

Do corporar da existência ao fazer clínico da fenomenologia-hermenêutica

From the body of existence to the clinical doing of phenomenology- hermeneutics

Rui Gonçalves da Luz Neto

Faculdade Pernambucana de Saúde, Recife, Pernambuco, Brasil

Danielle de Fátima da Cunha Cavalcanti de Siqueira Leite

Universidade Católica de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Universidade Católica de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

Resumo

A reflexão proposta parte de inquietações do saber-fazer psicologia no âmbito da clínica. Tomando como ponto de partida a compreensão da Ação Clínica e as suas ressonâncias no modo do sofrimento contemporâneo, este estudo tem como objetivo de discutir a compreensão de gesto, enquanto corporar da existência, como atitude no fazer clínico de orientação fenomenológica-hermenêutica. A compreensão basilar para este escrito é a noção de *Dasein*, aqui compreendido enquanto abertura. Assim, o caminho a ser trilhado perpassa pelos indicativos formais heideggerianos presentes em *Ser e Tempo* (1927) e nos *Seminários de Zolikon* (1969) em diálogo com o Giorgio Agamben em "Notas sobre o gesto" (2008), Vilém Flusser, no clássico *Gestos* (2014), alinhado à compreensão de Ação Clínica discutida por Carmem Barreto (2006). À guisa de explicação, a prerrogativa aqui não é fundamentar outros modos de saber-fazer a clínica psicológica, mas (re) pensar o lugar do gesto na perspectiva clínica fenomenológica-hermenêutica.

Palavras-chave: corpo; gesto; psicologia; sofrimento.

Abstract

The proposed reflection is based on concerns about psychological know-how in the clinical setting. Taking as a starting point the understanding of Clinical Action and its resonances in the mode of contemporary suffering, this study aims to discuss the understanding of gesture, as an embodiment of existence, as an attitude in clinical practice with a phenomenological-hermeneutic orientation. The basic understanding for this writing is the notion of *Dasein*, understood here as opening. Thus, the path to be followed goes through the Heideggerian formal indicatives present in *Being and Time* (1927) and in the Zolikon Seminars (1969) in dialogue with Giorgio Agamben in "Notes on gesture" (2008), Vilém Flusser, in the classic *Gestos* (2014), aligned with the understanding of Clinical Action discussed by Carmem Barreto (2006). By way of explanation, the prerrogative here is not to substantiate other ways of knowing how to do clinical psychology, but to think the place of gesture in the phenomenological-hermeneutic clinical perspective.

Keywords: body; gesture; psychology; suffering.

Informações do artigo

Submetido em 22/11/2024

Aprovado em 22/01/2025

Publicado em 27/02/2025.



<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2025.v25n2.p98-115>

Copyright (c) 2025 Rui Gonçalves da Luz Neto,
Danielle de Fátima da Cunha Cavalcanti de Siqueira
Leite, Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto.



Esta obra está licenciada sob uma licença
[Creative Commons CC By 4.0](#)

Como ser citado (modelo ABNT)

NETO, Rui Gonçalves da Luz; LEITE, Danielle de Fátima da Cunha Cavalcanti de Siqueira; BARRETO, Carmem Lúcia Brito Tavares. Do corporar da existência ao fazer clínico da fenomenologia-hermenêutica. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 25, n. 2, p. 98-115, maio/ago, 2025.

1 INTRODUÇÃO

O ponto de ancoragem desse escrito é a reflexão sobre o saber-fazer da ciência psicológica no âmbito da modalidade clínica. Da tradição metafísica - herança do modelo biomédico – aos novos modos do fazer-clínica, a discussão aqui proposta é atravessada pela possibilidade de ampliação do olhar da Psicologia acerca do corpo e suas possibilidades, a partir da compreensão da dimensão gestual na clínica psicológica. A este modo, esse texto é construído a partir da ideia de ampliar horizontes e discutir a compreensão de gesto, enquanto *corporar* da existência, como atitude na clínica de orientação fenomenológica-hermenêutica.

Pretendemos, nos afastar do solo estático que o pensamento das ciências naturais nos inflige e marear no caminho de novas possibilidades compreensivas. No guinar desta navegação, tomamos como barco, artefato que permite flutuar e se deslocar por mares do fazer-ciência, o pensamento do filósofo Martin Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927) e nos *Seminários de Zollikon* (1969). Em nosso barco, as velas são tecidas pelas provocações do também filósofo Vilém Flusser e suas problematizações partindo do clássico *Gestos* (2014) e a compreensão de Ação Clínica, discutida por Carmem Barreto (2006), em sua Tese de Doutorado.

A nossa embarcação é formada pelos existenciais orientados a partir de *Ser e Tempo* (1927), de Martin Heidegger, mas aqui tão longe de serem esgotados. Desse modo, o corpo - e o seu *corporar*-, as tonalidades afetivas e o projeto de mundo constituem-se enquanto proa, popa e remos desse barco, sem os quais essa viagem nunca aconteceria. Assim, faz-se fundamental destacar que o pressuposto do pensamento heideggeriano aqui é, como aponta Cardinalli (2015), a crítica ao método das ciências naturais no que se refere à compreensão dos fenômenos humanos. Como bem explica Cardinalli (2015), o uso da palavra crítica aqui relaciona-se ao sentido mais originário, em seu sentido grego, de diferenciação. Ou seja, a navegação proposta neste texto tem como condição a proposição de um outro modo compreensivo da clínica psicológica.

A partir do pensamento heideggeriano, cabe destacar que as características originárias do ser humano não são propriedades, estruturas, qualidades ou formas, mas sim modos possíveis de ser e existir. Assim, o filósofo alemão comprehende o ser humano enquanto *ser-aí*, o *Dasein*. Cardinalli (2015, p. 250) explica que o *Dasein* é o

“acontecer (*Sein*) do ser humano que ocorre no aí (*Da*), lançado no mundo e, assim, *ek-sistere*, isto é, existe nesse movimento para fora”. Destarte, o *Dasein* é impossível de ser compreendido ao modo da objetificação, da quantificação, das substanciações. Ele é, em seu sentido mais genuíno, possibilidades.

Na tentativa de elucidar a compreensão proposta por Heidegger, Barreto (2013, p. 35), escreve que para o filósofo, “o *Dasein* – ‘ser-o-aí’ –, é o ente que habita o aí, na abertura (*Da*), onde comprehende o ser das coisas (*Sein*) e estabelece condições de possibilidade para o homem ser propriamente o que ‘é’”. Desse modo, o existente (ser humano) está lançado no mundo de forma dinâmica e livre de uma essência prévia, completamente separado de uma determinação, sem equidade e, portanto, apenas nadidade, de modo que tudo lhe é poder-ser, nada lhe é próprio (Casanova, 2019). Em todo o tempo, o *Dasein* é abertura e possibilidade de ser. Logo, o *Dasein* só é, sendo e cada vez que somos colocados em jogo o nosso próprio ser, ou seja, é através dos nossos modos de ser que nos encaminhamos existencialmente e somos atravessados pelas insurgências cotidianas (Casanova, 2022). Dito de outro modo, cada *Dasein* é singular, pois a sua “essência [...] reside em sua existência” (Heidegger, 2021, p. 139).

Abrindo outra direção, a compreensão de *Dasein* traz em si a noção de que “à medida que existe [...] o ser-aí se vê jogado abruptamente em um campo existencial marcado por possibilidades historicamente constituídas” (Casanova, 2022, p. 44). De outra maneira, o *Dasein* também é, em todo tempo, ser-no-mundo. Isso não diz respeito a estar no mundo, antes diz respeito a ser co-originário a ele, ou seja, o ser só existe com o mundo e o mundo só existe com o ser (Sá, 2005), na condição de trama humana. A esse modo, fica explícito que o mundo não diz respeito ao universo, planeta ou qualquer outra forma de localização geográfica, “Mundo é estrutura de sentido, contexto de significação, linguagem, sempre historicamente em movimento” (Sá, 2005, p. 1). Cardinalli (2015) destaca o caráter temporal e histórico do *Dasein*, uma vez que, como elucida Casanova (2009, p. 106), para Heidegger, o mundo designa “a amplitude total do horizonte a partir do qual o ser-aí incessantemente se relaciona com os entes intramundanos, com os outros seres-aí e consigo mesmo”. Ou seja, a expressão “Ser-no-mundo” relaciona-se de maneira mais primitiva a “morar, habitar, ser familiar a” (Cardinalli, 2015, p. 252) ao modo que se mostra, por sua vez, “a familiaridade com algo do mundo aparece em virtude de um projeto de realização

do *ser-aí*. Portanto, nessa perspectiva, o existir é compreendido como uma totalidade, já que a compreensão de si mesmo e do que se apresenta do mundo é impregnada por uma cotidianeidade e orientada por um projeto de realização.

Nessa perspectiva, um existencial que necessita ser explicitado neste escrito é “mundo”. De antemão, cabe aqui sinalizar que na visão heideggeriana, “o *Dasein* já ele mesmo formador de mundo” (Heidegger, 2021, p. 87). Para o filósofo alemão, segundo Borges (2022, p. 31), “mundo é sempre um correlato de um projeto lançado, de um jeito de ser o aí”. Aqui, esse mundo pode ser compreendido enquanto “edifício cultural do espaço-tempo existencial histórico, em que somos e estamos” (*Ibid.*, p. 35). Isso nos impulsiona a refletir que cada *Dasein* é Ser-no-mundo a partir da compreensão de *ter (pertencer)* a um mundo do qual pertencemos e vamos construindo e sendo construídos. A partir desses entrelaçamentos, iniciamos a nossa viagem com premissas a abrir novas possibilidades comprehensivas para a dimensão da gestualidade humana. Apoiado na torção do pensamento proposto por Martin Heidegger e as premissas das práticas psicológicas originadas ao passo dos seus ideais, a crítica aqui apresentada não tem como objetivo encerrar um debate.

Sendo assim, alicerçado na afirmação de Borges (2019, p. 19) de que “a compreensão da gestualidade é uma exigência da atualidade”, o objetivo deste artigo é discutir a compreensão de gesto, enquanto corporar da existência, como atitude no fazer clínico de orientação fenomenológica-hermenêutica. Cabe aqui destacar que Agamben (2018, p. 2) já aponta que a tarefa de compreender o que é o gesto já é por si, “nada fácil”.

2 NOTAS SOBRE O GESTO

A perspectiva fenomenológica hermenêutica nos convida a uma torção no pensamento metafísico e nos abre a possibilidade de pensar modos outros de compreender a existência. Convém lembrar que ao longo dos séculos vários pensadores dedicaram escritos sobre o gesto e a sua pluralidade. Aqui, o que nos cabe é refletir sobre o caráter criador na gestualidade. Para isso, voltemos a conceituação dos tratados linguísticos e dicionários. Define-se “Gesto” como substantivo masculino que indica “movimento do corpo, principalmente das mãos, dos braços, da cabeça e dos olhos, para exprimir ideias ou sentimentos, na declamação e conversação” (Gesto, 2024). Indo, então, para a origem da palavra “gesto” temos a

expressão em latim de “*Gestum*”, que vem do verbo “*gerere*”, particípio passado usado para descrever “movimento, atitude, gesticulação”. Aliás, esta última é outra derivada. Ou seja, nos tratados de língua portuguesa há uma estreita relação entre gesto e movimento. Apesar disso, Agamben (2018, p. 2) explica que a expressão latina não possui “correlato nas outras línguas indo-europeias, e para os quais os linguistas hesitam em sugerir uma etimologia segura”.

Pensar a dimensão gestual a partir de uma perspectiva fenomenológica hermenêutica nos leva a refletir para além do gesto e seu caráter explicativo. Aqui, cabe destacar que não é nosso objetivo colocar em xeque qualquer condição explicativa do gesto, mas propor outros modos compreensivos. Na tentativa de desnudar a compreensão de gesto, enquanto modo de realização fática da existência, Borges (2019, p. 20) aponta que o “gesto remete, então, básica e simultaneamente, para duas coisas: corpo e linguagem”. Isso porque, segundo Borges (*Ibid.*), o gesto pode ser compreendido enquanto movimento do corpo pelo qual se desvela o estar-a-ser em dada situação. Ou seja, a característica de mostraçāo do gesto insere-o no pensamento fenomenológico enquanto premissa fundamental.

A compreensão da dimensão gestual enquanto linguagem é corroborado por Cascudo (2003). No seu “*História dos Nossos Gestos: uma pesquisa na mímica do Brasil*”, o historiador afirma que “voz e gesto possuem a mesma função transmissora” (p. 17). Ou seja, ressalta a dimensão do gesto enquanto linguagem, ampliando os horizontes para o corpo e seus movimentos. Nessa direção, Cascudo (2003, p. 18) afirma que: “o gesto é anterior a palavra. Dedos e mãos falararam milênios antes da voz”. E ainda continua: “Sem gestos, a palavra é precária e pobre para o entendimento temático”. Se aproximando do pensamento de Cascudo (2003), Borges (2019), retomando as ideias heideggerianas, reflete que o gesto pode ser compreendido enquanto expressão corporal em relação a uma situação ou da intenção de comunicar algo, mas que não há separação entre os aspectos psíquicos e corporais. O *Dasein*, Borges (2019, p. 23) explica, é um todo, em uníssono. Nesse sentido, ela reflete que “agindo o *Dasein* se faz - o aí do ser - mundo em gestação e exercício” (*Ibid.*, p. 22).

Considerando o caráter fenomenológico das problematizações trazidas nesse escrito, convém lembrar de Feijoo, Protásio e Sá (2019, p. 106) que apontam o gesto “enquanto modo mais originário de estar junto” pela independência do grau de apropriação reflexiva. Ou seja, o gesto é um modo de estar, uma atitude que já se

configura enquanto “acontecimento discursivo da corporeidade do ser-aí” (*Ibid.*, p.108). Assim, a corporeidade do *Dasein* - numa perspectiva heideggeriana - constitui-se como existencial, constituinte em qualquer fenômeno relacionado à existência. Como diria Le Breton (2007), a existência é corporal. Por essa razão, não convém pensar o gesto apenas enquanto movimento de um corpo, expressão corporal ou coisas afins. Aqui, o gesto adquire o status de existencial, no sentido de “co-pertinência ontológica de todas as estruturas existenciais”, como explica Feijoo, Protasio e Sá (2019, p. 114), “enquanto qualquer movimento corporal do ser-aí”. Ainda nesse pensamento co-originário dos existenciais convém refletir sobre o caráter correlacional do movimento corporal “enquanto compreensão afetiva e discursivamente estruturada” (*Ibid.*, p. 116). Isso implica em dizer que a corporeidade da existência se dá cotidianamente a todo instante no acontecimento discursivo de cada corpo. Desse modo, a gestualidade, a partir de Heidegger, não é um conjunto expresso de sentimentos ou ideias, muito menos representa algo. Isso porque toda interpretação - própria das representações - já é secundária ao gesto. Aqui, o gesto é o movimento mais originário, aquilo que precede não só a palavra, mas também qualquer interpretação, sendo ele “o modo de corporar da existência” (*Ibid.*, p. 118). De maneira tácita, ressalta-se o caráter ontológico do gesto.

A partir dessa correlação, Agamben (2008), em seu “*Notas sobre o Gesto*”, amplia as possibilidades comprehensivas da dimensão gestual ao pensar o gesto para além de um mover-corpo. “O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz, nem se age, mas se assume e suporta. Isto é, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais própria do homem” (Agamben, 2008, p. 13). Retomando o pensamento aristotélico, Agamben (2008) reforça o caráter de ação do gesto ao passo que o distingue do agir (*agere*) e fazer (*facere*). O pensador italiano explica que o fazer (*facere*) é o meio em vista de um fim, já o agir (*agere*) é um fim sem meios. Nesse entrelaçamento, o gesto configura-se enquanto pura exposição de um meio em si mesmo, sem remissão a um fim - “um meio sem fim”, nos termos de Agamben.

Se a dança é gesto, é porque, ao contrário, esta é somente o suportar e a exibição do caráter medial dos movimentos corporais. O gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal (Agamben, 2008, p. 13).

Desse modo, o gesto é movimento de sustentação, como algo originariamente relacionado à medialidade, como meio em si mesmo. Dito de outro modo, o gesto comunica seu ato de sustentação. Como aponta Agamben (*Ibid*), “o gesto é, neste sentido, comunicação de uma comunicabilidade”. Essa torção proposta por Agamben (2008) desconstrói um construto lógico da relação meio-fim. Ou seja, o gesto rompe a linearidade daquilo que se comunica, o que retira o caráter interpretativo, representativo, decifrável do movimento do corpo. É uma verdadeira torção no pensamento das ciências naturais, que visam a todo custo controlar, prever, decifrar.

Esse giro compreensivo da dimensão do gesto nos faz debruçarmo-nos na linguagem, não enquanto movimento de decodificação. Isso porque na medida em que o gesto comunica só a sua ação de comunicabilidade de meio, faz-se necessário tomá-lo a partir de uma compreensão da linguagem em sua força performativa. Assim, a partir da perspectiva de Agamben (2008), o gesto é performance, no seu sentido proposto por Butler (2018), como algo da ordem da produção. Sua efetividade não se encontraria nos sentidos do dizer, mas no próprio acontecimento do indizível desse ato assim presentificado. Portanto, o gesto não carrega consigo segredos postos para decifração, o que tornaria impossível uma hermenêutica do gesto. Mas isso não coloca o gesto no campo do vazio, daquilo que é tardio. Nesse sentido, uma dilatação da experiência do gesto mostra-se como um recurso extremamente potente para compreendermos demandas de ordem ética e política. Apostamos também que o horizonte desse salto possível pode se constituir num dos modos intensivos de nos lançarmos ao embate com o pensável da cultura contemporânea, uma vez, que, como já sinalizado por Agamben (2008, p. 12), “o gesto abre a esfera do ethos”.

Pensando a dimensão política do gesto, Vilém Flusser, filósofo tcheco, esboça uma Teoria Geral do Gestos, muito longe de ser concluída. Em seu *Gestos* (2014), o ensaísta parte de observações do mundo fático, do ordinário, para refletir sobre as possibilidades gestuais, com destaque para o caráter da liberdade. Flusser (2014, p. 17) explícita já na introdução que o “gesto é o movimento no qual se articula uma liberdade, afim de se revelar ou de se velar para o outro.” Ele distingue o gesto de movimento involuntário do corpo. O filósofo aponta a dimensão gestual enquanto forma de inscrição no mundo. Destarte, em sua perspectiva, Flusser (2014, p. 34) aponta que “o que caracteriza todo gesto é a convicção subjetiva de ser ‘livre’, sua estrutura ser ‘aberta’.

A existência se manifesta por gestos. O homem está no mundo na forma de seus gestos. Classificar gestos seria classificar modos de vida: a seguinte classificação se propõe: (a) gestos contra o mundo (trabalho), (b) gestos em direção dos outros (comunicação) e (c) gestos como finalidade em si (arte) (Flusser, 2014, p. 36).

Em um outro texto, “Gesto e consentimento - Exercitação na fenomenologia dos gestos”, publicado somente na versão espanhola da obra (1994), Flusser enuncia que por “gestos” devemos compreender, estritamente, “movimentos do corpo, e num sentido amplo, [...] movimentos dos instrumentos e ferramentas unidos ao corpo” (Flusser, 1994, p. 10). Mas isso ainda não seria suficiente, uma vez que existem outros tipos de movimentos que não estão diretamente ligados à ação motriz do corpo, mas sim à intenção de comunicar ou expressar pensamentos. Desse modo, esses movimentos estão relacionados à atividade mental. Flusser (1994), no entanto, adverte que o estudo desses movimentos intencionais pode levar a especulações intermináveis, conhecidas como “psicologismo”, uma vez que os gestos estariam intimamente co-relacionados às intenções de significado.

Além disso, o autor argumenta que, além desses dois extremos e das armadilhas hermenêuticas associadas a eles, a análise dos gestos deve considerar o dinamismo complexo presente no universo da comunicação humana. Portanto, Para Flusser (1994, p. 10), decifrar os gestos é desvelar a expressão de uma liberdade, o que implica na elaboração de uma “fenomenologia dos gestos”, conduzindo a uma escuta sistemática das diversas áreas em que a gestualidade humana se implica e se explicita, iluminando “tanto a fenomenologia como a filosofia da história” (*Ibid.*) De maneira geral, a Flusser interessa a situação originada pelo esforço do pensamento, em que o gesto é definido como um movimento livre. Obra do e no corpo, ele é midiatizado e portador de sentidos, que se espalham por inúmeras trilhas de possibilidades. Tais ideias transparecem na definição que ele confessa preferir: um gesto, afirma, é algo “livre”, com estrutura “aberta”, “plástica”, “variável”, ao passo que é “um movimento do corpo ou de uma ferramenta conectada ao corpo para o qual não existe conexão causal satisfatória” (Flusser, 1994, p. 2).

Refletindo a partir de Flusser (1994, 2014), Castro, Marinho e Maciel (2022) apontam que, de modo tácito, trata-se, então, de uma correlação, onde o gesto é abertura comunicativa para o mundo e uma abertura do mundo da experiência para a exploração interpretativa. A este modo, é um “exprimir” e, assim, configura-se

enquanto ação de dentro para fora e também de fora para dentro. Isso porque o gesto “serpenteia em giros no círculo hermenêutico e se recusa a se inscrever numa fixidez ontológica ou sociológica” (Marinho; Maciel, 2022, p. 222). Além de propor uma fenomenologia dos gestos, Flusser (2014) amplia possibilidades compreensivas da dimensão gestual, o que nos instiga a pensar a perspectiva clínica da Psicologia. Em uma rápida análise da filosofia flussiana, Rosa (2017) aponta que “Gestos” é gesto de fazer ciência com liberdade. Provocados por Agamben, Flusser, Borges e Feijoo, podemos pensar um gesto da escuta, como condição para a prática psicológica clínica? Em sua reflexão sobre o gesto de fumar cachimbo, Flusser (2014) afirma que a diferença entre causa e motivo é o que diferencia o gesto de reflexo condicionado. Ou seja, o motivo é o caráter fenomenológico do gesto. Assim, como aponta Flusser (2014, p. 32) “devemos assumir um ponto de partida diferente: aquele no qual decisões são tomadas”. À guisa de reflexão, quando nos colocamos diante daquele que sofre já assumimos o motivo de nossa ação clínica. É no “gesto da escuta” - tão particular aos psicólogos - que o círculo hermenêutico como em um balé, cheio de movimentos, acontece o encontro. No jogo compreensivo, em uma situação hermenêutica, no movimento do corpo - livre, mundos são criados e co-criados, a existência fáctica acontece no espetáculo que é o existir.

3 QUE CORPO É ESSE?

No livro Anna Kariênina, de Liev Tolstoi, o personagem Liévin discute com seus amigos, também proprietários de terra, qual a melhor maneira de otimizar sua produção e melhorar a relação com os camponeses, que estavam sendo “seduzidos” por tendências e debates de maior liberalização política. Em determinado momento do diálogo é dito a Liévin:

Mas não sei o que tanto surpreende o senhor. O povo se encontra num nível tão baixo de desenvolvimento material e moral que, obviamente, há de se opor a tudo o que lhe for estranho. Na Europa, a gestão racional funciona porque o povo é educado; portanto nós devíamos educar o povo, e pronto (Tolstoi, 2017, p. 341).

Neste trecho, é possível observar características de um paradigma que marcou a Teoria das Organizações e ainda produz seus efeitos. O racionalismo é um modo de produção organizacional que preza pela ordem, hierarquia, divisão do trabalho

imposta à rigorosa coordenação e se orienta por leis científicas, excluindo-se totalmente valores e emoções humanas (Reed, 1999, p. 67).

Os principais teóricos dessa corrente da Teoria das Organizações são Taylor e Fayol, que publicaram suas principais obras na mesma época. Tal concepção busca articular a organização de modo racional, para que se resolvam problemas específicos e coletivos, com surgimento num cenário de industrialização. O racionalismo pressupõe que o indivíduo seja racional, e que devidamente organizado, ou “educado”, como foi proposto a Liévin, seja passível de otimizar a produção, sendo útil em uma estrutura organizacional racionalizada:

Os seres humanos tornam-se "matéria prima" transformada pelas tecnologias da sociedade moderna em membros bem comportados e produtivos da sociedade, pouco propensos a interferir nos planos de longo prazo das classes dominantes e elites (Reed, 1999, p. 67).

Dessa maneira, o racionalismo tem fortes bases na ciência, principalmente na teoria de racionalização do trabalho formulada por Taylor, a administração científica. A administração científica tem a eficiência como principal meta, colocando o trabalhador como elemento que compõe determinada estrutura, realizando tarefas simples e que não se demandam muito conhecimento, mas que são constituídos por um método passível de execução após rigoroso treinamento (Taylor, 1990, p. 101).

A cientificação da administração é fortemente reforçada por Taylor (1990, p. 95), o que se depreende de seu destaque para os princípios fundamentais de administração científica: desenvolvimento de uma verdadeira ciência, seleção científica do trabalhador, sua instrução e treinamento científico e cooperação íntima e cordial entre a direção e os trabalhadores.

O autor ressalta a capacidade desta teoria em conter greves e questionamentos dentro do corpo organizacional, além de salientar o poder da administração científico-racional em aumentar a produtividade e o esforço do homem médio, disponibilizando mais coisas úteis para a humanidade.

A linha racionalista do pensamento de Taylor (1990, p. 33) sustenta o entendimento de abandono do método empírico e consequente adoção de métodos científicos, inclusive nas subdivisões do trabalho. Este último elemento é fundamental, a extrema divisão e especificação do trabalho em pequenas tarefas.

Nesse cenário é possível destacar um forte elemento do paradigma racionalista, a natureza de dispensar que o operário refletisse sobre o que fazia, cabendo a ele apenas cumprir seu papel na organização formal como um executor.

Trata-se de um pensamento que busca aliar a cordialidade dos trabalhadores com os patrões com o alcance do maior grau de eficiência, buscando beneficiar e otimizar a produção, destacando o autor que o elemento mais importante desse sistema é o benefício da inexistência de gasto do tempo dos trabalhadores com “críticas, vigilância suspeitosa e, às vezes, franca hostilidade” (Taylor, 1990, p. 103).

Outro marco do racionalismo, Fayol, com a teoria administrativa, introduz uma ideia de que é preciso realizar adaptações ao contexto organizacional que se pretende racionalizar. O fayolismo colocou um olhar especial no que se refere à hierarquia e ao papel do administrador, estabelecendo o processo racional da atividade administrativa, rechaçando os chefes que seguem a intuição e abrem mão da racionalidade (Silva, 1960, p. 164).

Nesse sentido, Fayol (2011, p. 53), assim como Taylor, estabelece alguns princípios da administração, sendo eles a divisão do trabalho, autoridade, disciplina, unidade de comando, unidade de direção, subordinação dos interesses individuais aos interesses gerais, remuneração, centralização, hierarquia, ordem, equidade, estabilidade de pessoal, iniciativa e união.

O autor entra em maiores meandros do trabalho do gestor, que tem como funções precípuas prever, organizar, coordenar e controlar, entendendo o ato de administrar como a busca pela eficácia e eficiência, além de ir na mesma direção de Taylor ao formular uma teoria geral da administração, calcado na racionalidade do gestor em tomar uma decisão neutra, científica e racional de adotar este modelo de organização administrativa.

A referência a Taylor e Fayol serve para situar o caráter conceitual-clássico do paradigma que representam e direcionar a análise de um sistema que ainda persiste em nossa sociedade, como em fast-foods e sistemas de telemarketing, por exemplo.

Assim, pode-se afirmar que o racionalismo organizacional capitaneado por Taylor e Fayol tem como premissa epistemológica o racionalismo filosófico, ao se estabelecer na esteira da primazia científica lógico-instrumental, destacando-se a reprodução da separação sujeito-objeto que marca o racionalismo filosófico, na medida em que as teorias entendem o ambiente da administração como direcionadas

pelo gestor (sujeito cognoscente da organização) que pacifica e potencializa o trabalhador (objeto).

O paradigma racionalista parte de regras universais, pré-estabelecidas e científicas para o ambiente organizacional, no qual alguns poucos irão organizar (racionamente) e outros irão executar. Este ambiente é necessariamente pensado para cuidar do comportamento dos agentes envolvidos, de maneira que assim como na filosofia a razão é entendida como meio para se chegar ao conhecimento, aqui a razão é fundamental para se chegar à eficiência.

Teve como destaque também o caráter de introdução na Teoria das Organizações um modo de estudo sistematizado, associado ao conhecimento científico, visto que tal paradigma estava vigente e influenciou a formulação das teorias nessa corrente. Nessa perspectiva, é possível observar que o paradigma racionalista representou um grande marco epistemológico nos estudos organizacionais, visto que tal construção de um poder organizado repercutiu em diversos modelos de organização para além das barreiras das fábricas.

Pode-se citar a burocracia, na concepção de Max Weber, como um dos marcos da matéria da administração que tem forte viés racionalista, compartilhando inclusive das características desta corrente, como a hierarquia, divisão do trabalho e a autoridade-legal. Dessa forma, reunindo os conceitos aqui articulados, é perceptível que o racionalismo organizacional coloca o trabalho como sendo passível de divisão e racionalização, e dentro desse cenário mecanizado e racional põe o indivíduo como um executor de tarefas, voltados à eficiência dispensando uma exigência de reflexão sobre sua atividade.

4 AÇÃO CLÍNICA

Por certo, o pensamento fenomenológico contribui de maneira fundamental para consolidação e des-construção do saber-fazer da ciência psicológica. A partir da noção de *Dasein* e a compreensão do ser humano enquanto existência, um giro conceitual amplia as possibilidades de atuação da Psicologia e das suas diversas práticas clínicas. O status de ciência da Psicologia coloca a existência enquanto algo a ser colonizado, reduzindo o ser humano aquilo que pode ser verificável, associando saúde a adequação social. Logo, o sofrer não é algo aceitável (Silva, 2017). Indo na contramão dessa colonização do ser humano, a perspectiva clínica hermenêutica

escancara o caráter incontrolável da existência, sem pretensões de diagnóstico, prevenção e cura. Isso porque não há como prever, controlar o fenômeno da angústia em sua totalidade. Feijoo (2017, p. 102) aponta que o “clínico não orienta caminhos, nem tranquiliza o paciente. Assim, técnicas e familiaridade como ser-psicólogo ruem para um não saber no qual se perde o chão.

Essa torção, Barreiros e Morato (2017, p. 801) explica, coloca o ser humano enquanto suas “possibilidades existenciais, sem estar atrelado a uma essência, ideia ou representação, mas, sim, lançado em possibilidades mundanas em que possa se projetar e se singularizar enquanto ser-no-mundo”. A partir desse horizonte, um outro modo de ser clínico se apresenta para os profissionais de Psicologia, para além dos técnicos em saúde (Silva, 2017).

A este modo, Sá e Barreto (2011) apontam aspectos fundamentais - e simultâneos - para uma prática psicológica clínica orientada pela fenomenologia. Como primeiro ponto, eles demarcam a necessidade do abandono da redução do ser humano a meramente ao campo biológico, psicológico ou social. Ou seja, para uma ação clínica acontecer é necessário o abandono de qualquer cientificismo objetivante do sofrimento existencial. Se faz indispensável também a recusa de toda postura técnica e voluntarista, em que o profissional de Psicologia conduz a dinâmica do processo clínico a partir de dos seus conhecimentos técnico-conceituais sobre o paciente - aqui também vale destacar a recusa da motivação pessoal do psicólogo de impor mudanças. Como terceiro pilar, o exercício da atenção e do cuidado livre de expectativas, em que o outro é convidado a uma lembrança de si como pura “existência” para, a partir daí, perspectivar seus limites e suas possibilidades mais próprias e singulares.

A atitude clínica como possibilidade do cuidado do psicólogo implicado no movimento de atenção ao cliente como existência, acompanhando-o na tarefa de apropriar-se daquilo que sabe pré-ontologicamente, possibilitando, na sua situação concreta e totalmente singular, que se compreenda e assuma o que ele é, em seu estar-lançado e o que pode ser (Sá; Barreto, 2011).

À guisa de compreensão fundamental para pensar a Psicologia Clínica, Barreto (2013, p. 39) sugere que “a ação clínica se desloca do âmbito das teorias e técnicas psicológicas para aquelas da existência” e é considerada como a atitude e disponibilidade de um olhar atento e comprensivo sobre os fenômenos que surgem

no cotidiano de sua prática. Desse modo, a ação do/a psicólogo/a se revela como o modo de estar afinado/a, em direção ao diálogo fundamental sobre a compreensão da existência-no-mundo-com-outros. Essa des-construção clínica proposta pelo advento do pensamento fenomenológico-hermenêutico gera tensões no saber-fazer da Psicologia Clínica, enquanto atitude que destina uma ação política. Nessa direção, pensamos que amparados à noção de clínica enquanto uma atitude entremeada a uma ação política, possibilitamos o endereçamento de práticas que saem dos confins confessionais do consultório para uma abordagem construída em meio ao viver cotidiano. Frente a tais inquietações escolhemos navegar em rota na busca de outra compreensão do sofrimento que possibilite olhar as ressonâncias para pensar uma clínica como ação de acompanhar o outro/paciente de modo a aguardar o “despertar” (deixar o que dorme vir a despertar) de modos de existir que possam encaminhar um cuidar de si, apropriando-se de sua história e reinterpretando-a (Silva; Barreto, 2017).

Cabe aqui pontuar que a compreensão do qual Heidegger sinaliza, de acordo com Barreiros e Morato (2017) não é da ordem explicativa, daquilo que de alguma o detemos ou possuímos. Trata-se de um modo de ser e estar no mundo, constituindo sentidos as possibilidades fáticas. Desse modo, a hermenêutica é o caminho a ser trilhado para a acessibilidade do próprio ser, com vias de compreensão das possibilidades do ser. A partir do pensamento heideggeriano, Gadamer (2021) aparece como um caminho metódico a ser desbravado na clínica, isso porque Gadamer (2021) se apropriou da estrutura temporal e histórica da facticidade de um ser humano contextualizado em um universo de significações de uma determinada cultura. Esse caminho relaciona-se a possíveis pré-compreensões, projeções e aberturas de novos sentidos enquanto ser-existencial. Desse modo, nosso ponto de vista é sempre um entre outros e é constituído também pelo processo de aculturação de épocas históricas diferentes que irão fazer parte constituinte do horizonte histórico e do horizonte hermenêutico daquele que comprehende. A este modo, a compreensão do gesto enquanto linguagem do corporar é uma necessidade da ação clínica fenomenológica-hermenêutica.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da rota navegada, a consideração da dimensão gestual no saber-fazer da ação clínica orientada pela fenomenologia hermenêutica é um imperativo. Isso se faz a partir da compreensão do corporar não apenas enquanto conteúdo fenomenal, indicativo formal, mas, sobretudo, pela relação entre situação hermenêutica e o gesto, este compreendido enquanto elemento co-originário do próprio *Dasein*. Se para Heidegger “o corporar do corpo é assim um modo do *Dasein*” (Heidegger, 2021, p. 106), o gesto é elemento desse modo próprio do *Dasein*. Assim, o modo como se habita o corporar se dá via gesto. Ou seja, os gestos são modos próprios e originários do ser, é também essa acontecência na situação da clínica. É possível pensarmos o gesto enquanto narrativa daquela existência, daquele momento, daquele *Dasein*.

Ademais, refletir sobre o gesto é pensar uma dimensão política da e na ação clínica fenomenológica, uma vez que ele também diz de um território, gênero, raça e tantos outros marcadores sociais que não cabem aqui serem explicitados ou discutidos, mas que se apresentam a partir do corporar. Para isso, tantas outras viagens precisam ser feitas e refeitas, talvez por mares antes nunca explorados, ou por caminhos já conhecidos, mas agora com outros mapas, outros barcos. Por hora, chegamos ao nosso cais com a certeza que essa viagem empreendida ampliou nossos horizontes e nos instigou a procurar as próximas rotas, mares, barcos e também companheiros de viagem.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. Notas sobre o gesto. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4, p. 9-10, 2008.
- AGAMBEN, G. Para uma ontologia e uma política do gesto. In: Flanagens.21/03/2018-<http://flanagens.blogspot.com.br/2018/03/para-uma-ontologia-e-uma-politica-do.html?m=1>.
- ALMEIDA, D. D. M. Corpo e existência: contra um duplo esquecimento dos corpos. In; CASTRO, D. S. et.al (org.). *Corpo e existência*. São Paulo: Metodista, 2002, p. 101-114.
- ARROYO, M. G. SILVA, M. R. Apresentação. In: Arroyo, M. G., & Silva, M. R. (org.). *Corpo-infância: exercícios tensos de ser criança; por outras pedagogias dos corpos*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 9-20.

BARREIROS, G. F.; MORATO, H. T. P. O encontro reflexivo como possibilidade de intervenção clínica em instituição educacional e grupo comunitário. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 43, n. 3, p. 799-814, jul./set. 2017.

BARRETO, C. L. B. T. *Ação clínica e os pressupostos fenomenológicos existenciais*. 2006. Tese. (Doutorado de Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

BARRETO, C. L. B. T. Reflexões para pensar a ação clínica a partir do pensamento de Heidegger: da ontologia fundamental a questão da técnica. In: BARRETO, C. L. B. T.; MORATO, H. T. P.; CALDAS, M. T. (org.). *Prática Psicológica na perspectiva fenomenológica existencial*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 27-50.

BORGES-DUARTE, I. Situação hermenêutica e projeto de mundo: habitar como? In: DUTRA, E. (Org.) *Sofrimento e historicidade*: o desamparo ético-político na contemporaneidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

BORGES-DUARTE, I. Sobre o gesto fenomenológico, em forma de Prólogo. In: FEIJOO, A. M. L. C; LESSA, M. B. M. F. (org.). *O gesto fenomenológico*: corpo, afeto e discurso na clínica. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2019.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão de identidade. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARDINALLI, I. E. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (*Dasein*). *Psicologia*, USP, 26(2), p. 249-258, 2015. <https://doi.org/10.1590/0103-656420135013>.

CASANOVA, M. A. Fragmentação, velocidade e dominação: corporeidade e violência na contemporaneidade. *Ekstasis: Revista De Hermenêutica E Fenomenologia*, 11(2), p. 73–95, 2022. <https://doi.org/10.12957/ek.2022.70266>.

CASANOVA, M. A. Pontes sobre o nada: narrativas do sofrimento e transformação existencial. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 130-149, dez. 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000200010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 fev. 2024.

CASCUDO, L.C. *História dos nossos gestos*: uma pesquisa na mímica do Brasil. 2. ed. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, G. de; MARINHO, M.; MACIEL, J. O gesto afrobrasileiro em “O recado do morro”, de Guimarães Rosa. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 24, n. 1, p. 219–235, 2022.

FEIJOO, A. M. L. C; PROTASSIO, M. M; SÁ, R. N. Da possibilidade pré-ontológica da fenomenologia ao sentido fenomenológico de Gesto. In: FEIJOO, A. M. L. C; LESSA, M. B. M. F. (org.). *O gesto fenomenológico*: corpo, afeto e discurso na clínica. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2019.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. Metà-hodós: da fenomenologia hermenêutica à psicologia. *Rev. Abordagem Gestalt*, Goiânia, v. 24, n. 3, p. 329-339, dez. 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672018000300007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 2 abr. 2022. <http://dx.doi.org/10.1806/RAG.2018v24n3.7>

FLUSSER, Vilém. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014.

- FLUSSER, Vilém. *Los gestos*. Barcelona: Herder, 1994.
- GESTOS. In: *Dicionário Online de Português*. Porto: 7Graus, 2024. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/trabalho/>. Acesso em: 20 fev. 2024.
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.
- LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. 2. ed. Tradução: Sônia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MELO, J. B. *O corpo que habito*: possibilidades de compreensão para a experiência do corpo amputado. 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.
- MICHELAZZON, J. C. Corpo e tempo. In: CASTRO, D. S. P.; POKLADEK, D. D.; ÁZAR, F. P.; PICCINO, J. D., JOSGRILBERG, R. S. (org.). *Corpo e existência*. São Bernardo do Campo: UMESP: FENPEC, 2004. p. 105-122.
- NASCIMENTO, C.L. A concepção do *Dasein* e a psicossomática em Medard Boss. In: FEIJOO, A. M. L. C. (org.) *Anais do I Simpósio de Psicologia Fenomenológica-Existencial*, Belo Horizonte: Fundação Guimarães Rosa, 2008. p. 79-84.
- ROSA, L. Em “Gestos”, Vilém Flusser faz ciência como quem conta uma história . Algazarra (São Paulo, Online), n. 5, p. 215-221, nov. 2017.
- SÁ, R. N. DE.; BARRETO, C. L. B. T. A noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínicas. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 28, n. 3, p. 389–394, jul. 2011.
- SÁ, R. N. A analítica heideggeriana da existência em Ser e Tempo. In: Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial (org.). *V Jornada IFEN*: diferentes modos de compreensão da subjetividade. Rio de Janeiro: IFEN, 2005. p. 1-5.
- SILVA, E. F. G.; MELO, J. B.; BARRETO, C. L. B. T. Apontamentos sobre leituras do corpo na ciência moderna e no pensamento de Martin Heidegger. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 136–151, 2017. DOI: 10.12957/ek.2016.23014.
- SILVA, E. F. G. A "cegonha tecnológica" no caminho do projeto parental: dialogando com a experiência de homens (in) férteis. 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

DADOS DOS EDITORES

Rui Gonçalves da Luz Neto

Doutorando em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Mestre em Hebiatria - Determinantes da Saúde do Adolescente. Psicólogo e Jornalista pelo Centro Universitário Maurício de Nassau. Atualmente é docente dos cursos de Nutrição e Farmácia da Faculdade Pernambucana de Saúde (FPS).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4780-296X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7566002056279058>

E-mail: ruigoncalves.pe@gmail.com

Danielle de Fátima da Cunha Cavalcanti de Siqueira Leite

Doutora em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco. Bacharel em Psicologia pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente é professor adjunto da Universidade Católica de Pernambuco, nos cursos de Graduação e no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia Clínica - Mestrado e Doutorado.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9437-0031>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0770157584873529>

E-mail: comunicacaocrn6@gmail.com

Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Psicóloga pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestrado em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco. Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Évora. Atualmente é professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5532-039X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4818189523805466>

E-mail: carmeluciabarreto@hotmail.com