela escuta autêntica que torna-se possível alcançar aquilo que é proposto em Seminários de Zollikon por Heidegger (2001b), a psicoterapia como uma autêntica relação de Dasein para Dasein.

Na busca de apresentar e manter o espaço terapêutico como campo de apropriação do si-mesmo do paciente falta ainda apresentar mais um elemento: o dizer aberto (poesis). Podemos nos guiar com a seguinte pergunta: que linguagem é a portadora do pensamento meditante?

Portadora dele foi, sem dúvida, a palavra dos primeiros pensadores da Grécia, palavra nascente que ainda não se diz fragmentada em disciplinas e cujo “pensamento não é nem teórico nem prático”, mas “pensamento do Ser no Ser e nada mais”. Mas portadora dele é também essa outra nascente que é a palavra do poeta, pois não é o poeta que faz a palavra, mas a palavra o poeta. A poesia é uma linguagem ainda não dominada que o homem não fala dominando-a, mas que é falada ao homem: “Pois, no sentido próprio do termo, é a linguagem quem fala. O homem fala somente pelo fato de responder à linguagem escutando o que ela lhe diz” (Heidegger apud Dartigues, 2005, p.121).

Para o homem, aquilo de que não se fala simplesmente não existe. E o que existe só existe na medida exata de como é apresentado pela linguagem. Somente mediante a fala é que a existência começa a ter alguma tangibilidade. O homem nos é apresentado por Heidegger como o *pastor do ser*, seu guardião. Mas o que o homem guarda é o *sentido de ser*, vela por ele através das palavras. O homem pastoreia o sentido de ser, cuida do ser, isto é cuida através da linguagem. Por isso, Heidegger vê os poetas como os próprios guardiões do ser; a poesia, contraposta à linguagem científica que revela o aspecto objético e calculável das coisas, pode tornar tangível o *sentido do ser* de todas as coisas em nossa existência com elas (Critelli, 1996).

Poesis é um levar à luz, é trazer algo para a desocultação. A linguagem da razão, chamada em geral de linguagem do conhecimento, também desoculta o que estava oculto, mas de um modo diferente, de um modo que dá explicações (a explicação se articula na linguagem do conhecimento). A linguagem da terapia é poética. Essa linguagem busca o interlocutor em seu espaço de liberdade. Quando me expresso poeticamente, o outro não é obrigado a concordar comigo. Na verdade, não há nenhuma razão para

que ele o faça, e, no entanto, tenho uma grande expectativa de que ele possa me compreender, dentro da não-necessidade de compreender. Nessa forma de linguagem, quando há compreensão, esta vem gratuitamente, emocionalmente e sem necessidade trazido de argumentação mediada pela razão. Aqui teríamos uma comunicação que ou se dá, ou não se dá. A linguagem poética, no dizer de Heidegger, faz com que nos sintamos “indigentes”, nus, pela própria natureza da linguagem (Sapienza, 2004).

Há uma simultaneidade entre o desvelamento/revelação de algo e de nós mesmos como compreensores. Cada vez que algo é à luz (compreendido) por alguém, este alguém nasce junto (outra vez) com aquilo que compreendeu. Portanto, nasce/vem-a-ser junto com o que através dele veio ao mundo. É como se houvesse, em nossa vida, vários nascimentos (Critelli, 1996).

A linguagem fala na medida em que abarca toda a “dimensão do que se apresenta” (*Gegenden des Anwesens*) e, a partir daí, deixa que algo se apresente ao aparecer ou desaparecer na clareira epocal do ser. Do mesmo modo, escutamos a linguagem quando deixamos que diga o seu ser mostrador-revelador; escutar a linguagem em seu caráter mostrador mais próprio é sempre um deixar-se dizer (*Sichsagenlassen*), um deixar-se perpassar pelo poder revelador silencioso da linguagem, pois só então será possível um dizer significativo, um falar que mostre e que não apenas reproduza e passe adiante o que já sempre se disse. O autêntico falar que diz algo significativo só pode fazê-lo se já se encontrar previamente aberto e perpassado pela escuta do caráter mostrador da linguagem, isto é, na medida em que deixa dizer o som do silêncio (*das Geläute der Stille*) ou o rio do silêncio (*Strom der Stille*) que nada exprimem, mas que possibilitam toda expressão, tanto a que revela quanto a que oculta (Duarte, 2005).

A partir desta compreensão sobre a linguagem fica claro que no espaço clínico fenomenológico não cabe o dizer técnico, pois este se aproxima mais do falar impróprio que distancia o paciente do seu si mesmo (já que em última instância a técnica/teoria fala de todos nós, mas não exatamente de cada um), conduzindo-o para o pensamento calculante/representativo. Mas coerente com a esteira fenomenológica, o que se abre como linguagem clínica é o dizer poético, que ao revelar o sentido compreendido

pelo terapeuta pode possibilitar para o paciente a experiência de estar num encontro com outro Dasein, que experimenta a mesma condição ontológica fundamental de ser-para-a-morte. Em outras palavras, é justamente por meio do dizer poético, que diz o que as palavras não podem dizer, que o paciente pode se singularizar (si-mesmo-próprio), pode experimentar o mortal que ele mesmo é, refletindo por meio do pensamento meditativo sobre formas mais própria de viver.

Ser terapeuta pode ser compreendido como o contribuir para o desvelamento das próprias possibilidades do paciente, não desconsiderando que alguém somente pode se desenvolver enquanto o Dasein que é, assim, a atuação do terapeuta é limitada não somente pelo poder-ser do paciente, mas também por sua própria condição de Dasein. Mais uma vez, fica evidente que a tarefa terapêutica está atrelada a manter sempre audível para o paciente o alerta em assumir a responsabilidade sobre o seu próprio cuidar. Porém, devemos lembrar que o alertar não cria o ouvir autêntico, somente para quem pode e quer ouvir o alertar faz sentido.

Ser terapeuta com orientação fenomenológica existencial é acompanhar o paciente na sua trajetória como mortal que todos somos, ajudando-o a descobrir o seu próprio solo, olhando o Dasein que é, descortinando-se para as suas possibilidades.

REFERÊNCIAS

- Aguilar-Álvarez, B. T. (1998). *El Lenguaje en el Primer. Heidegger*. México: FCE.
- Casanova, M. A. (2009). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. (2006). *Nada a caminho: Impessoalidade, nulismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp.28-51.
- Critelli, D. M. (1996). *Análítica do Sentido*. São Paulo: EDUC: Brasiliense.
- Dartigues, A. (2005). *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Centauro.
- Duarte, A. (2005). *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. Paraná: Natureza Humana, jan-jun., ano 7, n.1, pp.129-158.

- Feijoo, A. M. L. C. de (2010). *Os pensamentos de Heidegger e a psicoterapia*. Rio de Janeiro: in IFEN, Internet: www.ifen.com.br/artigos.htm. Acessado em: abril de 2010.
- _____ (2004). A psicologia clínica e o pensamento de Heidegger em “Seminários de Zollikon”. Rio de Janeiro: *Revista Fenômeno PSi*, ano 2, nº 1, maio 2004, pp. 9-16.
- Heidegger, M. (2008). *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ; Vozes.
- _____ (2001a). *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ; Vozes.
- _____ (2001b) *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____ (2001c) *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.
- _____ (1993). *Ser e Tempo*. Petrópolis RJ; Vozes.
- Inwood, M. (1999). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nogueira, R. P. (2007). A saúde da physis e a saúde do dasein em Heidegger. Rio de Janeiro: *Revista Saúde Coletiva*, ano 17, n.3.
- Nunes, B. (2002). *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Protásio, M. M. (2004). Seminários de Zollikon: desconstruindo algumas noções da Psicanálise. Rio de Janeiro: *Revista Fenômeno PSi*, ano 2, nº 1, maio 2004, pp.17-23.
- Sá, R. N. (2008). Os sentidos de “análise” e “analítica” no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. *Revista de Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, vol. 08, n. 02 , p.191-203, 1º semestre de 2008. Internet www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a05.pdf
- _____ (2004) A questão do método na clínica Daseinsanalítica. Seminários de Zollikon: desconstruindo algumas noções da Psicanálise. Rio de Janeiro: *Revista Fenômeno PSi*, ano 2, nº 1, maio 2004, pp.40-46.
- _____ (2002) A psicoterapia e a questão da técnica. *Arquivos Brasileiro de Psicologia*, v. 54, nº 4, pág. 348-362, 2002
- Sallis, J. (1990). *Echos after Heidegger*. Indiana University Press.
- Sapienza, B. T. (2004). *Conversa Sobre Terapia*. São Paulo: EDUC.
- Tavares-Rodrigues, J. (2004). A possibilidade de uma Psicologia não-cartesiana. Rio de Janeiro: *Revista Fenômeno PSi*, ano 2, nº 1, maio 2004, pp.31-39.