

**ANAIS DO I CONGRESSO INTERNACIONAL PESSOA E
COMUNIDADE: FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E TEOLOGIA
E III COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HUMANIDADES E
HUMANIZAÇÃO EM SAÚDE**

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Gilberto Safra

Maristela Vendramel Ferreira

(Organizadores)

Núcleo de Pesquisa e Laboratório *Prosopon*

Departamento de Psicologia Clínica



INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA USP

São Paulo - 2014



Catálogo na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia (1.: 2014 São Paulo, SP)

Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia e III Colóquio Internacional de humanidades e humanização da saúde, realizado em São Paulo, SP, 2014 / organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Gilberto Safra e Maristela Vendramel Ferreira. - São Paulo: IPUSP, 2014.

Publicação digital.

ISBN: 978-85-86736-60-5

1. Psicologia 2. Fenomenologia 3. Teologia 4. Pessoa 5. Comunidade I. Título.

RC467

**I CONGRESSO INTERNACIONAL PESSOA E COMUNIDADE:
FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E TEOLOGIA E III COLÓQUIO
INTERNACIONAL DE HUMANIDADES E HUMANIZAÇÃO EM SAÚDE**

22, 23 e 24 de setembro de 2014

UNIFESP – São Paulo

ORGANIZAÇÃO GERAL

Núcleo de Pesquisa e Laboratório *Prosopon* - IPUSP

Centro de História e Filosofia das Ciências da Saúde - UNIFESP

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez - IPUSP

Prof. Dr. Gilberto Safra - IPUSP

Pós-Doutoranda Maristela Vendramel Ferreira –CAPES/PNPD/IPUSP

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Dante Marcello Claramonte Gallian – UNIFESP

Prof. Dr. Márcio Luís Fernandes–PUC/Pr

Pós-Doutorando José Alberto Moreira Cotta – FAPESP/IPUSP

Doutoranda Suzana Fillizola Brasiliense Carneiro – FAPESP/IPUSP

Profa. Dra. Florinda Martins – UCP, Porto

Profa. Karin Hellen Kepler Wondracek – Faculdades EST, São Leopoldo

Mestrando Danilo Salles Faizibaioff –IPUSP

COMISSÃO DE APOIO

Dra. Jacqueline Santoantonio - UNIFESP

Yuri Bittar - UNIFESP

Mestrando Paulo Henrique Curi Dias – FAPESP/IPUSP

Doutorando Demétrius Alves de França -IPUSP

Mestrando João Pedro Jávera –IPUSP

Klyus Vieira de Freitas – Laboratório Prosopon/IPUSP

Maria Helena Molinari – Laboratório Prosopon/IPUSP

Cláudia Lima Rodrigues da Rocha - IPUSP

Gérson da Silva Mercês - IPUSP

Sonia Regina Pereira Piola Luque –IPUSP

Gilberto Carvalho - IPUSP

Nadia Vitorino Vieira - UNIFESP

Maria Auxiliadora Craice de Benedetto –UNIFESP

Luziete M. S. Dal Poggetto – UNIFESP

Isabelle Gayon - Tradutora de francês

APOIO

FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

PARCERIAS

Editora Escuta e Livraria Pulsional

Instituto Sobornost e Livraria Resposta

GT Psicologia e Fenomenologia – Associação Nacional de Professores de Pós-

Graduação - ANPEPP

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica - ABRAPFO

Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche Roma, afiliado ao The World

Phenomenology Institute, U.S.A.

Société Internationale de Psychopathologie Phénoméno-structurale, France.

Ressalva: Os textos apresentados são de criação original dos autores, que responderão individualmente por seus conteúdos ou por eventuais impugnações de direito por parte de terceiros.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Núcleo de Pesquisa e Laboratório <i>Prosopon</i>	16
O incondicional da condição humana: filosofia, espiritualidade e sociedade	
<i>Florinda Martins e Andrés Eduardo Aguirre Antúnez</i>	21

TRABALHOS COMPLETOS

CONFERÊNCIAS

Comprendre le psychopathologie. Un approccio fenomenológico	
<i>Angela Ales Bello</i>	33
Edith Stein – Comunidade e mundo da vida	
<i>Aparecida Turolo Garcia (Irmã Jacinta)</i>	61
Saberes sobre pessoa e comunidade transmitidos e elaborados pelos “médicos da alma” no Brasil colonial	
<i>Marina Massimi</i>	72
Em que solo se nutre a ciência? Michel Henry: para uma cultura interdisciplinar	
<i>Florinda Martins</i>	93
La psychopathologie comme indicateur décisif de la nature des liens et articulations entre singularité personnelle et appartenance communautaire	
<i>Jean-Marie Barthélémy</i>	121
Confiança e convivência: pessoa e comunidade na perspectiva de uma teologia pública	
<i>Rudolf von Sinner</i>	142
Corporeopropriação em Michel Henry: o trabalho clínico	

<i>Maristela Vendramel Ferreira</i>	165
Psicanálise e literatura: visitando Imre Kertész	
<i>José Alberto Cotta</i>	181
A contribuição de Pavel Florensky para a situação clínica	
<i>Gilberto Safra</i>	197
Pavel Florenskij: o pensamento complexo e a psicologia	
<i>Márcio Luiz Fernandes</i>	204

MESAS REDONDAS

Pessoa-comunidade e inter-relações na obra de Edith Stein	
<i>Clélia Peretti</i>	222
Edith Stein e o conceito de pessoa	
<i>Juvenal Savian Filho</i>	236
A empatia no corpo a corpo de comunidades de combate: o circuito sensível do encontro – da arte marcial à abertura clínica	
<i>Cristiano Roque Antunes Barreira</i>	253
O que pode o corpo de uma criança autista?	
<i>Maria Izabel Tafuri</i>	270
Psicologia, teologia e fenomenologia: em busca de mútuo (re)conhecimento	
<i>Karin Hellen Kepler Wondracek</i>	284
Algumas considerações sobre o perdão e o não-perdão na clínica do envelhecimento	
<i>Fernando Genaro Junior</i>	314
Contribuições de Eugène Minkowski no campo do Acompanhamento Terapêutico (AT) de pacientes graves	

<i>Danilo Salles Faizibaioff</i>	330
O Homem do Subsolo encontra a clínica	
<i>Renan Silva Carletti</i>	350
A literatura na clínica fenomenológica: pessoa, vivências e leitura	
<i>Jean Marlos Pinheiro Borba</i>	368
Linguagem e fenomenologia: estudos sobre a palavra no acontecer da psicoterapia	
<i>Andrea Cristina Morganti e Andrés Eduardo Aguirre Antúnez</i>	384
Vivências psíquicas face à violência na perspectiva da fenomenologia de Edith Stein	
<i>Suzana F. Brasiliense Carneiro e Andrés Eduardo Aguirre Antúnez</i>	405

COMUNICAÇÕES ORAIS

Plantão psicológico de gestantes hipertensas atendidas no ambulatório de hipertensão arterial e nefropatias na gestação na Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo – EPM – UNIFESP	
<i>Vera Lucia Lotufo Belardi Neto, Jussara Sato e Nelson Sass</i>	430
Edith Stein lê Hans Ulrich Gumbrecht: uma análise do século XX	
<i>Danilo Souza Ferreira</i>	446
A pessoa espiritual e sua consciência moral	
<i>Marcos Vinicius da Costa Meireles</i>	461
Emoção em contexto da psicoterapia fenomenológica existencial	
<i>José Tomás Ossa Acharán e Daniel Sousa</i>	476
O rebaixamento como fator de prestígio social no discurso do Morgado de Mateus	

<i>Renata Ferreira Munhoz</i>	502
As exigências e pressões da vida contemporânea	
<i>Fernando José Matias e Stéfani Niewöhner</i>	528
Cicloturismo, corpo, saúde e qualidade de vida	
<i>Leandro Dri Manfiolete e Carmen Maria Aguiar</i>	555
Thomas Bernhard: lucidez e testemunho em tempos sombrios: um diálogo entre a literatura e a clínica psicanalítica contemporânea	
<i>Daniel França Stanchi</i>	584
A relação subjetiva como lugar de memória: encontro em clínica analítico-existencial	
<i>Jaqueline Cristina Salles e Jorge Miranda de Almeida</i>	614
Barbárie na psicanálise, ciência e cultura. Uma intersecção conceitual	
<i>Maria Aparecida da Silveira Brígido</i>	629
Saúde e vida de qualidade na educação física escolar: percepções discentes	
<i>Suzana Madalena de Melo Silva e Luiz Gonçalves Junior</i>	641
Interculturalidade e educação física escolar: perspectivas para educação das relações étnico-raciais	
<i>Luana Zanotto e Luiz Gonçalves Junior</i>	670
O mundo da vida na perspectiva do usuário de drogas	
<i>Valéria Christine Albuquerque de Sá Matos e Jean Marlos Pinheiro Borba</i>	688
Institucionalização, à luz da teoria bowlbyana do apego	
<i>Mauro Luiz Ferreira Silva</i>	708

Notas sobre a ontologia freudiana – articulações entre ontologia, ética e estética	
<i>Ligia Maria Durski e Gilberto Safra</i>	735

PÔSTERES

O amor sob a ótica fenomenológica-existencial	
<i>Thiago de Almeida</i>	762
Os âmbitos irreflexivo e reflexivo da consciência em Sartre	
<i>Flávia Augusta Vetter Ferri e Carla Maria Voitena</i>	779

RESUMOS

Fenomenologia, sofrimento e crise psíquica grave: em busca de sentidos	
<i>Ileno Costa</i>	791
A maior dor do mundo: o luto materno em uma perspectiva fenomenológica	
<i>Luís Henrique Fuck Michel e Freitas, J.L.</i>	792
Fenomenologia e teologia no texto freudiano: intercessões acerca da pessoa humana	
<i>Karla Daniele de Sá Maciel Luz</i>	793
O (des)aprendizado do método cartesiano e a ética fenomenológica-existencial	
<i>Paulo Alexandre Françoso e Anisha Gonçalves Santana</i>	794
Grupo aberto de escuta: quando a comunidade acolhe a si própria	
<i>Mônica Mendes Gonçalves</i>	795
A contribuição da terapia em grupo do CAPS- AD ao esquizofrênico dependente químico	
<i>Douglas Marcel da Silva Buzoni, Sampaio, G.O e Barbosa, A.P.</i>	796
O sofrimento dos alunos do Instituto de Psicologia da USP	
<i>Maria Gertrudes Vasconcellos Eisenlohr</i>	797
Contribuições de Stein para compreensão da experiência ontológica	

<i>Roberta Vasconcelos Leite</i>	798
A formação da pessoa em Edith Stein	
<i>Adair Aparecida Serga</i>	799
A hermenêutica filosófica: contribuições para a psicologia hospitalar	
<i>Matos, V.C.A.S e Silva Jr, A.F.</i>	800
Cicloturismo, educação ambiental e lazer: processos educativos vivenciados na Serra da Canastra	
<i>Clayton da Silva Carmo, Luiz Gonçalves Junior e Denise Aparecida Corrêa</i>	801
A sala de aula e o “momento de brincar”	
<i>Tagiane Maria da Rocha Luz</i>	802
A empatia na constituição do corpo próprio em Edith Stein	
<i>Rudimar Barea</i>	803
Edmund Husserl e Aron Gurwitsch em torno da psicologia da Gestalt	
<i>Hernani Pereira dos Santos</i>	804
Deus e o diabo na clínica do sofrimento psíquico grave: fenômeno religioso e espiritualidade nas crises do tipo psicótica	
<i>Raquel de Paiva Mano e Ileno Izidio Costa</i>	805
Grupo de intervenção precoce em primeiras crises do tipo psicótica – GIPSI	
<i>Ileno Costa e Raquel de Paiva Mano</i>	807
O cuidado como uma ética: um diálogo entre Edith Stein e Donald Winnicott	
<i>André Luiz de Oliveira e Andrés Eduardo Aguirre Antúnez</i>	809
A formação do psicólogo através da experiência literária	
<i>Felipe Stiebler Leite Villela</i>	810
A experiência do despertar do esquecimento do ser em Heidegger	
<i>Elton Augusto Pinotti e Souza</i>	811

Liberdade e noção de pessoa no Islã: categorias de entendimento interdisciplinar	
<i>Isabel Munhoz Forero e Francirosy Campos Barbosa Ferreira</i>	812
Contribuições da teologia kierkegaardiana para a concepção de indivíduo em Theodor Adorno	
<i>Yonara Dantas de Oliveira</i>	813
Alteridade e comunidade: a arte de dar a outra face	
<i>Roberto Rosas Fernandes</i>	814
Em devoção: encontros em busca do humano	
<i>Klyus Vieira de Freitas e Andrés Eduardo Aguirre Antúnez</i>	815
A mística na interface entre o psíquico e o ontológico	
<i>Paulo Henrique Curi Dias</i>	816
Camus e "A pedra que cresce": cultura popular, religiosidade e comunhão	
<i>Gabriela Balaguer</i>	817
Fontes de aprendizagem em comunidades baseadas em empreendedorismo social	
<i>Valentina Medrano</i>	818
Exercícios espirituais de Inácio de Loyola e a psicanálise: um diálogo possível	
<i>Maria Teresa Moreira Rodrigues</i>	819
O sem-fundo humano e as fraturas da racionalidade	
<i>Sandro Santos Da Rosa e Andrea Nicaretta</i>	820
Acompanhando indivíduos tornarem-se pessoas: experiência elementar e a relacionalidade trinitária no atendimento psicológico	
<i>Davi Chang Ribeiro Lin</i>	821
Idealização neurótica da imagem e identidade pastorais na dinâmica social contemporânea	
<i>Thomas Heimann</i>	822

Sofrimento psíquico na adolescência: AT, universidade e comunidade	
<i>Margarida Mamede</i>	823
Reflexões sobre o instrumento chamado educação	
<i>Maria da Conceição Aparecida Silva</i>	824
O aconselhamento pastoral como forma de cuidado junto a pessoas com depressão	
<i>Fernando José Matias</i>	825
Repercussões clínicas de uma experiência de musicoterapia com pessoas em sofrimento psíquico	
<i>Mariana Puchivailo e Adriano Holanda</i>	826
Contribuições da fenomenologia para atuação de profissionais na atenção básica de saúde	
<i>Joelma Ana Gutiérrez Espíndula; Silva, C.S.M e Angolo, J.L.G.</i>	827
A relação entre fenomenologia e filosofia cristã na fenomenologia de Edith Stein	
<i>Mak Alisson Borges de Moraes & Tommy Akira Goto</i>	828
Subjetividade transdisciplinar: a construção de um campo epistemológico integrado	
<i>Luiz Eduardo Valiengo Berni</i>	829
Experiência religiosa da prece na prática clínica	
<i>Stella Maris Souza Marques e Thaíke Augusto Narciso Ribeiro</i>	830
O tratamento e o cuidado com a pessoa hospitalizada	
<i>Yolanda Forghieri</i>	831
Comunicações entre fenomenologia, psicologia e história	
<i>Leandro Penna Ranieri</i>	832
O voluntariado na perspectiva do trabalhador voluntário em uma comunidade ludovicense	
<i>Neiliane Lima da Silva e Borba, J.M.P.</i>	833
Posicionamento voluntário autêntico na obra de Edith Stein	
<i>Achilles Gonçalves Coelho Junior e Miguel Mahfoud</i>	834

Edith Stein e a formação humana: fundamentos para uma educação integral	
<i>Magna Celi Mendes Da Rocha e Antunes, M.A.M</i>	835
Teologia do ori-bará: contribuições das religiões afro-brasileiras sobre a noção da pessoa	
<i>João Luiz Carneiro</i>	836
A relação entre criador, criatura e o grupo em J. L. Moreno	
<i>Anete Roese</i>	837
Alcoólicos anônimos e a recaída: análise à luz da experiência elementar	
<i>Dionete Maria Mendes Nogueira e Coelho, Jr, A.G.</i>	838
Contribuições da psicoterapia ao enfrentamento do luto – com a palavra mães enlutadas	
<i>Freitas, J. e Zomkowski, T. L.</i>	839
Neuroses eclesiásticas e seu tratamento no evangelho	
<i>Karl Heinz Kepler</i>	840
Interpessoalidade na pós-modernidade: uma mudança de paradigma	
<i>Adriano Aparecido Apolonio e Cleiton José Senem</i>	841
A presença da fenomenologia de Edmund Husserl na filosofia japonesa de Kitaro Nishida	
<i>Tommy Akira Goto</i>	842
O aumento do consumo de álcool em mulheres: uma reflexão heideggeriana	
<i>Marciana G. Farinha</i>	844
Acompanhamento terapêutico: prática eficaz para reabilitação psicossocial na atenção primária?	
<i>Marciana G. Farinha</i>	845
ANEXO I – Programação do Congresso.....	846

APRESENTAÇÃO

NÚCLEO DE PESQUISA E LABORATÓRIO *PROSOPON*

Universidade de São Paulo

Instituto de Psicologia

Departamento de Psicologia Clínica

O *Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopon* agrega e desenvolve investigações interdisciplinares, visando repensar a clínica psicológica, reposicionando-a a partir da compreensão da Pessoa Humana, por meio de seu *ethos*, abordada no vértice ontológico. Foi oficialmente constituído no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 2014. Contudo, sua existência e proposta científica é fruto da evolução de 25 anos de trabalho do Prof. Dr. Gilberto Safra¹ - acompanhado posteriormente pelo Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, que também o acompanhava no LET e com o qual compartilha a coordenação do Núcleo - e dos alunos de graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado, além de parceiros e interlocutores de universidades nacionais e internacionais que, ao longo dos anos, contribuíram com pesquisas, discussões, amizade e o compartilhamento de ideais e sonhos.

Dentre eles destacamos: Profa. Angela Ales Bello e Prof. Lubomir Zak da Pontificia Università Lateranense de Roma, a Profa. Aparecida Turolo Garcia da Universidade Sagrado Coração; Prof. Sergei Khoruzhi, do Instituto de Filosofia da Academia Russa de Ciência, Moscou; Profa. Florinda Martins da Universidade Católica Portuguesa, Porto; Prof. Jean-Marie Barthélémy e Profa Annie Barthélémy, Université de Savoie, Chambéry.

¹ Iniciado na Pontifícia Universidade Católica com o Laboratório de Estudos da Transicionalidade (LET).

Prosopon ou Pessoa

A noção de pessoa foi definida com precisão nos primeiros séculos do cristianismo na teologia dos capadócius. Nela a pessoa é entendida como ser de liberdade e relacional, apresentando-se de modo singular, sem que seja possível sua objetificação – alteridade resistente ao domínio cognitivo. O termo pessoa contempla o ser humano em sua dignidade, pois como ser de ação constitui sentidos, funda mundos, encontrando sua atualização na relação com o outro, em meio à vida comunitária.

A Pessoa Humana, nessa perspectiva, demanda ser abordada em sua complexidade, sem ser reduzida a coisa ou a um conceito, de modo que seu gesto possa emergir em meio à vida privada e pública como ação pessoal e política. Esta noção torna-se fundamental na abordagem da situação clínica na atualidade, quando a condição humana é posta em questão por meio da hipertrofia do horizonte tecnológico que ameaça a dignidade e a existência humana.

O estudo da obra do psicanalista inglês Donald Winnicott tem possibilitado o manejo de inúmeras situações clínicas, de maneira a formular intervenções com os pacientes que preservem a comunicação do sofrimento vivido por eles, sem reduzi-lo ou transformá-lo em uma abstração teórica. A partir desse autor e em diálogo com a filosofia russa encontramos a concepção russa de *Sobórnost* (comunitário) - perspectiva fecunda para compreendermos e manejarmos os problemas que encontramos na clínica contemporânea - na qual a compreensão de pessoa como ser relacional e comunitário, permite abordar os quadros psicopatológicos contemporâneos, nos quais, frequentemente o *ethos* humano se encontra estilhaçado.

Por meio de intervenções clínicas, realizadas em diferentes modalidades de trabalho (arte terapia, acompanhamento terapêutico, *placement*), que dialogam com as

consultas terapêuticas do psicanalista inglês Donald Winnicott, se oferece a oportunidade de expressão dos conflitos, o que permite à dupla terapêutica surpreender-se e superar paralisações no desenvolvimento. O vértice fenomenológico nessas práticas é fundamental, pois nos auxilia a sustentar o lugar da expressão, da afetividade, da linguagem pessoal, o espaço e o tempo vividos, a ética e o estético como dimensões importantes na clínica e da personalidade do ser humano.

Em nossas investigações clínicas, nos deparamos com novas formas de sofrimento humano na atualidade, capazes de colocarem os princípios da clínica tradicional em questão. No diálogo com a fenomenologia, a literatura, a filosofia e a teologia russa, encontramos concepções fecundas que nos auxiliam a realizar nosso trabalho de pesquisadores e de clínicos alinhados à compreensão do que o outro necessita para que possa ganhar equilíbrio, maturidade e recuperar-se.

O *Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosoyon* considera que o mundo contemporâneo e os seus desafios, como as transformações sociais, do trabalho, econômicas, tecnológicas e suas consequências para a saúde das pessoas, demandam a cooperação e articulação de diferentes áreas do conhecimento, de modo que a ciência possa responder às questões prementes e complexas que atualmente afetam a comunidade humana. A abordagem interdisciplinar, desse modo, se faz indispensável².

A ideia da formação do Laboratório nasceu em uma conversa entre Gilberto Safra e Andrés Antúnez, mais especificamente nas andanças amistosas em estação ecológica do litoral de São Paulo em 2012 e foi se desenvolvendo. Em 2013 essa ideia foi compartilhada com a Profa. Angela Ales Bello, Irmã Jacinta Turolo Garcia, Prof. Márcio

² O primeiro evento do *Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosoyon* foi o seminário internacional *Interface entre Psicanálise e Literatura: visitando Imre Kertész*, organizado pelos Profs. Gilberto Safra e José Alberto Moreira Cotta, realizado no IPUSP em abril de 2014. Disponível em: <http://www.youtube.com>

Fernandes e Profa. Clelia Peretti em reunião realizada na casa do Prof. Safra em setembro de 2013. Incluir o *Núcleo* em primeiro lugar visa mostrar as pesquisas a serem realizadas e colocadas em prática no *Laboratório*, por sugestão da Profa. Ales Bello, bem acolhida pelos coordenadores. Neste momento surgiu também a concepção de realizar um congresso internacional e consolidar nossos intercâmbios.

Originalmente o congresso aconteceria na USP, mas dada a grande procura e interesse das pessoas e a delicada situação que ocorria na universidade devido à greve, os organizadores fizeram contato com a Universidade Federal de São Paulo em busca de um gesto de solidariedade científica e humana.

Neste sentido, graças à generosidade e competência do Prof. Dr. Dante Marcello Claramonte Gallian, realizamos o evento em parceria com o *Centro de História e Filosofia das Ciências da Saúde* da UNIFESP, por ele coordenado, na Vila Clementino (*Vila Universitária*) nos dias 22, 23 e 24 de setembro de 2014, em São Paulo.

O Congresso

O Congresso teve como objetivo abordar a pessoa e a comunidade em diálogo interdisciplinar. Participaram pesquisadores nacionais e internacionais das áreas das Ciências Humanas e Ciências da Saúde. Buscaram discutir o conceito de Pessoa Humana e comunidade entre as diferentes áreas do saber, possibilitando interlocuções entre o campo de investigação clínica e o campo filosófico e teológico que articulassem as experiências e vivências clínicas da Pessoa Humana, considerada em seu *ethos* em diferentes contextos culturais.

O evento, apoiado pela FAPESP³, CAPES⁴ e CNPq⁵, foi um sucesso. Contou com público de cerca de 300 pesquisadores e estudantes vindos de diferentes áreas do saber – psicologia, filosofia, teologia, medicina, enfermagem, fonoaudiologia, pedagogia, história, letras - e de diversas regiões do país. Aproximadamente 90 trabalhos científicos foram apresentados entre conferências, mesas redondas, comunicações orais e pôsteres.

Neste *Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: Fenomenologia, Psicologia e Teologia* e *III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde*, compartilhamos a maior parte da produção escrita resultante desse evento. Agradecemos aos colaboradores que enviaram seus textos e esperamos que o público possa se beneficiar da consistente produção apresentada nesta perspectiva interdisciplinar.

Comissão Organizadora

³ Processo FAPESP n.2014/10.498-9

⁴ Processo CAPES/PAEP n.4949/2014-61

⁵ Processo CNPq /APV n.453.550/2014-2

O INCONDICIONAL DA CONDIÇÃO HUMANA

FILOSOFIA, ESPIRITUALIDADE E SOCIEDADE

Florinda Martins

Universidade Católica Portuguesa – Porto, E-mail: flmartins@porto.ucp.pt

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Universidade de São Paulo, E-mail: antunez@usp.br

Em 1963 Michel Henry publica uma extensa obra sob o título *A Essência da Manifestação*⁶. Uma obra cuja tese consiste em mostrar que o invisível revela o que o visível elimina e oculta. Tese essa que se desenvolve como que em *antítese*⁷ ao conceito de manifestação que, atravessando embora toda a história da filosofia, ocupa lugar cimeiro nas questões da fenomenologia tradicional, leia-se Husserl e Heidegger, e cujo suposto é ser o visível a revelar o invisível, embora tendo este como fundamento daquele.

Ora, sendo o invisível, em M. Henry, um outro nome da Vida⁸ a questão de fundo da fenomenologia tradicional, isto é, a pergunta pelo *como* acedemos às coisas, passará, necessariamente pela questão do acesso à Vida. Uma Vida que faz prova de si, revelando-se no processo constitutivo do nosso próprio ser, no qual nos sentimos viver. Um processo no qual participamos pelo que com a verdade da Vida se dá a verdade de nós próprios: somos revelados a nós próprios no advir da Vida mesma. Assim a intriga vivo/vida mais se assemelha a uma teogonia do que a uma teologia, complexificando a tese da conversão

⁶ Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 1963. [EM].

⁷ Michel Henry, «Narrer le pathos» in *Phénoménologie de la vie, T. III*. Paris, PUF, 2004, pp. 310-311.

⁸ EM, p. 557 «A determinação ontológica positiva da Noite constitui, no seu ser idêntico à vida, a efetividade originária da fenomenalidade pura e da sua essência».

da fenomenologia à teologia⁹. E isso porque, se em verdade podemos ver na fenomenologia da vida, em M. Henry, uma cristologia fenomenológica, não deixa de ser menos verdade que essa cristologia fenomenológica é tão só o arquétipo de o aparecer do invisível em cada vivo, aparecer sempre novo como sempre nova é a nossa história pessoal e comunitária.

A primeira destas possíveis leituras da obra de M. Henry – fenomenologia da vida enquanto uma cristologia fenomenológica – foi feita em 1998. Nesse ano, M. Henry esteve na Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, para a apresentação da sua obra *Eu sou a Verdade*, a primeira das obras de M. Henry a ser traduzida para Português¹⁰. Enquanto tradutora, F. Martins fez parte da mesa de apresentação da obra e, a convite de M. Henry, pronunciou algumas palavras sobre as implicações da fenomenologia da Vida na cultura. Como o texto do convite para o lançamento da obra, a tinha apresentado como uma fenomenologia de suporte ao diálogo ecuménico, M. Henry pediu-lhe que desenvolvesse um pouco mais a ideia expressa no convite. Cabe aqui dizer que por diálogo ecuménico entendemos não apenas o diálogo inter-religioso, mas o diálogo entre aqueles que, partilhando a mesma condição, a condição de nascidos na e da vida, veem, nesse vínculo com ela, a sua mais originária verdade. Uma verdade que, porquanto originariamente vinculada à vida, impregnava *toda* a atividade humana, por conseguinte, a cultura, seus conflitos e dinâmicas. Um discurso em conformidade com as teses publicadas num artigo sob o título *C'est moi la Vérité: Para uma cristologia fenomenológica*¹¹. O desenvolvimento da tese *Cristologia fenomenológica* tem em

⁹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Combas, 1991.

¹⁰ Michel Henry, *C'est moi la Vérité: pour une philosophie du christianisme*, Paris, ed. Du Seuil, 1996. Tradução Portuguesa de Florinda Martins *Eu sou a Verdade: para uma filosofia do cristianismo*, Lisboa, Vega, 1998.

¹¹ Florinda Martins, «C'est moi la Vérité: para uma cristologia fenomenológica», in *Itinerarium*, Ano XLII, nº 155, Maio-Agosto, 1996, pp. 475-480.

consideração, de M. Henry, não apenas a obra *Eu sou a Verdade*, mas ainda o texto *Difícil democracia*¹². Além disso, à altura, estava ainda bem presente, em todos os participantes, o primeiro Colóquio Internacional sobre M. Henry, realizado em Cérisy - 1996, em que estes textos, apresentados pelo próprio M. Henry foram alvo de um intenso debate em torno do exercício da liberdade. Para o fenomenólogo, toda a liberdade repousa em um poder. E se a liberdade de que falamos é a nossa liberdade, ela é, então, a capacidade de exercício dos poderes que, fenomenologicamente, dispomos, enquanto gerados no autoengendramento da vida. Estes dois textos – *Eu sou a Verdade* e *Difícil democracia* - foram de imediato vistos em confronto com as teses de E. Levinas ou, mais especificamente, com o texto *Difícil liberdade*. Todavia, mais do que o confronto entre estes dois pensadores, é importante focarmo-nos na tensão inerente à manifestação da vida invisível, no limite de toda a redução¹³. Hoje, ainda que diferenciemos ecumenismo de diálogo inter-religioso¹⁴ e filosofia política de teologia pública¹⁵, o essencial do debate centra-se, a nosso ver, na constituição da fenomenologia da vida poder ser uma cristologia fenomenológica. A questão fenomenológica é então a compreensão da nossa condição de vivos na Vida. Sendo à luz dessa condição que tanto Democracia como liberdade; tanto sociedade como ipseidade devem ser compreendidas. Assim, e sem branquear a complexidade do debate religião, filosofia e sociedade, orientaremos este texto por uma questão ainda mais abrangente do que a de 1998, atrás referida. Começaremos por interrogar os pressupostos implicados na então denominada cristologia fenomenológica, para de seguida avaliarmos a atualidade das questões, no que à vida social e comunitária

¹² Michel Henry, «Difficile Démocratie», in *Michel Henry: l'épreuve de la vie*, Paris, Seuil, 2001, pp 39-54. Tive acesso a este texto de MH e a outras obras suas antes da sua publicação.

¹³ Para a fenomenalidade da prova do limite ver de François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.

¹⁴ José Borges de Pinho, *Ecumenismo: situações e perspectivas*, Lisboa, UCP Editora, 2011, p. 18.

¹⁵ Rudolf von Sinner, *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecuménicas*, São Leopoldo, Sinodal/EST, 2007, pp. 43-67.

dizem respeito. Tal significa que, em vez de optarmos por prosseguir o caminho trilhado, desde então por M. Henry – caminho que vai de uma cristologia fenomenológica para uma fenomenologia da encarnação¹⁶ e desta para a fenomenologia da Palavra¹⁷; obras que completam as teses então enunciadas -, recuaremos ao início do seu debate com a própria fenomenologia e que foi um debate em torno do fenómeno «manifestação». O que se entende, então, por manifestação?

Com este recuo pretendemos celebrar ainda os 50 anos da obra de M. Henry *A Essência da Manifestação*, mas sobretudo mostrar como é que, nela, o fenómeno da manifestação é já essencialmente religioso. Para tal, comecemos por comparar a definição de religião, feita por M. Henry em 1996, com a definição de manifestação em 1963: «a manifestação é o efetivo processo da vida»; ela é «a Palavra em que tudo está contido, o nome e a apelação, o que designa e o que mostra» (1963)¹⁸; «*religio* é este vínculo interior do vivo à vida» (1996)¹⁹. Uma mesma ideia une estas definições: a manifestação processa-se no autoengendramento da vida, no e pelo qual advimos e somos revelados. É na revelação deste vínculo originário do humano com a vida que, em M. Henry, se compreende quer uma cristologia fenomenológica quer uma qualquer outra forma de expressão religiosa como o mostram também esta outra afirmação: «a religião não pertence ao homem como uma experiência singular, mas como sua essência. Ela designa o vínculo interior do vivente à vida, da qual aufere a sua condição de vivente, na qual ela prova tudo o que ele prova»²⁰. Do animismo e do politeísmo à última sociedade religiosa do ocidente²¹ (1996) passando pelos conteúdos filosóficos ou formas mais ou menos

¹⁶ Michel Henry, *Encarnação: uma filosofia da carne*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.

¹⁷ Michel Henry, *Palavras de Cristo*, Lisboa, Ed. Colibri, 2003.

¹⁸ EM, pp. 571 e 351, respetivamente.

¹⁹ Michel Henry, «Difficile démocratie», in *Michel Henry: l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 53.

²⁰ «Difficile démocratie», in *Michel Henry: l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 40.

²¹ Michel Henry, «Difficile démocratie», in *Michel Henry: l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 40.

ingênuas de ateísmo²² (1963), as expressões religiosas são inteligíveis apenas à luz do fenómeno *manifestação* enquanto experiência originária da verdade do humano e, neste sentido, essencialmente fenómeno religioso: advir à condição de vivo é advir à vida, sendo nela manifesto e manifestação.

E se, para a compreensão dessa experiência originária «a filosofia não está condenada a referir-se a textos que pertencem a um corpus canónico dito filosófico e, de uma vez por todas, delimitado»; se ela pode encontrar «intuições fundamentais na poesia e na literatura, em textos ditos espirituais, religiosos ou sagrados»²³, só o faz porquanto a verdade neles contida pode tornar-se contemporânea da verdade neles originariamente provada²⁴, sem possibilidade de recuo ou de desconfiança, dada que ela é constitutiva do nosso viver. Pelo que «Toda a crença, por muito estranho ou absurdo que pareça ser, é uma crença da vida em si mesma e, no limite, é-lhe idêntica»²⁵. É da crença da vida que as outras crenças vividas em contextos singulares ou outros procedem ainda que não raro esqueçam esse pressuposto: conhecer só é possível enquanto conato no conhecido. O termo francês *connaître* – *co-naître* – dá-nos a precisa noção do que fenomenologicamente provamos. Seria assim interessante, neste contexto, ver por que é que a filosofia de M. Henry se afasta de qualquer tipo de gnose²⁶. Todavia deixamos apenas a referência, para nos situarmos de novo na obra *A essência da Manifestação*.

Retomemos de M. Henry a afirmação de que «é quase a totalidade do campo filosófico, na prática de uma imensa antítese» que ele trabalha. E vejamos agora por que

²² EM, p. 509 e 510.

²³ Michel Henry, «Eux en moi: une phénoménologie», in *Phénoménologie de la vie*, T I, Paris, PUF, 2004, pp. 208 e 209.

²⁴ CMV, pp. 7-19.

²⁵ Michel Henry, «La question de la vie et de la culture» in *Phénoménologie de la vie*, T. IV, Paris, PUF, 2004, p. 24.

²⁶ Michel Henry, «La vérité de la gnose» in *Phénoménologie de la vie*, T.IV, Paris, PUF, 2004, pp. 131-143.

é que esta afirmação se adequa na perfeição à fenomenologia, nomeadamente ao conceito de manifestação.

Num pequeno texto intitulado «O que é uma revelação»²⁷, M. Henry deixa claro que a fenomenalidade da revelação se efetiva apenas na imanência da vida, porquanto só a ela é dado revelar-se. Pelo que o que os fenomenólogos entendem por manifestação pode não passar de uma *trivialidade* e, no limite, uma abstração²⁸.

A Essência da Manifestação faz prova do que denuncia. A tarefa não se fica pelas 862 páginas que compõem a obra. Esta é antecedida por uma introdução, publicada depois e independentemente numa obra sobre o corpo, *Filosofia e fenomenologia do corpo*²⁹, sendo ainda seguida de um Apêndice cujo título e extensão poderia bem figurar também ele como uma obra. O título do Apêndice é *Pôr a claro o conceito originário da revelação em oposição ao conceito hegeliano de manifestação*³⁰. Um título que não deixa dúvidas quanto à inserção do debate da fenomenologia de M. Henry nas questões centrais da filosofia francesa, à época³¹.

Na obra EM o debate *Pôr a claro o conceito originário da revelação em oposição ao conceito hegeliano de manifestação* não é um debate isolado com Hegel. O mesmo se passa em relação a Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, entre outros. E embora possamos encontrar no conjunto da obra debates específicos com cada um destes fenomenólogos, em *A Essência da Manifestação* o debate estrutura-se deste modo: 1-

²⁷ Michel Henry, «Qu'est-ce qu'une révélation?» in *Archivio di Filosofia*, nº 1-3, vol.LXII, 1994, reeditado in *Michel Henry: vie et révélation*, Publications de L'Université de Saint-Joseph, Beyrouth, 1996, pp. 87-93.

²⁸ Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 25. Neste texto Michel Henry chega mesmo a afirmar a não fenomenalidade do conceito de manifestação e, por conseguinte, uma não fenomenologia.

²⁹ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.

³⁰ EM, pp. 863-906.

³¹ Para esta questão ver de Marc Herceg «Michel Henry lecteur de Hegel» in *Dossier Michel Henry*, Paria, L'Age d'Homme, 2009, pp. 269-280.

caracteriza-os o *monismo ontológico* – secção I -, isto é caracteriza-os uma forma de pensar que, no limite, o manifesto não só ganha primazia como se substitui à manifestação. A secção II – *Transcendência e imanência* – desconstrói o pressuposto do monismo: tudo o que ainda não é visível pode vir a sê-lo. A secção III – *A estrutura interna da imanência* – sobretudo nos parágrafos 50 e 51 trata o coração da questão. Estes parágrafos intitulam-se, respetivamente, *essência sem rosto / visível e invisível*. A tese central é a de que o invisível revela o que o visível ofusca e elimina³². Tese que se faz eco e expressão de *Os Hinos à noite*, de Novalis, e se desdobra em teses negativas e positivas: «o invisível não é um conceito antitético da fenomenalidade» (EM 550); «por não ser um conceito antitético da fenomenalidade também o não é do visível» (EM 557); «a impossibilidade de o invisível se tornar visível»; «não se deve a uma insuficiência» (EM 561); «o invisível fenomenaliza-se, é totalmente fenómeno, revelação e, mais ainda, ele é a essência da manifestação» (EM 550); «o invisível torna possível a imanência, determina-a constituindo-a» (EM 553); «toda a vida é por essência invisível; invisível é a essência da vida» (EM 568).

Vida invisível, porém absolutamente manifesta, conhecida por nós que nela vivemos com total confiança. Quem de entre nós duvidou, hoje, ao levantar-se, da possibilidade de se poder levantar? Se nenhum de nós duvidou dessa possibilidade o modo como cada um de nós a usufruiu foi certamente diferente: para uns foi um prazer levantar-se, para outros foi com algum desconforto que o fizeram... Ora o que aqui esteve em causa, e o que está em causa na secção III da obra EM, é a inteira confiança na manifestação dos poderes da vida em nós. Poderes que a secção IV desenvolve no sentido de compreender como os efetivamos, no dia-a-dia.

³² EM, 552.

Estes são os dois sentidos da imanência da vida: enquanto na secção III a vida determina o vivente: o outro atinge-me, alcança-me, marca-me pelo afeto³³; na secção IV o afeto revela-se como força e poder. Nesta última, o poder do sentimento é vivido como sentimento de poder: poder exercer os poderes nos quais somos inteiramente constituídos e assim participar do enredo da vida: o enredo do real. Diz M. Henry: «a relação entre afetividade e ação ... é uma relação constitutiva da própria realidade»³⁴.

Ora é nesta articulação entre poder de sentimento e sentimento de poder que consideramos estar a verdadeira inversão fenomenológica: todos os nossos atos são atos sagrados pois todos eles nos vinculam à vida sendo o nosso viver nela julgado e manifesto. *Não explico a minha vida a minha vida explica-me*. Vejamos como. Ao ligar diretamente a fenomenalidade do poder - «eu posso» husserliano³⁵ - ao cogito cartesiano, M. Henry liga-o diretamente ao paradoxo da causa sui e ao mesmo tempo ao paradoxo do poder da finitude ser razão ou fundamento de si. «O poder apenas mostra que é um poder, dado que nos encontramos de imediato em sua posse, na imanência radical do sentir»³⁶. A manifestação torna-nos partícipes da vida e assim somos responsabilizados pelo nosso enredo nela.

E por isso é que na IV secção, os poderes do eu não se circunscrevem aos tradicionais poderes do cogito «sei que sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que desconhece muitas, que quer e que não quer, que também imagina e que sente»³⁷, nem depois dos acrescentos do duque de Lynes - que ama, que odeia – nem mesmo dos acrescentos que hoje, sabiamente, a ciência e a

³³ EM, 552.

³⁴ EM, p. 811.

³⁵ Husserl, *Meditações Cartesianas*, Trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa, Lisboa, Rés-Editora, § 44. p 124..

³⁶ Michel Henry, *Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme*, in Michel Henry: *auto-donation*, Paris, Beauschesne, 2004, p.100-101.

³⁷Descartes (AT VII, 25)

arte lhe apõem³⁸. Fenomenologicamente o desespero é um poder tal como o querer³⁹. O que será mais tarde confirmado por M. Henry ao falar do poder do temor: «o poder está em relação consigo mesmo, prova-se imediatamente, da mesma forma que o temor está em relação consigo mesmo e se prova imediatamente»⁴⁰. Porém se se prova a si mesmo ele é também prova da nossa originária relação com outrem. O Outro está sempre presente. Presente até na relação conosco mesmos: o outro dá-se como afeto.

Assim se unem fenomenologicamente as noções de poder, força e afeto e com elas a primordial verdade de nós mesmos. Uma verdade que apenas na relação com outrem conhecemos.

A fenomenologia da comunidade é um dos temas mais centrais e mais desconhecidos da fenomenologia da vida, em M. Henry. Porém ele esteve sempre presente nos encontros tidos com ele em Portugal. Lembramos apenas e para terminar a sua passagem pela Porto 2001, Capital europeia da cultura. O título da sua conferência «eles em mim: uma fenomenologia»⁴¹ é expressão da leitura que MH fez do tema para o qual foi convidado a falar, a 14 de Setembro desse ano: «os outros em eu».

A vida é o lugar de encontro e de otimização de todas as formas de vida e manifestações culturais: se «a filosofia não está condenada a referir-se a textos que pertencem a um corpo canónico dito filosófico nem a ele delimitado uma vez por todas;

³⁸ Não é em uma, nem duas, nem três passagens que esta dimensão do afeto é referida em Descartes. Michel Henry consagra um capítulo ao afeto da visão, na obra *Genealogia da Psicanálise*, a partir da expressão de Descartes, *at certe videre videor* (AT, VII, 29) – é certo que me vejo ver...que me sinto ver...Até porque essa é a definição de nós mesmos, seres humanos: A questão é que esta definição foi parcialmente aplicada ao conhecimento dos objetos. O curioso é que isso esteve presente no curso da história da filosofia de Descartes aos nossos dias. Ora como um pretense jogo de palavras - *Escolho /logo existo* acrescenta Amit Goswami à definição de Descartes³⁸, Diogo Infante, *preocupo-me, logo existo*, ou então «jogo, logo existo» in *A Filosofia do futebol* (2012).

³⁹ EM, p. 852.

⁴⁰ Michel Henry, *Auto-donation*, Paris Beauchesne, 2004, p. 217.

⁴¹ Michel Henry, «eux en moi: une phénoménologie» in *Phénoménologie de la vie*, T.I, pp. 208 e 209. Reedição.

pois também se encontram intuições fundamentais algures, na poesia, literatura, textos espirituais, ou religiosos ou sagrados», também a teologia expressará algo que não o processo de autoengendramento da vida que assim nela gera o protótipo de cada um de nós?

Como restituir à vida o seu poder e a sua felicidade de viver a não ser uns com os outros⁴²? Os conflitos e as cisões manifestam tão-só o fechamento da finitude em si mesma, porém na vida a verdade da finitude é fecunda: na vida se fecundam religião, filosofia e sociedade.

⁴² Michel Henry, «Eux en moi: une phénoménologie» in *Phénoménologie de la vie*, T.I, pp. 208 e 209. Reedição.

TRABALHOS COMPLETOS

CONFERÊNCIAS

COMPRENDERE LE PSICOPATOLOGIE

UN APPROCCIO FILOSOFICO – FENOMENOLOGICO

Angela Ales Bello

Pontificia Università Lateranense, PUL, Roma

E-mail: alesbello@tiscali.it

Riassunto: Per comprendere un caso clinico e per orientarsi sulla diagnosi e sulla terapia non basta riferirsi al DSM, cioè al Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali, di cui è stata pubblicata nel 2014 la quinta edizione, perché si tratta della proposta di schemi che intendono includere tutti i casi e pretendono di dare indicazioni generali. Al contrario, qui si vuole mostrare che solo un'indagine sulla singolarità può consentire di avvicinarsi alla malattia mentale. Ciò non esclude l'utilizzazione di criteri, ma questi debbono basarsi su un'analisi filosofico-antropologica. Quella che qui si propone proviene dalla scuola fenomenologica, in particolare da Edmund Husserl e da Edith Stein. Tale analisi è alla base della psicopatologia fenomenologica fondata da Ludwig Binswanger e proseguita in Italia da Bruno Callieri. Attraverso il loro contributo è possibile procedere alla comprensione delle patologie riguardanti l'atteggiamento globale, esistenziale dell'essere umano.

Parole-chiave: singolarità; fenomenologia; psicopatologia; psiche; struttura umana

UNDERSTANDING THE PSYCHOPATHOLOGY: A PHILOSOPHICAL- PHENOMENOLOGICAL APPROACH

Abstract: On occasion of the issue of DSM 2014 the author of the paper intends to show that the schemes contained in it are not sufficient to understand the meaning of the mental

diseases. On the contrary only a research about our singularity can make possible a diagnosis and a therapy. In any case to proceed in understanding we need some criteria that must be grounded on a serious philosophical-phenomenological analysis of the human being. From the philosophical point of view the analyses performed by Husserl and Edith Stein are very useful and Ludwig Binswanger's and Bruno Callieri's proposals are very important from a psycho-pathological point of view. Their idea of a global approach to the human existence and their digging in the human interiority can be threads for a therapy which must be based on the deep encounter of therapist and suffering person.

Keywords: singularity; phenomenology; psychopathology; psyche; human structure.

Per solito il termine psicopatologia si attribuisce ad una disciplina che ha come oggetto i disturbi mentali e lo psico - patologo è considerato come lo specialista che conosce tali disturbi e che indica le modalità della loro cura, svolgendo, quindi, una funzione diagnostica e terapeutica.

In questa sede vorrei usare il termine psico-patologia al plurale per indicare, in modo molto ampio, proprio quelle patologie definite "psichiche", che non appaiono immediatamente legate alla corporeità. Si può subito notare che l'uso del vocabolo "psico - patologia" da parte della comunità "scientifica" mostra che si accetta la distinzione di due aspetti dell'essere umano, quello corporeo e quello psichico, che saranno oggetto di questo mio intervento. E'opportuno, pertanto, iniziare ad esaminare quel vasto ed enigmatico territorio, che si definisce "psiche" e che si ritiene che possa essere affetto da patologie.

A proposito del termine psiche, è interessante risalire alla lingua greca, dalla quale esso è tratto. Scrive Eraclito (sec. VI a.C.): "I confini (peirata) dell'anima (psyché) per quanto tu ne vada in cerca non li trovi, anche se percorri tutte le strade, così profondo

(bathon) è il senso (logon) che essa ha⁴³ dove l'aggettivo bathus (profondo) è stato anche inteso, ad esempio da Edmund Husserl nella Crisi delle scienze europee, alla quale in seguito farò riferimento, come l'abisso di cui non si conosce il fondo. Ma qual è il significato di psiche, che cosa indica questa parola?

“Psiche” era un termine attribuito nella lingua greca a ciò che nella lingua latina è indicato con “anima”; entrambe le parole hanno origine nell'antica lingua indoeuropea, significando “soffio”, “alito”, ma soffio e alito “cosmico”. Infatti, pur derivando da due radici diverse, anima da “n”, donde “anemos”, vento in greco, e psiche da “apsu”, radice testimoniata nel sanscrito per indicare ciò che si origina dall'acqua primordiale, mostrano entrambe che l'essere umano proviene proprio dall'energia vitale primordiale. Come è noto, nelle culture arcaiche tutto era legato ad una visione metafisico - religiosa della realtà e l'essere umano era la concretizzazione più esplicita di ciò che dà la vita a tutte le cose, anzi che è la vita stessa.

Nelle due lingue si era ben compreso il senso di questa dimensione insondabile, eppure presente, intuitivamente colta come presente, accanto ed oltre al corpo. Ma perché accanto ed oltre? A quale esperienza ci si rifà per costatare questa presenza? Credo che tale esperienza abbia due fonti: una sulla linea di ciò che Eraclito mostrava con la sua descrizione, cioè la via soggettiva di un sentire interiore che conduce all'autoconsapevolezza e all'esperienza di dominio sul corpo, l'altra legata alla traumatica visione del cadavere, al quale manca qualcosa, un principio vitale, che non si identifica, però, solo con la respirazione e il movimento – certamente questi sono indispensabili -, ma che riguarda l'impossibilità di continuare ad esprimere sentimenti, opinioni, giudizi, sinteticamente, di comunicare.

⁴³ Eraclito, Frammento 45 nella numerazione di Diels e Kranz, tradotto da me liberamente.

Per rimanere nella cultura greca, psiche era intesa come ciò che rende umano l'umano e che sopravvive ad esso, quindi, come qualcosa di più valido rispetto alla vita animale. Quando si consolidò la riflessione filosofica, Aristotele la definì "razionale", Platone "divina".

Non è possibile in questa sede ripercorrere le vicende dei due termini: psiche / anima, ma è interessante notare che, quando nell'età moderna si è voluto colpire la nozione di anima, perché troppo legata ad una visione spirituale e metafisica dell'essere umano, si è tornati all'antico vocabolo "psiche" nella speranza che si fosse dimenticato il suo significato originario e che si trattasse di un termine neutro, asettico, che potesse indicare un ambito da esplorare ex novo. Ecco emergere l'illusione positivista e neopositivista di una sua riduzione ad epifenomeno delle funzioni cerebrali. Questa sembrerebbe una novità, ma bisogna ammettere che non c'è alcunché di radicalmente nuovo sotto il sole: come dimenticare il materialismo di Democrito e quello di Epicuro? Certamente le angolazioni da cui si pone il pensiero contemporaneo sono diverse e qualcosa di antico è espresso con parole nuove; alcuni aspetti prima solo accennati sono messi in evidenza, ma le questioni di fondo permangono in tutta la loro pesantezza: le scienze le hanno per un verso semplificate, per un altro complicate, ma non eliminate, e bisogna riconoscere tale situazione se non si vuole rimanere abbagliati da ciò che riluce solo sulla superficie.

Prima di tentare di rispondere in modo approfondito alla domanda: "che cosa è la psiche?", è opportuno riflettere sul significato dell'altro termine: patologia. La sua etimologia rimanda alla radice indoeuropea "pat", la quale nel verbo greco pasco, che da essa deriva, indica essere soggiogati e, quindi, sopportare; il sostantivo pathos si riferisce alla sofferenza come effetto di ciò che si subisce e questo può essere la malattia. Bisogna chiarire, perciò, il rapporto fra malattia e sanità, anzi, al fondo, - so di dire qualcosa di

impopolare - fra “normalità” e “anormalità”. E tutto ciò è molto più complicato nel caso delle malattie mentali, nelle quali non sembra implicata direttamente la corporeità.

Sorge subito la domanda: ci sono criteri per stabilire la normalità? Si avanza spesso il criterio della felicità, oppure quello dell'efficienza, o anche quello dell'accettazione sociale. E' possibile rintracciare la normalità attraverso un criterio statistico? Tuttavia, la questione di fondo rimane: perché “terapia” rispetto a disturbi mentali? Per sanare che cosa? Per ridare equilibrio? Un ritmo di vita “normale”? Normale rispetto ad una norma universale o rispetto a se stessi in quanto norma di sé?

Si tratta di questioni difficilmente risolvibili, perché se si sceglie un corno del dilemma, appare subito che l'obiezione posta dall'altro non sia facilmente superabile. D'altra parte, non si può rimanere nel dilemma. Come risolvere la cosa? Si inseguono qui due momenti connessi e reciprocamente vincolati, “comprendere” e “intervenire”, perché spesso qualcuno chiede aiuto in quanto si rende conto di vivere un disagio. Qual è il motivo che lo spinge? Che cosa vuole ottenere?

Certamente c'è una differenza fra malattie fisiche e disturbi – e già la parola “disturbo” è indicativa – psichici. La malattia fisica richiede un intervento, affinché le funzioni corporee si possano riequilibrare, mentre, sembra ad alcuni che il disturbo psichico possa costituire una modalità dell'esistenza e, in quanto tale, si presenta come un'impronta fortemente esistenziale, quindi, si può discutere se sia o meno una malattia. Quali sono, però, i limiti soggettivi ed oggettivi del disagio, che non si possono superare, pena la disperazione personale o la condanna sociale?

Seguendo il filo conduttore di un'indagine antropologico – filosofica, costato che si presenta subito una diversità e, forse, una contrapposizione di punti di vista rispetto a quell'indagine attenta ai disturbi psichici, cioè, usando il termine nel senso tradizionale

per indicare la disciplina, alla psico-patologia, proprio perché pathos è sofferenza prodotta da “qualcosa”. Dove risiede la differenza fra i due approcci? Il punto di vista filosofico coglie l’universalità delle strutture umane, quello psicopatologico le caratteristiche universali dei disturbi. Ma è propriamente così, oppure, lavorando con l’individuo nella sua particolarità, le indicazioni che si muovono sul piano dell’universalità sono inevitabilmente messe in crisi nel caso della psicopatologia? E non è forse questa un’ottima lezione per l’antropologia filosofica?

In fondo, alla base della questione normalità-anormalità c’è anche quella riguardante l’universalità-singularità. Allora, forse è da quest’ultima che è necessario iniziare.

Se è vero che il punto di vista filosofico tende a mettere in evidenza l’universalità delle strutture, ciò non significa che non ci si renda conto della loro insufficienza a cogliere la singularità.

Il conflitto a livello filosofico fra i due momenti, universale versus particolare e viceversa, tra i quali si genera una tensione non facilmente eliminabile, mi sembra presente fin dalle origini della speculazione greca. Riprendo la lettura di alcuni frammenti di Eraclito, il pensatore presocratico che, a mio avviso, affronta nel modo più stimolante le tematiche antropologiche. Come è noto, egli distingue gli esseri umani in desti e dormienti, attribuendo a queste due modalità connotazioni positive, i desti, e negative, i dormienti, perché i primi “pensano” e, quindi, mettono in evidenza che “il mondo è uno e comune”⁴⁴ grazie al riconoscimento dell’Unico, il Logos, giustificazione ultima della realtà. Tuttavia, lo stesso frammento prosegue con un’osservazione interessante, indubbiamente, svalutativa della condizione del dormire, perché indicativa del “non

⁴⁴ Frammento 89 (Diels –Kranz).

pensare”, ma sulla quale ritengo che si debba riflettere: si tratta del ruolo dei dormienti: “... , ma quando prendono sonno, ciascuno si rivolge al proprio mondo”⁴⁵ e quando ciò accade, sorprendentemente, “I dormienti sono operatori e cooperatori degli eventi nel mondo”⁴⁶, quindi la loro posizione nel mondo, tutt’altro che evasiva, è, al contrario, produttiva. Forse non sono “speculativi”, ma sono “attivi” ed operosi, si direbbe, “gente normale” che si interessa soprattutto di se stessa.

Mi sembra che qui si metta in evidenza, al di là della distinzione fra vita intellettuale e vita pratica, il ruolo imprescindibile della singolarità. Certo vedere solo il proprio mondo (*idios kosmos*, dice Eraclito) può indicare una chiusura egoistica seguita dalla difficoltà di una vita in comune (*koinos kosmos*), in questo senso l’atteggiamento è negativo – e questo è il senso in cui Binswanger legge il frammento di Eraclito, come si vedrà in seguito -, ma ci sono anche le istanze del singolo, che è necessario prendere in considerazione. Il singolo è la singola anima, direbbe Platone, con un’individualità così forte da poter assumere corpi diversi, ma rimanere sempre se stessa, essendo immortale. Altra questione, anche importante, è quella relativa alla modalità di coniugare la singolarità e la comunità.

Credo, allora, che la chiave per affrontare le questioni sopra proposte stia nel chiasmo fra universalità delle strutture/singolarità della persona. I disturbi mentali, nella loro estremizzazione, sono il banco di prova di questo necessario e difficile rapporto.

L’identità del soggetto

⁴⁵ *Ibid.* (è sempre il frammento 89)

⁴⁶ Frammento 75 (Diehls-Kranz).

Sono sempre più grata al destino? Alla provvidenza? In ogni caso, a ciò che ha consentito l'incontro con i miei amici psichiatri, psicopatologi, psicoanalisti. La lista sarebbe molto lunga, ne nomino uno che non essendo più fra noi, li racchiude tutti – anche perché, se non tutti si identificano con le sue posizioni, tutti colgono che aveva indicato una strada che non si può ignorare – mi riferisco a Bruno Callieri. E' stata proprio la frequentazione con lui che ha allargato l'orizzonte delle mie riflessioni, non soltanto perché coltivava una disciplina diversa dalla mia, che mi incuriosiva, ma perché l'oggetto di quella disciplina proponeva un diverso punto di vista e sollecitava un ulteriore approfondimento, proprio nella prospettiva che si definisce filosofica. Si trattava del richiamo al tema della singolarità.

Sono sempre di più consapevole del fatto che la cultura occidentale, in cui siamo immersi, permeata della mentalità filosofica greca, tenda all'universalità. Ciò non costituisce un'assurdità, al contrario, sostengo che sia necessario per orientarci: abbiamo bisogno di universalizzare. Tuttavia, dobbiamo ammettere che ci sono molti rischi nell'assolutizzazione del punto di vista universale, a sua volta frutto di un'universalizzazione. E, come si è già indicato, soprattutto se si vuole conoscere l'essere umano.

Tuttavia, non è giusto e non è possibile prescindere all'universale. Anche il nostro linguaggio è universale, perfino il nome proprio, che non si riesce a personalizzare fino in fondo: il mio amico Piero è uno di uno ma molti si chiamano Piero.

Mi propongo, allora, di percorrere un cammino in senso verticale, che va dall'alto in basso, per tornare poi verso l'alto; utilizzo in questo caso il suggerimento di Husserl, il quale, però, al contrario di ciò che sto facendo, raccomandava di muovere von unten, dal basso, per andare in alto (oben), tuttavia si rendeva conto come, qualche volta, fosse necessario iniziare da ciò che si è costituito universalmente per mettere in evidenza il

processo genetico che ha condotto fin lì. Seguo, allora, una via filosofica, quella che normalmente si muove sul piano dell'universale per la comprensione dell'essere umano, cercando, poi di individuare la modalità per giungere a delineare la singolarità. Per procedere seguo le indicazioni che provengono da alcuni fenomenologi, i quali offrono il vantaggio di cogliere l'essere umano movendo da uno scavo interiore; in tal modo, sarà possibile anche rispondere alle questioni sopra poste: che cosa è la psiche? E che cosa è la malattia – se c'è - della psiche?

Inizio questa indagine antropologica dai suggerimenti di Husserl. Egli aveva messo in evidenza che paradossale è la situazione dell'essere umano, il quale si presenta contemporaneamente come soggetto ed oggetto dell'indagine, l'unico essere vivente che sia capace di riflettere su se stesso; per lo meno questo è il risultato di un'analisi comparativa condotta dal fenomenologo soprattutto con il mondo animale. Dal secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*⁴⁷ è possibile ricavare il doppio movimento “all'interno” e “all'esterno” dell'essere umano.

La novità di tale impostazione consiste nel punto di partenza dell'indagine. Il primo passo da compiere per avviare una riflessione che colga radicalmente, cioè essenzialmente, il fenomeno che stiamo osservando è la messa fra parentesi di ogni interpretazione già data ed anche di ogni posizione d'essere che potrebbe essere messa in dubbio per far emergere l'esperienza vissuta della cosa con il suo correlato, cioè il fenomeno della cosa stessa. Ciò consente di entrare nella dimensione dei vissuti (*Erlebnisse*), il cui correlato intenzionale si sdoppia nell'oggetto in quanto, ad esempio, percepito e l'oggetto in se stesso esistente e, quindi, trascendente rispetto al soggetto stesso. L'oggetto può non essere immediatamente sottoposto ad'analisi e, quindi, messo

⁴⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol.II, tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

tra parentesi. L'attenzione si sposta sulla complessità del mondo interiore, un mondo non caotico, ma ordinato, in quanto sottoposto a regole, in cui sono presenti momenti e aspetti che debbono essere indagati.

Husserl sottolineerà negli anni Trenta, quasi alla fine del suo percorso intellettuale, che la messa fra parentesi, o epoché, che lascia come residuo la soggettività, lungi dall'essere un'operazione semplificatrice, è sollecitata dall'interesse teoretico e a sua volta lo sollecita, ponendo un'imprevedibile serie di problemi di eccezionali difficoltà e riprende, come si è già accennato, il frammento di Eraclito: "Perché si tratta effettivamente di un intero mondo - se potessimo identificare la ψυχή di Eraclito con questa soggettività, varrebbero per essa le sue parole "Qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo". Qualsiasi 'fondo' si raggiunga, esso rimanda effettivamente ad altri fondi, qualsiasi orizzonte si dischiuda esso ridesta altri orizzonti; tuttavia il tutto infinito, nell'infinità del suo movimento fluente, è orientato verso l'unità di un senso, ma non è mai possibile giungere ad afferrarlo e a capirlo completamente"⁴⁸.

Questa è la ragione per cui l'analisi non può essere fatta una volta per tutte; siamo sospinti a ricominciare da capo (immer wieder) nel tentativo, d'altronde sempre destinato a fallire, di dare una lettura definitiva. Si tratta, piuttosto, di approcci, che ora da un lato ora dall'altro, si avvicinano al fenomeno dell'interiorità umana, mettendo in evidenza aspetti validi, rintracciando strutture, ma non esaurendone mai la conoscenza. Da ciò sorge anche la difficoltà di comprendere gli stessi risultati a cui giunge Husserl, perché non è possibile delineare una mappa completa di questo territorio accidentato.

⁴⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 196. Qui Husserl sta citando il Frammento 45 di Eraclito da me sopra commentato (cfr. nota 1).

Si parla dell'io, dell'io puro, della coscienza, dell'anima, della psiche, dello spirito, ma come organizzare queste nozioni, a che cosa esse corrispondono?

Abbiamo iniziato dall'epoché e dalla messa in evidenza degli atti del soggetto, atti che nella lingua tedesca sono indicati come Erlebnisse, espressione intraducibile nella lingua italiana se non con una frase: "ciò che è da me vissuto", ridotta brevemente a "vissuto"; ma che cosa è da me, da noi vissuto? Ciò che viviamo si scinde nell'atto, l'atto del percepire, del ricordare, dell'immaginare e del pensare e così via, e nei contenuti di tali atti, il percepito, il ricordato, e così via che a sua volta rimanda alla cosa percepita e ricordata come esistente. Ma, se ci interessa l'analisi dell'interiorità – e ciò è sostenuto sia da Husserl sia dalla Stein –, dobbiamo prescindere per il momento dalla cosa esistente, come si è già indicato, e concentrare l'attenzione sul rapporto percepire-percepito come presente all'interno del soggetto, quindi, sull'atto vissuto dal soggetto, ad esempio quello del percepire, come possibilità del percepire stesso.

Si nota qui la necessità di seguire una concatenazione di atti o di vissuti che rimandano l'uno all'altro e che costituiscono la struttura essenziale del soggetto, inteso come ego, io in quanto soggetto, ma anche degli altri soggetti, scoprendo, in tal modo, gli elementi di universalità che rendono possibile la comunicazione. In primo luogo, ci si deve domandare: chi è il "soggetto"? e che cosa significa soggetto? Paradossalmente, come si è detto sopra, è colui che fa l'analisi, manifestando la propria attività – in altre parole è colui, ad esempio, che procede nella ricerca filosofica –, ma è anche colui che subisce l'analisi filosofica.

Nel tentativo di delineare una mappa relativa all'essere umano preso nella complessità dei momenti costitutivi, si può iniziare, come fanno i fenomenologi, proprio dalla coscienza, da intendersi non come un "luogo", ma come una nuova regione dell'essere, un nuovo territorio, secondo la definizione di Husserl, formato dai "puri"

Erlebnisse che sono correlati alla coscienza “pura” “...finora non delimitata nella sua peculiarità “, allora “l’essere da mostrare – egli continua- “non è altro se non ciò che per motivi essenziali può essere indicato come ‘puri Erlebnisse’, ‘pura coscienza’ con i suoi ‘puri correlati’ e d’altra parte il suo ‘puro io’ “ e conclude: ” l’espressione ‘coscienza’ abbraccia (ma vi è poco adatta) tutti gli Erlebnisse“. ⁴⁹

Sulla scia del maestro, Edith Stein scrive nel suo libro *Introduzione alla filosofia*: “la coscienza non è una scatola che raccoglie in sé i vissuti, ma questi stessi vissuti costituiscono, confluendo continuamente l’uno nell’altro, il flusso della coscienza”⁵⁰. L’essere cosciente non deve essere inteso solo e immediatamente come un atto della riflessione, in quanto quest’ultimo è di per sé un vissuto, ma piuttosto come “una luce interiore che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava per l’io vivente senza che questo vi sia diretto”⁵¹.

Si può notare che sia per Husserl sia per la Stein fondamentale è la correlazione fra la coscienza e l’io e a questo proposito è importante indicare che si delineano diversi aspetti dell’io. In primo luogo, l’io puro, io definito da Husserl come quella capacità di riportare tutto ciò di cui si ha esperienza ad un punto unitario. Esso è colto nella correlazione con i suoi atti vissuti, quali il percepire, il ricordare, il giudicare, il sentire, il volere, è in riferimento agli oggetti in modi diversi secondo gli atti che compie ed è possibile il suo auto - afferramento, la sua auto-percezione. Il fluire della coscienza costituisce il fondamento ultimo della temporalità immanente e questa è la via da seguire se si vuole cogliere il significato dell’identità. “L’io puro è in quanto identità di questo tempo immanente”⁵² scrive Husserl, intendendo che l’io permane in questo o in

⁴⁹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I*, cit., p. 75.

⁵⁰ E. Stein, *Introduzione alla filosofia* tr. it. di A. M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova Roma 1998, p. 131.

⁵¹ *Ivi*, p. 152.

⁵² E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 107.

quell'atto di coscienza pur non essendo un momento reale o una parte costitutiva di esso.

La differenza fra realtà empirica e psicologica e io puro è sottolineata fortemente da Husserl ed è quella che consente di cogliere l'identità dell'io, la sua non dispersione, perché, l'io o il soggetto puro non si genera e non trapassa, al contrario allora, l'io puro entra ed esce di scena, è possibile anche che l'io puro non si ritrovi affatto, quando non riflette su se stesso, mentre rimane sempre l'io psicologico, in quanto io reale.

Come si può notare il tema della costituzione reale dell'essere umano non è trascurato: si può dire che l'io puro e la coscienza sono lo specchio sul quale si riflettono i vissuti che provengono dalle "realtà" della psiche e dello spirito, perché se l'avvio della ricerca si ha dalla parte della regione d'essere della coscienza e dell'io puro, in quanto dimensioni di consapevolezza che forniscono la possibilità per un'indagine trascendentale, l'essere umano nella sua struttura reale ha dimensioni reali che debbono essere riconosciute in quanto tali.

Esploriamo ancora più da vicino tali dimensioni.

Nel suo lavoro di scavo all'interno della soggettività Husserl analizza proprio quel terreno che già Kant aveva individuato e definito con il termine trascendentale, ma lo scavo conduce Husserl a risultati diversi da quelli kantiani, individuando, come si è già detto gli atti che noi viviamo e che caratterizzano la nostra "interiorità"; questa espressione non è husserliana, ma la utilizzo solo per far comprendere quale sia la sfera che è presa in esame. I vissuti, o atti, sono elementi strutturali, che noi tutti possediamo, mentre i loro contenuti possono essere estremamente soggettivi, relativi, mutevoli.

Se analizziamo ciò che accade in noi stessi ci rendiamo conto che non solo è presente l'atto del percepire, ma anche quelli del ricordare, dell'immaginare, del fantasticare, del pensare e si può proseguire nell'individuazione di una molteplicità di atti o vissuti, compito che ha accompagnato Husserl lungo l'arco di tutta la sua ricerca. La nostra coscienza, inoltre, registra atti relativi agli impulsi, agli istinti, alle tensioni, quelli cioè propri della sfera psichica, e ancora quelli della decisione, della volontà delle prese di posizioni consapevoli, i quali, a loro volta, costituiscono qualitativamente un altro raggruppamento e rimandano alla funzione spirituale. In ciò consiste la caratteristica della psiche e dello spirito e la loro distinzione. In tal modo, si può rispondere a quella domanda che è stata posta all'inizio di queste riflessioni: che cosa è psiche? E ciò è stato possibile non isolando o assolutizzando questo territorio, ma inserendolo nella complessità dell'essere umano: corporeo, psichico e spirituale, scoperto così costituito, muovendo dalle esperienze interiori.

Il tema dell'entropatia

L'individuo preso isolatamente è solo frutto di un'astrazione da un contesto più ampio, come comprendere l'esistenza degli "altri"? Paradossalmente sempre rimanendo nella sfera del soggetto, imprescindibile punto di partenza per la comprensione della realtà. Fra gli atti individuabili all'interno del soggetto ce n'è uno in particolare che è merito di Husserl aver evidenziato che è, appunto, l'atto dell'entropatia⁵³.

⁵³ Uso il termine entropatia, presente nella traduzione italiana del termine tedesco *Einfühlung* nelle opere di Husserl, perché esprime meglio ciò che i fenomenologi intendono dire. Il termine "empatia" è stato, in verità usato da me nella traduzione delle opere della Stein, perché foneticamente più accettabile, negli anni Novanta, in un'epoca in cui ancora non si parlava di empatia nell'ambito della psicologia e nel senso in cui è diventato di moda. Il senso corrente in cui si adopera "empatia" rischia di non far capire che l'esperienza vissuta dell'altro per i fenomenologi non ha niente a che vedere con la simpatia, con la vicinanza, con l'interessamento, che sono esperienze del tutto diverse, come si vuole mostrare nel presente testo. Si ha empatia o entropatia sempre quando si riconosce che l'altro è un essere umano come siamo noi e che sta vivendo esperienze simili alle nostre.

Esaminando, allora, questo peculiare atto nel quale consiste la conoscenza dell'altro come conoscenza entropatica, Edith Stein si chiede che cosa si colga dell'altro e attraverso quale strumento ciò sia colto; il risultato dell'analisi rispetto a queste due questioni costituisce un'ulteriore conferma della complessità dell'essere umano, alla quale abbiamo accennato sopra. Se Husserl aveva condotto la sua indagine muovendo prevalentemente dalla struttura umana in quanto tale, la sua discepola ricava le connotazioni fondamentali dell'antropologia, in primo luogo, proprio attraverso l'analisi dell'entropatia.

Ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato, è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato, la corporeità è animata, vivente (Leib), sede di affetti, di pulsioni (psiche), ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni (spirito). Il raggruppamento nelle tre sfere del corpo, della psiche e dello spirito è reso necessario dal fatto che i rispettivi atti si manifestano qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi come accade per la psiche e lo spirito, in quanto diversi dal corpo e unificabili sotto il titolo di "anima". In tal modo, si comprende quale sia la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili "anima" e "corpo" e, quindi, in quale senso l'essere umano non è riducibile tutto alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la costatiamo.

E' sul terreno dei vissuti, cioè degli atti della coscienza, che si individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, che si costituiscono i raggruppamenti i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti anche se in forme diverse in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini "corpo" e "anima". Il dolore o la gioia che l'altro vive deve essere colto, in primo luogo, attraverso

una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda ad una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione che viene così scoperta è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine psiche (psyché).

Ci si potrebbe chiedere - e Edith Stein pone tale questione nel secondo decennio del Novecento - se non si sia trovata finalmente una disciplina, la psicologia, che indaghi la psiche, che ce la mostri veramente come essa è, scientificamente, riducendola alla sua struttura che è di tipo meccanicistico: azione e reazione, associazione e così via, come sembrava sostenere la nascente psicologia, facendo proprio il metodo delle scienze della natura. Da questa domanda nasce il lungo e articolato saggio - pubblicato nel 1922 sullo Jahrbuch diretto da Husserl - relativo a Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica.

L'intento non è quello di eliminare la psicologia in favore di una ricerca puramente filosofica, ma, piuttosto, di mostrare l'insufficienza del punto di vista della psicologia e di quello delle nuove scienze umane, costitutesi nella seconda metà dell'Ottocento, sia riguardo alla comprensione approfondita dell'essere umano sia, anche, riguardo alla giustificazione della loro stessa costituzione; esse, infatti, hanno bisogno di un'indagine preliminare che chiarisca i momenti di fondo sui quali poggiano. Ad esempio, la psicologia non può fare a meno di chiedersi che cosa sia la psiche e deve anche domandarsi se corporeità e psichicità siano sufficienti per comprendere l'essere umano nella sua interezza, se non sia necessario ammettere anche la dimensione dello spirito e tali questioni, per essere indagate, rimandano ad una riflessione filosofica.

Attraverso l'analisi dei vissuti si mette in risalto l'esistenza di una sfera psichica caratterizzata da una "forza vitale", da un'energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell'essere umano. Essa è

sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti di tipo deterministico, ma è veramente tale da mostrarsi come l'unica fonte di direzione dell'essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, ad esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e, quindi, delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a “motivazioni” che rivelano un fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (Geist).

L'entropatia era già stata individuata come lo strumento di comprensione di ciò che si muove nella vita dell'altro, e non solo relativamente ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al mondo della sua creatività. Se ci sono le scienze dello “spirito”, esse riguardano, appunto, ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produzione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell'essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica, la quale ci avvicina al mondo animale, grazie a qualcosa che consente di definire l'essere umano “persona”.

Questo termine racchiude una molteplicità di aspetti concentrati in un'unica realtà: se esaminiamo l'essere umano dobbiamo constatare che il suo corpo è un corpo materiale; però è, nello stesso tempo, anche un organismo che prende forma e agisce dall'intimo; ed è un essere vivente animato, che è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e, in fine, un essere spirituale, rivolto conoscitivamente a se stesso e al resto e può liberamente plasmare sé e il resto.

Il “sentire” la singolarità

Tutto ciò che è stato detto riguarda l'essere umano preso nella sua universalità, come un essere neutro. Nell'ambito delle indagini fenomenologiche è proprio Edith Stein a riflettere in modo più diretto e convincente sul tema della duplicità femminile-maschile e su quello della singolarità. Non è questa la sede per sviluppare il tema dell'antropologia duale, ma è opportuno osservare che la Stein, nell'ambito delle teorie "femministe" ha messo in evidenza l'esigenza di prendere in considerazione anche la questione dei generi⁵⁴. Tuttavia, sia l'uomo che la donna presi nella loro universalità sono astrazioni, astrazioni necessarie, ma non esaustive della comprensione dell'essere umano, il quale richiede di essere esaminato nella sua singolarità.

Nessun essere umano è uguale all'altro, neppure i gemelli, perché non si tratta di differenze esteriori, ma "...ciascuno nella sua essenza più profonda si sente essere "singolare" e viene considerato tale anche da coloro che lo hanno realmente "compreso"⁵⁵. Ella parla di un "sentimento", ma aggiunge per chiarire il suo pensiero: "A questo proposito dobbiamo dire che per sentimento non intendiamo soltanto un semplice stato d'animo, che non ha un ulteriore significato. Il sentire di cui stiamo parlando, ha valore di conoscenza, ci schiude qualcosa: qualcosa per il quale è via d'accesso. E' un atto spirituale, una percezione spirituale"⁵⁶.

La Stein usa il termine percezione proprio perché non si tratta di un'intuizione intellettuale chiara ed evidente; essa ha, piuttosto, in comune con la percezione sensibile il fatto che si coglie un elemento unico e reale. Tuttavia, i sensi non giocano alcun ruolo, si tratta di una conoscenza spirituale, anche se è soggetta all'errore e all'inganno come ogni conoscenza umana. Consiste in un "sentire" la nostra essenza e quella degli altri

⁵⁴ Per lo sviluppo del tema relativo all'antropologia duale rimando al mio *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, a cura di M.D'Ambra, Città Aperta, Troina (EN), 2004.

⁵⁵ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno – Per un'elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999³, p.512.

⁵⁶ *Ivi*, p. 513

come determinata, unica, e autogiustificantesi. Siamo, allora, ritornati ad una definizione universale? No, perché rientra nell'essenza di questo percepire che il suo "modo" sia unico: l'io cosciente comprende la sua specificazione essenziale come "sua particolare" e riconosce che ogni altro io ha la stessa unicità e particolarità. Pertanto, si riconosce universalmente che c'è un "modo" di conoscenza particolare, ma il contenuto di questo modo non è concepibile universalmente. In altri termini, si riconosce che c'è un elemento unico e reale, e tale riconoscimento si muove sul piano dell'universalità, ma tale elemento non può essere universalizzato. In altri termini se dico "singolarità" o già universalizzato, ma il singolo è sempre eccedente rispetto alla singolarità.

Con questa audace proposta di coglimento della singolarità non si intende affermare che tale singolarità, la propria e l'altrui, sia conosciuta nella sua pienezza. Pertanto, così come non c'è una piena conoscenza di sé – si può ricordare in proposito il commento di Husserl al frammento di Eraclito sopra riportato – attraverso l'entropatia non c'è neppure una piena conoscenza dell'altro, ma questo non ci esime dal sentire che si tratta di una singolarità irripetibile.

Dalla filosofia alla psicopatologia

Ci può domandare quali ricadute abbiano le riflessioni sopra riportate nell'ambito della comprensione delle psico - patologie e come possa giocare in tale ambito il rapporto fra universalità e singolarità. Come si è già sottolineato, in esso più che in altri casi ci si trova di fronte ad una "singolarità". Se nei casi non patologici può sembrare più facile inserire il singolo nella generalità, perché prevalgono alcuni tratti comuni ricorrenti - in fondo è questo un primo senso che giustifica la nozione di "normalità" – è chiaro che di fronte ad atteggiamenti, comportamenti o anche a stati d'animo vissuti in modo doloroso,

la singolarità emerge prepotentemente, con manifestazioni di varia intensità che possono provocare reazioni di stupore da parte degli altri, fino a sfociare nell'incomprensione, nella paura e, infine, determinare l'isolamento di chi vive quella situazione spesso drammatica. In questo senso si comprende da dove derivi la nozione di "anormalità".

Desidero rimanere nell'ambito dell'impostazione fenomenologica per vagliare l'influenza che l'antropologia filosofico – fenomenologica ha avuto nella descrizione di tali fenomeni e nella delineazione degli interventi terapeutici, ma questo non esclude che altre impostazioni, in particolare quelle legate alla psicologia del profondo di origine junghiana, possano condividere molte delle proposte avanzate nell'ambito fenomenologico.

E' d'obbligo a questo punto risalire al filosofo – psicopatologo Ludwig Binswanger che per primo ha saputo cogliere le potenzialità implicite nella descrizione fenomenologica dell'essere umano per la comprensione dei disturbi psichici. Egli è si chiesto se tali disturbi siano propriamente "disturbi" della psiche e che cosa sia la "psiche".

Per i fenomenologi, come si è visto, si tratta di una delle componenti della complessa struttura umana, che deve essere considerata nella sua completezza e non assolutizzata. Binswanger non li segue nella minuta stratificazione/partizione, è attento maggiormente al momento esistenziale messo in evidenza da Martin Heidegger, ma si rende conto che solo alcune modalità della soggettività analizzate da Husserl sono indispensabili per comprendere i comportamenti definiti patologici, in particolare l'interpretazione della temporalità e quella dell'entropatia. Si tratta di regredire, pertanto, alle esperienze vissute e alle loro combinazioni e organizzazione. Tuttavia, si tratta anche di altro, cioè di indagare in quale senso si possa parlare di "psico – terapia".

E' chiaro che Binswanger dà per scontato che sia necessaria una terapia, quindi, si inserisce, in quanto medico e in quanto psichiatra, nel processo diagnostico-terapeutico, senza metterlo in discussione in quanto tale, ma cercando di declinarlo in un modo diverso rispetto a quello "tradizionalmente accettato"; la sua critica ha di mira non solo l'impostazione positivista della malattia mentale, intesa come malattia del cervello, ma anche della stessa psicoanalisi, alla scuola della quale egli proveniva. Ciò che contesta in questo caso è l'astrattezza che, secondo alcuni, sarebbe garanzia di "scientificità", il fatto, cioè, che si parli della psiche come di un campo avulso dall'esistenza presa nella sua globalità e del terapeuta come colui che sparisce in quanto essere umano dietro la sua funzione, dietro ad una "prestazione" rivolta a "qualche cosa", non a qualcuno⁵⁷.

Qui si denuncia, in primo luogo, il venir meno di un rapporto umano, che non può essere unidirezionale, medico-paziente, ma deve essere reciproco. E tutto ciò non riguarda solo la psicoterapia, ma la medicina in generale; la funzione di entrambe non consiste nel produrre "qualcosa di nuovo", ma, nel caso della medicina si tratta di "isolare, concentrare, dirigere le forze che governano l'universo organico e inorganico"⁵⁸ e in quello della psicoterapia di dirigere tali forze verso un'azione che coinvolga l'essere-per-gli altri e l'essere-con-gli altri. Certamente questo è il linguaggio usato da Heidegger, ma si è visto attraverso l'analisi dell'entropatia che il rapporto intersoggettivo è uno dei centri di interesse forte per la fenomenologia husserliana e steiniana ed è in questo senso che Binswanger intende tale rapporto. Queste indagini che sembrano confinate nell'ambito filosofico, in realtà, non possono essere estranee a chi vuole analizzare il rapporto medico-paziente.

⁵⁷ L. Binswanger, *Sulla psicoterapia*, in *Per un'antropologia fenomenologica – Saggi e conferenze psichiatriche*, tr. it di E. Filippini, 2007³, p. 126.

⁵⁸*Ibid.*

Ci può domandare, in primo luogo, quale antropologia sia alla base della posizione di Binswanger. E' chiaro che in ogni presa di posizione diagnostico-terapeutica c'è un presupposto antropologico, qualsiasi sia l'impostazione teorica nell'ambito degli interventi terapeutici, tale approccio può essere più o meno implicito – certamente nel vasto territorio della psicoanalisi è esplicito – e l'obiettivo di Binswanger è quello non solo di renderlo esplicito, ma di indagare in modo filosofico le caratteristiche dell'essere umano. Egli riscontra che i risultati delle analisi fenomenologiche sono convincenti per la chiarificazione proprio di quei “disturbi” di fronte ai quali egli si trova come terapeuta. Tali risultati gli consentono, da un lato, di allargare la nozione di psiche, di poter parlare di funzioni vitali di ordine psichico, di non dimenticare il corpo, come si vedrà in seguito, coinvolto in queste funzioni vitali, dall'altro di approfondire il senso della dimensione interpersonale.

Il merito di Binswanger è quello di aver riconosciuto la validità delle istanze antropologiche, di averle approfondite in senso filosofico - fenomenologico – d'altra parte, l'obiettivo di Husserl e della Stein nei confronti della psicologia era proprio di offrire un solido terreno per indagini specifiche, in particolare per quelle psicologiche, come si è già detto – e di averle utilizzate a fini diagnostici e terapeutici in modo originale, anticonvenzionale, secondo la sua stessa ammissione. Non si tratta di riprodurre meccanicamente schemi teorici, come è mostrato dal suo allontanamento dalla prassi psicoanalitica che si ispirava a Freud, ma di esaminare “la storia di vita” dei pazienti e rischiare anche di andare fuori dagli schemi. Per questo definirei questo approccio “artistico”⁵⁹.

⁵⁹ Ho riflettuto sul contributo di L. Binswanger in alcune occasioni, cito in particolare il mio articolo: *Binswanger erede di Husserl*, in *Ludwig Binswanger – Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro – I margini di un'esplorazione fenomenologico – psichiatrica*, a cura di Stefano Besoli, Quolibet Studio Rom 2006.

Particolarmente significativa in questa direzione è la descrizione del caso clinico di una giovane afflitta da singhiozzo e da afonia, curata con una manovra “di quasi soffocamento”, che contraddice tutti gli schemi della psicoanalisi, contenuto nel suo noto saggio *Sulla psicoterapia*, già citato. Il successo di questa manovra è dovuto, secondo l'autore, a due fattori che riguardano la qualità del rapporto che si è stabilito con la paziente: la fiducia che ella aveva nel medico e il desiderio di guarigione che era in lei. Il terapeuta è stato capace di destare in lei la volontà di vivere e di amare ed ella aveva trovato le forze per uscire la situazione di grave disagio psicofisico nella quale si trovava. Questo è un caso straordinario di guarigione che dimostra che il corpo non è estraneo all'attività psichica, che non si tratta di due parti giustapposte, ma delle due facce del Leib, del corpo vivente.

A proposito del rapporto fra psichico e fisico, che non sono negati nella loro caratteristica peculiare, scrive Binswanger: “L'obiettivazione porta immediatamente alla teoria e induce al tentativo di “gettare un ponte” sulla contrapposizione fra psichico e fisico, mentre noi vogliamo piuttosto scavare un tunnel” al di sotto di questa contrapposizione; ciò è possibile soltanto se restiamo rigorosamente sul terreno del fenomeno e quindi entro la sfera dell'Erlebnis e del significato, in altre parole dell'esistenza⁶⁰. Ed è possibile scavare questo tunnel, se si muove dal riconoscimento della costituzione del Leib. Nelle poche righe sopra riportate è condensato tutto il programma teorico-pratico di Binswanger, che si nutre certamente di risultati posti in evidenza sul piano dell'universalità, ma che si calano nella storia di vita, quindi, nell'esistenza peculiare.

⁶⁰ *Ivi*, p.138.

D'altra parte, che cosa è il "caso clinico" per chi si occupa della diagnosi e della terapia? A livello teorico tutti sono d'accordo che, in ultima istanza, il banco di prova sia la singolarità, ma poi l'esigenza di seguire schemi astratti, nei quali "incasellare" il singolo, prende il sopravvento, anche per motivi cosiddetti pratici. Ed ha anche il sopravvento l'esigenza di "incasellare" gli eventi in rapporti rigidi di causa-effetto, perché si crede che sia più semplice comprenderli e forse anche più rassicurante rispetto alla possibilità di errore. In realtà, non esistono tali rapporti, sostengono Binswanger e, sulle sue orme, Callieri, ma anche tutti coloro che lavorano con un atteggiamento libero e attento nel campo delle psicopatologie; bisogna, piuttosto, esaminare la storia di vita nella sua complessità organica.

Scrivono Callieri: "Poiché il singolo è inseparabile dal suo mondo di vita (la husserliana Lebenswelt), il fenomeno si dà come la veridica espressione dei mondi-di-vita di quella presenza e del suo perenne farsi "mondano": essere in situazione. La situazione in cui io mi progetto (Entwurf) o sono gettato (Geworfenheit di Heidegger) è la mia concretezza, la mia configurazione, la mia incarnazione (G. Marcel). Qui l'analisi esistenziale di L. Binswanger introduce proprio al livello ontico (esistenziale) peculiare di quella esistenza umana concreta, focalizzando in modo particolare gli ambiti della corporeità e della spazio-temporalità dell'esperienza vissuta"⁶¹.

In questo testo tutto è declinato al singolare: il mondo – della - vita come nozione generale diventa il suo mondo della vita, un mondo della vita personale, in cui si manifesta quella presenza. Husserl e Heidegger, i quali da un punto di vista teoretico e umano, dopo un primo incontro, si erano allontanati - benché la fenomenologia esistenziale di Heidegger derivi dalla fenomenologia di Husserl – sono qui genialmente riavvicinati per

⁶¹ B. Callieri, *Esistenza: tra mente e cervello*, in *Corpo Esistenze Mondi – Per una psicopatologia antropologica*, Presentazione di M. Maj, Saggio critico-introdotivo di G. Di Petta, p.137.

quegli aspetti che li rendono compatibili. Inoltre, la concretizzazione corporea - storica del singolo è letta attraverso la nozione di “incarnazione”, presente in Marcel, che rivela lontane origini teologiche. Non si tratta certamente di “confusioni”; la tesi è chiara, determinata da molti apporti che manifestano una sotterranea possibilità di coincidenza: l’attenzione deve essere rivolta al singolo, ciò non vuol dire che si sia in balia di una contingenza, si tratta, piuttosto, di saper modulare le conquiste teoriche, che mantengono sempre la loro validità, con le esigenze di peculiari di un’esistenza irripetibile.

Ma qual è la qualità di tali teorie? Come sono state elaborate? Con quali metodi e percorsi?

“Secondo noi (e dobbiamo dirlo qui a gran voce) nessuno ha il permesso epistemologico di violare concettualmente la libertà del tu in cui si imbatte o che ci si fa incontro, di dedurre da leggi prestabilite il comportamento in una data situazione, di leggerne il “sintomo” sul riconoscimento di modelli combinatori più o meno rigidamente fissati (vien qui in mente, oltre ai DSM, o agli ICD, la *Ars Magna* di Raimondo Lullo)”⁶².

Come sempre, i testi di Callieri ci lasciano stupefatti per gli accostamenti a prima vista strani o audaci, ma che, ben analizzati, rivelano un profondo legame. Quale può essere il nesso fra l’*Ars Magna* di Lullo e il DSM? Quali sono i principi teorici che legano esperienze così lontane? Riguardano proprio i modelli combinatori rigidamente fissati che, a causa della loro fissità, non riescono ad adattarsi alla duttilità della vita. Si tratta di ottime elaborazioni teoriche che indicano la grande capacità della mente umana di creare costrutti, governati da procedimenti logici che si configurano sul piano dell’ universalità.

I punti di contatto fra l’*Ars combinatoria* di Lullo e le classificazioni del DSM risiedono nel tentativo di far rientrare tutto in uno schema già pronto che non ammette

⁶² *Ivi*, p.637.

eccezioni, se queste ci sono, tanto peggio per loro, esse perdono di validità. La schematizzazione proposta da Lullo è molto complessa: mediante l'uso di dispositivi grafici basati sulla rotazione di figure circolari si mettono in relazione le strutture fondamentali della realtà, per cui è possibile procedere al calcolo di tutti i discorsi che gli esseri umani fanno sulla realtà. Se dietro questa teorizzazione si scorge la presenza della geometria, la scienza greca per eccellenza che continua ad essere valida per tutto il Medio Evo (Lullo vive fra il XIII e XIV secolo), il DSM è in gran parte il frutto di una mentalità positivista che si sviluppa a distanza di due secoli sulla scia della cosiddetta Rivoluzione scientifica, quando, cioè, è elaborata la scienza fisica sulla base di una lettura "matematica" della realtà fisica, secondo la proposta di Galilei. Se dietro l'Ars combinatoria di Lullo c'è una sua "visione" ricevuta sul Monte Randa, se questa Ars gli serve per dimostrare anche le verità della fede, la mentalità positivista non è solo secolarizzata, ma non sa più cogliere alcun suggerimento che superi la riduzione ormai consumata sul piano di un'assoluta naturalizzazione. Con questo non si vuole sostenere che bisogna arrivare immediatamente alle questioni ultime di fondo, ma che si è persa la sensibilità per riconoscere spessori della realtà che non siano classificabili in un modo rigido: quantità versus qualità.

E c'è anche una profonda differenza fra l'universalità di tipo quantitativo e quella di tipo qualitativo. Nel DSM, ad esempio, ciò che prevale è la classificazione dei casi in caselle che li determinano in astratto, senza tener conto che la situazione esistenziale non può essere ridotta in schemi, perché è sempre presente l'haecceitas, la singolarità, come diceva Duns Scoto⁶³.

⁶³ Ho trattato questo tema in *Edith Stein. Il "singolo" e il suo volto*, in D. Vinci (ed.), *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010.

E' chiaro che sono necessari criteri orientativi per realizzare tale comprensione, lo stesso Binswanger usa termini universali, quali, ad esempio, quello di melanconia o di mania e, poi, li esemplifica attraverso "casi", ma questi approcci teorici sono di tipo qualitativo, lo psicopatologo è disponibile anche a rivederli e di volta in volta ad "adattarli". Si deve prevedere che la singola storia di vita non rientri perfettamente nello schema e che abbia bisogno di essere compresa nella sua peculiarità ed eccezionalità, senza forzature, e rappresenti una sfida per chi voglia scoprire quale sia la particolare psico-patologia vissuta nella quale si imbatte, in vista un aiuto o anche di un semplice "accompagnamento". In senso eracliteo, questa storia di vita deve passare da un idios kosmos ad un koinos kosmos, da un modo privato, in quanto alieno, ad quanto mondo vissuto con gli altri in modo che possano stabilire rapporti equilibrati.

Il contrasto fra due mentalità, che si sta discutendo in questa occasione - esemplificando in modo certamente riduttivo: quella che sta dietro al DSM e quella di Binswanger -, non è circoscritto ad un settore specifico, quello delle psicopatologie, ma riguarda alcune tendenze prevalenti nella cultura occidentale, che investono tutti gli ambiti del sapere. La "resistenza" nei confronti delle proposte cosiddette "scientifiche", le quali, spesso, non sono altro che comodi "schemi", non significa ancoramento a posizioni considerate ormai superate - e poi secondo quali criteri? -, ma è il risultato di un ripensamento continuo, condotto con libertà e consapevolezza, che tiene conto delle situazioni di fatto, ma che cerca soprattutto di metterne in evidenza il senso.

EDITH STEIN – COMUNIDADE E MUNDO DA VIDA

Profa. Dra. Aparecida Turolo Garcia (Ir. Jacinta)

Universidade Sagrado Coração– USC

Area Internazionale di Ricerca “Edith Stein nella Filosofia Contemporanea” da

Pontificia Universidade Lateranense, Roma

E-mail: irjacinta@gmail.com

Resumo: A relação entre pessoa e comunidade em Edith Stein tem sido objeto de estudo em diversos campos do conhecimento. O termo mundo da vida foi introduzido por Husserl e, apesar de não aparecer dessa forma nos escritos de Stein, está em perfeita harmonia com o pensamento da filósofa: o ser humano não é só objeto no mundo da vida, mas é também um sujeito desse mundo. Nós o podemos considerar na sua singularidade, mas ele sempre se encontra numa dimensão intersubjetiva. Husserl e Stein afirmam que a organização que respeita a pessoa é a comunidade.

Palavras-chave: comunidade; mundo da vida; empatia; massa; amor ético.

EDITH STEIN - COMMUNITY AND WORLD OF LIFE

Abstract: The relationship between individual and community in Edith Stein has been studied in various fields of knowledge. The term life-world was introduced by Husserl and although this does not appear in the writings of Stein, is in perfect harmony with the thought of the philosopher: the human being is not only object in the world of life, but is also a subject of this world. We can consider its singularity, but he always finds an intersubjective dimension. Husserl and Stein argue that the organization that respects the person is the community.

Keywords: community; world of life; empathy; Mass; ethic love.

Nas últimas décadas, a relação entre pessoa e comunidade em Edith Stein, tem sido objeto de estudo em diversos campos: Antropologia Filosófica, Psicologia, Sociologia, Pedagogia, entre outros. Nas pesquisas interdisciplinares, que tratam desse assunto, constatamos que a filósofa antecipa os tempos por sua competência, visão ampla, admirável formação cultural e profunda espiritualidade.

Na introdução à edição italiana do primeiro volume das obras completas de Edith Stein *Dalla Vita di una famiglia ebrea*, os organizadores Angela Ales Bello e Mario Paolinelli⁶⁴, evidenciam o fato que o livro, de cunho autobiográfico, nos permite aproximar-nos da personalidade da filósofa numa pluralidade de perspectivas que depois serão desdobradas e documentadas numa espécie de ramificação nas obras seguintes. Entre esses múltiplos enfoques, podemos vê-la como filósofa capaz de unir harmoniosamente as diferenças, pela coerência entre pensamento e vida. Com a genialidade que a caracteriza, ela ensina não só em sua pesquisa teórica profunda, mas em sua prática concretamente autêntica, especialmente na formação comunitária da pessoa.

A sua experiência no ambiente da Fenomenologia a leva a abrir-se progressivamente à Verdade e à fé, como fenômeno cristão que se encontra com a dimensão espiritual da própria pesquisa. Ao mesmo tempo, este encontro com a verdade da fé alarga o seu pensamento filosófico em direção a novos horizontes, que lhe abrem caminhos cada vez mais profundos.

O tema da comunidade, fundamental para o ser humano, aparece, de forma direta ou indireta, em todas as obras de Edith Stein e se atualiza em sua intensa vida, desde o nascimento no seio de uma família que traz na própria origem um forte sentimento de

⁶⁴ Stein, E. (2007). *Dalla Vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*. Tr. It. di B. Ventura, rev. di M. D'Ambra, a cura di Ales Bello e Paolinelli, Roma, Citta Nuova – Edizione OCD, p. 14.

povo, até a última frase que as Irmãs do Carmelo de Echt ouvem-na dizer para sua irmã Rosa, no momento em que partiam para o campo de concentração - *Vamos, pelo nosso povo!*⁶⁵

Nela, os escritos e a existência se iluminam reciprocamente. Em carta de 15/10/1921, para Roman Ingarden, escreve: *Os meus trabalhos filosóficos são sempre e somente o resultado daquilo que me faz pensar na vida porque eu sou feita assim, devo refletir..*⁶⁶

Em 1971, Roman Ingarden, traçando o perfil filosófico da amiga, afirma:

O problema que mais a atormentava era esclarecer a possibilidade de uma compreensão entre os homens, a possibilidade de criar uma comunidade humana, que não só teoricamente, mas também vitalmente, existencialmente lhe era muito necessária (Ingarden, 1987).

De fato, as visões do mundo que aparecem nas obras da Filósofa e as problemáticas, que dela derivam, permitem evidenciar que a sua posição filosófica não pode ser separada radicalmente dos temas que motivavam os professores e colegas do Movimento Fenomenológico inicial e, especialmente, do seu Mestre E. Husserl ao qual se deve, não só o ter aprofundado a questão da comunidade no modo em que a enfocará a sua discípula, mas também o ter introduzido uma expressão muito importante, do ponto de vista interpretativo, utilizada nas mais diferentes línguas, isto é, o Mundo da Vida. Nos escritos de E. Stein não se encontra a expressão como tal, mas ela está em perfeita sintonia com a imensa variedade dos interesses da pensadora.

Tratando desse assunto no prefácio de um livro que reúne contribuições de estudiosos da Área internacional de Pesquisas sobre Edith Stein da Pontifícia

⁶⁵ Congregatio pro Causis Sanctorum Colonien (1986). *Canonizationis Servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce*. Roma: Proc. Ord. 25a/7.

⁶⁶ Stein, E. (2001). *Lettere a Roman Ingarden, 1917-1939*. (Elio Constantini e Erika Schulze Trad. It., rev. di A. M. Pezzella). Libreria Editrice Vaticana, p. 188.

Universidade Lateranense⁶⁷, a Profa. Ales Bello apresenta Mundo da Vida como o conjunto de todos os modos em que a vida humana se desenvolve, de todas as formações culturais direcionadas às operações práticas cognitivas dos seres humanos. Nós existimos no mundo cotidiano que nos circunda e que inclui a nós mesmos como objetos: *somos aqui ou lá, na certeza direta da experiência, antes de qualquer outra constatação científica, fisiológica, psicológica, sociológica, etc.*, assim escreve Husserl na “Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental”⁶⁸.

Evidentemente, o ser humano se apresenta como um paradoxo: não é só objeto no mundo da vida, mas é também um sujeito desse mundo. Nós o podemos considerar na sua singularidade, mas ele sempre se encontra numa dimensão intersubjetiva:

(...) somos sujeitos para este mundo, sujeitos egológicos que o experienciam, que o consideram, que o avaliam, que a ele se referem através de uma atividade, conforme os escopos, sujeitos para os quais o mundo que está ao redor tem o sentido do que lhe foi atribuído pelas nossas experiências, pelos nossos pensamentos, pelas nossas avaliações, etc.⁶⁹

O mundo constitui um fundo unitário do viver juntos enquanto seres humanos. De fato, estamos continuamente ativos na nossa consciência desperta, no interior do mundo que nos acompanha passivamente. Nós nos damos conta disso através de uma atitude reflexiva que podemos assumir porque estamos conscientes. É este olhar reflexivo que nos faz ser sujeitos e não objetos, que nos faz compreender, julgar e avaliar, que nos permite aquela atitude que ultrapassa todas as formações culturais, isto é, a filosofia.

⁶⁷ Ales Bello, A; Pezzella, A. M. (edd.) (2008). *Edith Stein – Comunità e mondo della Vita. Società Diritto Religione*. Città del Vaticano: Lateran University Press.

⁶⁸ Husserl, E. La crisi delle Scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Tr. It. Enrico Filippini, *Il Saggiatore*, Milano, p. 134. Apud Ales Bello, A; Pezzella, A. M. (edd.) (2008). *Edith Stein – comunità e mondo della Vita. Società Diritto Religione*. Città del Vaticano: Lateran University Press, p. 6.

⁶⁹ Idem.

O mundo dentro do qual estamos se mostra a nós, unitário e múltiplo, numa multiplicidade de aspectos, de situações, de comportamentos, que procuramos compreender nas suas características essenciais. Em primeiro lugar, nós perguntamos, a nós mesmos, quem somos e qual é a relação entre “o eu” e “o nós”.

A chave para interpretar o Mundo da Vida ⁷⁰

A atenção de Edith Stein está sempre voltada para os temas que estamos brevemente enfocando. Na estrada aberta por Husserl, ela consegue captar que a chave para interpretar o mundo da vida em sua complexidade estava na análise do sentido das experiências vividas, isto é, das vivências (*Erlebnisse*), através das quais se constitui o mundo para mim, mas também o mundo para nós, naquilo que nos põe em comum e na recíproca confirmação. Estas vivências podem ser analisadas, classificadas e se referem à percepção, à recordação, à imaginação, ao pensamento, os afetos, os sentimentos, as tomadas de posições éticas. Entre essas vivências se destaca uma que é particular, a da *Einfühlung*, termo que traduzimos como Empatia, ou melhor, Intropatia.

A empatia é a vivência que nos faz sair de nós mesmos e que nos permite captar o “alter-ego”, um eu como o meu eu, na semelhança-diferença que nos caracterizam. É esta a fonte da intersubjetividade, que pode assumir diversas configurações, correspondentes às estratificações presentes na subjetividade humana.

Se através das vivências, nós descobrimos que somos corpos vivos, animados pela psique, mas também possuímos uma atividade espiritual, as associações humanas que podemos formar correspondem às modalidades com as quais reciprocamente nos relacionamos. Se a relação se estabelece somente em nível psíquico, então, se constitui

⁷⁰ Nesta parte foi utilizado um resumo de parte do prefácio de Ales Bello da obra Ales Bello, A; Pezzella, A. M. (edd.) (2008). *Edith Stein – Comunità e mondo della Vita. Società Diritto Religione*. Città del Vaticano: Lateran University Press.-

uma Massa. Se as relações se efetuam no nível espiritual, isto é, intelectual e voluntário, abrem-se duas possibilidades: organizar-se em modo coletivo, mas impessoal, constituindo a sociedade ou estabelecer relações humanas e pessoais, envolvendo a esfera afetiva e a intelectual e voluntária, portanto, uma dimensão ética, podemos formar comunidade.

Husserl e Stein afirmam que a organização que respeita a pessoa é a comunidade⁷¹. Esta se caracteriza pelo fato que seus membros assumem responsabilidades recíprocas. Cada membro mantém a sua própria liberdade, mas aceita também a liberdade do outro e, partindo dessa reciprocidade, se avalia o projeto comum de tal forma que ele seja útil para cada membro para que se tenha verdadeiramente Comunidade.

*A primeira forma associativa na qual me encontro – mesmo que eu possa aceitá-la ou não - é a comunidade*⁷² (Stein, 1999).

O Mundo da Vida, como mundo das associações humanas deveria ser configurado nos diferentes graus das Comunidades. Nenhum aspecto da vida humana pode prescindir da perspectiva Comunitária, nem a pesquisa cultural e científica nem as estruturas jurídicas e políticas.

Quando falamos de pessoa humana, que se abre ao mundo humano e natural que a circunda, nos referimos àquele ou àquela que partindo do núcleo profundo que a caracteriza e que está incrustado na sua singularidade psicofísica, numa atitude que E. Husserl chama de atitude personalista:

⁷¹ Cf. Stein, E. (1999). *Psicologia e Scienze dello Spirito*. (Pezzella, Anna Maria, Trad. It.). Roma: Città Nuova, 1999, segunda parte.

Cf. Husserl, E. (1997). *Meditazione Cartesiane*. (Costa, F., Trad. It.). Milano: Bompiani.

⁷² Cf. Stein, E. (1999). *Psicologia e Scienze dello Spirito*. (Pezzella, Anna Maria, Trad. It.). Roma: Città Nuova, segunda parte. Em linhas gerais, seguimos aqui as análises de Stein.

(...) atitude que nós assumimos sempre, quando vivemos juntos, quando falamos, quando nos damos as mãos ao nos saudarmos, no amor e na discórdia, na meditação e na ação, quando nos referimos uns aos outros, nos discursos e nas controvérsias recíprocas: mesmo quando consideramos as coisas que nos circundam⁷³.

É sobre este terreno, no qual se justifica a dimensão ética relacionada à presença de ligações intersubjetivas, ou melhor, interpessoais, que se pode esclarecer o conceito de responsabilidade.

Solidariedade e responsabilidade pela vida

O paralelo entre o indivíduo e a comunidade pode ser, neste momento, repensado em conexão com aquilo que favorece a vida. Como indivíduo é em grau, pelo menos de uma certa forma, o próprio padrão da sua vida, no sentido de aceitá-la, negá-la, promovê-la ou destruí-la. Deste modo, a comunidade vive ou se anula se os membros que a compõem abrem-se uns aos outros ou se fecham rompendo os laços que os uniam. Se não existe um desenvolvimento da vida espiritual, ou seja, a assunção consciente da responsabilidade, ocorre uma desagregação. A solidariedade sem a qual é impossível formar uma comunidade está presente então, segundo a convincente definição de Stein, *quando os indivíduos estão abertos uns para com os outros, quando as colocações de um não são rejeitadas pelo outro, mas fazem parte dele favorecendo completamente a sua eficácia*⁷⁴; a unidade vital que constitui a essência da comunidade, - não o ideal de

⁷³ Husserl, E. (1965). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. IV, § 51. Trad. It. Enrico Filipini. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi, 1965.

⁷⁴ Stein, E. (1999). *Psicologia e Scienze dello Spirito*. (Pezzella, Anna Maria, Trad. It.). Roma: Città Nuova, seconda parte, p.192.

comunidade, mas a sua íntima estrutura, se esta é realmente uma comunidade, - será tolhida pelo comportamento de um indivíduo que considere o outro como objeto.

Trata-se, então, de reconhecer não somente a presença de uma tendência espontânea na manutenção da própria vida e de uma abertura genérica na minha relação para com os outros, mas de admitir, como nos sugere Husserl, a necessidade de um “amor ético”. Com esta expressão queremos indicar que se assume em si a vida do outro e isto pode ocorrer no plano humano implicando uma assunção de responsabilidade recíproca através da qual não se vive somente ao lado do outro ou com o outro, mas um no outro potencialmente e, atualmente, sendo solidários em tudo, no bem e no mal.

Analisando longamente a característica desta solidariedade chega-se à profunda ligação entre momento ético e momento religioso⁷⁵.

Delineiam-se, portanto, diversos graus de “comunidade”, por exemplo, a comunidade familiar vista como uma assunção recíproca de responsabilidade, de cuidados e de afeto, mas a autêntica comunidade de amor é aquela que descobre em cada alma humana a vocação para o bem, um eu ideal, o verdadeiro eu da pessoa que se realiza somente no bom comportamento. Neste sentido, o amor cristão leva à realização da comunidade de amor no modo mais amplo possível.

Certamente, podemos deduzir isto, também, através de uma reflexão do tipo filosófico sobre a natureza humana, a qual nos leva a concluir que é necessário fugir daquilo que não realiza o próprio ser humano e se não chegamos a tal conclusão, é porque existe uma gama de “distorção”, de camuflagem que impede de ver o que é o bem.

Mas o que é o bem? Em primeiro lugar é o que conserva a vida e a promove; os dois termos devem ser cuidadosamente examinados, porque “conservar” a vida pode significar absolutizá-la, ao ponto de pisar na dos outros. Vimos que a abertura

⁷⁵ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivitat*. Husserliana. Bd. III, Nr. 9.

fundamental impede ou deveria impedir o isolamento e o fechamento, então “promover” deve significar o estabelecimento de uma relação fundamental e recíproca entre mim e o outro. Não posso salvar a minha vida isolando-me, devo perguntar-me se esta conservação favoreça ou não a vida do outro. Isto vale para a comunidade humana, familiar, comunidade de amigos, comunidade de povos nas quais as ligações profundas são de assunção recíproca de responsabilidade de um para com o outro. Mas como isto pode se estender para toda a humanidade? Dilatar-se ao ponto de compreender a comunidade humana? A indicação nos vem do amor ético do qual nos falava Husserl, daquela comunidade mais ampla possível, que nasce da dimensão religiosa. Nesta não existem confins nem limites ao amor, amor no qual se potencializa a própria vocação para o bem e considera-se possível usar a vocação para o bem do outro.

Conservação e promoção da vida significam, então, de quando em quando, a escolha e realização daquilo que serve à sua manutenção numa direção positiva, acompanhado do grande esforço de isolar e reduzir o negativo. Seja o seu raio de ação limitado num âmbito restrito ou que se estenda a uma dimensão mais ampla, cada um deveria sentir a responsabilidade do seu viver, do viver dos outros e da vida da própria natureza.

Isto não acontece sempre de modo espontâneo e isento de obstáculos, obstáculos subjetivos e objetivos, ligados às próprias inclinações e às circunstâncias. Portanto, é necessária uma séria reflexão, a mais ampla possível, que enquadre filosoficamente o problema num horizonte de mudanças que constituem a base de compreensão da vida. Mas, tudo isto deve ser comunicado através de uma obra de educação recíproca.

Husserl escrevia que existem formas particulares de éticas de comunhão onde aqueles que estão ligados não estejam eticamente atentos, ou que um seja eticamente atento e o outro não, ou que ambos sejam atentos. Ser atento significa colocar

intencionalmente a si mesmo o eu ideal como “dever infinito” e levar a responsabilidade recíproca na realização deste dever. Mas, sobretudo, “viver” tal responsabilidade através de um envolvimento pleno que envolva a minha existência e me faça assumir comportamentos nos quais se manifeste o amor ético. É esta a fonte primária de uma comunicação interpessoal fecunda.

Referências

- Ales Bello, A; Pezzella, A. M. (edd.) (2008). *Edith Stein – Comunità e mondo della Vita. Società Diritto Religione*. Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Congregatio pro Causis Sanctorum Colonien (1986). *Canonizationis Servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce*. Roma: Proc. Ord. 25a/7.
- Husserl, E. La crisi delle Scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Tr. It. Enrico Filippini, *Il Saggiatore*, Milano, p. 134. Apud Ales Bello, A; Pezzella, A. M. (edd.) (2008). *Edith Stein – comunità e mondo della Vita. Società Diritto Religione*. Città del Vaticano: Lateran University Press, p. 6.
- _____ (1997). *Meditazione Cartesiane*. (Costa, F., Trad. It.). Milano: Bompiani.
- _____ (1965). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. IV, § 51. Trad. It. Enrico Filipini. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*). Torino: Einaudi.
- _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivitat*. Husserliana. Bd. III, Nr. 9.
- R. Ingarden (1987). Il problema della persona umana – profilo filosofico di E. Stein. *Il Nuovo Areopago*. Bologna, n. 21, p. 33.
- Stein, E. (2007). *Dalla Vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*. Tr. It. di B. Ventura, rev. di M. D’Ambra , a cura di Ales Bello e Paolinelli, Roma, Citta Nuova – Edizione OCD, p. 14.

_____ (2001). *Lettere a Roman Ingarden, 1917-1939*. (Elio Constantini e Erika Schulze Trad. It., rev. di A. M. Pezzella). Libreria Editrice Vaticana, p. 188.

_____ (1999). *Psicologia e Scienze dello Spirito*. (Pezzella, Anna Maria, Trad. It.). Roma: Città Nuova, seconda parte, p.192.

**SABERES SOBRE PESSOA E COMUNIDADE TRANSMITIDOS E
ELABORADOS PELOS “MÉDICOS DA ALMA” NO BRASIL COLONIAL**

Marina Massimi

Universidade São Paulo

E-mail: mmassimi3@yahoo.com

Resumo: O artigo discute o processo de transmissão e elaboração dos conceitos de pessoa e comunidade no contexto da cultura brasileira do período colonial. Os atores desse processo eram primeiramente pregadores que definiam a si mesmos como médicos da alma. São especificamente analisados os sermões de Antonio Vieira e outros pregadores. O trabalho busca primeiro lugar compreender o perfil do que chamamos médicos da alma e, em segundo lugar, foca sobre os caminhos pelos quais as noções de pessoa e comunidade foram transmitidas pelas pessoas da época do Brasil colonial.

Palavras-chave: conhecimento sobre pessoa e comunidade; história da cultura brasileira; pregação e psicologia; medicina da alma; processo histórico da transmissão de conhecimento.

**KNOWLEDGE ABOUT THE PERSON AND THE COMMUNITY
TRANSMITTED AND ELABORATED BY THE "PHYSICIAN OF THE SOUL"
IN COLONIAL BRAZIL**

Abstract: The paper discusses the process of transmission and elaboration of the concepts of person and community in the context of Brazilian culture from the colonial period. Actors in this process were primarily preachers who defined themselves as physicians of

the soul. Are specifically analyzed the sermons of Antonio Vieira and other preachers. The work will seek first to understand the profile of what we call the physician of the soul; and secondly, focus on the ways that notions of person and community were transmitted by those in colonial Brazil.

Keywords: Knowledge about the person and the community; history of Brazilian culture; preaching and psychology; medicine of the soul; historical processes of knowledge transmission.

Introdução

Em *Estrutura da pessoa* (1932/2000) e em *Contribuição à fundação filosófica da Psicologia e das ciências do espírito* (1922/1999), Edith Stein estabelece um diálogo fecundo sobre os temas da pessoa e da comunidade, entre a abordagem fenomenológica, recém-criada pelo seu mestre E. Husserl e as teorias de natureza filosófica e teológica que, na tradição Ocidental, constituíram-se nos alicerces destes dois conceitos. Dentre eles, destacam-se autores como Platão, Aristóteles, Agostinho, Duns Scoto, Tomas de Aquino⁷⁶. A partir da afirmação de que somente uma análise fenomenológica pode evidenciar de modo sistemático a unidade da pessoa e a dimensão comunitária da mesma, Stein demonstra que, do ponto de vista da experiência fenomenologicamente apreendida, “a comunidade é considerada em analogia à pessoa humana” e que “a relação pessoa-comunidade é essencialmente uma relação de interdependência constitutiva, onde os aspectos ativo e passivo da pessoa e da comunidade são necessários no processo de tornarem-se si mesmas, o que só pode acontecer a partir de uma abertura recíproca”

⁷⁶ Vejam-se a respeito os trabalhos de Alfieri, F. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di E. Stein* (2014); Massimi, M. *Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista por Edith Stein.*(2013)

(Coelho Junior & Mahfoud, 2006, p. 8). Nestes resultados, Stein encontra coincidências e divergências com relação aos autores acima indicados.

Nesta comunicação pretendemos apontar como os saberes sobre pessoa e comunidade produzidos no âmbito teológico e filosófico pelos autores acima indicados, foram apropriados no contexto da cultura brasileira, a partir do período colonial; e evidenciar as modalidades em que os referidos saberes foram reelaborados e transmitidos no meio de uma população caracterizada em grande parte pela cultura oral, sobretudo pela atuação dos pregadores. Estes se autodefiniram como médicos da alma, retomando uma categoria usada por Agostinho de Hipona (397/1988) para indicar o ministério da oratória sagrada. Por intermédio deles, foram introduzidos no Brasil seja o conceito de pessoa alicerçado nas teorias de Agostinho, Boetius, e de Tomás de Aquino (Massimi, 2010b), seja o conceito complementar de comunidade, alicerçado nas teorias de Aristóteles, Agostinho e Tomás (Massimi, 2005a), dentre outros. O elo entre os dois conceitos encontra-se na elaboração teológica do conceito de pessoa, especialmente no dogma trinitário que diz respeito à relação de comunhão entre as pessoas divinas, da qual decorre a natureza trinitária da pessoa e, portanto, o caráter relacional intrínseco à essência da pessoa humana. Em nosso percurso de hoje iremos: em primeiro lugar entender o perfil dos que chamamos de médicos da alma; e em segundo lugar, focar de que modos e em que termos as noções de pessoa e comunidade foram por esses transmitidos no Brasil colonial.

Os médicos da alma

Em vários sermões, os pregadores definem-se a si mesmos como médicos da alma. Com efeito, a pregação, ao transmitir conceitos, práticas e crenças da tradição clássica,

medieval e renascentista ocidental, visava promover a mudança dos hábitos e da mentalidade dos indivíduos e dos grupos sociais pela força da palavra e o apelo à razão e liberdade dos destinatários. Esta capacidade de suscitar mudanças, por analogia com a arte médica, assumira um cunho terapêutico. A confiança no poder da palavra enquanto instrumento de persuasão e modificação dos comportamentos, baseava-se no conhecimento e na prática da arte retórica e de suas influências no dinamismo psíquico, proporcionados pela psicologia filosófica aristotélico-tomista e pela oratória sagrada da primeira Idade Moderna. Esta confiança foi reforçada também pela importância assumida pela palavra e pelo discurso na tradição cultural dos índios brasileiros, documentada por diversas fontes.

De certo modo, as competências dos médicos da alma se entrelaçam com as dos médicos do corpo: este entrelaçamento tem suas raízes na longa tradição chamada de “Medicina da Alma”, ou do “do Ânimo” (na terminologia da filosofia estoica), iniciada por Platão, Demócrito, Aristóteles, Hipócrates, Cícero, Sêneca e Galeno e consolidada ao longo da Idade Média por Agostinho de Hipona (Massimi, 2005b), sendo retomada e ampliada no Humanismo e na Renascença. Baseada na analogia entre o cuidado da alma e o do corpo, a Medicina da Alma pressupõe a existência das “*enfermidades da alma*” (Massimi, 2010a). O conceito de “doença da alma” derivava, portanto, de uma perspectiva médica – por tratar-se de doença - e ao mesmo tempo filosófica - sendo a alma o objeto acometido pela moléstia. Por sua vez, a possibilidade de se estabelecer a analogia entre medicina do corpo e medicina da alma baseava-se na visão grega da corporeidade humana entendida como unidade psicossomática individual, social e cósmica (Platão, especialmente nas obras *Timeu* e *República* e Aristóteles, na *Política*). (Reale, 2002)

O princípio unitário da saúde é o equilíbrio, de modo que qualquer desequilíbrio, seja no corpo seja no espírito, é causa de doença. É assim que, por exemplo, um

desequilíbrio no sentido de um excesso ou defeito nos movimentos do apetite sensorial (= paixão), pode provocar doenças corporais e psíquicas. Da mesma forma, a diversidade na composição dos humores do corpo (complexão) origina quatro diferentes temperamentos psicológicos (sanguíneo, fleumático, melancólico e colérico), mas um excesso ou defeito de um ou outro humor pode degenerar em patologias psíquicas e físicas. Os temperamentos, por sua vez, determinam as características psicossomáticas do indivíduo: sua condição orgânica bem como seus estados psíquicos (Massimi, 2010 a). Além disto, esta teoria proporciona conhecimentos acerca das relações existentes entre climas, temperamentos e diferentes tipos humanos com os respectivos talentos e aptidões – o que permitia a consideração do ser humano na perspectiva do corpo, do ambiente e de sua inserção social.

Nos primeiros séculos da era cristã, assiste-se a um processo de apropriação filosófica de tópicos comuns ao discurso médico, visando a sistematização de certo “exercício” das atividades psíquicas ou espirituais, sobretudo por filósofos estoicos, dentre eles, Sêneca e Cícero (por exemplo em *Tusculanas*⁷⁷). Agostinho que se utiliza da denominação de médico da alma para referir-se a Cristo, como também aos seus ministros, especialmente aqueles que pela arte da palavra, transmite as verdades da fé. Foi justamente Agostinho quem iniciara a tradição da oratória sagrada na medida em que realizou a apropriação da arte retórica clássica em chave cristã, por ele sistematizada no tratado *Doutrina Cristã* (século V/1991).

Desse modo, teologia, filosofia e medicina encarregam-se de construir o domínio da Medicina da Alma - cada uma com suas competências e perspectivas próprias - e é

⁷⁷ Em outra obra (*Tusculanas*), Cícero afirma que “tal como a corrupção da sangue, o excesso de humor ou de bilis fazem nascer no corpo as doenças e mal-estares: a perturbação que acompanha as opiniões incorretas e a contradição de opiniões, despojam a alma de sua saúde e a perturbam por meio de enfermidades”. (1997, ed. italiana, Livro III, p.221, trad. nossa).

assim que este domínio vem abarcar um conjunto de conhecimentos de vária natureza, desde as teorias médicas acerca dos cuidados com o corpo até aos conselhos sugeridos pela sabedoria dos Padres do deserto e da antiga tradição da Patrística cristã. Os humanistas assumem a tarefa de traduzir os conteúdos destes conhecimentos em normas da *arte do viver*⁷⁸. O médico espanhol Huarte de San Juan, formado pela Universidade de Alcalá e autor do *Examen de Ingenios para las Ciencias* (1574/1989) estabelece estreita correspondência entre a Medicina do Corpo, a Medicina do Ânimo e a construção política e social da sociedade, baseando-se no modelo da “República” platônica. Desse modo, a prática social apoia-se na filosofia natural, sendo o corpo social estruturado em analogia com o microcosmo que é o homem. Assim, a Medicina da Alma passa a cuidar não apenas do corpo e alma do indivíduo como também do corpo social, da comunidade.

Os jesuítas dão continuidade a esta tradição e difundem-na, inclusive em seus âmbitos de presença missionária, como o Brasil. Já nos escritos de Inácio de Loyola, fundador da Ordem religiosa, vemos a referência freqüente a esta tradição de conhecimentos, em função do entendimento mais profundo do ser humano e de seu destino, visando à orientação (direção) de sua vida espiritual⁷⁹

Cláudio Acquaviva (1543-1615), um dos sucessores de Inácio no Generalato da Companhia, no texto (*Industriae ad curandos animi morbos*) *Normas para a cura das enfermidades do ânimo* (1600/1893), retoma a analogia tradicional entre doenças (e cura) do corpo e enfermidades (e terapia) da alma, definindo os vários tipos de doenças espirituais e os remédios necessários para cada uma, inspirando-se na tradição monástica

⁷⁸ Entre outros, o humanista dalmata Marculus Marulus escreve o tratado *De Bene beateque vivendi* e seu mestre italiano Tideu Acciarini compõe, em 1489, o *De Animorum Medicamentis* (Massimi, 1983).

⁷⁹ Por exemplo, em carta escrita ao Padre Antônio Brandão em junho de 1551, Loyola frisa a importância de que o mestre espiritual conheça o temperamento daquele que se entrega aos seus cuidados, afirmando a necessidade de “acomodar-se à complexão daquele com quem se conversa, a saber, se é fleumático ou colérico, etc., e isto com moderação” Loyola, 1993, vol. 2, p. 89.

e patrística. Acquaviva insiste também na prática do exame de consciência, tendo função de autoconhecimento, de prevenção e cuidado de si mesmo. Através desta prática, o religioso deve desvelar integralmente a sua alma para o diretor espiritual. Além disso, Acquaviva afirma que, neste exercício, descobrem-se as diferenças individuais. A partir de Acquaviva, a expressão Medicina da Alma comparece sistematicamente na literatura jesuítica. A utilização desse saber em função prática é documentável não apenas no plano da orientação espiritual e das atividades missionária e pedagógica, como também no plano da organização social da Companhia. Os pregadores da Companhia, dentre eles Antonio Vieira, definem-se a si mesmos como os médicos da alma e propõem sua pregação como o verdadeiro remédio não apenas para a salvação das pessoas como também para o bem estar do corpo social da república cristã.

Conceitos de Pessoa e de comunidade transmitidos no Brasil colonial

Implicados na difícil empreitada da evangelização da Terra de Santa Cruz, os jesuítas aqui chegados em 1549, utilizavam-se dos recursos conceituais adquiridos no período de formação em Coimbra e disponíveis em sua bagagem cultural⁸⁰. No texto *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio*⁸¹, o jesuíta Manuel de Nóbrega aplica o conceito aristotélico-tomista de pessoa, de alma humana e de suas potências psíquicas, para justificar a humanidade e a convertibilidade do índio. Trata-se de uma discussão, na forma do diálogo – modelo retórico este muito utilizado no século XVI –,

⁸⁰ Dentre estes, destacam-se os tratados assim chamados de Conimbricenses redigidos pelos professores do Colégio das Artes da Companhia em Coimbra: o comentário ao tratado *De Anima (Sobre a Alma, Gois, 1602)*, o comentário ao tratado *Parva Naturalia (Pequenas coisas naturais, Gois, 1593a)*, o comentário ao tratado *Ética a Nicômaco (Gois, 1593b)*, o comentário ao *De Generatione et Corruptione (Sobre a geração e a corrupção, Gois, 1607)*. No âmbito dos referidos textos - todos redigidos em idioma latino - evidenciaram-se os principais conceitos referentes ao conhecimento antropológico psicológico.

⁸¹ O texto encontra-se em Nóbrega, M., (1989). *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte, Editoras Itatiaia-Editora Universidade de São Paulo (Coleção "Reconquista do Brasil": n. 147) (Original, 1551).

entre duas posições difundidas entre os jesuítas em missão no Brasil: uma, afirmando a convertibilidade dos índios, com base em sua comprovada posse de todos os elementos próprios da natureza humana, especialmente no que diz respeito à sua vida anímica; outra, questionando esta certeza a partir das grandes dificuldades e impedimentos opostos pelos próprios índios à evangelização. Duas personagens - Mateus Nogueira e Gonçalo Alves – representam estas duas visões. Num dos pontos altos da conversação, Nogueira apresenta como fundamento de sua esperança nas possibilidades missionárias da Companhia junto aos índios, a afirmação de que estes são a pleno direito, *peessoas* humanas, e afirma: “*Estou eu imaginando todas as almas dos homens uma, nos serem umas e todas de um metal feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes de gloria e criadas para ella, e tanto valem diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papana*”. (Nóbrega, 1989, p. 237). O fato de que os índios têm alma igual a dos homens europeus é comprovado pela evidência das potências psíquicas atuantes no índio: “*está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória e vontade, que todos têm*” (idem). Esta definição operativa de alma (a partir de suas potências) remete ao conceito agostiniano de pessoa formulado no tratado *Trindade*⁸². Ali Agostinho define a pessoa a partir da atuação destas três potências

⁸² O conceito de pessoa como o núcleo unitário e único do ser humano e a evidência de que a pessoa é uma substância, são descobertos por Agostinho através da experiência refletida do conhecimento de si mesmo e são depois tematizados numa linguagem filosófica (que emprega termos técnicos da filosofia como “substância”) nestes termos: “Estas três coisas, memória, inteligência, vontade, como não são três vidas, mas apenas uma só, nem três mentes, mas uma só mente, não são, por conseguinte, três substâncias, mas uma só substância (...) Pois me lembro de que tenho memória e inteligência e vontade, e entendo, quero e lembro; e quero querer e lembrar e entender; e lembro, ao mesmo tempo, toda minha memória e minha inteligência e minha vontade, toda inteira”. (idem, pp.331-332). E finaliza o capítulo reiterando: “As três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância” (p. 333). Uma vez estabelecida esta unidade trinitária que é a alma humana, Agostinho observa que quando estas potências se encontram reunidas num único sujeito que pode dizer de si mesmo: “essas três faculdades: memória, inteligência e amor são minhas, não pertencem, porém a elas mesmas; pois não operam em seu próprio favor, mas sim em meu proveito. Sou eu que atuo servindo-me delas. Sou eu que recordo pela minha memória, compreendo pela minha inteligência e amo pelo meu amor. E quando volto o olhar do pensamento para a minha memória, e assim digo no meu coração o que sei e é gerado um verbo por meio do meu conhecimento, ambas as coisas são minhas. Ou seja: o conhecimento e o verbo. Pois sou eu

anímicas: “*Eu recordo, eu entendo, eu amo, servindo-me destas três faculdades. Eu que não sou memória, nem inteligência, nem amor, mas que os possuo. Portanto, pode-se dizer que são de uma só pessoa, que ela possui as três faculdades, mas ela mesma não é essas três faculdades*” (1995, p. 540). O posicionamento de Nóbrega reflete também a doutrina do contemporâneo intelectual e religioso espanhol Francisco de Vitória, professor de Direito na Universidade de Salamanca, que em suas preleções universitárias (*Relectio de Indis*, 1539/1989), ao retomar a definição aristotélico-tomista de pessoa, afirmara que “*todo índio é homem e, por consequência, é capaz de salvar-se e condenar-se*”. E sendo que “*todo homem é pessoa e dono de seu corpo e de suas coisas*” deriva que “*por ser pessoa, o índio tem direito ao livre arbítrio e é dono de seus atos*”. (1989, p. 117)

Sendo, portanto, o índio reconhecido como pessoa, põe-se o problema de cuidar para desenvolver neste uma consciência adequada de seu ser e uma conduta condigna. Neste ponto, na perspectiva de Nóbrega, coloca-se a importância da educação: “*Terem os romanos e outros gentios mais policia, que estes, não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação, e criarem-se mais politicamente*”. (Nóbrega, 1989, p. 238)

Seguindo estas orientações, o jesuíta Alexandre de Gusmão, que atuara como educador e reitor do Colégio de Belém em Cachoeira do Campo, numa obra de significativo título - *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (1685) -, dedicada a pais e mestres, declara que “*nam há condição de minino tam ruim, que nam possa ser domada pela boa educaçam*” (1685, p. 4). Em outra obra (Gusmão, 1720), esse mesmo

que sei, e eu digo em que coração que sei (p. 539-540). Com base nisto, Agostinho formula a definição filosófica de pessoa: “*Eu recordo, eu entendo, eu amo, servindo-me destas três faculdades. Eu que não sou memória, nem inteligência, nem amor, mas que os possuo. Portanto, pode-se dizer que são de uma só pessoa, que ela possui as três faculdades, mas ela mesma não é essas três faculdades*”. (1995, p. 540).

autor recomenda a importância do cuidado para com a alma: trata-se de um cuidado que não é óbvio, pois sendo a alma uma realidade invisível e que nos pede para ir além da aparência, mesmo quando cremos que as almas existam “*como as não vemos, com os olhos, por isso as não amamos*”. (1720, p. 341). Este saber é importante, pois “*do conhecimento que tivermos das nossas almas depende o amor, que lhe devemos, e desse amor, a nossa salvação*”⁸³. A pregação vem a ser instrumento privilegiado para possibilitar tal conhecimento e remediar o descuido de nós mesmos em que muitas vezes caímos.

O uso da pregação como exortação ao conhecimento da pessoa humana encontra seu modelo num conjunto de Sermões de Antônio Vieira (1993), que irá se constituir num marco de referência para os demais pregadores brasileiros, ao abordar o tema. Trata-se do conjunto de sermões “*As Cinco pedras da funda de Davi em cinco discursos morais*”, elaborados em 1676. No primeiro dos discursos, Vieira mostra a importância do conhecimento de si mesmo, pois afirma que “*neste mundo racional do homem, o primeiro móbil de todas as nossas ações é o conhecimento de nós mesmos*”. E reitera: “*eu digo que são filhas do pensamento e da ideia, com que cada um se concebe, e conhece a si mesmo. O conhecimento de si mesmo, e o conceito que cada um faz de si, é uma força poderosa sobre as próprias ações*” (1993, vol. V, p. 607).

A correspondência estabelecida entre a ação e o conhecimento de si mesmo evoca a visão tomista de pessoa. Tomás de Aquino (2001-2003), na *Summa Theologica*, retomando Severino Boetius, afirma que “*o particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação, como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias, os indivíduos*

⁸³ Alexandre de Gusmão, 1720, p. 341.

de natureza racional têm o nome de pessoa. Pessoa significa substância individual de natureza racional” (2001, p. 523)⁸⁴.

Qual será então o verdadeiro conhecimento de si mesmo? Segundo Vieira, é o reconhecimento da essência do homem, que o diferencia dos demais seres vivos e animados. Conforme a filosofia aristotélico-tomista, a essência de cada ser corresponde ao que ele tem de peculiar com relação aos outros seres. No caso do ser humano, a alma é *“o que o distingue e enobrece sobre todas as criaturas da Terra”* (Vieira, 1993, vol. V, p. 607), ao passo de que o corpo humano não especifica o ser do homem, sendo substancialmente semelhante ao dos demais animais.

Por isto, segundo Vieira, conhecer-se a si mesmo *“é conhecer-se e persuadir-se cada um, que ele é a sua alma”*⁸⁵ (idem). A alma corresponde à substância imutável do ser humano: *“rsou alma, porque o fui, porque o hei-de-ser, porque sou”*. (Vieira, 1993, vol. V, p. 607). Por isto, ela é o melhor espelho de si mesmo, o centro de sua vida pessoal: afirma Vieira: *“eu sou a minha alma”*. É pela alma que o ser humano pode realizar sua união amorosa com Deus, como ele afirma na esteira da tradição mística, num sermão dedicado a Teresa de Ávila: *“a união entre Jesus e Teresa foi tão íntima que passando de união a unidade, já Teresa e Jesus não eram dois e distintos, senão um e o mesmo”* (Vieira, 1993, vol. 3, p. 356). O mesmo processo Vieira descreve em sermões dedicados a outros santos: afirma acerca de São Francisco que era *“pela identidade, identificado com Deus e pela deificação ficando endeusado todo, ou ficando todo um Deus”* (vol. 3, p. 761). Esta divinização da pessoa humana demanda a presença de dois atores: a vontade divina que escolhe o ser humano e a vontade deste de corresponder a esta escolha. Vieira retoma uma concepção da tradição mística e monástica e afirma que para esta união das

⁸⁴ Idem, 2001, I, Q.29, Art.1, p. 523.

⁸⁵ Ibidem.

duas vontades, o homem precisa sair de si mesmo, ou melhor abstrair da corporeidade, sendo que este movimento paradoxalmente provoca um “entrar em si mesmo”, conforme a experiência mística ensina: *“Enquanto um homem não sai do corpo, ignora-se, e só quando sai dele se conhece. Os santos dizem, que para que o homem se conheça, há-de entrar em si mesmo; e este sair de si é entrar em si; porque é sair do exterior do homem, que é o corpo, e entrar e penetrar o interior dele, que é a alma”*. (idem p. 614).

Segundo Pecora, Vieira em seus sermões “realiza uma extraordinária apologia do homem em que ele se destina sempre, potencialmente ao menos, a uma particularíssima união com o divino” (1992, p. 81). A via principal desta união não é tanto a via mística quanto a via sacramental e a mediação da Igreja, como corpo místico. O fato que Cristo escolheu doar sua presença ao homem por meio do sacramento da Eucaristia e da Igreja funda para sempre a possibilidade desta união. É deste lugar que inclusive a palavra do pregador adquire sua potencia. Pedro é a quarta pessoa da santíssima Trindade enquanto pela sua livre vontade corresponde ao chamamento do Amor divino, ao ponto de se identificar com ele. Assim sua vida é enxertada na relação trinitária. Em Pedro, conformado a Deus, *“há um só e o mesmo entendimento, uma só e a mesma vontade, uma só e a mesma potência”* de ação (Vieira, 1993. vol. 3, p. 380). Pedro enquanto feito participe da relação trinitária, é ele mesmo plenamente pessoa.

A visão de união mística entre o homem e Deus pela mediação sacramental e institucional da Igreja, tem efeitos também no plano das relações sociais e no plano político. Nela, funda-se a ligação incindível entre a comunidade como lugar sacramental, e a constituição da pessoa.

Análogo horizonte conceitual encontramos nos sermões de outros pregadores do Brasil colonial. Dentre outros, o sermão pregado no Convento de Carmo da cidade de Salvador, na ocasião da festa de canonização de Madalena de Pazzi (Mattos, 1694), pelo

jesuíta Eusébio de Mattos: aqui o conhecimento verdadeiro de si mesmo corresponde ao emprego de todo o entendimento no objeto amoroso e, ao mesmo tempo, na revelação de si mesmo proporcionada por este objeto, de modo que a alma, pela contemplação, se torna imagem do objeto contemplado, numa “singular troca das potências da alma” (1694, p. 351). Deste modo, através da narrativa de experiências exemplares evocadas pelos pregadores, o caráter de contingência que caracteriza a vida da pessoa é exaltado em sua possibilidade de duradoura consistência.

Os médicos da alma e o cuidado das pessoas em relação: comunidade e corpo místico

A palavra do pregador médico da alma é ação, na medida em que intervêm para articular o movimento que leva a união de vontade entre Deus e a pessoa bem como a união das vontades individuais no corpo eclesial e social. Ao atuar para promover a experiência da comunidade entre as pessoas, o pregador inspira-se novamente na arte dos médicos do corpo por seguir assim o modelo oferecido pelo próprio Criador divino: com efeito, a admirável fisiologia do corpo humano é um modelo exemplar de composição e sintonia entre os membros numa unidade funcional à vida⁸⁶.

⁸⁶ O estabelecimento de uma relação precisa entre a arte de pregar e o conhecimento do corpo humano proporcionado pela medicina e pela ciência moderna, encontra-se nas obras teológicas do pregador espanhol Luís de Granada. Na obra *Del simbolo de la fé*, chamado de *Prólogo sobre la fábrica y partes principales del mundo menor, que es el hombre*, há uma exposição muito interessante da concepção antropológica do grande mestre da oratória sagrada. O homem é definido como “*mundo menor*” porque “*tudo o que tem no mundo maior, encontra-se nele, mesmo que de forma mais sintética*”. Com efeito, no corpo humano, encontra-se o ser em forma de elementos, a vida vegetal - como nas plantas; a vida dos sentidos - como nos animais, e o entendimento e o livre arbítrio - como nos anjos, “*resumindo-se no homem a natureza e as propriedades de todas as criaturas*”. Por este motivo, através do homem conhecemos melhor a perfeição de Seu Criador. De alguma forma, então, o corpo constitui-se em modelo vivente daquela unidade que através da palavra ele pretende recompor nas almas individuais e na comunidade social e política. Este modelo perfeito, dado ao homem, o pregador pode constantemente observá-lo em seu próprio corpo, derivando desta observação as regras e os remédios para sua cura e para o restabelecimento e conservação de sua saúde.

No pensamento da Companhia de Jesus, a noção do corpo místico, ou seja, do corpo social permeado pelo espírito divino, expressa uma profunda analogia entre a ação da Providência que governa o mundo e a ação voluntária do homem (missão) que escolhe colaborar com ela. Ao mesmo tempo, constitui-se no fundamento ontológico da comunidade humana, da comunidade eclesial e da organização institucional das formas políticas de unidade entre os homens (inclusive da soberania do Rei) (Pécora, 1992).

O uso das metáforas inerentes ao domínio do corpo para significar realidades espirituais, herdadas por esta tradição, evidencia-se nos sermões gratulatórios pela recuperação da saúde de soberanos e príncipes: nestes, estabelecem-se analogias entre o corpo físico do rei e o corpo social e político, ou o corpo místico de Cristo e da Igreja. Exemplares são alguns sermões do jesuíta Antônio de Sá (1750). Num sermão pregado em 1643, em ação de graças pelo restabelecimento do Rei Dom João IV, adoentado, Antônio de Sá estabelece um paralelismo entre a enfermidade do corpo natural do rei e a enfermidade de seu corpo político, o Reino. A doutrina dos dois corpos do rei, o corpo natural, visível e mortal e o corpo místico, invisível e imortal, humano por natureza e divino por graça, era difundida no Ocidente, desde a Alta Idade Média (Kantorowicz, 1998), sendo que o soberano, imitador de Cristo, era considerado como mediador entre céu e terra. Sá expõe no sermão esta doutrina aplicando-a à enfermidade de Dom João. Segundo o pregador, o rei e seu povo formam um “*corpo mystico, do qual são os vassallos as partes inferiores, e a cabeça El Rey*”, de modo que com a lesão desta parte, principal entre as corpóreas, ofendem-se todas as outras. Por isto, prossegue o sermão, a Providência divina permitiu que através daquela paralisia, “*padecesse a cabeça, e o corpo do Soberano, para que se visse, que no corpo, que são os vassallos, havia o mesmo sentimento que na cabeça, que he o Príncipe*” (Sá, 1750, p. 20). Este padecimento conjunto do “corpo” e da “cabeça” seria então exemplo para o mundo, de modo que

Portugal cumpriria mais uma vez sua função de nação eleita pela divina vontade para uma missão exemplar, na história. A identificação entre o corpo natural do rei e o corpo político da nação é tal que esta experimenta em si mesma, através do movimento do afeto, as dores do príncipe.

No sermão pregado na ocasião do aniversário do soberano, no dia 21 de agosto de 1663 (Sá, 1750, p. 145), Sá compara a relação entre o rei e o reino à relação da presença de Cristo entre as partes e o todo, no pão sagrado da Eucaristia: assim como “*Cristo sacramentado não ha parte alguma da Hostia em que não esteja*”, o soberano também “*ha de ser pera todos, e ha de assistir a todos*”, de modo que “*não ha de haver parte nenhuma no Reino*” que não seja acudida pelo seu governo. Neste ponto, o brasileiro Antônio de Sá – ao pregar em Lisboa diante da corte - toca o problema do governo das colônias distantes e especialmente o Brasil: “*como pode ser que hum Principe assista a partes tão distantes como são as que compoem o todo de huma Monarquia?*” (p. 145). E a resposta é a de que existe um “*modo político definitivo*” – que é o modo em que Cristo se faz presente no sacramento eucarístico: assim como “*Christo está em qualquer parte da Hostia, porque se põe deffinitivamente em toda: ponha-se o Principe deffinitivamente no todo de seus estados, e logo assistirá nas mais remotas partes do Reyno*”. Em suma, através do *topos* do corpo, a relação entre Portugal e Brasil configura-se em termos de uma pertença comum a um todo (o reino), que nas suas “*remotas partes*” contém a essência do corpo político de modo igual ao centro. Em suma, através da metáfora do corpo, a relação entre Portugal e Brasil configura-se segundo o pregador, em termos de uma pertença comum a um todo (o reino), que nas suas “*remotas partes*” contém a essência da comunidade política de modo igual ao centro. E disto deriva a obrigação do Rei de cuidar com justiça de cada parte dessa comunidade, conforme suas necessidades. Mais uma vez: a comunidade origina-se na vontade divina, mas se mantém viva na

medida em que há posicionamento ativo e passivo do entendimento e da vontade de cada pessoa.

Conclusão

Em síntese, a pregação enquanto medicina da alma visa proporcionar efeitos quanto ao cuidado da pessoa e da comunidade. Tais efeitos dependem da capacidade da palavra mobilizar afeto, entendimento e vontade dos destinatários. A atuação do pregador como médico da alma é fundada no pressuposto da coincidência entre a saúde da pessoa tomada como o corpo animado e espiritual e a saúde da comunidade tomada como corpo místico, político e social. Vimos como os pregadores utilizam-se dos conceitos de pessoa e de comunidade como critérios para orientar as vivências das pessoas como também para avaliar e reprovar situações sociais e políticas observadas no contexto do Brasil colonial. A palavra do pregador vem a ter, nesta perspectiva, uma função terapêutica, no que diz respeito ao indivíduo e à sociedade: médico das almas, ele ministra remédios para os espíritos sem descuidar dos corpos, tanto o corpo individual, quanto o corpo social. Promove assim uma forma de identificação do sujeito, que é propriamente o do *ser pessoa* em comunidade.

Neste sentido, levar em conta este substrato cultural que caracteriza a história cultural brasileira e especialmente a história dos saberes sobre pessoa e comunidade, pode auxiliar no entendimento do panorama contemporâneo: ao relevarmos, hoje, o grande interesse e as fecundas pesquisas que estão sendo realizadas pela comunidade científica brasileira quanto às posições de Edith Stein a respeito destes temas, compreendemos que se inserem num percurso histórico que tornou estes mesmos temas particularmente significativos para a cultura brasileira. Posto que abordar os temas da pessoa e da comunidade implica considerar as diferentes perspectivas da psicologia, da

fenomenologia e da teologia, e em alguns casos suas intersecções, podemos reconhecer pela leitura histórica, que também no passado, a intersecção entre áreas de conhecimento (a medicina da alma, a filosofia e a teologia), se fez fundamental para alicerçar e transmitir saberes sobre pessoa e comunidade no âmbito da cultura, em nosso caso na cultura brasileira.

Referências

Agostinho. (1988). *Confissões* (J. O. Santos & A. A. Pina, trads.). Petrópolis: Vozes. (Original de 397).

Agostinho de Hipona, (1991). *A Doutrina cristã*, São Paulo, Edições Paulinas.

Agostinho. (1995). *Sobre a Trindade* (A. Belmonte, trad.). São Paulo: Paulus Editora.

(Original de 416).

Acquaviva, C. (1600; Ed. 1893) *Industriae ad curandos animi morbos*, Manuscrito N. 429, Da Opera Nostrorum, Arsi, Folhas 33-42: E Em: Institutum, 1893, Vol. 2.

Alfieri, F. (2014). *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di E. Stein*. Brescia: Morcelliana.

Aquino, T. (2001-2003). *Suma Teológica*, São Paulo, Editora Loyola. Vol.1-3. (Original de 1265 a 1273).

Aristóteles, (1993). *Parva Naturalia*. Tradução, introdução e notas de G. Serrano. Madri: Alianza Editorial. (original de IV século a.C).

Aristóteles, (2006). *De Anima*, apresentação tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, São Paulo, Editora 34. (original de século IV a.C).

Cícero, M.T. (1997). *Tusculanas*. ed. italiana. Feltrinelli; Milano. (Original de século IaC).

Coelho Júnior, A.G. e Mahfoud, M. (2006). A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. *Memorandum*, 11, 08-27. Retirado em 05/09/2014, do World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/coelhomahfoud01.htm>

Gusmão, A, *Arte de Criar bem os filhos na idade da puerícia*, Lisboa, Deslandes, 1685.

Gusmão, Alexandre, *Eleyçam Entre O Bem E O Mal Eterno*, Lisboa, Oficina Da Musica, 1720.

Kantorowicz, E.H. (1998). *Os dois corpos do rei*. (Tradutor: Cid Knipel Moreira). São Paulo: Companhia das Letras. (Original de 1958).

Massimi, M. (2005a). O corpo e suas dimensões anímicas, espirituais e políticas: perspectivas presentes na história da cultura ocidental e brasileira. *Menmosine*, 1(1), 5-10. Retirado em 03/11/2009, de World Wide Web: <http://www.cliopsyche.cjb.net/mnemo/index.php/mnemo/article/viewFile/123/36>

Massimi, M. (2005b). *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola.

Massimi, M. & Mahfoud, M. (2007). A pessoa como sujeito da experiência: Um percurso na história dos saberes psicológicos. *Memorandum*, 13, 16-31. Retirado em 05/11/2009, de World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/massimimahfoud01.htm>

Massimi, M. (2010a). *A teoria dos temperamentos e suas aplicações nos trópicos*. Ribeirão Preto: Holos Editora.

Massimi, M., (2010b). A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso conceitual. *Memorandum*, 18, 10-26. Retirado em 05/09 /2014 , da World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a18/massimi05.pdf>

Massimi, M. (2013). *Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista por Edith Stein*. Em: Mahfoud, M. & Massimi, M. (organizadores). *Edith Steine a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesá Editora.

Mattos, E. (1694). *Sermões do padre mestre frei Eusébio de Mattos, religioso de Nossa Senhora do Carmo da Província do Brasil, primeira parte*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes.

Nóbrega, M. (1989). *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; Editora Universidade de São Paulo. (Coleção “Reconquista do Brasil”, n. 147). (Original de 1551).

Pécora, A. (1994). *O teatro do sacramento*, São Paulo: Edusp e Unicamp.

Platão. (1957). Em *Diálogos* (J. Bruna, trad.). São Paulo: Cultrix. (Original publicado acerca de 399 a.C.).

Philippe, M. D. (2002). *Introdução à filosofia de Aristóteles* (G. Hibon, trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1956).

Pico, G. M. (1988). *A dignidade do homem* (L. Feracine, trad.). São Paulo: Edições GRD. (Original publicado em 1486).

Pinna, M. E. OSB. (1727). *Viridario Evangélico em que as Flores da Virtude ilustram com*

Discursos Moraes e os Frutos da Santidade se exornam com Panegíricos em Vários

Sermões Parte I, II, III E IV dedicada e oferecida ao Reverendíssimo Padre Fr. Joseph de S. Maria, Doutor Jubilado de Sagrada Teologia e Digníssimo Geral que foi da Religião de São Bento de Portugal e Brasil. Lisboa: Oficina da música.

Reale, G. (2002). *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão* (M.

Perine, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1999).

San Juan, H. (1574/1989). *Examen de Ingenios para las Ciencias*. Edição moderna organizada por G. Serés, Madri, Catedra Letras Hsipánicas.

Sá, A. SI. (1750). *Sermões Varios de Padre Antonio de Saa da Companhia de Jesus Offerecidos ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor Marques De Marialva por Manoel da Conceição*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Excellentissimo Senhor Patriarcha, 1750, 312 Paginas.

Stein, E. (1999). *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*. (A.M. Pezzella, Trad.). Roma: Città Nuova, 1999. (Original publicado em 1922).

Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana*. (M. D'Ambra, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932-3).

Trindade, B. (1841). *Orações Sagradas offerecidas ao Serenissimo Senhor Dom João príncipe regente por Frei Bento da Trindade religioso agostiniano descalço, chronista da congregação, mestre jubilado e doutor na sagrada theologia pela universidade de Coimbra, missionário apostólico, qualificador do Santo Officio, examinador das três ordens militares, synodal do arcebispo da Bahia, e pregador da Real Capella De Bemposta* 3 Volumes Nova Edição, Lisboa, Na Typografia Rollandiana.

Vieira, A. SI. (1993a). *As cinco pedras da funda de Davi. Sermões* (Vol. 5, pp. 605-718).

Porto: Lello e Irmão. (Original publicado em 1677).

Vieira, A. SI. (1993b). *Sermão da Primeira Dominga de Quaresma do ano de 1653 pregado em São Luis do Maranhão. Sermões* (Vol. 1, pp. 847-869). Porto: Lello e Irmão. (Original publicado em 1677).

Vieira, A. SI. (1993c). *Sermão da Primeira Dominga de Quaresma pregado em Lisboa no ano de 1655, na Capela Real. Sermões* (Vol.1, pp. 789-821). Porto: Lello e Irmão.

Vitoria, Fr. (1989). *Relectio de Indis*. Edição espanhola organizada por L. Pareña e C. Baciero. Corpus Hispanicorum de Pace. Madri: Conselho Superior de Investigaciones Cientificas. (Original, 1539).

EM QUE SOLO SE NUTRE A CIÊNCIA? MICHEL HENRY: PARA UMA CULTURA INTERDISCIPLINAR

Florinda Martins

Universidade Católica Portuguesa – Porto

E-mail: flmartins@porto.ucp.pt

Resumo: Neste artigo reponho a questão da interdisciplinaridade herdada das tradições bíblica e filosófica, para, de seguida, mostrar a posição da fenomenologia, em Michel Henry, em relação a essa tradição. Mostro que, neste filósofo, a interdisciplinaridade mais do que uma questão teórica, responde a uma exigência da nossa cultura – exigência de uma cultura interdisciplinar – pelo que, em Michel Henry esta questão se abre para lá do diálogo interpares, à arte - literatura, pintura, música - à clínica, à economia e à política. Diálogo praticado através de textos – filosóficos, bíblicos, poéticos ou outros -, mas também através das questões empíricas aportadas, sobretudo, pelas ciências da saúde. Questões que requerem a explicitação da fenomenalidade da fonte da qual se nutrem: a vida autoafetiva. Será por dentro da fenomenalidade dessa vida absoluta que se recortam ou se emolduram os saberes próprios de uma cultura. De entre esses saberes, irei dar atenção aos saberes implicados na práxis clínica: vida afetiva e inconsciente; anonimato e ipseidade do advir da vida doente, afetividade transcendental e suas expressões empíricas, ou seja, atenderei aos fenômenos que incondicionalmente nos atingem e movem. O encantamento da incondicional doação da vida em nós, enraíza-se no nosso viver, mesmo quando este é dado a sentir como puro sofrer. Um insuportável puro sofrer que originariamente se revela relacional e livre. É desse puro sofrer que, a partir de Michel Henry, a barbárie irá cedendo lugar à cultura interdisciplinar. Nesta cabem todos os

saberes, pois todos eles brotam do mesmo solo: da incondicional afetividade do ser e da vida emergem todas as formas de cultura.

Palavras-chave: tradição, fenomenologia, ciências da saúde, cultura interdisciplinar.

IN WICH SOIL DOES SCIENCE GROW?

MICHEL HENRY: FOR AN INTERDISCIPLINARY CULTURE

Abstract: In this article I restore the issue of interdisciplinarity inherited from the biblical and philosophical traditions, to show the position of phenomenology, in Michel Henry, in relation to that tradition. I show that with this philosopher, interdisciplinarity, more than a theoretical question, is a requirement of our culture - requiring an interdisciplinary culture - so in Michel Henry this issue is beyond the peer dialogue, art - literature, painting, music - to the clinic, the economy and politics. Dialogue practiced through texts - philosophical, biblical, poetic or other - but also through the empirical issues reported mainly by the health sciences. Issues that require clarification of the phenomenality about the source from which they feed and that is, to Michel Henry, the self-affective life, and it will be inside the phenomenality of this life that is cut or framed the specific knowledge of a culture. Within this knowledge, I will pay attention to the knowledge in clinical practice: affective and unconscious life; anonymity and selfhood of the future of the patient's life, transcendental affection and its empirical expressions, which means, I will focus on the phenomena that affect us unconditionally and make us move. The enchantment of the unconditional giving of life in us, is rooted in our lives, even when it is felt as pure suffer. A pure unbearable suffering that is originally revealed as relational and free. It is starting from this pure suffering that, to Michel Henry, barbarism will open his way to the interdisciplinary culture. This fits all the knowledge, for they all grow from the same soil: the unconditional affection of being and life, emerge all forms of culture.

Keywords: tradition, phenomenology, health sciences, interdisciplinary culture.

Michel Henry: interdisciplinaridade e tradição

A fenomenologia da vida, em Michel Henry, mostra que a vida faz prova de si na prova que cada um de nós faz dela. Pelo que, neste filósofo, a prova de si - *l'épreuve de soi* – é a prova do enredo pelo qual, na vida, nos provamos estruturalmente como advir em relação. A vida é vivida como afeto que, originariamente, nos (co)move em uma multiplicidade de direções e destinações. E é da prova desta (co)moção que as evidências científicas emergem, como forma de compreensão do que originariamente nos constitui, pelo que a sua fenomenalidade não poderá passar ao lado da fenomenalidade desse solo que as nutre. Nesse sentido é não apenas possível, mas até desejável retomar, em termos fenomenológicos, as tradicionais referências do saber à da vida que, a seu modo, todas as culturas referenciam. A religião, em *Génesis*, remete esta questão ao tema da árvore da vida; a filosofia remete, com Descartes, a mesma questão à árvore do saber; com Husserl ela pode ser identificada com a fenomenologia transcendental e com Heidegger, no seguimento de Husserl, com a arquiciência. E é sob o lema da interdisciplinaridade que Michel Henry, instigado em Portugal pela fenomenalidade da práxis clínica, trata estas questões. Questões legitimadas por este *I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia*, porquanto põe a uma mesma mesa fenomenologia, religião e clínica. Questões que ao interrogarem o incondicional da condição humana inscrevem os saberes constituídos em ciência no contexto que os nutre e, em comunidade, os destina.

Deste modo, esta investigação prossegue no sentido de ir além da irreducibilidade do pensamento aos fenômenos da evidência⁸⁷, mostrando a sua integração nas modalidades do ser do ego ou da atividade humana da qual a práxis clínica faz parte. E fá-lo-ei relacionando a fenomenalidade da imanência da vida, tomada por Michel Henry de Espinosa, com a possibilidade do enredo do humano nessa mesma imanência, tal como ele vem indiciado em Descartes. Um enredo que me permite repensar a tradição da árvore do saber: a árvore do saber nutre-se da vida que vivemos. Um enredo que enuncio assim: a arquipassibilidade da vida é vivida pelo humano como sentir-se sentir, por isso, é enquanto sentir-se sentir que a vida se potencia, ao mesmo tempo que nos torna partícipes do seu devir que se confunde com o devir das nossas vidas ou com as nossas histórias. Os nossos agir e existência, qualquer que seja a sua expressão cultural, procedem do dinamismo da autoafeção da vida, por nós comungado sob a modalidade fenomenológica de se sentir sentir. É nessa moldura relacional da vida que, enquanto moldura comunitária da vida, compreendo a interdisciplinaridade. Foi em diálogo com a literatura e a práxis clínica que Michel Henry mostrou as implicações da fenomenologia da vida na cultura.

A literatura e práxis clínica na fenomenologia da vida

Se em Michel Henry, a fenomenologia atende ao enredo da vida em todos e cada um de nós, então não é de estranhar o impacto que essa fenomenologia tem tido em vários domínios da cultura que, de uma forma ou de outra, a todos e a cada um de nós diz respeito: religião, ética, política, estética, ciência, psicoterapias. E também não será de

⁸⁷ A questão da irreducibilidade do pensamento aos fenômenos da evidência aparece tratada na primeira parte da obra *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*, organizada por Antúñez, A.E.A, Martins, F. & Ferreira M.V., São Paulo: Escuta, 2014.

estranhar que o próprio Michel Henry tenha recorrido a essas áreas do saber para expressar o seu pensamento.

É de todos nós conhecida a referência, na obra de Michel Henry, a textos bíblicos⁸⁸, textos de literatura⁸⁹; textos económico-políticos⁹⁰; textos de sociologia⁹¹, textos de psicologia⁹²; textos de estética⁹³. Mas além do recurso a textos de várias áreas do saber e da cultura, Michel Henry não dispensou o contato com poetas, médicos, sacerdotes, bem como com todos os que, ditos ou não intelectuais se interessam pela promoção da vida que nos é dado viver⁹⁴.

Retomo esse diálogo, mostrando como é que a literatura e a clínica estão no centro do desenvolvimento das questões da interdisciplinaridade, em Michel Henry. Questões que, também, neste Congresso, nos reúne.

*Sorte a minha que o solo em que me ergo não seja maior que os meus dois pés que o cobrem*⁹⁵. Este pensamento de Kafka é recorrentemente citado por Michel Henry, e no decurso de toda a sua obra, para dar contas da estrutura interna da vida que, provando-se em processo, nele, se sente inexoravelmente ajustada a si.

Ajustada a si! *Acculée à soi*⁹⁶: chance! Mas que sorte será essa de que falam Kafka e Michel Henry, quando a prova deste ajustamento a si da vida tanto pode ser uma prova

⁸⁸ Embora as suas três últimas obras sejam tomadas, pelos seus críticos e estudiosos, como o exemplo mais incontestável e controverso do que acabo de dizer, a verdade é que, toda a obra de Michel Henry testemunha a sua liberdade na busca de fontes que elucidem a sua intuição mais profunda: a revelação da vida pela afetividade.

⁸⁹ Refiro, a título de exemplo, Mandelstam, E. Brontë, Kafka, Rimbaud, Proust.

⁹⁰ Marx é o mais conhecido, até pela obra que lhe dedica.

⁹¹ O exemplo de G. Tarde é o mais visível, na sua obra.

⁹² Incontestavelmente Freud, mas também P. Janet.

⁹³ A obra de Kandinsky é a referência mais imediata.

⁹⁴ O colóquio internacional de Cerisy, em 1996, acolheu participantes de várias áreas do saber. A passagem de Michel Henry, por Portugal também confirma o que acabo de dizer.

⁹⁵ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 162. [Referência a título de exemplo]

⁹⁶ *Ibid.*

jubilosa como um fardo, ou até mesmo a prova de um vazio que nos submerge e aniquila? Ajustada a si, em excesso de si, que identidade é essa que, no ajuste consigo, nos provoca e inquieta, porquanto tecida em afeto gerado no enredo com os outros - sejam eles este o solo no qual assentam os meus pés ou o olhar do outro no qual pousa o meu olhar e o dele em mim – se nos dá a provar em volúpia e incómodo⁹⁷?

Sorte: a possibilidade de uma identidade gerada no afeto que se prova como um *sentir-se sentir* em júbilo, em dor, em vazio! Uma identidade que se prova como relação de si com o que em si está implicado: o outro que, pelo afeto, em júbilo, dor, vazio, tédio, volúpia e incómodo, vivenciamos. E é assim que, quaisquer que sejam os afetos pelos quais provamos a nossa identidade, *sorte a minha que o solo em que me ergo não seja maior que os meus dois pés que o cobrem*, pois ainda quando esse solo me parece fugir dos pés é, nele, é em relação, que afixo, em afeto de outrem, a certificação de mim mesma: em afeto de outrem sou, existo. Afeto de outrem que me permite ser eu própria. Sentindo-me sentir o outro como afeto, sinto-me resgatada do ensimesmamento de um sentir não identificado nem identificável e por conseguinte resgatada do irrespirável de um fluxo incontido de vida que tudo anula em sua passagem! Em afeto se recorta, em sentimento de outrem, a minha identidade. O afeto performa-me e revela o outro comigo em relação. Em afeto eu e tu, em recíproca interioridade, indissociavelmente unidos⁹⁸ e todavia irrecusavelmente distintos, pela moldura dos contornos. A vida autogerando-nos, na interioridade recíproca de si com a sua moldura, delimita-se do interior e é desse interior, assim delimitado, que cresce de si ou se aniquila, consoante comunica ou se isola do que nesse processo se performa.

⁹⁷ Martins F. (2014) A volúpia e o incômodo na configuração da certeza. In Antúñez, A.E.A, Martins, F. & Ferreira, M. (Orgs.) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*, (pp. 47-80), São Paulo: Escuta.

⁹⁸ Michel Henry, «Débat autour de l'oeuvre de Michel Henry, in *Phénoménologie de la vie*, T.IV, Paris, PUF, 2004, p.224 «não há si numericamente dissociável da vida».

Mas a par da literatura, o diálogo de Michel Henry com a clínica é elucidativo do modo como, nele, se vai explicitando a questão da interdisciplinaridade.

Restringir-me-ei, aqui, à necessidade da compreensão do humano para uma boa prática clínica e para o sentido da investigação laboratorial, uma vez que o histórico do diálogo de Michel Henry com a clínica foi já objeto de um estudo feito por Andrés Antúnez⁹⁹ e outros investigadores trazem a debate, a este Congresso, a importância de Michel Henry para outras áreas da práxis clínica.

Das questões inerentes à necessidade da compreensão do humano para a inteligibilidade da prática clínica destaco, o texto do médico de família Manuel Barbosa, intitulado *O corpo: questões de um estudante que ainda impressionam o médico*¹⁰⁰, por trazer para o debate a insuficiência de um paradigma de cientificidade centrado na objetividade e evidência dos fenômenos que se prendem com o ato médico. Insuficiência para que chama também a atenção o psiquiatra argentino Carlos Hernandez, com o seu texto *Biologia da ressurreição*, apresentado no Congresso da EST, 2014. Texto que tive a honra de comentar a pedido da organização desse Congresso e do qual sublinho: a chamada de atenção para a presença, no ato médico, de uma realidade que a clínica não contempla diretamente, mas que nem por isso deixa de a influenciar profundamente. Carlos Hernandez denomina essa realidade de anticlínica, pois, em verdade, a sua fenomenalidade aparece dissociada das evidências da clínica. Uma realidade que, habitualmente, é coberta pela denominação de cuidado terapêutico, não raro atribuído apenas aos cuidados de enfermagem. Mas quer o médico de família quer o psiquiatra,

⁹⁹ Antúnez, A. “Histórico das relações entre filosofia e medicina no curso de Michel Henry em Portugal e as relações com a psicologia clínica”. Dossiê “A Fenomenologia da Vida de Michel Henry e a Psicologia Clínica”. *Psicologia USP* (no prelo)

¹⁰⁰ Texto elaborado a partir dos seminários de estudos avançados do grupo de investigação *Corpo e Afetividade: Michel Henry e o pensamento lusófono*, coordenação científica de Florinda Martins - CEPP, Porto, em parceria com Andrés Antúnez, USP. Texto publicado in Atas dos encontros, CEPP-Porto, 2014, edição de grupo.

mais do que denunciarem a insuficiência de um método, apelam à compreensão da realidade em questão no ato terapêutico. Uma questão que se estende muito para lá do estrito laço intersubjetivo clínico-paciente; uma questão que percorre toda a cadeia do ato médico, inclusive, os estudos laboratoriais subjacentes às prescrições clínicas. E é por isso que não posso deixar de agradecer, aqui, à investigadora Cátia Teixeira¹⁰¹ o diálogo paciente e generoso que tem tido não apenas comigo, mas com os outros grupos, sobretudo com os grupos de investigação em fenomenologia da vida.

A realidade humana subjacente ao ato médico não é a um apenas um complemento deste, pelo contrário, integra-o em si mesma. Por isso, deter-me-ei, agora nas questões fenomenológicas da interdisciplinaridade emergentes deste diálogo da fenomenologia com a literatura e a práxis clínica.

A fenomenologia da vida na tessitura das várias molduras culturais da vida

Até agora vimos a relação da fenomenologia da vida com a literatura e a práxis clínica. Foi na fenomenalidade de uma vida gerada em reciprocidade com a prova que o humano faz de si que propus a compreensão interdisciplinar das várias molduras culturais, nomeadamente, Kafka e a literatura. Uma interdisciplinaridade que não isola a evidência do advir da vida das formas de cultura que, em recíproca interioridade, construímos. E das questões emergentes da práxis clínica destaquei a necessidade de repensar o paradigma da evidência no que diz respeito à sua insuficiência na compreensão do ato médico. A abordagem a esta questão foi feita a partir da fenomenalidade de *sentir-se sentir*, desenvolvida por Michel Henry.

¹⁰¹ <http://www.cienciahoje.pt/index.php?oid=57019&op=all>; www.pubmed.com.

Destaco agora, o lugar da fenomenologia da vida nas fenomenologias denominadas, por Michel Henry, de tradicionais. O que acabo de expor permite-me afirmar que é a vida que, na incondicional prova de si em nós e enquanto nós, torna possíveis as várias abordagens trazidas a este congresso. Abordagens feitas por aqueles que da vida se ocupam: clínica (médica, psicanalítica, psiquiátrica, psicológica); filosofia (fenomenologia – Husserl, Heidegger, E. Stein, Michel Henry); religião (teologia, ciências religiosas; expressões e credos vários). Pois clínica alguma, nenhuma filosofia, nenhuma religião esgota aquilo que aqui hoje nos reúne: nós mesmos, o nosso tempo, a vida de todos e de cada um que, com suas sortes e fardos, com seus emolduramentos específicos, nos convoca ao cuidado do que em excesso vivemos. Da vida, cada um é tão-só excesso de um fundo que suporta o processo da própria identificação. Se a moldura é finita, os seus contornos apenas realçam o excesso que a habita, em interior comoção de seus afetos. Afirmamos a moldura, mas compreendemos que o que ela encerra a excede, humanizando-o de dentro para fora: humanizando a própria moldura que, de contrário, se reduziria a uma abstração e, no limite, a algo inerte e estéril: na sua nulidade, horrendo demais para ser verdadeiro.

A novidade de Michel Henry está em situar a fenomenalidade da vida na tessitura das várias molduras do saber. Para este filósofo, a fenomenologia procura aceder ao modo constitutivo do ser humano, ou seja, à originaridade do seu ser, pois apenas nesta pode o humano encontrar saída para as questões que o assolam, e que no nosso caso, identificamos com a busca da fenomenalidade do que, fragilizando o universo dos conceitos e das evidências, lhes resiste, aspirando a uma nova emoldura da práxis.

a) Descartes e Espinosa na viragem fenomenológica, em Michel Henry.

É a partir da filosofia da imanência de Espinosa que Michel Henry procura mostrar e desenvolver uma fenomenalidade da vida que resista a toda e qualquer desmoronar

conceptual, pois será no próprio processo do seu advir imanente que ela se alicerça, se desenvolve e faz prova de si¹⁰².

A questão é, agora, então esta: como articular a prova de si da vida, insuperável na sua imanência, com a prova nela do pensamento da vida nas formas da filosofia, ciência, política, arte, clínica? Ou, de outro modo: como se dá a passagem da vida que acede ao pensamento ao pensamento sobre a vida, seja ele, pensamento filosófico, científico, terapêutico, político ou outro?

A partir de Espinosa, nomeadamente da fenomenalidade da imanência da vida em cada vivo, Michel Henry faz recuar a Descartes a possibilidade de renovação da filosofia. Na imanência do cogito, Michel Henry, acena à possibilidade de transposição do vivencial em evidência ou em outra forma de cultura que possa ser uma cultura da vida. E é o que interessa a uma cultura interdisciplinar: será na possibilidade de haver, na fenomenalidade da imanência do cogito, uma passagem da certeza do afeto à evidência do mesmo enquanto uma *eventual* modalidade de pensar sobre afeto, que iremos encontrar um novo posicionamento da interdisciplinaridade, em Michel Henry.

b) Da imanência da vida em Espinosa à imanência do ser do ego em Descartes, para, neles, repensar um percurso cultural que se estende até Husserl e Heidegger.

Em *Meditações Metafísicas*, Descartes diz o seguinte: «por ser *evidente* que sou eu quem duvido, escuto, desejo, nada mais é necessário para o explicar». E continua:

¹⁰² Permito-me remeter o leitor para os meus trabalhos «La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damasio» in *Michel Henry*, Paris, L'Age d'Homme, pp. 424-431 e «Matter and material phenomenology», In *La vie et les vivantes*, Louvain, Press Universitaires, p. 571. Permito-me ainda dizer que, no primeiro artigo, a introdução de datas nos trabalhos de MH e Damásio, se deveu a uma iniciativa do revisor do texto em francês. Assim e para que não restassem dúvidas quanto ao que queria ressaltar de Damasio e de MH, voltei à mesma questão no artigo «Matter and material phenomenology» acima referido, p. 572.

«Mas também estou certo da capacidade de *imaginar*; e ainda que aconteça que não sejam verdadeiras as coisas que imagino, todavia essa capacidade de imaginar não deixa de estar em mim nem de fazer parte do meu *pensamento*». Para concluir: «Enfim, eu sou o mesmo quem sente, isto, é que recebo e conheço as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, visto que com efeito vejo a luz, oiço o barulho, sinto o calor. Mas dir-me-ão que estas aparências são falsas e que durmo. Todavia, ainda que assim seja, pelo menos, é *muito certo* que me parece que vejo, que oiço e me aqueço; e é propriamente o que em mim se chama *sentir*, e isso, tomado precisamente assim é tão-só *pensar*. Pelo que começo a conhecer quem sou com um pouco mais de clareza e distinção»¹⁰³.

Ainda que esta seja uma citação um pouco longa, não hesitei em transcrevê-la, pois apenas o seu todo revela que, Descartes, a par de uma ilegítima redutibilidade do pensamento à evidência afirma a imanência do sentir a todas as modalidades da existência humana, a saber: querer, imaginar, odiar, amar, imaginar, jogar, andar, ver, ouvir, agarrar, conhecer algumas coisas desconhecer muitas¹⁰⁴. E mais ainda todas estas modalidades de existência são modalidades do eu ou modalidades do pensar, enquanto este é tomado como sentir.

Ora sabemos que a fenomenologia, no século XX, nomeadamente em Husserl e Heidegger, remete, em seus desenvolvimentos, à fenomenalidade do cogito, em Descartes, todavia, fora de um horizonte outro que não o da fenomenalidade primordial de sentir-se sentir. Pelo que, a fenomenologia em Husserl e Heidegger, abre a um universo de aporias que convidam a pensar o que nelas é impensado. É o que faz Michel Henry. Para este fenomenólogo a fenomenalidade do sentir remete à vida autoafetiva. Uma vida

¹⁰³ AT, VII, 28-29.

¹⁰⁴ AT, VII, 34. Descartes não descartaria as possibilidades de outros acrescentos às modalidades do ser do cogito, desde, na sua fenomenalidade, fossem provadas.

que, para se provar, está apenas condicionada à sua própria autoafeção. É no sentimento dessa afeção que provamos a revelação da vida em nós e não em um qualquer movimento de transcendência. Esta inversão da fenomenalidade do fenômeno – da intencionalidade e da transcendência para a incondicional manifestação do afeto – faz com que Michel Henry seja considerado determinante no processo de resolução dessas aporias¹⁰⁵. O fenomenólogo da vida chama a atenção para a passibilidade do sentir enquanto poder de revelação de si: um poder que se dá a conhecer pela fenomenalidade do afeto que tanto potencia o nosso desenvolvimento quanto o pode fragilizar¹⁰⁶. Daí a sua importância, nas ciências da saúde, a quem importa de sobremaneira as afeções da vida que fragilizam o desenvolvimento humano.

A obra que o grupo de pesquisa *O que pode um corpo?* acaba de editar e que está sendo apresentada, neste colóquio¹⁰⁷, trata da importância da fenomenalidade da passibilidade do sentir na *mudança de paradigma da racionalidade* com implicações na abordagem às questões emergentes em ciências da saúde, nomeadamente, nas terapias. Foi sob o tema *o que pode um sentimento*¹⁰⁸ que essa investigação se iniciou. Sob o tema o poder do sentimento, mostrei como é que o eu se reconhece no poder que o afeta ou, dito de outro modo, como é que o eu se reconhece na arqui-impressão da vida. A tese desenvolvida foi a seguinte: o eu reconhece-se doado na vida, porquanto, nela, é

¹⁰⁵ Jean-Luc Marion in *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, p. 21. «[...] o corpo particular e único de um ego, o seu corpo que é ele, a sua carne onde se prova a si mesmo [...] Michel Henry é aqui determinante»

¹⁰⁶ Ainda que M. Henry sublinhe o desejo de acréscimo de si da vida não posso dissociar dele aquilo que o impede, aniquila: o fracasso. Tema que tratei no artigo «O corpo e o espírito por entre *A Essência da Manifestação*, de Michel Henry» in *Humanística*, Porto, 2014, pp. 163-190.

¹⁰⁷ Antúñez, A.E.A., Martins, F. & Ferreira, M. (2014) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta. p. 312.

¹⁰⁸ Martins, F. (2014) *Fenomenologia da Vida: o que pode um sentimento?* In Antúñez, A.E.A., Martins, F. & Ferreira, M. (2014) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia* (pp. 15-31) São Paulo: Escuta.

constituído como arquipassibilidade e nessa arquipassibilidade se sente sentir dor, angústia, temor, alegria; se sente em expansão ou aniquilamento de si.

Mas a fenomenalidade do sentir, enquanto arquipassibilidade, legitima um outro campo de investigação: provar-se a si mesmo não revela apenas o poder afetivo da vida, mas revela também o inevitável envolvimento do eu nesse sentir. Michel Henry, em várias passagens e momentos da sua obra, recorre ainda à fenomenalidade do sentir, em Descartes, para falar do necessário envolvimento do eu em todas as suas modalidades de existência, que são tão-só todas elas pensar. Duas das expressões que, a este respeito, ele mais cita de Descartes são, das *Meditações Metafísicas*, a expressão *at certe videre videor* – certo ver-se ver – e da *Carta* de 3 de Outubro de 1637 a Plempius a expressão *sentimus nos videre*. Isto é aquele se sente ou se prova instalado na vida afetiva, sente-se a si mesmo na vida instalado e, é enquanto tal, é enquanto sentir-se que ele prova a liberdade de se poder mover na vida que o constitui. E é na experiência dessa liberdade que o eu pode promover a vida ou a barbárie.

- c) Imanência e liberdade: a barbárie como desprezo pela vida relacional ou interdisciplinar.

Perguntamos então:

- que correspondências se poderão estabelecer entre a fenomenalidade de *o poder do sentimento* com a fenomenalidade de *o sentimento de poder*?
- qual a importância destas relações em ciências da saúde, neste caso específico, na interdisciplinaridade?

Antes de passar à fenomenalidade destas questões, relembro que em Descartes a fenomenalidade do pensar como sentir é referida a todas as modalidades da existência humana: perguntar, querer, amar, imaginar, certificar-se. Mas relembro ainda que a

fenomenalidade do pensar como sentir-se pensar nos implica na atividade em questão. E tendo em consideração que a raiz da palavra pensar – cogitāre – significa ainda cuidar, então pensar não me implica apenas em todas as minhas atividades, mas implica-me, nelas, como uma forma de cuidado. Será então pelo pensar, ou pelo cuidar, que o humano se efetiva ou realiza. E em Michel Henry não há como recusar esta possibilidade de ser. Recusar tomar a seu cuidado a vida tal como ela se manifesta será querer fugir da vida que, na demanda do cuidado de si, se vive como um fardo: um fardo impossível de suportar. Tão impossível que, no auge da sua inércia, a angústia acresce de si mesmo e não tendo como se desfazer de si, faz o que é preciso fazer: agir! Mas age de qualquer forma; efetiva um qualquer ato que, por isso mesmo, por ser um qualquer ato, e não um pensar-cuidar, resulta em barbárie. A barbárie é então, em Michel Henry, a solução da vida para o insuportável de si mesma, para o insuportável do seu modo de ser que a implica e a envolve no seu próprio devir. Só neste sentimento, no sentimento de *poder livremente fazer* algo, é que para Michel Henry, «há um prazer na angústia [...] pois a angústia sofre ao mesmo tempo a lei do *pathos* e a vertigem da *liberdade*»¹⁰⁹. Na lei do *pathos*, o poder do sentimento é, assim, vivido por nós como sentimento de poder ou sentimento de liberdade de agir.

Liberdade de agir, sentimento de poder ainda que através de um ato que pretende desfazer-se de si mesmo. Na ausência do pensar ou do cuidar a vida ressent-se. Um ressentimento que é um perigo para vida: a vida ressentida pode originar a barbárie. A vida volta-se contra si própria. Na obra *A barbárie*, assim como outros artigos¹¹⁰, Michel Henry desenvolve estas teses, inequivocamente tomadas de Nietzsche, ainda que com o cunho pessoal. Um cunho cuja multiplicidade de formas Michel Henry vai expressando

¹⁰⁹ Michel Henry, *Incarnation: une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000. p. 176.

¹¹⁰ Michel Henry «Sur la parole de Nietzsche: ‘nous les bons, les heureux’», in *Phénoménologie de la vie*, T. II, p. 151. E ainda in *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 157.

ao longo de toda a sua obra, mas todas elas unidas pela falta de investimento e de cuidado e todas elas com o mesmo desfecho: barbárie.

Por entre a obra de Michel Henry, colho alguns desses exemplos. Nos parágrafos 38 e 39 da obra *Encarnação*, podemos ler a exasperação a que conduz o sentimento de angústia de duas pessoas uma em presença da outra: no caso dois amantes. Uma angústia que redobra pois cada uma das pessoas incorpora em si a angústia da outra. Sem atender a angústia que os assola, mas querendo libertar-se dela, os amantes devoram-se, tendo o fracasso como resultado de uma tal relação. No romance *O Filho do Rei*, a tese só na aparência é oposta a esta. O que em *O Filho do Rei* «torna os dias penosos e intoleráveis» já não é a exasperação da angústia de dois seres que, em presença um do outro, sentem a união de suas angústias. Em *O Filho do Rei* é antes a indiferença dos terapeutas perante a necessidade de investimento de vida dos pacientes que exaspera não a angústia, mas o tédio. Sem o investimento do terapeuta «o tédio, o verdadeiro tédio fazia nos levantar a cada instante errando sem fim pelos corredores, como fantasmas»¹¹¹. E se passarmos das relações interpessoais para o domínio político, teremos o mesmo cenário fantasmagórico ou cadavérico. Tal é o caso do ensaio *O cadáver indiscreto*: um ensaio em torno de um assassinato político que recorre à media como meio de aparecer aos olhos do público como um suicídio¹¹². E no romance *O amor de olhos fechados*, o desmoronar de uma cultura valida a tese da definição da barbárie como revolta da vida contra si mesma, agora, através da destruição dos valores estéticos que ergueram civilizações.

Ora apesar da revolta da vida contra si mesma, a negação da vida, a doença, o desespero são, em Michel Henry, um mal cujo «pior dos males seria não a ter tido»¹¹³.

¹¹¹ Michel Henry, *Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981, p. 35.

¹¹² Michel Henry, *Le cadavre indiscret*, Paris, Albin Michel, 1996. Chamo a atenção para a trágica atualidade deste romance. Só ela encheria os dias deste Congresso!

¹¹³ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 857.

Mas então só temos possibilidade de viver entre um mal e o pior dos males? Entre uma má ou uma pior barbárie?

d) Busca de saídas para a barbárie fora da imanência

A intensificação das formas da barbárie por uma qualquer passagem ao ato, com o mero intuito de se libertar do peso da vida, merece a nossa atenção. A temática ecoa em toda a obra de Michel Henry. Senão vejamos.

No seu primeiro romance *O jovem oficial*, Michel Henry mostra a impossibilidade da tarefa atribuída ao jovem oficial: encontrar uma forma de erradicação do que, no humano, o humilha. O que aqui está em causa é a busca de uma estratégia ou de um modelo – parataxe – que acabe com o inimigo. O que inquieta o jovem filósofo é a dependência da razão daquilo que a supera e perturba bem como a ineficácia dos construtos técnicos perante forças instintivas que tomam conta da razão e da vontade de cada um. Um mal simbolizado nos ratos que empestavam um navio e cuja tarefa de erradicação fora atribuída a um jovem oficial, uma vez que, todos os outros experienciaram já o insucesso dessa tarefa. O jovem oficial depois de experimentar uma nova técnica – deixar os ratos com fome, mas com força suficiente para abandonarem o navio, logo que possível, em procura de alimento – expulsou provisoriamente os ratos. Só que estes voltaram de súbito «num saco de farinha branca e imaculada»¹¹⁴. O romance não poderia conduzir a outra conclusão já que todo ele põe em causa o paradigma de racionalidade que toma o dado como um objeto que a razão pode «controlar».

¹¹⁴ Michel Henry, *Le jeune officier*, Paris, Gallimard, 1954, p. 195.

Um tipo de racionalidade cuja ineficácia é claramente denunciada em *O cadáver indiscreto*: «Não leste isso na Crítica da Razão pura? Estás a ver, as grandes obras apresentam lacunas»¹¹⁵.

O abandono do modelo de racionalidade vigente e a sua substituição por um modelo que inscreva o item da objetividade naquilo que a suporta vai emergindo da obra de Michel Henry.

Em busca de uma cultura da interdisciplinaridade

a) A estética: solução e questões

Michel Henry busca ainda na arte outra saída para o insuportável do sofrimento e da angústia. A obra literária de Michel Henry faz prova disso. Através do romance, o filósofo expressa o modo como se sente afetado na vida e, nela, por tudo o que o circunda e em excesso o habita. Uma tese que Michel Henry estende a outras formas de arte: pintura, música, restauro, trabalho.

De algum modo, até a ciência se redime, em Michel Henry, pelo critério da arte¹¹⁶. Mas é em relação às ciências que as ambiguidades inerentes à tese da arte como expressão de vida se tornam manifestas. Em *A barbárie* a estética aparece como um processo de maestria das energias da vida, transformando-a em «superiores»¹¹⁷ formas de vida. Ora, em Michel Henry, será a ciência em si mesma considerada uma «superior» formas de vida?¹¹⁸ Não me parece, pois o jovem oficial tinha já considerado ineficaz as propostas

¹¹⁵ Michel Henry, *Le cadavre indiscret*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 77.

¹¹⁶ Michel Henry, *La barbárie*, o.c. pp. 43-70.

¹¹⁷ MH. B, p. 40.

¹¹⁸ Paul Audi in *Supériorité de l'éthique: de Schopenhauer a Wittgenstein*, Paris, PUF, 1999, faz uma surpreendente aproximação deste conceito henriano ao conceito wittgensteiniano de «superioridade da ética» in *Tractatus*; corroboro essa aproximação no trabalho «O outro e o limite na propriedade de si/ Michel Henry: a fecundação da imanência» in *Painomenon*, nº 13, Outono, 2006, p. 103.

fornecidas pelos modelos de racionalidade em vigor, da qual a ciência faz parte. A maestria científica que ele investira na erradicação das forças perturbadoras das «superiores» formas de vida do navio revelara-se ineficaz. E ainda que em *A Barbárie*, Michel Henry proponha uma outra forma de maestria - já não a expulsão das forças perturbadoras, mas a sua incorporação e corpopropriação – em que consiste essa outra maestria?

A análise da obra mostra que a ciência enquanto tal não chega a ser considerada como uma «superior» forma de vida, pois nunca é integrada no processo de corpopropriação do que estranhamente ao eu se dá como afeto.

Mas isso limita o próprio alcance da fenomenologia da vida, em Michel Henry. Ao retirarmos a ciência do processo de corpopropriação, apenas nos podemos resignar com a violência da vida em relação a si mesma, nos processos do adoecer físico, pois ficamos sem saber como se processa a surdez da vida a si mesma, aí onde ela se torna violenta, doente?¹¹⁹ Mas mais ainda: aí onde a vida se não faz ouvir como pode ela voltar-se contra si? Revoltar-se contra as «superiores» formas de vida que uma cultura ou civilização ostenta, tal como a apresenta *O amor de olhos fechados*, não implicará, no mínimo, um implícito saber daquilo contra o qual se revolta¹²⁰?

As ambiguidades da fenomenalidade da vida, em Michel Henry, transformam-se em paradoxos, pois deixa ao abandono o que, nos interstícios de toda a sua obra, ele pretende compreender: encontrar uma forma de cuidado da vida que não deixe nada fora do seu cuidado. Todas as críticas à fenomenologia tradicional vão nesse sentido: mostrar a impossibilidade da fenomenalidade de um corpo sem carne ou sem ipseidade nem eu,

¹¹⁹ Florinda Martins, «O impossível do sofrimento: indecisões fenomenológicas no romance *O Filho do Rei*, in *Revista da Faculdade de Letras*, Universidade do Porto, XIX, serie II, 2002, pp. 141-155.

¹²⁰ Relembro que a crítica de MH ao inconsciente, em Freud, passa pela fenomenalidade desta tese, sobretudo nas obras *Genealogia da psicanálise* e *Fenomenologia material*.

mas mais ainda, mostrar como é que o corpo é um corpo vivo, pois todo ele é atravessado pela incondicional afeção de si da vida.

Como compreender este paradoxo?

b) Pontos de tensão da fenomenologia da vida

A ambiguidade inerente à fenomenalidade das «superiores formas de vida» passa pela necessidade de explicitar não apenas a transição da fenomenalidade do poder do sentimento ao sentimento de poder, mas ainda pela necessidade de explicitar a fenomenalidade das afeções da vida do corpo sem quais é impossível vivenciarmos o poder do sentimento.

A consciência da primeira ambiguidade, em Michel Henry, temos vindo a mostrá-la e a elucidá-la pela fenomenalidade do sentir-se sentir. A fenomenalidade do sentir-se sentir permite atender à fenomenalidade da passagem do mero sentir à ipseidade do sentir que nos envolve pessoalmente em si. É nesta passagem da vida absoluta, como sentir, para o envolvimento pessoal de todos e de cada um de nós na vida absoluta, como sentir-se, que ética e epistemologia conhecem um horizonte outro de investigações fenomenológicas.

Mas a fenomenalidade do sentir-se sentir aponta ainda em uma direção oposta às «superiores formas de vida». Ela direciona-se para a afeção das «inferiores formas de vida» - a vida empírica e / ou biológica – sem as quais as «superiores formas» de vida não acontecem.

Michel Henry tem consciência desta segunda ambiguidade. E as habituais expressões de Michel Henry para a passagem das «formas inferiores» às «formas superiores» – passagem de súbito, passagem eventual, passagem misteriosa – que percorrem toda a sua obra, são disso prova.

Michel Henry, na obra *Eu sou verdade*, parece propor uma solução a esta questão ao diferenciar, na vida, autoafeção em sentido forte e autoafeção em sentido fraco¹²¹. A primeira afeção diz respeito à doação absoluta da vida em nós, vida que Michel Henry diz estar presente na mais simples sensação – na brisa da tarde, no cansaço da subida, na fome, na sede, na dor. Mas a abordagem fenomenológica da simples sensação – na brisa da tarde, no cansaço, na fome, na dor – segue no sentido de uma abordagem cristológica ou religiosa. Abordagem essa a que *Encarnação e Palavras de Cristo* apenas lhe dão um acabamento sistemático¹²².

A minha questão é esta: em Michel Henry, a fenomenalidade da simples sensação, vai apenas no sentido de uma cristologia fenomenológica da vida? Como orientação de resposta a esta questão vejamos o seguinte texto de Michel Henry *Difficile Démocratie*¹²³. Diz ele: «Os ritos, os sacrifícios, o conjunto das práticas religiosas eram vividos por cada vivente como outras tantas formas de experienciar a sua relação com o absoluto, de a atualizar e, desse modo, a ela se conformar. A religião era uma ética. E na medida em que era uma ética, ela impregnava toda a prática social»¹²⁴

Sendo este texto contemporâneo de *Eu sou a Verdade*, vejo-o como um meio de evitar equívocos a partir de identificações fáceis com esta ou com aquela expressão cultural de religiosidade, ainda que do cristianismo se trate. Religião alguma pode apresentar-se como detentora desta doação absoluta da afeção da vida em nós, como nós: é na incondicional afeção da vida que assenta o sentimento de espanto ou sagrado. Sentimento que ao transitar para a vida comunitária, em Michel Henry, não deixa de impregnar todas as formas culturais de que a ciência não está, por essência, excluída. Por

¹²¹ Michel Henry, *C'est moi la vérité: pour une phénoménologie du christianisme*, Paris, Seuil, 2006, p. 135.

¹²² Uma abordagem que, embora de forma menos sistemática, percorre toda a obra de Michel Henry.

¹²³ Michel Henry «Difficile Démocratie» in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, org. d'Alain David et de Jean Greisch, Paris, Cerf, 2001, pp. 39-54.

¹²⁴ *Ibid*, p. 42.

isso vejo ainda a possibilidade de referir as «inferiores formas de vida»; as simples sensações, toda a vida do corpo – biológica ou outra – à vida que as atravessa. Isto é, a vida absoluta, na sua incondicional afetividade, só perde o seu encantamento ou mistério quando, de forma acrítica, é, nos vários saberes, votada ao esquecimento. É neste contexto que Michel Henry inscreve a sua crítica ao que denomina de fenomenologia tradicional. Uma crítica que não deve ser abusivamente estendida à práxis científica. Embora não raro, Michel Henry possa a isso induzir. Todavia, nos interstícios de toda a sua obra, Michel Henry pretende apenas mostrar que a vida não tem como romper o vínculo que a une a si mesma, pois a vida não tem como fugir de si; não tem como romper com a sua ipseidade! E esta é uma questão que é querida à filosofia da medicina que encontra em Michel Henry uma posição inovadora em relação à fenomenologia tradicional.

Tomo este texto de Merleau- Ponty, como elucidativo desta questão. Ouçamos Merleau-Ponty: «Eu, verdadeiramente, é ninguém, é anônimo; é preciso que seja assim, anterior a toda a objetivação, denominação, para ser o Operador ou aquele a quem tudo isso advém. O Eu denominado, o denominado Eu, é um objeto. O eu primeiro de que aquele é a objetivação é o incógnito a quem tudo é dado a ver ou a pensar, a quem tudo faz apelo, diante de quem...há qualquer coisa. É então a negatividade – inacessível, bem entendido em pessoa, dado que não é *nada* (rien). Mas está aí aquele que pensa, raciocina, fala, argumenta, sofre, frui, etc.? Evidentemente não, visto que não é nada – Aquele que pensa, percebe etc. é esta negatividade como abertura, pelo corpo ao mundo – é preciso compreender a reflexividade pelo corpo, pela relação do corpo consigo, da palavra»¹²⁵.

Vejamos, por exemplo agora, este texto de Michel Henry: «o conhecimento do corpo é o ver em si mesmo enquanto tal»; «enquanto possibilidade última do pensamento, a

¹²⁵ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 299.

afetividade reina sobre todos os seus modos, determinando-os secretamente». E isso de tal forma que só acede ao conhecimento de uma dor se esta for «sentida como minha dor»¹²⁶; e é enquanto tal que a dor é em mim um poder como em mim é um poder o temor¹²⁷, a visão ou qualquer outra modalidade de ser do ego.

Que a clareza da oposição entre o texto de Merleau-Ponty - que afirma que o eu *não está* aí onde sofro - e os textos de Michel Henry - em que a fenomenalidade do eu, sobretudo o eu que sofre, é expressa em termos *acuado a si; arrimado a si, como sentido que não pode ser sentido*¹²⁸ - não ofusque a fenomenalidade do afeto da vida na doação de si mesma a que ambos se referem. Raphaël Gély mostrou já a veleidade de um tal despropósito¹²⁹. E ainda que eu esteja em total acordo com a aproximação que Raphaël Gély faz entre Merleau-Ponty e Michel Henry, irei mostrar, antes, as hesitações no caminho que Michel Henry percorre, em direção à uma completa oposição em relação ao citado texto de Merleau-Ponty, pois elas permitem ver os amplos campos de investigação em aberto, na fenomenologia, hoje.

A interdisciplinaridade a partir dos pontos de tensão entre os saberes culturais

a) Pontos de tensão entre orientações fenomenológicas

As tensões da fenomenalidade da vida prévias à oposição de caminhos seguidos pelas várias correntes da fenomenologia decorrem do enlaçamento no eu daquilo que Michel Henry distinguiu, como já foi visto atrás, de autoafeção em sentido forte e autoafeção em sentido fraco. Foi na afetividade desse enlaçamento ou enredo da vida que

¹²⁶ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, pp. 34; 39 e 38 (respetivamente).

¹²⁷ Michel Henry, *Auto-donation*, Paris, Beauchesne, 2004, p.217.

¹²⁸ Michel Henry, *EM*, pp. 421, 830, 857; *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 162.

¹²⁹ Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, Incarnatio: exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry e Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2012.

Michel Henry resolveu a aporia latente à célebre controversa Husserl/Heidegger, no que diz respeito à presença ou não do eu nas afeções por ele vividas, de que o texto de Merleau-Ponty se faz eco. E foi pela análise fenomenológica das expressões tomadas de Descartes, *Sentimus nos videre* e suas equivalentes - *videre videor* é a mais conhecida - que Michel Henry aponta a saída da aporia. Todavia se a partir destas expressões a ética e a epistemologia podem seguir novos rumos, porquanto a sua fenomenalidade se processa no enredo da fenomenalidade sentir sentir-se, também não é menos verdade que a «determinação secreta» da afeção da vida pela qual conhecemos o corpo, a dor, o sofrimento não deixa de nos instigar. Se por um lado, Michel Henry mostra, sem margem para dúvidas, a impossibilidade de manipulação dessa determinação secreta da vida – o sentimento não pode nunca ser sentido¹³⁰ - por outro o incômodo que provocam algumas determinações secretas da vida instigam-nos a conhecer, pelo menos, as circunstâncias do seu aparecer. De outro modo não faria qualquer sentido o qualificativo de «secreto» para essa determinação, pois ele nada acrescenta ao conhecimento imediato da prova em si da afeção da vida. Então, a fenomenalidade do vínculo do vivo à vida passa por uma determinação «secreta» que provoca a nossa investigação.

b) Pontos de tensão na fenomenologia da vida, em Michel Henry

Senão vejamos. Se os processos da vida afetiva nos vinculam de forma incontornável à vida que em nós se dá como afeto, como é possível que, do interior do vínculo se admita a possibilidade de fugir dele? Como nos mobilizamos para a fuga? Ou então, como nos mobilizamos a incorporar ou, em termos henryanos, a corpopropriar o que nos incomoda ou o que nos envolve, sem a certeza de que algo não está incorporado ou corpopropriado? Não se prende este conceito de corpopropriação com a

¹³⁰ Reitera Michel Henry desde a obra *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 579.

fenomenalidade da adesão do humano aos processos arqui-impresivos da vida, que em nós se efetivam sem o nosso consentimento? E a fenomenalidade da necessidade da nossa adesão à vida não significa que, nela, vivenciamos momentos em que a vida se manifesta como desejo e apelo de ser acolhida por nós?

Para isso chamo a atenção para dois termos usados por Michel Henry que se relacionam com os fenômenos de corpopropriação. São eles densidade do pensamento e amenização da espessura do corpo. Vejamos como se articulam eles, nos fenômenos de corpopropriação.

Os fenômenos de corpopropriação efetivam-se entre: a fixação do pensamento ao sentir conferindo densidade ou corpo ao pensamento, ao retirá-lo da alienação e do distanciamento da vida, e, por outro lado, a atenuação ou amenidade da espessura do corpo, incorporando até ao limite a sua resistência e a sua opacidade.

Se o momento da fixação pode ser encontrado na obra *A Barbarie*¹³¹, o momento da amenidade pode ser encontrado em *Filosofia e fenomenologia do corpo*¹³². Atravessando assim a obra de Michel Henry, podemos dizer que este conceito é, pelo menos intuitivamente, estruturante do seu pensamento, ainda que, nele, ocorra como que ocasionalmente, e não raro expressando fenômenos opostos: a possibilidade e a impossibilidade da fuga da vida. A fenomenalidade da adesão do humano ao advir da vida em si mesmo surge ao longo da obra de Michel Henry de modo aparentemente antagônico, pelo que a sua elucidação nos vários contextos em que ela aparece, será fecunda até mesmo para uma compreensão do que, em Michel Henry, nos foi transmitido apenas de modo implícito. Quando o filósofo diz em *A Essência da manifestação* que «a impotência do sofrer, o sofrimento, é o ser-dado-a-si-mesmo do sentimento, o seu ser-

¹³¹ Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 82.

¹³² Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 259.

acuado a si na aderência perfeita da identidade consigo e, nesta perfeita aderência a si, a obtenção do si, o devir e o surgir do sentimento em si mesmo, na fruição do que é, é fruição, alegria»¹³³, é legítimo perguntar que sentido tem então uma fruição do desespero que, por ser desespero, se quer libertar de si mesmo ou dessa sua fruição?¹³⁴ A fenomenalidade da fruição do próprio sofrer não será, em vez disso, a fenomenalidade de uma vida acuada a si até nos processos da vida em comunidade, processos páticos que Michel Henry não hesita em denominar de processos hipnóticos?¹³⁵ Processos que impossibilitam qualquer tipo de transferência e por conseguinte qualquer tipo de terapia?

Mas então, e de acordo com Michel Henry, se o sentimento não pode ser sentido, de onde surge esta possibilidade de «adelgaçamento» da espessura de uma vida acuada a si, tal como ele admite ser possível?¹³⁶ Como conciliar a revelação da afetividade enquanto doação sem distância, sem brecha e a insuportável obrigação de tomarmos a cargo a sua doação, porquanto ela é a nossa vida?

Voltemos ao texto com que iniciamos este trabalho pois é a partir da fenomenalidade do cogito, tal como Descartes aí a expõe, que julgamos poder aceder, com a fenomenalidade da corpopropriação indiciada na obra *A Barbárie*, à fenomenalidade de uma cultura interdisciplinar.

Nesse texto, o que define o próprio Descartes e não apenas a sua filosofia - *sou eu mesmo quem sente*, diz ele – é o que ele recebe *como que pelos órgãos dos sentidos* – luz, barulho, calor. Um receber que é um conhecimento que classifica como muito certo. E é

¹³³ EM, p. 831.

¹³⁴ EM, pp. 851-854.

¹³⁵ Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, pp.171-177.

¹³⁶ Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 259 «Deste conteúdo originário transcendental, podemos dizer que ele é o que faz precisamente a densidade da vida, uma densidade ontológica primeira e irredutível, que subsiste mesmo quando esta vida se adelgaça no desespero»

esse *é muito certo que*, essa certeza de uma relação imediata com o que o circunda, que se lhe revela como sentindo-se ver, sentindo-se ouvir, sentindo-se aquecer: em uma palavra, sentindo-se pensar. Sendo esse o *pensar pelo qual começa a conhecer quem é, com mais clareza*.

Mas, quem é Descartes? É aquele que de nada mais precisa que duvidar, escutar, desejar, para se tornar, a si mesmo, evidente - «por ser evidente que sou eu quem duvido, escuto, desejo, nada mais é necessário acrescentar para o explicar»¹³⁷ - todavia, para se certificar de si, precisa sempre da referência ao sentir, inerente a cada uma das suas atividades, nomeadamente, a atividade de as transformar em evidências.

E ainda que não restem dúvidas quanto à interioridade de Descartes em relação ao sentir e ao sentido do que sente, como se vê pela resposta do próprio Descartes à objeção que ele mesmo se põe, há um texto de *As paixões da alma*, também ele muito citado por Michel Henry, que esclarece algumas dúvidas que podem emanar do primeiro texto porquanto é o eu que se põe em presença de si mesmo e não já do calor, da luz ou do barulho. Diz Descartes: «assim não raro quando se dorme, e mesmo algumas vezes quando se está acordado, imagina-se tão fortemente certas coisas que se pensa ver diante de si ou *sentir em seu corpo*, embora elas *não estejam presentes de modo algum*; mas ainda que se esteja dormindo ou sonhando, não se saberia sentir-se triste ou emocionado com uma qualquer outra paixão sem que fosse muito verdade que a alma tem em si esta paixão»¹³⁸. E a mesma definição pode ler-se em *Princípios*¹³⁹ «Por exemplo, quando alguém *sente uma dor intensa*, o conhecimento que tem da dor, é claro *para si*». Mas então se sentir é sentir as afeções da vida processadas no corpo não será esse sentir-se

¹³⁷ AT, VII, 29.

¹³⁸ AT, XI, 349.

¹³⁹ AT, IX-2, §46.

uma forma de corpopropriação, de que a terapia bem como as investigações laboratoriais são modalidades?

c) Diálogo entre fenomenologia e ciências da saúde: caminho percorrido

Quanto à terapia a questão situa-se na possibilidade de, pela fenomenalidade de se estar por dentro do sentir, e que o autor expressa como possibilidade de *se sentir sentir*: sentir-se sentir não apela a uma diferença ontológica no sentir, mas antes à mobilidade do sujeito por dentro do próprio sentir. E isso faz toda a diferença das terapias de inspiração husserliana, heideggeriano, sartriana pontyana e até mesmo patočkiana, uma vez que a relação do sujeito consigo mesmo é uma relação não com um objeto (algo exterior ou dado num horizonte de transcendência), mas com o afeto que, ainda que advindo a si sem o seu consentimento apela nesse advir à permanência ou à mudança. Sem o que não haveria como sermos assolados pela angústia, pelo temor, pelo desespero.

d) Questões em aberto

Quanto às investigações laboratoriais, elas remetem-nos à fenomenalidade do corpo. Este, mais do que um objeto, é uma expressão de vida. É pela sua irredutibilidade a um objeto que o corpo, quando assim é reduzido, se torna, em Michel Henry, «monstruoso», «perigoso»¹⁴⁰. Assim a prova das afeções da vida, a arquipassibilidade da vida, abre-nos, pela possibilidade de as sentirmos, à possibilidade da sua transformação. A transposição para a tela, a música, o palco, a escrita, dessa vivência é disso prova. Partilhamos vivências e não meros simulacros. E quanto à ciência?

¹⁴⁰ Termos que atravessam a obra de MH, desde do romance *Le jeune officier* ao ensaio *Paroles du Christ*. A título de exemplo ver da EM, p. 853 e da *Incarnation* §§ 37-40.

Quanto à ciência, já em *Afeição e filosofia primeira: relações entre fenomenologia e ciências da vida*¹⁴¹ quis mostrar que a ciência é também ela uma forma de transposição das vivências para os conceitos e as teorias. A investigação científica, nomeadamente as neurociências, são uma outra forma de abordarmos a questão da corporeidade do corpo¹⁴².

A legitimidade destas questões no âmbito da fenomenologia, vimo-lo, está no irrepressível desejo de nos apropriarmos ou corporeizarmos do que nos assola quer provenha do meio que nos circunda quer da vida que habita cada sensação ou transição afetiva do nosso corpo. E é da fenomenalidade desse irrepressível desejo da vida em nós que, da vida, brotam todas as formas do nosso enredo com ela¹⁴³. Assim, da árvore da vida, em *Génises*, à árvore do saber em Descartes, à fenomenalidade transcendental do eu e à arquiência, em Husserl e Heidegger, uma mesma questão se põe: a referência dos saberes a um solo comum. Em Michel Henry, a vida autoafetiva é esse solo comum que permite repensar, em termos fenomenológicos, essa relação entre os saberes. A fenomenologia da vida abre a uma cultura interdisciplinar.

¹⁴¹ Martins, F. «Afeição e filosofia primeira: relações entre fenomenologia e ciências da vida» in Dossiê A Fenomenologia da Vida de Michel Henry e a Psicologia Clínica”. *Psicologia USP* (no prelo)

¹⁴² Florinda Martins e Maristela Vendramel Ferreira, em diálogo com o trabalho de Cátia Teixeira, Dopamine and serotonina signaling two sensitive developmental periods differentially impact adult aggressive and affective behaviors in mice, in *Molecular Psychiatry* (2014) 19, 688-698, iniciaram já o estudo dessa possibilidade.

¹⁴³ Posso concluir então, agora, que a barbárie é a recusa do enredo com a vida.

**LA PSYCHOPATHOLOGIE COMME INDICATEUR DÉCISIF DE LA
NATURE DES LIENS ET ARTICULATIONS ENTRE SINGULARITÉ
PERSONNELLE ET APPARTENANCE COMMUNAUTAIRE**

Jean-Marie Barthélémy

Université de Savoie, Chambéry

E-mail: jean-marie.barthelemy@univ-savoie.fr

Résumé - L'abord singulier de la personne vise — à travers des caractéristiques qui lui sont propres, c'est-à-dire par définition non banales, dont le trouble psychique ne représente qu'un cas de figure — à son rapprochement avec d'autres composantes intérieures ou extérieures de son appartenance humaine, y compris chez celui qui a pour mission ou vocation d'en définir et suivre les particularités. Il s'avère ainsi indispensable d'alerter sur les dangers à considérer les troubles psychiques selon des catégories à part au lieu de les incorporer à des formes plus larges et donc communautaires d'une large constellation psychologique, à la fois individuelle et collective. Une réduction sémiologique ne représente pas seulement un péril dans l'objectivation de la personne et la mise à l'écart qui en découle, mais aussi provoque l'éclatement de toute la famille d'appartenance et des liens qui rattachent les Hommes les uns aux autres. Ce n'est qu'en respectant la personne dans ses déclinaisons inédites et non en les stigmatisant par instinct de sécession ou de sauvegarde égoïste que l'on peut espérer participer non seulement au maintien de ce lien communautaire mais à l'élévation de ses capacités d'évolution et d'enrichissement. L'analyse compréhensive des troubles psychiques peut servir à la fois de modèle, d'indicateur, de témoin, et de symbole pour l'étude en profondeur d'une telle relation prometteuse et de sa salutaire survie.

Mots-clés : Karl Jaspers, Eugène Minkowski, processus, psychopathologie phénoméno-structurale, situations-limite.

**PSYCHOPATHOLOGY AS A DECISIVE INDICATOR OF THE NATURE OF
LINKS AND ARTICULATIONS BETWEEN PERSONAL SINGULARITY AND
COMMUNITY BELONGING**

Abstract -The specificities of a person aim – though their own characteristics, which by definition are not ordinary, and for which psychiatric disorder only represents a limited part – to also approach other components, interior or exterior of its human being, including for those who have the mission or vocation to define and follow its particularities. Therefore, it becomes essential to alert on the dangers of considering psychiatric disorders as being apart instead of incorporating them into wider and consequently more communitary forms of a great psychological constellation, both individual and collective. A semiological reduction not only represents a danger in the objectification of a person and the sidelining that may result from it, but also splinters the relationships and links connecting people to others. It is merely by respecting the person in its unrivaled declensions and never stigmatizing them under the influence of some instinct of secession or selfish protection that we may hope to contribute not only to the preservation of this communitary link but also to the rise of its capacities of evolution and enrichment. The comprehensive analysis of psychological troubles can be used at the same time as a model, an indicator, a witness and a symbol for the in-depth study of such a promising relation and its salutary survival.

Keywords : Eugène Minkowski, Karl Jaspers, limit situations, phenomeno-structural psychopathology, process.

« L'homme ne prend conscience de son être que dans les situations limites. C'est pourquoi, dès ma jeunesse, j'ai cherché à ne pas me dissimuler le pire. Ce fut l'une des raisons qui me firent choisir la médecine et la psychiatrie : la volonté de connaître la limite des possibilités humaines, de saisir la signification de ce que d'ordinaire on s'efforce de voiler ou d'ignorer. » Ainsi s'exprime Karl Jaspers dans une *Autobiographie philosophique*¹⁴⁴ écrite à la fin de sa carrière et de sa vie. Ailleurs, il assure aussi qu'il ne serait jamais devenu professeur de philosophie s'il n'avait pas connu la maladie. Plutôt que de se résigner sous la pression déterministe et l'épée de Damoclès de la condamnation médicale qui lui « prévoyait » au mieux vingt années d'existence avec sa mucoviscidose invalidante, ou pour conjurer ce pronostic ténébreux, Jaspers s'en extrait en devenant lui-même médecin. Par la suite, mieux à l'abri des alarmes antérieures, il éprouvera moins qu'auparavant le besoin de se placer sous la protection à la fois noétique et confraternelle de cette communauté.

Mettre en correspondance cette évolution avec le besoin d'une extension théorique des fondements de sa réflexion appelée à un nécessaire élargissement par une volonté d'approche « englobante » de la connaissance et de la réalité, pour reprendre un de ses concepts-clé, apparaît plausible.

Même si l'approche psychologique, et plus spécialement psychopathologique — pourtant décisive à plus d'un titre dans l'impulsion d'origine, la vocation et le cheminement de l'exploration de l'esprit humain chez Jaspers — ne sera plus guère d'actualité dans les développements ultérieurs de son œuvre, cela ne l'empêchera nullement de remanier, de façon parallèle et indépendante jusqu'en 1946, son ouvrage de

¹⁴⁴ Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, in : Schilpp, P. A. : *Karl Jaspers*, II, 1957 / *Werk und Wirkung*, pp. 19-129, Piper München 1963, traduction française, *Autobiographie philosophique*, Aubier, Paris, 1963.

Psychopathologie Générale comme s'il restait nécessaire à sa propre évolution intellectuelle et personnelle.

Minkowski résume ainsi ces différents modes d'appartenance croisée dont il se revendique lui-même : « Jaspers appartient à cette lignée de psychiatres-philosophes ou de philosophes-psychiatres, comme on veut, qui ont cherché à unir, dans le même effort, problèmes psychopathologiques et problèmes philosophiques. Du reste, Jaspers, venu de la philosophie à la médecine, ayant été appelé par la suite à la chaire de philosophie à Heidelberg, devait orienter sa pensée de plus en plus vers les problèmes philosophiques, contrairement à Binswanger qui, resté médecin, continuant à vivre au contact journalier des malades, poursuivait ses recherches de front dans les deux sens. ¹⁴⁵ »

Husserl est convoqué dans cette perspective, même si ce sera à son corps défendant, pour ce que la démarche phénoménologique peut apporter à la psychiatrie. C'est un fait historique indéniable et reconnu par tous que Jaspers a fait œuvre de pionnier en important et adaptant l'abord phénoménologique des phénomènes issu de la philosophie au champ psychopathologique. En psychiatrie, le phénomène, pour Jaspers, part de la prise en considération des propos et des éprouvés directs des patients, tels qu'ils s'énoncent « ici et maintenant », sur un mode synchronique et non pas déformés dès le départ par les rubriques de la classification symptomatique ou nosographique, c'est-à-dire d'une connaissance préalable apprise ou scientifique.

Lors de la troisième édition de son premier livre, sans qu'on l'on puisse encore suspecter que cette attitude précautionneuse serait celle d'un homme qui cherche encore ses marques pour présenter sa matière, non seulement il ne renie en rien ses positions

¹⁴⁵ E. Minkowski : « Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie », deux leçons au Collège philosophique, janvier 1948, publiées dans *L'Évolution psychiatrique*, fasc. 4, pp. 137-185.

antérieures mais il enfonce plutôt le clou sans complaisance, en affirmant après avoir présenté les quelques ajustements de la nouvelle mouture : « Pour le reste, c'est le caractère méthodologique du livre qui est resté dominant. Dans tout le verbiage psychopathologique, il faut apprendre à distinguer ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas ; il faut savoir comment, dans quel sens et dans quelles limites on sait quelque chose ; il faut connaître les moyens qui ont permis d'acquérir et de fonder ce savoir. Car la science n'est pas un ensemble uniforme de données de même mesure et de même valeur, mais une classification ordonnée de valeurs tout à fait différentes, quant à leur importance et à leur substance. » (Avant-propos, 1ère édition, 1922)

Là où d'autres psychiatres présentent d'abord une taxonomie, une nosographie, c'est-à-dire une classification des maladies mentales, Jaspers propose aussi un classement mais fondé sur un autre ordre prioritaire, celui de la méthode ou plus exactement de l'ensemble des méthodes, c'est-à-dire ce que l'on devrait appeler à proprement parler la méthodologie. Et il poursuit donc ainsi :

« Mais il est dangereux de n'apprendre que le sujet dont s'occupe la psychopathologie. Il ne s'agit pas d'apprendre que le sujet dont s'occupe la psychopathologie, il importe de s'entraîner à observer en psychopathe, à poser des questions en psychopathe, à analyser et à réfléchir en psychopathe. »

Dès l'introduction à son ouvrage, Jaspers conduit ainsi une réflexion épistémologique sur la psychiatrie et la psychopathologie ; il tient en particulier à mentionner un ensemble de préjugés qui menacent de faire dériver la cette dernière vers des contresens ou des impasses. Parmi eux, il en distingue une catégorie qui « résulte de la simple exagération de considérations justes, du caractère absolu donné à des remarques spéciales qui, comme telles, méritent une place » (Introduction de la troisième édition allemande de *Psychopathologie générale*, 1922, p. 20). En clair, la généralisation de

pratiques ayant fourni la preuve de leur efficacité dans un contexte limité et particulier crée des risques. Ainsi, précise-t-il, « les préjugés de la psychologie intellectualiste s'unissent volontiers aux préjugés provenant des sciences naturelles pour affirmer que des constatations quantitatives seules ont valeur scientifique et que l'examen qualitatif pur reste toujours subjectivité et arbitraire. Les méthodes statistiques expérimentales, qui en certains cas donnent des mesures, des chiffres, des courbes deviennent de ce point de vue le seul moyen de faire une étude scientifique. Là où cette étude directe est impossible, on travaille avec des concepts quantitatifs lors même qu'ils ne représentent plus rien du tout » (id. P. 21). Ses avertissements, on le voit, portent sur plusieurs points simultanés et entrelacés de confusion ou d'assimilation : la soumission de l'évaluation scientifique d'une recherche à l'existence de données chiffrées ou pour le moins quantifiées, le caractère suspect dont est entachée, en manière de conséquence et de réversibilité gratuites, toute démarche d'analyse qualitative, la réduction de toute forme d'implication subjective à l'arbitraire, l'affirmation abusive et donc erronée que le chiffre ou la courbe ne sont pas qu'une voie parmi d'autres pour effectuer des travaux scientifiquement recevables et productifs mais l'unique moyen d'y parvenir et de les légitimer dans ce cadre, le danger enfin, par un entêtement systématique, à utiliser indifféremment les mêmes pratiques quelles que soient les circonstances ou les contextes d'études, quitte à ne plus avoir affaire qu'à des abstractions vides d'implications et d'applications concrètes, donc privées de sens.

Retournant vers son domaine, Jaspers en arrive à une distinction et même une opposition, qui nous semblent aujourd'hui plus difficiles à maintenir, entre une sorte d'art de la psychiatrie et de science de la psychopathologie, où il apparaît que l'action du psychiatre le situerait dans le registre de l'individualité tandis que le psychopathologue seul travaillerait dans l'univers des concepts et des généralisations. « Le psychiatre, dans

son travail, a affaire à des questions tout à fait individuelles ; il cherche comme psychopathe des règles et des concepts généraux pour satisfaire aux exigences qui s'imposent à lui dans les cas particuliers. Pour le psychiatre, homme vivant, compréhensif et actif, la science n'est qu'un des moyens auxiliaires, pour le psychopathe elle est le but. Ce dernier ne connaît, ne décrit et n'analyse pas l'individuel, mais le général » (id. p. 1). Par-delà cette différenciation contestable entre des exercices alternés ou variés d'emplois ou de fonctions, c'est bien la question fondamentale de la centration sur l'individualité ou sur la généralité qui est posée ; elle continue, comme on ne le sait que trop, d'alimenter bien des conflits et des déchirements au sein de notre discipline plus largement psychologique. Remarquons qu'elle coïncide aussi avec une forme de divorce, implicite ou explicite, évoqué par Jaspers entre l'action et la réflexion, le vivant et l'abstrait, la compréhension et l'explication. Aucun doute pour lui dans ses priorités et nécessités : la phénoménologie l'engage délibérément du côté de la première série plutôt que de la seconde dans un effort actif et intense pour s'approcher, à travers une attitude compréhensive, au plus près du vif exprimé de la personne, de son expérience concrètement vécue et partagée. Toute autre entreprise s'exposerait à des périls ainsi qu'il le souligne avec insistance : « Comme toute voie scientifique, la voie méthodologique présente ses dangers. La méthodologie peut tendre vers un calcul formel, et finalement dégénérer en un verbiage de concepts. Cet art arithmétique qui reste attaché toujours au plus extérieur, au moins essentiel, ce pur déplacement de concepts n'exerce qu'un effet destructif et appauvrissant. La source et la valeur décisive de notre connaissance résident toujours dans l'expérience concrète » (id. P. 16). On peut retenir cette dernière phrase comme une véritable clef, un précepte déterminant pour l'attitude phénoménologique qui la maintiendront toujours éloignée des simples constats froids ou données brutes, inertes et vides érigées en connaissance, pire en seule connaissance

scientifiquement acceptable et validée, puisqu'ils ne trouvent pas leur origine, leur fondement, leur résonance, leur prolongement, leur accomplissement au sein même de la réalisation humaine. Ce terme de « valeur » appliqué au territoire de la science n'aura de quoi surprendre que ceux qui la confondraient avec une simple énonciation ou juxtaposition de faits sans choix ni option, ce à quoi se refuse bien entendu Jaspers. Il conviendra donc pour le psychologue de ne pas se contenter de compter, pour parvenir à comprendre ce qui compte, c'est-à-dire, pourquoi pas à partir des chiffres mais jamais seulement en se fiant uniquement et aveuglément à eux, de déterminer ce qui pourrait bien avoir quelque importance dans la qualification et l'extension susceptible d'être attribuée à un phénomène.

En fait, lorsque la référence numérique deviendra de nature explicitement statistique, Jaspers se montrera encore plus incisif : « La compréhension approfondie d'un seul cas nous permet souvent phénoménologiquement une application générale à des cas innombrables. Souvent ce qu'on a saisi une fois se retrouve bientôt. Ce qui importe en phénoménologie c'est moins l'étude de cas innombrables que la compréhension intuitive et profonde de quelques cas particuliers » (id. p. 49).

Ce que Minkowski reprendra pleinement à son compte plus tard dans son *Traité de psychopathologie* de 1966 : « L'effort phénoménologique, centré sur les caractères essentiels, ne dépend nullement du nombre des cas examinés. Par là il se sépare de toute statistique de même que de la méthode inductive qui, elle, pour faire ressortir le général et éliminer le contingent, doit passer en revue le plus de cas possibles. Pour la méthode phénoménologique, un seul suffit » (*Traité de psychopathologie*, 1966, P. 460).

Cette initiative d'une écoute attentive des propos des malades, qui vient à la place de l'énumération simple, froide et schématique des symptômes dont ils sont porteurs, est considérée par Minkowski comme capitale car elle met sur la voie d'une

compréhension du trouble et du malade. Elle amènera d'ailleurs de la part de Jaspers à insister en psychiatrie sur l'importance du regroupement en « syndrome », c'est-à-dire un ensemble ordonné de symptômes, afin d'élargir une description élémentaire qui rend difficile sinon impossible leur insertion à l'intérieur d'un ensemble plus large où ils deviennent mieux susceptibles de trouver à la fois une participation à une organisation et un sens.

Nous sommes ici parvenu à un point de bascule dans l'attitude du praticien, qui va glisser insensiblement et parfois même brusquement, sous l'effet d'une intuition unitaire révélatrice, depuis une position lente, patiente et laborieuse, purement réceptrice et descriptive de ce que lui apporte son patient, jusqu'à une convergence compréhensive et l'exigence ressentie et pressante d'une mise en relation interprétative entre les phénomènes psychiques. C'est ce passage, cette transition qui fera évoluer Minkowski vers une méthode qu'il propose d'appeler phénoméno-structurale, pour souligner à la fois la continuité et le changement de registre entre la phase analytique préalable et une prise en charge simultanément organisatrice, synthétique, hiérarchique et signifiante des données d'observation qui permet d'appréhender à la fois les caractéristiques des symptômes et de la personne dans leur cohérence interne spécifique.

Ce temps fort de la démarche compréhensive du psychopathologue praticien et chercheur, tendue à ce moment moins vers la saisie personnelle de l'expression d'un patient que dans l'effort pour rassembler et circonscrire les lignes de forces qui déterminent prioritairement sa symptomatologie et sa représentation du monde, présente une belle homologie avec ce que Jaspers appelle un « processus » durant le cours d'une existence : « Quand, au milieu de l'évolution naturelle de la vie, se produit un changement psychique tout à fait nouveau, il se peut que l'on ait affaire à une phase. Mais si le changement est durable, le phénomène est appelé processus. [...Ces processus] forment

un groupe qui, pour l'observateur impartial, s'oppose par un caractère général aux processus cérébraux. Ce caractère est *un changement de la vie psychique qui n'est accompagné d'aucune désagrégation de la vie mentale* et dans lequel entrent comme élément une foule de relations compréhensibles. Nous ne connaissons pas les causes d'un semblable processus. Alors que, dans les processus organiques, les phénomènes mentaux sont au point de vue psychologique dans une confusion complète, ici, au contraire, plus on approfondit le cas étudié, et plus on trouve de relations conscientes. [...] Dans les formes les moins graves, l'évolution du sujet se poursuit comme si à un moment donné se trouvait une discontinuité brusque du développement. Chez le sujet normal au contraire, la lignée est régulière, et dans le cas d'un processus organique, on a, non pas une simple discontinuité, mais une confusion complète. Nous avons appelé ces phénomènes processus psychiques, par opposition aux processus organiques. Il ne faut prendre ces notions que pour des limites, et non comme définissant des espèces distinctes. Nous ne sous-entendons rien de théorique, mais nous voulons rappeler en un mot que ces processus nous sont accessibles du point de vue psychologique seulement ¹⁴⁶ ».

Un exemple en forme de « vœux » échangés avec une patiente à l'occasion du « passage » de la nouvelle année me paraît illustrer tout cela via les deux bouts de la relation transférentielle : alors que, dans un entretien, elle se référait à un moment où elle avait « trompé » son compagnon, elle me certifiait qu'elle m'en avait déjà parlé dans un écrit qu'elle m'avait envoyé. Je lui dis que j'ai dû mal lire ou qu'elle a cru m'en parler dans ce texte, mais qu'en tout cas c'est la première fois que je prends conscience de cet événement. Je lui promets de retourner au document qu'elle m'avait envoyé et j'y trouve

¹⁴⁶ *ibid.* pp 437-439

effectivement un passage où elle dit laconiquement : « je suis allée voir ailleurs ». Je lui fais état de mon incompréhension initiale de la nature de ce passage en écrivant moi-même : « c'est parce que votre expression 'je suis allée voir ailleurs' me l'avait rendu plus banal et moins clair que ce que vous m'avez dit par la suite...Une sorte de pudeur partagée entre nous en quelque sorte, qui vous a rendue plus allusive qu'explicite et a fait de moi un 'mal comprenant'. » Ce à quoi la patiente me répond dans un SMS daté du 2 janvier, que je cite in extenso :

« Ce mal entendu confirme qu'un échange interactif a son importance. Je ressens bien ce passage de cap, (NB : elle parle en même temps du changement d'année et d'ambiance personnelle et familiale dans laquelle elle est maintenant inscrite après un moment critique dévastateur) ça fait du bien. Voilà d'autres horizons. Vos compétences en (sic) sont pour beaucoup, je suis persuadée que vous m'avez aidé (sic) à ne pas me perdre très récemment. Je mets en place d'autres choses grâce peut-être aussi à une bonne étoile que je veux bien laisser briller, à des djinns que je veux bien reconnaître quand je les croise, vous êtes toujours le meilleur de tous (NB : c'est une personne issue en deuxième génération de l'immigration maghrébine, très éloignée elle-même des pratiques religieuses et culturelles d'origine, mais, par « plaisanterie » j'ai souvent mis sur le compte de l'influence des « bons djinns » tout ce qui commençait à lui arriver de mieux afin de ne pas attribuer l'exclusivité de ces améliorations à nos propres rencontres). Il est évident que vous êtes un pro dans votre métier sous ces airs très décontractés mais au-delà de ça votre aide est bonifiée par votre grande générosité et le partage de votre temps à mes yeux. C'est important pour moi de vous dire merci. Alors MERCI ! »

Ce à quoi je lui ai répondu par un bref SMS (puisqu'elle arrivait à décliner son « merci » en minuscules et capitales) :

« Saha en dialectal ou CHOUKRANE si vous voulez faire plus académique ».
(NB « Saha » est le mot en dialecte algérien pour dire à la fois merci, santé, salut et d'accord, « Choukrane » est l'équivalent en arabe classique (ou soutenu) pour dire seulement « merci »...! Elle est bien sûr capable de saisir toutes ces nuances, c'est une professeure...d'anglais).

Écoutons encore cet autre échange de courrier tout aussi édifiant, et encore plus ordinaire en apparence, avec une autre patiente qui reprend contact plusieurs années après l'issue de son suivi :

« Bonsoir !!

Je me permets de vous écrire car à chaque fois que je réussis (sic) quelque chose je ne peux m'empêcher de penser que quelque part c'est grâce à vous!!! alors merci, de m'avoir aidé (sic) à remonter la pente , merci de m'avoir aidé (sic) à reprendre un peu confiance en moi, et surtout merci de m'avoir aidé (sic) à gérer mes angoisses, et grâce à tout cela j'ai ENFIN eu mon permis de conduire :) !!! Je sais pour la plupart des gens ce n'est qu'une formalité mais pour moi ça a été un long et dur parcours pour réussir à gérer mon stress! je l'ai passé 2 fois et je perdais tellement mes moyens en me sentant juger (sic) que je ne savais plus rien faire ! et la 3ème fois fut la bonne !!!! Voilà ...!! Enfin ne vous inquiétez pas je me pose toujours énormément de questions bizarres, je prend (sic) encore de l'Atarax de temps en temps, je dors pas très bien et je me dis aussi que lorsque tout se passe bien c'est que ça cache forcément quelque chose de louche !!!

Est ce que vous venez toujours les jeudis au CHU ?

En tous cas j'espère que vous allez bien et que tout se passe comme vous le souhaitez.

Très bonne soirée , C... »

- « Chère C... ,

N'hésitez pas à vous permettre. Je suis toujours heureux d'avoir de vos nouvelles ainsi que la description de ces passages symboliques par lesquels vous passez et auxquels vous m'associez en pensée. Je suis moins à l'initiative de la réussite à votre permis de conduire qu'à celle de votre permis de VOUS conduire...À partir du moment où vous avez accepté de VOUS conduire sans la préoccupation prioritaire ou exclusive d'être jugée par autrui, tout le reste n'est plus que formalité...! Heureusement, comme vous le dites, il vous reste quelques inquiétudes existentielles pour agrémenter votre vie et lui donner un peu de piment, sinon tout cela restera terne et monotone. Pas facile de s'habituer au bonheur sans arrière-pensée, cela doit se cultiver au quotidien et s'entretenir. »

Jean-Marie BARTHELEMY

Dans un effort elliptique autant que synthétique, essayons de nous affranchir de ces deux contextes particuliers afin d'en mieux dégager la proximité d'orientation. De part et d'autre, la médiation du praticien, pleinement au cœur de son rôle, souligne l'alliance souterraine entre une singularité d'événement qui, bien que somme toute prosaïque et banale — une conduite d'infidélité, l'obtention du permis de conduire — marque pourtant et influence durablement, en profondeur, exactement selon ce que Jaspers nomme un « processus », un trajet personnel par son incidence imprévue et ses effets inattendus. Qu'ils soient douloureusement ou radieusement éprouvés, elle les relie aux fils ténus et mystérieux d'une destinée partagée car inscrite dans une communauté

d'appartenance ou de référence dont le psychologue s'avère à la fois partie prenante, partenaire, intermédiaire, complice, témoin et confident. La « reconnaissance » qui en émane n'est aucunement à enregistrer ni accueillir en tant que simple gratitude à notre égard mais plutôt comme l'attestation d'une authentique renaissance insolite au sein d'un espace et d'une considération communautaires où elle trouve son accomplissement, son sens et par-dessus tout une intentionnalité balbutiante qui se risque enfin à un projet d'existence inédit et renouvelé. En dehors du gonflement à dimension compensatoire au cours des délires mégalomaniacs, je n'ai jamais entendu aucun de mes patients aspirer à devenir supérieur aux autres ; par contre ce qu'ils réclament avec plus ou moins de forces vitales persistantes c'est « d'être comme les autres » ou « comme tout le monde » comme ils le disent souvent avec des mots simples, c'est-à-dire l'égal d'un autrui reconnu comme tel qu'ils croient entrevoir autour d'eux et parfois se surprennent à idéaliser ou honteusement à envier.

Ces exemples, à l'intersection du désordre psychique et d'une psychologie de la vie quotidienne aux frontières ou limites d'une psychopathologie, me fournira une transition avec deux autres livres de Jaspers se référant encore à la psychologie, soit dans le titre, soit dans la matière. Il s'agit de *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) et de l'ouvrage sur l'approche pathographique de créateurs ayant souffert notoirement de troubles ou difficultés psychologiques¹⁴⁷.

La notion de « vision du monde », transférée de Dilthey, sert plus à Jaspers de transition pour sa bascule définitive vers le champ de la philosophie que de concept intermédiaire susceptible de créer un pont entre psychopathologie et philosophie, d'autant

¹⁴⁷ Karl Jaspers, *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*. E. Bircher, Leipzig 1922, traduction française *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg – Hölderlin*, Éditions de Minuit 1953, Collection « Arguments », 1970.

plus qu'il se présente avec l'ambition extensive et généralisatrice d'envergure d'un questionnement sur l'Homme, portant sur l'essentiel de l'être à partir de cette notion de « situation-limite » qui aurait pu s'ouvrir et s'appliquer aux deux contextes dans une entreprise de nature anthropologique. Dans une étude sur Héraclite, Binswanger écrit à ce propos : « Cette idée est d'une importance capitale pour toute anthropologie et psychologie. Non seulement la psychose ne se peut comprendre qu'à partir des mondes des limites et des normes préalables dans lesquelles vit le malade individuellement et dont il subit l'atmosphère mais, bien plus encore, tout cela est-il valable pour les rêves, pour tout 'sentiment' et, en somme, pour tout mode d'expérience vécue des malades et des bien portants¹⁴⁸ ». Plus tard, dans ses entretiens radiophoniques publiés ensuite sous le titre *Introduction à la philosophie*, Jaspers, rapprochant les interrogations ontologiques des enfants et des malades mentaux, déclare : « Un signe admirable du fait que l'être humain trouve en soi la source de sa réflexion philosophique, ce sont les questions des enfants. On entend souvent de leur bouche des paroles dont le sens plonge directement dans les profondeurs philosophiques. En voici quelques exemples : l'un dit avec étonnement ; 'j'essaie toujours de penser que je suis un autre, et je suis quand même toujours moi'. Et encore, par un rapprochement avec les malades psychiatriques : « Une recherche philosophique jaillie de l'origine ne se manifeste pas seulement chez les petits mais chez les malades mentaux. Il semble parfois —rarement— que chez eux le bâillon de la dissimulation générale s'est relâché, et nous entendons alors parler la vérité. Au stade où des troubles mentaux commencent à se manifester, il arrive que se produisent

¹⁴⁸ Ludwig Binswanger, « L'appréhension héraclitéenne de l'homme » in : Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minit, 2008, pp. 181-182, référence citée par Gábor Tverdota in : « Existence et normativité. L'apport de la *Daseinsanalyse* pour l'élaboration d'une nouvelle critique sociale », *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 153, 2011, Université Catholique de Louvain, consultable à l'adresse web suivante : <http://sites-final.uclouvain.be/cpdr/docTravail/153TverdotaG.pdf>

des révélations métaphysiques saisissantes. Leur forme et leur langage, il est vrai, ne sont pas tels que, publiées, elles puissent prendre une signification objective, à moins de cas exceptionnels comme celui du poète Hölderlin ou du peintre Van Gogh. Mais lorsqu'on assiste à ce processus, on a malgré soi l'impression qu'un voile se déchire, celui sous lequel nous continuons, nous, notre vie ordinaire. »

L'essai de Jaspers sur Strindberg, Van Gogh, Hölderlin et Swedenborg (1922) est un des premiers sinon le premier à avoir prospecté la voie pathographique : il s'agissait essentiellement de reconnaître dans la production de malades psychiatriques la marque du désordre psychique, en retrouvant le cours inexorable de la maladie dans la progression concomitante de l'œuvre, en superposant et assimilant l'une à l'autre par analogie sémiologique. Cette recherche, menée à partir non pas de patients psychiatriques présents ou actuels mais de créateurs illustres, quand bien même certains auraient dû recourir à l'hospitalisation ou d'autres formes d'asile bienveillant, pense en pionnier la question du rapport entre création et altération mentale dans un cadre large intégrant les supports diversifiés tels que peinture ou production littéraire. À ce titre elle représente un moment-clé et fondateur de l'Histoire de la psychopathologie et de la psychologie de l'expression. C'est aussi à partir de la conception de « situations-limites » qu'il a pu être envisagé et entrepris, car on ne voit pas comment ces créateurs désespérés pourraient être en désaccord avec cette remarque de Jaspers qui semble issue de leur propre ballottage et drame d'existence et en parfaite résonance avec leur souffrance mais aussi les extraordinaires capacités d'expression dans leur œuvre : « Considérons un peu quelle est notre condition à nous, Hommes. Nous nous trouvons toujours dans des situations déterminées. Les situations changent, les occasions se présentent. Quand on les manque, elles ne reviennent plus. Je peux travailler moi-même à changer une situation. Mais il en est qui subsistent dans leur essence, même si leur apparence momentanée et si

leur toute-puissance se dissimule sous un voile : il me faut mourir, il me faut souffrir, il me faut lutter ; je suis soumis au hasard, je me trouve pris dans les lacets de la culpabilité. Ces situations fondamentales de notre vie, nous les appelons situations-limites ¹⁴⁹ ».

Dans la même lignée d'appartenance et de courant méthodologique, Eugène Minkowski a contribué à dégager une voie originale pour inventer une psychopathologie qui ne puisse s'assimiler à la simple taxonomie psychiatrique. Notamment, par sa différenciation subtile entre une « pathologie du psychologique » et une « psychologie du pathologique ». En effet, si la nomenclature sémiologique et nosographique joue un rôle indéniable dans une part de l'étude et de l'organisation des désordres psychiques, elle ne peut en constituer l'essentiel ni prétendre à une approche intégrale pas plus qu'intégrative de dérives psychiques qui se réduiraient à cette seule dimension. La pathologie du psychologique, explique Minkowski, insiste sur la défaillance, le déficit ou la démesure du trouble toujours comparé, à son désavantage bien sûr, à l'exercice de l'activité psychique saine ou préservée. « Ces troubles, écrit-il, se réfèrent nécessairement à une norme ou à une moyenne, si l'on veut, au regard de laquelle, après une confrontation avec elle, ils apparaissent comme des écarts pathologiques ¹⁵⁰ ». C'est le propre de la sémiologie de se cantonner strictement à l'étude de ces dysfonctionnements ; elle mène à une nosologie ou une nosographie purement descriptives où « ces troubles se trouvent rangés de cette manière en bon ordre, en si bon ordre que celui-ci en demeure suspect ¹⁵¹ », observe judicieusement Minkowski, qui préfère revenir toujours à la

¹⁴⁹ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p.18.

¹⁵⁰ Eugène Minkowski, « Aperçu sur l'évolution des notions en psychopathologie », conférence prononcée à la Société de Neurologie et de Psychiatrie de Toulouse le 16 avril 1961, publiée dans *Toulouse Médical*, 63^{ème} année, n° 4, avril 1962, reprise dans l'ouvrage *Au-delà du rationalisme morbide* (ce titre n'est pas et n'aurait pas pu être de Minkowski !), Paris, L'Harmattan, 1997, p. 154.

¹⁵¹ *ibid.*

complexité clinique, pour en différencier le fond et aussi respecter sa nature. Ce qui manquera toujours à cette taxonomie c'est le sens unitaire des symptômes qu'elle répertorie, la cohérence de leur organisation interne issue du dynamisme vital qui les détermine fondamentalement et relève d'une « psychologie du pathologique ». Contrairement à beaucoup d'idées reçues, le psychiatre défend l'idée que la vie, même ordinaire, normale ou saine, comme on voudra bien la qualifier, « dans son dynamisme foncier, n'est ni équilibre ni adaptation, elle n'est point une surface lisse sans aspérités ni failles ; cela l'immobiliserait entièrement et ce n'est point ce que, dans notre effort, dans notre élan personnel, nous recherchons. Elle est bien davantage équilibre-déséquilibre, adaptation-désadaptation, un va-et-vient ininterrompu entre les deux termes de ces deux antithèses apparentes, et c'est à travers elles précisément qu'en peinant, en butte à des difficultés et des failles, à des déceptions, à des ratés inévitables, que nous nous efforçons d'avancer et de nous réaliser de notre mieux, comme le veut notre vocation humaine¹⁵² ». À ce titre l'« aliéné » qui souffre de troubles psychiques graves jusqu'à le faire devenir « autre » à lui-même aussi bien qu'à son semblable, se présente à nous avec la même ambiguïté de présence : étranger à autrui en raison de cette rupture vitale avec sa propre existence, mais, parce que celle demeure la nôtre tout en résistant à son accessibilité, propice à un rapprochement malgré ou plutôt à cause de cet hermétisme. Ce que Minkowski résume ainsi : « L'aliéné n'est pas simplement un individu qui s'écarte de la norme ou d'une moyenne. Il sort du cadre de la vie, rompt ainsi les amarres, ne s'intègre plus au flux de cette vie et sans que nous ayons à le confronter avec d'autres individus dits plus ou moins normaux, à le mesurer à une moyenne établie par ailleurs, se présente à nous, d'emblée et de manière immédiate, dans sa spécificité foncière, inaccessible à notre entendement au premier abord [...] Et c'est à partir de cette donnée première

¹⁵² *ibid.* p. 155.

que, mus par ce besoin irrésistible de comprendre chacun de nos semblables, nous nous efforcerons de pénétrer de notre mieux dans ces mondes fermés à première vue. C'est le fondement même de la psychologie du pathologique¹⁵³ ».

Minkowski suggère ainsi qu'une démarche authentiquement psychopathologique n'a aucunement pour objectif de circonscrire des faits indépendants de celui qui les étudie par une discrimination préalable et fondamentale entre une personne affectée par ces phénomènes inhabituels et une autre qui les envisagerait depuis une extériorité totalement objectivante alléguant s'en démarquer radicalement.

Avec une grande honnêteté, et au risque de remettre en cause ses propres conceptions antérieures, Minkowski écrit dans son *Traité de Psychopathologie* : « Mais est-il permis de parler encore dans ces conditions de psycho-pathologie ? Contrairement à ce que nous avons pu dire dans nos écrits antérieurs, nous conservons aujourd'hui le *pathos* en le prenant seulement au sens large du terme, la maladie n'en étant qu'une des variétés. C'est que les différentes formes de ce ' être autrement ' se placent, d'une manière intrinsèque, comme nous avons vu, sous le signe de ' en souffrance ', dans la mesure même où elle se présentent comme atteinte profonde portée à la destinée humaine. Par là nous revenons à ce que nous disions dans le chapitre précédent, à savoir que la psychopathologie est par endroits davantage une *psychologie du pathologique* ou, dans son prolongement, du *pathique* qu'une pathologie du psychologique. Les maladies, pour fréquentes, voire journalières qu'elles soient, constituent un événement qui ' sort de l'ordinaire ' ¹⁵⁴ ».

Dans les langues romanes, le terme de « commun » désigne à la fois ce qui rassemble plusieurs caractéristiques partagées et ce qui relève justement de la banalité, de

¹⁵³ *ibid.*

¹⁵⁴ Eugène Minkowski, *Traité de Psychopathologie*, Paris, P.U.F. 1966, pp. 41-42.

l'ordinaire : une source de bien des malentendus, voulus ou pas, et de dérives plus ou moins terrifiantes dans leurs déclinaisons abstraites et idéologiques facilement reconnaissables à leur périlleux suffixe en « -isme ». À l'échelle personnelle, l'égoïsme, comme trait du caractère, se muera en affreux individualisme lorsqu'il viendra affecter non plus un seul mais une tendance générale, révélatrice du renfermement sur elle-même d'une société, d'une époque ou des deux à la fois. L'Histoire a montré aussi les monstrueux dégâts d'un collectivisme ou d'un communisme qui, au prétexte louable et bien intentionné d'une mise en commun solidaire des ressources créatrices de chacun, a provoqué dans les faits l'étouffement de toute velléité d'affirmation d'individualité comme d'Humanité, escamotées voire exterminées au nom d'un soi-disant « bien commun » censé les transcender. Des formes atténuées, mais potentiellement explosives, menacent actuellement quelques recoins des sociétés occidentales dans le développement des « particularismes » ou des « communautarismes », qui, sous des apparences opposées entre culte de l'individualité et de la communauté, peuvent aboutir à des exclusions ou des ghettos d'identique impasse.

L'abord singulier de la personne vise — à travers des caractéristiques qui lui sont propres, c'est-à-dire par définition non banales, dont le trouble psychique ne représente qu'un cas de figure — à son rapprochement avec d'autres composantes intérieures ou extérieures de son appartenance humaine, y compris chez celui qui a pour mission ou vocation d'en définir et suivre les particularités. Il s'avère ainsi indispensable d'alerter sur les dangers à considérer les troubles psychiques selon des catégories à part au lieu de les incorporer à des formes plus larges et donc communautaires d'une large constellation psychologique, à la fois individuelle et collective. Une réduction sémiologique ne représente pas seulement un péril dans l'objectivation de la personne et

la mise à l'écart qui en découle, mais aussi provoque l'éclatement de toute la famille d'appartenance et des liens qui rattachent les Hommes les uns aux autres. Ce n'est qu'en respectant la personne dans ses déclinaisons inédites et non en les stigmatisant par instinct de sécession ou de sauvegarde égoïste, en promouvant la diversité des inscriptions spécifiques donc, que l'on peut espérer participer non seulement au maintien de ce lien communautaire mais à l'élévation de ses capacités d'évolution et d'enrichissement sans lesquels la civilisation viendrait à s'effondrer sous l'effet d'une étanche et aveugle exclusion d'autrui et du mépris délétère qu'il est toujours partie prenante du plus intime de soi. L'analyse compréhensive des troubles psychiques peut servir à la fois de modèle, d'indicateur, de témoin, et de symbole pour l'étude en profondeur d'une telle relation prometteuse et de sa salutaire survie.

CONFIANÇA E CONVIVÊNCIA: PESSOA E COMUNIDADE NA PERSPECTIVA DE UMA TEOLOGIA PÚBLICA

Rudolf von Sinner*

Faculdades EST, São Leopoldo

E-mail: r.vonsinner@est.edu.br

Resumo: O artigo desenvolve reflexões sobre a convivência baseada na confiança, pautada pela dignidade e liberdade humanas, na perspectiva de uma teologia pública. Procura responder à pergunta em que uma teologia trinitária poderia ajudar rumo a tal convivência e confiança. O argumento é desenvolvido em três passos: primeiro, refletindo sobre a relação tão fundamental quanto ameaçada entre confiança e convivência (1). Num segundo passo, enfoca-se a doutrina da Trindade, em relação ao conceito de pessoa e de comunidade (2). Por fim, apresenta-se quatro aspectos fundamentais – alteridade, participação, confiança e coerência – para a convivência na esfera pública hodierna, inspirados pela teologia trinitária anteriormente desenvolvida (3). Para a teologia cristã, Deus não está alheio a este mundo, afastado e intocável, mas ele interage de forma apaixonada com este mundo. Apesar de ser um mundo que, em muito, se afastou daquilo que Deus pretendeu para ele, o amor do Deus trino não o abandona.

Palavras-chave: Trindade; confiança interpessoal; sociedade civil; Brasil; Leonardo Boff.

* De origem suíça, doutor e livre-docente em Teologia, é professor de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso na Faculdades EST, São Leopoldo, Rio Grande do Sul. É, ainda, professor extraordinário na Universidade de Stellenbosch, África do Sul, pesquisador experiente CAPES/Humboldt e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.

TRUST AND CONVIVIALITY: PERSON AND COMMUNITY IN THE PERSPECTIVE OF A PUBLIC THEOLOGY

Abstract: The article develops reflections on conviviality based on trust, characterized by human dignity and freedom, in the perspective of a public theology. It seeks to answer the question as to what extent a Trinitarian theology could help fostering such conviviality and trust. The argument is developed in three steps: first, reflecting on the equally fundamental and threatened relationship between trust and conviviality (1). In a second step, it focuses on the doctrine of the Trinity, in relation to the concept of person and community (2). Finally, four fundamental aspects are presented – alterity, participation, trust and coherence – for conviviality in today’s public sphere, inspired by the Trinitarian theology developed earlier (3). For Christian theology, God is not alien to this world, remote and untouchable, but God interacts with this world in a passionate manner. Despite being a world that has gone afar from what God had in mind for it, the love of the triune God does not give up on it.

Keywords: Trinity; interpersonal trust; civil society; Brazil; Leonardo Boff.

Convido o leitor e a leitora a embarcar, inicialmente, numa viagem para o século XVI.¹⁵⁵ Estamos na Espanha, no período mais feroz da Inquisição. Frequentemente, veem-se (plural) arder as fogueiras com os chamados “hereges”, que seriam os inimigos da verdadeira fé. Neste inferno de chamas, Jesus volta à terra e anda entre o povo. Todo mundo o reconhece. Enquanto começa a cuidar do povo, curar enfermos e ressuscitar mortos, chega o grande inquisidor. Imediatamente, manda prender Jesus. À noite, visita-o na sua estreita cela. “Porque vieste incomodar-nos?”, pergunta o grande inquisidor e anuncia que, no próximo dia, Jesus iria morrer na fogueira como um dos piores hereges.

¹⁵⁵ Aproveito-me, ao longo do texto, livremente de elementos já apresentados em SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência*. Reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007, capítulos 1 e 2.

Num grande sermão, o inquisidor explica, essencialmente, o fracasso da mensagem evangélica. Jesus teria proclamado a liberdade, mas o povo não soube lidar com ela. Era preciso que a Igreja o conduzisse. O povo queria a paz, a segurança, a felicidade, mesmo que submisso à autoridade da Igreja. Não queria nem suportaria a liberdade, pois esta traz insegurança e risco. “Por que vieste agora nos estorvar?” – Jesus não diz nada. Fica calado até o fim. Percebe que já não era Deus que habitava no coração do inquisidor, mesmo que este representasse a Igreja. No fim, beija-lhe os lábios. O inquisidor, com o coração queimado, deixa-o ir embora. “Vai-Te e não voltes... não voltes nunca mais!”¹⁵⁶

Esta narrativa nos conta o escritor russo Fiodor Dostoievski (1821-1881), em seu clássico *Os Irmãos Karamazov*. É uma narrativa muito rica, tocando nos aspectos mais profundos da vida humana e da fé. Assim é o livro todo, do qual este conto é tirado. Das suas muitas facetas, destaco apenas uma: a liberdade, a característica mais profunda do ser humano, implica risco, implica assumir-se e não seguir simplesmente a autoridade. No conto, Jesus mostra que confia nesta qualidade humana, mais ainda: faz dela um aspecto central de sua proclamação do Reino de Deus. Enquanto isso, a igreja do grande inquisidor, supostamente seguidora e representante terrena de Jesus, o Cristo, trata as pessoas como se fossem infantes que precisam de tutela. Como outrora o imperador romano, a igreja dá ao povo o que este – ao menos supostamente – quer: *panem et circenses* – pão e jogos. Mas não confia na sua capacidade de usar a liberdade. Jesus, ao contrário, confia nos seres humanos e sua liberdade, conforme bem mostra Dostoievski. Junto-me a esta postura de confiança, sem, evidentemente, desconsiderar as profundas ambiguidades da atuação humana – esta que também fez com que Jesus fosse crucificado. Lembremos também que grandes figuras de exemplo da Bíblia, como os reis David e Salomão, foram nada perfeitos. Meteram-se nos abusos de poder como quase todo regente

¹⁵⁶ DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os irmãos Karamazov*. Trad. Boris Solomov. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 252-270.

da história. E, no entanto, o Messias viria da linhagem deles. Na mensagem do Evangelho, os seres humanos, ainda que falhos, são considerados seres livres, capazes, e dignos.

Voltemos ao século XXI. O que pretendo apresentar no que segue, são reflexões sobre a convivência baseada na confiança, pautada pela dignidade e liberdade humanas, na perspectiva de uma teologia pública. Vale, inicialmente, esclarecer o que seria uma teologia pública. A reflexão e a literatura sobre tal teologia estão crescentes no Brasil e em outros países.¹⁵⁷ Aqui posso dar apenas uma rápida visão desta teologia que procura analisar a presença das religiões, em especial das igrejas cristãs, na esfera pública contemporânea, e refletir de forma crítica e construtiva sobre sua pertinência. Tem, portanto, um aspecto analítico e outro normativo. Assim, a teologia se mostra de imediato intrinsecamente interdisciplinar, pois tal análise é impossível sem o apoio de outras abordagens, de outras áreas do saber. Por outro lado, a teologia contribui com aquilo que lhe é próprio neste diálogo interdisciplinar: uma reflexiva fala de Deus pertinente à tradição judaico-cristã e aos desafios do contexto atual. Em segundo lugar, o próprio teólogo, a própria teóloga está atendendo a diversos públicos, a saber, à academia, à igreja, e à sociedade.¹⁵⁸ Não lhe é possível entrincheirar-se numa igreja, numa sala de estudos ou numa sala de atendimento pastoral. É indagado, sempre, a posicionar-se diante da realidade. São diferentes linguagens e necessidades, mas não se pode fugir desta tríplice tarefa que exige constantemente um posicionamento público do teólogo e da teóloga. A esfera pública, por sua vez, mudou neste país, de uma situação autoritária para

¹⁵⁷ Como exemplo veja a seguinte série: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011; JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. Teologia pública vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2012; JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012; BUTTELLI, Felipe G. K.; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, interculturalidade, HIV/AIDS*. Teologia pública vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

¹⁵⁸ Cf. TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo* [1981]. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

uma democracia em consolidação que conta com uma sociedade civil viva e atuante. Nela, se inserem também as igrejas e demais comunidades religiosas.¹⁵⁹ Por fim, o caráter público não é novidade no cristianismo, mas está presente desde seus primórdios. Afinal, Jesus Cristo, sua principal referência, foi crucificado publicamente como ameaça à ordem pública.

Após esta mui breve introdução, levanto a pergunta: neste contexto de uma esfera pública democrática, em que uma teologia trinitária poderia ajudar rumo a uma convivência na base da confiança? Explorarei esta questão em três passos: Primeiro, refletindo sobre a relação tão fundamental quanto ameaçada entre confiança e convivência (1). Num segundo passo, enfocarei uma das doutrinas mais centrais e específicas do cristianismo, a doutrina da Trindade, em relação ao conceito de pessoa e de comunidade (2). Por fim, apresentarei quatro aspectos fundamentais para a convivência na esfera pública hodierna, inspirados pela teologia trinitária anteriormente desenvolvida (3).

Confiança e convivência

Em nosso dia a dia, confiamos em muitas pessoas, aparelhos, produtos, procedimentos, sem nos darmos conta disto. Não seria possível viver nossa vida se não pudéssemos confiar sem nos preocupar, sempre e especificamente, com cada aspecto dela. Sem confiança não existe vida. No entanto, pesquisas parecem sugerir que não existe confiança entre pessoas neste país. Dentre 18 países da América Latina, periodicamente pesquisados pela organização *Latinobarómetro*, o Brasil aparece, consistentemente, em último lugar. Indagadas sobre "falando em geral, você diria que se pode confiar na maioria

¹⁵⁹ Cf. a articulação de um coletivo inter-religioso em relação ao novo marco regulatório das organizações da sociedade civil: <http://www.conic.org.br/cms/noticias/858-coletivo-inter-religioso-promove-o-3o-seminario-relacao-estado-e-sociedade>, acesso em 24 set. 2014.

das pessoas ou que nunca se é suficientemente cuidadoso no trato dos demais", apenas 10% dos entrevistados no Brasil (2010) afirmaram que pode, sim, confiar. A média no continente é de 20%, sendo que a República Dominicana apresenta a porcentagem mais alta de confiança (31%).¹⁶⁰ Noto que isto já significa um aumento, dado que na publicação de 2003, a taxa no Brasil foi de apenas 4%.¹⁶¹ Nos países escandinavos, estes números estão por volta de 75%. O relatório de *Latinobarómetro* vislumbra uma possível razão pelos números constantemente baixos: “confiar em algo [ou alguém] que não se conhece não está de acordo com essa estrutura social parcializada que têm nossas sociedades”.¹⁶²

Não é que, simplesmente, não existe confiança alguma, mas não se confia em pessoas desconhecidas. A mesma pesquisa mostra que se confia em pessoas ao redor ou de reconhecida habilidade - nos bombeiros (64% em toda a América Latina), nos colegas de trabalho ou estudo (59%), nos vizinhos (50%), porém não em pessoas desconhecidas.¹⁶³

A falta de confiança nas pessoas que não representam o próprio grupo é, a meu ver, um dos fatores mais importantes que impede a convivência mais ampla, mais democrática. No Brasil, uma raiz do problema parece-me estar bem identificado nas reflexões do antropólogo Roberto DaMatta.¹⁶⁴ Segundo ele, uma mulher ou um homem é *pessoa* enquanto pertence a uma “família” encabeçada por um patrão, seja este o pai, o dono da empresa, o latifundiário, o político ou outra pessoa detentora de poder. A lei, instrumento elementar de qualquer sociedade transparente, pressupõe, no entanto, a

¹⁶⁰ CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO. *Informe 2010*. Santiago de Chile: Latinobarómetro, 2010. p. 72. Disponível em <http://www.latinobarometro.org>. Acesso em 27 jan. 2015.

¹⁶¹ LATINOBARÓMETRO. *Informe – Resumen. La Democracia y la Economía*. Santiago de Chile : Latinobarómetro 2003, p. 26. Disponível em: <http://www.latinobarometro.org>. Acesso em 27 jan. 2015.

¹⁶² “Confiar en algo que no se conoce no está de acuerdo con esta estructura social parcializada que tienen nuestras sociedades”; LATINOBAROMETRO 2010, p. 71.

¹⁶³ LATINOBAROMETRO 2003, p. 27. “Existen confianzas al interior de los grupos, segmentos de la sociedad mientras que no existe confianza entre los grupos, segmentos / redes”, *ibid.*, p. 23.

¹⁶⁴ DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 187-248; *A Casa e a Rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 65-95.

igualdade de todas e todos. Por sinal, ao pesquisar o que mais importa para ter confiança nas instituições, surge com clareza nas respostas: “que tratem todos por igual” (50%).¹⁶⁵ Para DaMatta, esses sujeitos da lei não seriam culturalmente pessoas, mas *indivíduos*, definidos não a partir de suas relações com um patrão e demais membros da “família”, mas a partir dos seus direitos e deveres diante da lei - portanto, como cidadãos e cidadãs. As pessoas, por sua vez, vão dizer como Getúlio Vargas: “Aos meus amigos, tudo; aos meus inimigos, a lei!”. Aplicando esta distinção de DaMatta para nosso tema, podemos concluir que confiança existiria apenas dentro da “família de pessoas” e não fora dela, onde o ser humano seria abandonado à frieza da letra jurídica. O patrão é chefe numa hierarquia, ele manda e pode dar e retirar privilégios como quiser. Mas ele também é o pai que cuida e protege, portanto, é merecedor de confiança. Aqui, a confiança tem um objeto claro, muito mais nítido do que quando é preciso confiar numa massa de concidadãos que não se conhece pessoalmente, como ocorre numa democracia. Onde não há confiança, falta o fio para costurar a sociedade e dar coesão a ela. Mas o que é, afinal, a confiança?

Confiança é uma atitude que se mostra na própria ação. Apenas ao atuarmos com confiança, podemos identificá-la. Eu sugiro cinco características da confiança para nos aproximarmos deste fenômeno. Em primeiro lugar, confiar significa *apostar*. Eu invisto confiança quando posso esperar, com certa probabilidade, que o outro irá honrá-la. Ao tratar-se de pessoas com quem convivo diariamente, como familiares e colegas de trabalho, posso acompanhar seu comportamento a longo prazo. Assim, acumulo experiência sobre a confiabilidade da pessoa e sei em quem confiar ou não. No entanto, como posso confiar em pessoas que não conheço? Confiança sempre implica um risco. Minha experiência e meu saber podem ajudar-me a julgar se uma pessoa desconhecida é

¹⁶⁵ LATINOBARÓMETRO 2003, p. 27.

confiável ou não. Mais complicada ainda é a confiança em pessoas que nunca encontrarei. Qualquer sociedade funciona assim, pressupondo um nível mínimo de confiança entre pessoas que não sabem mais uma da outra do que serem cidadãos do mesmo Estado. Neste caso, muito depende da confiança que tenho no sistema político e jurídico do país para fazer minha aposta. Confiar sempre significa apostar no outro, pois nunca posso ter certeza absoluta que minha confiança será honrada.

Há aqui um segundo aspecto. Ceder confiança é um *investimento prévio* – perdoe-se a linguagem emprestada do campo da economia – que faço sem conhecer ainda a reação e o resultado. Com isto, torno-me vulnerável. Porém, confiança pode gerar confiança exatamente por ser investida unilateralmente. Ao adiantar confiança, imponho uma obrigação moral no outro para honrá-la, pois decepcionar a confiança que alguém investe em mim é a pior decepção imaginável. Faz parte da confiança nos valores aceitos na sociedade poder contar, sempre e com rapidez, com o primeiro socorro prestado por qualquer pessoa a passar primeiro. Ao passear no mato, andar no trânsito ou em muitas outras situações que implicam certo perigo, adianta-se confiança. A expectativa é que alguém me socorra caso eu precisar, e não me deixe sofrer ou até morrer sem fazer tudo para resgatar-me. Sabemos, no entanto, da experiência humana bem expressa na narrativa do bom samaritano, no Evangelho de Lucas, que isto nem sempre acontece, e que quem presta socorro pode ser a pessoa de quem menos se espera esta reação (Lc 10.30-35). Por outro lado, é um velho truque fingir um acidente para aproveitar-se do impulso humano do passante que corre para ajudar, e roubá-lo. Quando isto acontece com frequência, diminui drasticamente a disposição das pessoas em ajudar. Desta forma, os ladrões que se fingiram de vítimas de acidente não apenas cometeram um crime, mas sacudiram um dos mais importantes elementos da solidariedade humana: ajudar a quem estiver em perigo. Isto, por sua vez, reduz a vontade das pessoas em investirem confiança nas outras.

O exemplo do pronto socorro em caso de perigo mostra que as expectativas que temos das ações de outras pessoas dependem de princípios éticos e regras morais amplamente aceitos. Invisto confiança porque pressuponho que o outro partilhe comigo certos conceitos básicos. Um princípio amplamente conhecido e aceito é a chamada “regra de ouro”, que diz, na sua formulação bíblica no Evangelho de Mateus: “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; porque esta é a Lei e os Profetas.” (Mt 7.12). Este princípio achou respaldo no imperativo categórico de Kant e encontra-se em muitas éticas filosóficas ou religiosas.¹⁶⁶ Além desta “ética mínima”, temos exigências maiores, como indica o próprio Sermão da Montanha do qual extraí a citação da regra de ouro. Aqui temos uma *ética maior* a ser seguida. Este é um terceiro aspecto da confiança, específico para quem adere a uma crença ou ideologia que contenha exigências éticas. Ao encontrar uma pessoa que segue uma ética maior, essa tem direito a maior confiança, mas também é sujeita a maior cobrança. Pessoas exercendo um ministério religioso, médicos ou psicólogos são, em geral, considerados merecedores de alta confiança pela sua função e proposta de vida que implica uma ética profissional muito exigente. Consequentemente, a decepção é inestimável ao descobrir que ela, por exemplo, quebrou o sigilo profissional ou cometeu assédio sexual.

Um quarto aspecto é que a confiança é um presente, é *dádiva*, *não pode ser obrigação*. Por isso mesmo, pode ser dada apenas por pessoas que o fazem com convicção. Leva muito tempo para estabelecer um clima de confiança, mas pode ser destruído num instante. Uma vez destruído, é muito difícil para ser restabelecido. Permitam-me citar um exemplo de outro contexto que pode elucidar bem este aspecto. A

¹⁶⁶ Uma forma do imperativo kantiano lê-se assim: “aja segundo uma máxima [regra ou preceito] tal que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal”, no original: “*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*”. KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. *Werke*. v. IV, p. 51, trad. minha; cf. KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 178s.

Comissão de Verdade e Reconciliação, instalada na África do Sul após o fim do *apartheid*, tentou começar este processo de volta à confiança. Ela o fez tornando pública a verdade sobre as atrocidades cometidas, principalmente, por policiais brancos contra pessoas negras. Enquanto conseguiu, em muitos casos, revelar a verdade, não teve o mesmo êxito na reconciliação. Muitos policiais se manifestaram diante da comissão para conseguir a anistia prevista para quem revelasse a verdade sobre crimes políticos. Mas nem todos mostraram arrependimento. A Comissão conseguiu incentivá-los a dizer a verdade, mas não pôde obrigá-los a reconhecer sua culpa e arrepender-se. No entanto, esta postura é imprescindível para a reconciliação. Do mesmo modo não se pode obrigar alguém a confiar. A confiança funciona apenas quando dada na gratuidade. É dádiva. Pode ser restabelecida apenas se, pelo menos, um dos atores, por livre vontade, resolver investir de novo no outro.

Por fim, não é aconselhável confiar de modo ingênuo. A confiança procura ser *informada, cautelosa*. Confiar na pessoa errada ou no momento errado pode ter consequências desastrosas. Portanto, é preciso ler os sinais que possam indicar um perigo. Obviamente, nem sempre é possível detectar a má intenção da pessoa que requer nossa confiança. É com experiência e um olho atento à realidade que nos cerca que aprendemos a lidar, até certo ponto, com este problema, mas não é possível evitá-lo por completo. Confiança permanece como risco, investimento unilateral, dádiva livre. Concedamos que certa confiança é imprescindível, também, entre assaltantes de banco, traficantes de drogas e outros criminosos. Muito provavelmente, esta confiança é regida mais pela lei ferrenha que o crime impôs do que pela livre vontade dos participantes, mas ainda assim é confiança, talvez a única que os implicados chegaram a experimentar em sua vida. Evidentemente, visto numa perspectiva mais ampla, esta confiança serve para um fim que destrói em vez de construir sociedade. Portanto, repito, não basta a confiança em si, mas

esta confiança precisa ser inserida num sistema maior de valores e princípios éticos que visam o bem-estar de todas as pessoas. Estes valores e princípios precisam ser reconhecidos pela sociedade para que se possa garantir a confiabilidade das pessoas. Na medida em que posso esperar os outros honrarem minha confiança, estou mais disposto a concedê-la. Se eu fosse o único a confiar, e a se comportar de forma confiável, ficaria sozinho com todo prejuízo. No entanto, se posso pressupor que, a princípio, todos irão cumprir o necessário para honrar a confiança, tenho boas razões para confiar nos outros.

Convém encerrar esta parte com uma breve reflexão sobre *convivência*. Num nível primário, ela significa simplesmente o fato de que, como seres humanos, não vivemos sozinhos. Faz parte do nosso ser coexistirmos com outros homens e outras mulheres. É inevitável o contato diário com vizinhos, colegas de estudo, funcionários da empresa de ônibus, vendedoras de padaria, professoras e professores e muitas outras pessoas. É, inclusive, um dos aspectos mais prazerosos da condição humana: viver relações. Portanto, além do simples fato de coexistir, é preciso buscar moldar e orientar esta coexistência para se tornar convivência, “vizinhança assumida” (Gottfried Brakemeier). E onde não há confiança, não é possível convivência neste sentido. É de se lamentar que as igrejas que prosperam, especialmente nas periferias das cidades, não fomentam, via de regra, a confiança, mas exacerbam a competição e semeiam a desconfiança. O desafio específico é de sair da restrição da confiança para com meus familiares, amigos e irmãos de igreja para ser estendida a todas e todos com quem coexisto em determinado contexto, visando à convivência. Na medida em que esta confiança possa estar baseada em regras e valores aceitos por todos, sejam estes escritos - na constituição e nas leis - ou de costume geral, torna-se mais seguro confiar. Mas se a lei é vista como a-pessoal, cabendo apenas aos indivíduos perdidos, como nos apresenta Roberto DaMatta, então não é possível criar esta confiança sistêmica. É claro que tal desconfiança também está baseada em experiências

ruins de gerações para com o poder público ausente ou, ele mesmo, repressor e explorador. As coisas vêm mudando, mas temos um longo caminho a percorrer.

A teologia luterana oferece aqui um recurso interessante. Ela, inicialmente, desconfia sempre do ser humano. Apesar de justificado pelo Cristo diante de Deus, ele continua pecador, na famosa fórmula *simul iustus et peccator*, ao mesmo tempo justo e pecador. São perspectivas diferentes: o ser humano é justo *in spe*, na esperança, olhando para Deus, e é pecador *in re*, de fato, na realidade, olhando para a humanidade. Esta postura fez com que muitos acusassem o luteranismo como sendo pessimista. Contudo, antes de pessimista, é realista: vivemos numa situação onde não há como afastar o mal, o sofrimento. Ele continua como realidade. Estamos numa situação de profunda ambiguidade. “Ninguém aqui é puro, anjo ou demônio” canta Sandra de Sá em “Bye, bye, tristeza”. Há igrejas que tentam fugir disto dizendo que apenas a volta do Cristo trará algum benefício para este mundo, e que até lá tudo estaria perdido. Outras igrejas fazem o inverso: pretendem abolir o sofrimento: “Pare de sofrer”, aqui e agora. A teologia luterana vai num outro caminho. Reconhece a existência do sofrimento e quer cuidar das pessoas que sofrem. Com toda desconfiança diante dos seres humanos pecadores, baseia-se na confiança em Deus. A palavra grega para confiança, *pistis*, traduzimos, em geral, como fé. No Antigo Testamento, o equivalente é o grupo de palavras ligadas a *'amn*, palavra que conhecemos de cada culto cristão: “Amém!” “Firme!”. O verbo significa “estar firme, confiar, ter fé, crer”.¹⁶⁷ Portanto, a confiança e os conceitos afins têm destaque muito grande na Bíblia, sendo ligadas à própria fé. Sobre ela, Martinho Lutero diz no seu Catecismo Maior, ao explicar o primeiro mandamento “não terás outros deuses” (Ex 20.3):

¹⁶⁷ WILDBERGER, Hans. *'mn*, in: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 4. ed. München, Zürich: Chr. Kaiser, Theologischer Verlag, 1984. v. 1, p. 178. Nesta família de palavras também se encontram a *emuna* (fidelidade, sinceridade) e a *emet* (verdade).

Deus designa aquilo de que se deve esperar todo o bem e em que devemos refugiar-nos em toda abertura. Portanto, ter um Deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de coração. [...] Fé e Deus não se podem divorciar. Aquilo, pois, a que prendes o coração e te confias, isso, digo, é propriamente o teu Deus.¹⁶⁸

A fé como confiança é baseada na promessa de Deus. A promessa é primeira, e a resposta humana é a fé-confiança. Assim, a criação do mundo, na visão cristã, não é uma criação apenas abstrata, de longa data, genérica. Faz crer o crente que Deus o criou, individualmente. Cito do Catecismo Menor de Lutero, quando explica o início do Credo Apostólico:

Creio em Deus Pai, todo-poderoso, Criador do céu e da terra. Que significa isto? Creio que Deus me criou junto com todas as criaturas, e me deu corpo e alma, olhos, ouvidos e todos os membros, inteligência e todos os sentidos, e ainda os conserva; além disto, me dá roupa, calçado, comida e bebida, casa e lar, família, terra, trabalho e todos os bens. Concede cada dia tudo de que preciso para o corpo e a vida; protege-me de todos os perigos e guarda-me de todo o mal. E faz tudo isso unicamente por ser meu Deus e Pai bondoso e misericordioso, sem que eu mereça ou seja digno. Por tudo isso devo dar-lhe graças e louvor, servi-lo e obedecer-lhe. Isto é certamente verdade.¹⁶⁹

A fé insere a pessoa humana na comunhão com Deus, e a partir dela, com outros seres humanos. Ela ultrapassa fronteiras religiosas, sociais e de gênero: “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gl 3.28). Portanto, a confiança também chega a dar-se além de determinados grupos e procura superar as

¹⁶⁸ LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. In: *Livro de Concórdia*. Trad. e notas de Arnaldo Schüler. 5. ed. São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997, p. 394s.

¹⁶⁹ <http://www.luteranos.com.br/textos/catecismo-menor-martim-lutero>, acesso em 23 set. 2014.

desigualdades, criando uma nova convivência entre iguais. É notório que as igrejas, ao longo da história, muitas vezes reforçaram desigualdades e exclusividades em vez de superá-las. Isto ficou evidente no conto do grande inquisidor. Mas, pelo menos, elas convivem com o desafio constante de Deus que chama a uma ética da confiança mútua que pressupõe a igualdade. Cito da carta aos Efésios:

(...) vivei a vossa vida de acordo com o chamamento que recebestes; em toda humildade e mansidão, com paciência, suportai-vos uns aos outros no amor; aplicai-vos a guardar a unidade do espírito pelo vínculo da paz. Há um só corpo e um só Espírito, do mesmo modo que a vossa vocação vos chamou a uma só esperança; um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, que reina sobre todos, age por meio de todos e permanece em todos. (Ef 4.1-4)

Além de esboçar virtudes éticas dignas de nota, o autor desta carta menciona, sutilmente, o Deus como Trindade: um só Espírito, um só Senhor, o que remete a Jesus Cristo, e um só Deus e Pai de todos. Aproveito para passar, assim, para meu segundo ponto.

A Trindade: pessoa e comunhão

A doutrina da Trindade é uma das mais enigmáticas do cristianismo, mas também uma das mais ricas. Como toda teologia, é uma tentativa de dizer o não dizível, o divino, com palavras humanas. É impossível e, ao mesmo tempo, imprescindível fazê-lo. Para tanto, precisamos de metáforas, de imagens, de analogias. Há imagens mais interessantes e outras menos. Há, inclusive, imagens que se autodeclaram como tal, apontando para o caráter em muito metafórico da teologia.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Refiro-me ao quadro de Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669): “A sagrada família atrás da cortina” que se encontra nas *Staatliche Kunstsammlungen* em Kassel/Alemanha; cf. BAHR, Petra. Von der Befreiung der Bilder. In; CAMPI, Emidio; OPITZ, Peter; SCHMID, Konrad (Hg.). *Johannes Calvin und die kulturelle Prägekraft des Protestantismus*, Zürich 2012, 45-55, às p. 52-54.

É conhecida a chamada analogia psicológica de Aurélio Agostinho: como o ser humano é criado à imagem e semelhança do trino Deus, ele refletiria em si esta trindade como memória, inteligência e amor (*memoria, intelligentia, amor*).¹⁷¹ Este tipo de analogia reforça a ideia da unidade dinâmica de uma pessoa enquanto indivíduo, compatível com a posterior definição de Boécio (ca. 480-524): *persona est individua substantia rationalis naturae* (a pessoa é a substância individual da natureza racional). Como tentativa de superação desta individualização da pessoa, temos a teologia do franciscano Ricardo de São Vítor que utiliza como analogia da Trindade a relação entre quem ama, quem é amado e o próprio amor entre eles. Surge aqui uma analogia social, um conceito de pessoa como ser-em-relação, que é retomada no século XX por autores como Leonardo Boff.

“A Trindade é nosso verdadeiro programa social” constitui a linha principal da argumentação na teologia da Trindade elaborada por Leonardo Boff. Ele é herdeiro, entre outros, do pensador russo Nikolai Feodorov (1828-1903).¹⁷² Com esta linha de pensamento, Boff se opõe claramente a uma imagem de Deus que denota um monarca celestial que se refletiria diretamente em um monarca mundano: Um só Deus, Um só Império, Um só Rei. Esta oposição provém das experiências negativas que ele teve com estruturas hierárquicas na sociedade e na igreja, estruturas que suprimem, em seu ríspido autoritarismo, a liberdade e a criatividade. Nisto, se torna parceiro de Dostoievski. Retoma Erik Peterson, que concluiu que a implementação plena da teologia trinitária pelos padres capadócijs, no século IV, teria rompido radicalmente com qualquer “teologia política” que abusasse da proclamação cristã para legitimar um regime ou sistema político. Não há, segundo Peterson, quaisquer *vestigia trinitatis* (traços ou

¹⁷¹ Cf. HILBERATH, 60.

¹⁷² FEODOROV, Nikolai F. The Restoration of Kinship Among Mankind. In: SCHMEMANN, Alexander (ed.). *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*. London and Oxford, 1977, p. 175-223; cf. MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000.

reflexos da Trindade) na sociedade humana. Embora tenha sido formulada como uma tese histórica, numa publicação chamada de “O monoteísmo como problema político”, de 1935, Peterson de fato quis atingir a “teologia política” de suporte ao Terceiro Reich, promovida entre outros por Carl Schmitt. Importa acrescentar que aquilo para o qual tanto Peterson quanto seus seguidores apontam é, de fato, menos uma crítica ao “monoteísmo” do que de uma imagem “monárquica” de Deus, na medida em que uma crítica teológica semelhante pode ser facilmente identificada no monoteísmo israelita – lembremos apenas das constantes críticas dos profetas contra seus reis. O que eles querem enfatizar é que Deus é um ser-em-relação comunitário, e não um soberano hierárquico-monárquico.

Mais especificamente, Boff identifica três formas de interpretações monárquicas equivocadas da Trindade na América Latina. Na sociedade colonial e rural (feudal), ele identifica uma “religião só do Pai” centralizada no patrão que detém poder absoluto. Em um contexto mais democrático, o líder carismático e militante passa para o primeiro plano, onde Jesus seria visto como “nosso irmão” ou “nosso chefe e mestre”, constituindo a “religião só do Filho”. Por fim, onde prevalecem a subjetividade e a criatividade, como em grupos carismáticos, enfatiza-se a interioridade, e ela pode, em seu extremo, levar ao fanatismo e anarquismo. Esta última forma seria a “religião só do Espírito”.¹⁷³ Boff sublinha que todos os três aspectos são importantes, sendo vistos como referências para “cima” (origem), para os “lados” (nossos semelhantes) e para a “interioridade” (nossa própria pessoa), sendo a Trindade a forma adequada de pensar os três aspectos em conjunto.

De forma semelhante, Boff critica o modelo hierárquico da Igreja Católica Romana como sendo contrário à trindade de Deus. A lógica de: Um só Deus, Um só Cristo, Um só Bispo, Uma só Igreja Local está, pois, errada. A igreja, como sacramento da Santíssima

¹⁷³ BOFF, 1986, 26-29.

Trindade, deve ser vista como *communio* (comunhão) e não como *potestas sacra* (poder santo). Boff pensa no nascimento de um novo ser da igreja através de uma “eclesiogênese” a partir das comunidades eclesiais de base (CEBs).¹⁷⁴ Diferentemente de Peterson, Boff afirma que há, sim, *vestigia trinitatis* que se encontram neste mundo. A comunhão triúna que é comunhão-em-diversidade criou o ser humano como um ser comunitário, e também toda a natureza como comunitária, colocando-os em liberdade e acolhendo-os na comunhão da Trindade no fim dos tempos, no *eschaton*. Isto torna possível que os seres humanos possam (e, de fato, deveriam) refletir a comunhão triúna entre si, numa comunhão que respeite diferenças e promova relações comunitárias: “A comunidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo significa o protótipo da comunidade humana sonhada pelos que querem melhorar a sociedade e assim construí-la para que seja à imagem e semelhança da Trindade”, afirma Boff.¹⁷⁵

Retomando a antiga noção de *perichoresis* (pericórese, interpenetração), Boff descreve como as três pessoas da Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, ao mesmo tempo estão unidos em seu amor recíproco e são diferentes em sua “individualidade”. É claro que isso imediatamente abre o acalorado debate sobre o significado concreto de “pessoa” e a relação entre o “individual” e o “coletivo”. De qualquer forma, diferente de “indivíduo”, “pessoa” carrega consigo fortemente o elemento da relação.

Os próprios termos e suas conotações divergentes indicam que não podemos deduzir facilmente a forma da sociedade humana descrevendo Deus como sociedade, nem induzir o ser de Deus a partir da sociedade humana. Pessoas humanas estão em relação, mas são pessoas claramente separadas entre si, são indivíduos em sua singularidade. Já as pessoas divinas não estão separadas, apenas diferenciadas entre si, assumindo diferentes

¹⁷⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977; *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986; *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus, 2004.

¹⁷⁵ BOFF, 1986, p. 17.

qualidades e, por assim dizer, tarefas, mas sempre como um só Deus, sem individualização. Esta problemática nos exige cautela ao estabelecer analogias entre a comunhão de pessoas divina e a humana. A *perichoresis* divina e a *perichoresis* humana – se é que o termo é adequado para denotar a comunidade humana – não são unívocas, mas analógicas. É necessário enfatizar isso para os dois lados, para preservar Deus como Deus e os seres humanos como seres humanos. Portanto, se, como Peterson e seus seguidores afirmam, Deus não deve ser usado para legitimar um governo monárquico, ele tampouco pode conceder caráter divino aos três poderes da democracia representativa, como foi sugerido por alguns autores na década de 1950, na base dos arquétipos da psicologia jungiana.¹⁷⁶ Assim, a Trindade sustentaria a triplicidade do poder público enquanto executivo, legislativo e judiciário. Outro exemplo, bem mais velho, mostra a arbitrariedade que se instala em tais analogias diretas: “Cremos na Trindade, e coroamos três imperadores”, disseram em 669/70 soldados bizantinos ao proclamarem os irmãos de Constantino IV co-imperadores.¹⁷⁷

Boff insiste na participação de Deus no mundo e na participação do mundo em Deus. “O mundo possui uma destinação eterna: ele é que será o corpo da Trindade, em sua dimensão cosmológica, pessoal e histórico-social.”¹⁷⁸ A relação entre Deus e o mundo é, portanto, não somente uma relação analógica, no sentido de que o Deus trinitário seja um modelo para a sociedade humana e para a igreja, mas também uma relação ontológica. Na medida em que a criação procede, no início, do Pai através do Filho no poder do Espírito Santo, “a partir da força transformante do Espírito através da ação libertadora do

¹⁷⁶ A ponte teórica para essa interpretação foi a teoria dos arquétipos de Carl Gustav Jung, que Boff também usa com frequência; veja MARTI, Hans. *Urbild und Verfassung: Eine Studie zum hintergründigen Gehalt einer Verfassung*. Bern/Stuttgart, 1958; IMBODEN, Max. *Die Staatsformen: Versuch einer psychologischen Deutung staatsrechtlicher Dogmen*. Basel, 1959.

¹⁷⁷ Tradução própria: “An die Dreieinigkeit glauben wir, drei Kaiser krönen wir”, citado em GRESHAKE, Gisbert. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder, 1997, p. 470, nota 95.

¹⁷⁸ BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos* [1990]. 4. ed. Fortaleza: Vozes, 1991. p. 63.

Filho o universo chega, finalmente, ao Pai”.¹⁷⁹ Já na criação, podemos acrescentar, a Trindade assume um caráter público: tudo que existe é visto como feito por ela.¹⁸⁰ No Filho, o Deus trino se autorrevela publicamente como é, precisamente como trí-uno. E o Espírito Santo está presente nos momentos públicos da igreja: “¹⁹ E, quando vos entregarem, não cuideis em como ou o que haveis de falar, porque, naquela hora, vos será concedido o que haveis de dizer,²⁰ visto que não sois vós os que falais, mas o Espírito de vosso Pai é quem fala em vós” (Mt 10.19-20). Em perspectiva escatológica, tudo virá a público: “Portanto, nada julgueis antes do tempo (*kairos*), até que venha o Senhor, o qual não somente trará à plena luz (*photizo*) as coisas ocultas das trevas, mas também manifestará (*phaneroo*) os desígnios dos corações” (1 Co 4.5). Jesus chamou a assumirem sua pertença a ele em público (*homologeio*, confessar, assumir), e que “nada há encoberto que não venha a ser revelado (*apokalypto*); e oculto que não venha a ser conhecido (*ginosko*)” (Lc 12.2). Afirmo a biblista Luise Schottroff: “Da publicidade do juízo de Deus resulta a necessidade de adentrar e tornar pública a fé agora”.¹⁸¹ É esta a perspectiva. Vamos agora ver o que isto pode significar para uma esfera pública contemporânea.

Trindade e esfera pública

Em vez de analogias mais diretas, sejam psicológicas ou sociais, enfatizarei quatro aspectos a partir de um Deus Trindade ser-em-comunhão que creio serem fundamentais para a contribuição das igrejas para a democracia, motivados pela fé: alteridade, participação, confiança e coerência.

¹⁷⁹ BOFF, 1986, p. 278.

¹⁸⁰ Cf. WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo* [1992]. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 232-279 (“A pessoa pública do Espírito: Deus em meio à criação”).

¹⁸¹ „Aus der Öffentlichkeit des Gottesgerichtes ergibt sich auch die Notwendigkeit, jetzt mit dem Glauben in die Öffentlichkeit zu gehen“; SCHOTTROFF, Luise. Unsichtbarer Alltag und Gottes Offenbarung. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, vol. 11, p. 123-133, 1996, à p. 131.

Um primeiro aspecto central é a *alteridade*. A pluralidade implica diversidade, e a comunidade em uma democracia é impensável sem reconhecer a singularidade de cada membro da sociedade. Por isso, o respeito da alteridade, o reconhecimento da diferença e o direito de ser diferente são essenciais. É necessário para preservar a singularidade de cada pessoa e seu direito à diferença, incluindo a diferença religiosa. Ela preserva o mistério e procura a compreensão, como acontece na teologia que tenta descobrir e, ao mesmo tempo, respeitar o mistério de Deus como triúno, unidade na diferença. Desde os primórdios da tradição judaico-cristã, Deus se afirma como presente e ao mesmo tempo ausente. Não revela seu nome, para que ninguém possa ter poder sobre ele. Revela-se, na sarça ardente diante de Moisés, como verbo: “Eu sou aquele que será”, ou “Eu sou aquele enquanto qual me revelarei” (Ex 3.14). É um Deus que se mostra presente na história, o Deus que libertou seu povo do Egito, mas que não se esgota em sua revelação. Como diria Lutero, há o *Deus absconditus*, o Deus escondido, o Deus mistério atrás do Deus *revelatus*, do Deus revelado. Para nossa confiança, importa o Deus revelado, Deus que se mostrou a si mesmo tornando-se humano em Jesus. A fé-confiança se baseia nesta revelação. Mas Deus é muito mais, não se deixa aprisionar em nossos conceitos, em nossas palavras. Do mesmo jeito, a pessoa humana não deve ser objeto de posse de outrem, nem que seja por parte dos pais, do parceiro, da parceira, da ou do terapeuta. E por mais que busquemos compreender a pessoa humana, ela sempre permanece como mistério, sempre permanece abscondita além de revelada.

Um segundo aspecto é a *participação*. Em termos de teologia trinitária, o aspecto da participação descreve bem a ideia da interpenetração, *perichoresis*. Em termos humanos e sociais, a participação é central para o discurso sobre a convivência na sociedade civil. No Brasil, ele está implícito na luta por cidadania. Cidadania é, em

primeiro lugar, o “direito de ter direitos” em uma situação de “*apartheid* social”.¹⁸² Em um sentido mais amplo, como a maioria dos autores o usam, este conceito inclui a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa. Inclui, ainda, a atitude diante do Estado constitucional como tal, bem como a constante configuração e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país. Aspectos da participação efetiva do cidadão estão, pois, se tornando centrais, assim como a cultura política pela qual esta participação é estimulada ou impedida. As igrejas e outras organizações religiosas, como parte da sociedade civil, têm um papel importante a desempenhar neste estímulo da participação dos cidadãos e elas efetivamente o fazem, inclusive com um número de membros e uma efetiva participação muito maiores do que qualquer outro tipo de organização voluntária. Em termos ideais, elas funcionam como escolas para a democracia, pois formam pessoas dentro de suas próprias estruturas. É aqui que a pessoa humana pode, além de encontrar ouvidos atentos, afeto e cuidado, também ser incluída na comunidade com seus dons e desenvolvê-los, aprimorando sua autoestima e aprendendo habilidades práticas. Especialmente as igrejas pentecostais, ativas entre a população mais vulnerável e marginalizada, conseguem ter efeitos significativos de transformação aqui.

Um terceiro aspecto é a necessidade de *confiança*, já destacada na primeira parte desta conferência. As disfunções da democracia brasileira não são somente uma questão de corrupção e clientelismo entre políticos e funcionários do Estado, como muitos pensam. Trata-se, também, de uma séria falta de confiança na democracia como sistema, bem como nas pessoas que são portadoras dela, a saber, o conjunto da sociedade. É claro que a experiência histórica não contribuiu muito para dar a impressão de que as coisas poderiam funcionar melhor e de que o Estado e o sistema seriam efetivamente dignos de

¹⁸² DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: (ed.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo, 1994, p. 108, 105.

confiança. A confiança, porém, é algo que tem que ser investido antes de se saber qual será o resultado. Em uma sociedade democrática, torna-se necessário confiar nas pessoas de uma forma bastante abstrata, pois jamais conhecerei a maioria de meus concidadãos. Para que a democracia funcione, tenho que pressupor que as outras pessoas tenham um interesse semelhante no seu funcionamento. Se este interesse comum não puder ser pressuposto e se um número considerável de concidadãos, especialmente aqueles que detêm mais poder do que eu, não se mostram dignos de confiança, faz-se necessária uma razão mais profunda para ainda estar disposto a investir confiança. Esta razão pode ser dada pela fé, que essencialmente significa confiança – não em si mesmo, mas em Deus. Deus visto como triúno pode dar boas razões para investir confiança na democracia, mesmo onde ela for ameaçada: Deus mesmo preserva a continuidade em meio a situações históricas diferentes, altamente ambíguas onde ele se manifesta da forma mais central na cruz de Gólgota, e empodera pessoas para viver suas vidas procurando ser justas, embora saibam que são inescapavelmente pecadoras.

Por fim, um quarto elemento necessário é a *coerência*: ter um projeto para o todo da sociedade e não apenas para si ou o grupo de seus pares ou inclusive a sua igreja. O mercado religioso altamente competitivo, com uma diversidade sempre crescente de igrejas e movimentos religiosos, está dando um testemunho muito triste de tal (in)coerência. Teologicamente falando, insistir numa visão trinitária de Deus poderia ajudar a impedir compreensões restritivas equivocadas, como se Deus fosse somente Espírito Santo e não também Filho, encarnado em Jesus Cristo, e Pai, como criador. Este equilíbrio de uma unidade e diversidade em Deus tende a fomentar *koinonia*, que é a palavra ecumenicamente central para designar a comunhão entre os diferentes membros do corpo de Cristo.¹⁸³ Em termos da sociedade como um todo, esta integração de unidade

¹⁸³ Cf. TILLARD, Jean-Marie R. Koinonia. In: LOSSKY, Nicholas et al. (eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 691-695.

e diversidade poderia, se bem-sucedida, representar uma importante contribuição das igrejas para uma sociedade pluralista. Isto pressupõe que os cristãos e as igrejas não procurem, como infelizmente acontece com muitos políticos evangélicos no Brasil, primordialmente obter vantagens para suas respectivas igrejas, mas vejam sua missão como um testemunho de serviço (*diakonia*) para o todo da sociedade.

Desta maneira, não fazendo deduções e induções diretas, mas identificando características de Deus como Trindade, a doutrina da Trindade, particularmente a metáfora da *perichoresis*, que aponta para um Deus amoroso, dinâmico e coerente, pode servir como um vigoroso subsídio teológico para que as igrejas contribuam significativamente, como parte da sociedade civil, para a construção de uma sociedade respeitadora, participativa, confiante e coerente.

É essa a dimensão pública da fé trinitária: para a teologia cristã, Deus não está alheio a este mundo, afastado e intocável, mas ele interage de forma apaixonada com este mundo. Apesar de ser um mundo que, em muito, se afastou daquilo que Deus pretendeu para ele, o amor do Deus trino não o abandona. Para tanto, enviou seu filho, Jesus o Cristo, para revelar este seu amor, torná-lo público. O próprio Cristo “esvaziou-se” do seu ser Deus, encarnando-se em Jesus de Nazaré. Como canta o hino de Filipenses, ele é obediente até a morte na cruz. Assim, ele revela o amor de Deus: “A *kenosis* de Deus na cruz do Cristo revela Deus [...] como evento trinitário, cuja essência consiste no amor que sofre”, dizia o teólogo alemão *Moltmann*.¹⁸⁴ É o *pathos* não patológico de Deus.

¹⁸⁴ Apud DABNEY, Lyle. Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997. p. 61: „Die Kenosis Gottes am Kreuz Christi offenbart Gott [...] als trinitarisches Geschehen, dessen Wesen in der leidenden Liebe besteht.“

CORPOPROPRIAÇÃO EM MICHEL HENRY: O TRABALHO CLÍNICO

Maristela Vendramel Ferreira¹⁸⁵

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Núcleo de Pesquisas e

Laboratório *Prosopon*

E-mail: maristelavf@hotmail.com

Resumo: Michel Henry, filósofo francês, propôs o conceito de corpopropriação para referir-se ao corpo próprio que, em uma relação encarnada e sensível com a natureza e o mundo os transforma e, nesse processo, no agir, apropria e transforma a si mesmo. O objetivo desse trabalho é discutir o conceito de corpopropriação em Michel Henry e, mais especificamente, a corpopropriação que ocorre com o terapeuta ao desenvolver seu trabalho clínico na relação terapêutica com o paciente.

Palavras-chave: corpopropriação; trabalho clínico; fenomenologia; psicologia; corpo.

BODYPROPRIATION IN MICHEL HENRY: THE CLINICAL WORK

Abstract: The french philosopher Michel Henry has created the concept of *bodyproprietion*¹⁸⁶ referring to the own body which, in an incarnated and sensible relationship with the nature and with the world transform them and, in this process, in action, appropriates and transforms himself. The objective of this work is to discuss the concept of *bodyproprietion* of Michel Henry and, more specifically, the *bodyproprietion*

¹⁸⁵ Pós- doutoranda no Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia da USP (CAPES/PNPD).

¹⁸⁶ *The original term, created by Michel Henry in french, is "corpsproprietion" or "corps-proprietion" (Henry, 1987).*

that happens to the therapist who develops his clinical work in the therapeutical relationship with his patient.

Keywords: *bodyappropriation*; clinical work; phenomenology; psychology; body.

Introdução

Corporepropriação é um conceito criado por Michel Henry em sua fenomenologia da vida. A corporepropriação é a apropriação que o *Eu* faz de si mesmo no agir, considerado como gesto pessoal deliberado, poder de se exercer e de criar, na relação encarnada com o a vida em si, com o outro e com o mundo (Henry, 1987).

O estudo da corporepropriação e seu papel na constituição do si mesmo, na psicopatologia e compreensão da prática clínica que se desenrola na relação entre duas pessoas, o terapeuta e o paciente, surgiu na interlocução com a filósofa Florinda Martins, tradutora, herdeira e pesquisadora da fenomenologia da vida de Michel Henry. De acordo com o próprio Henry (2002, p. 9), em prefácio ao livro de Florinda Martins *Recuperar o Humanismo – para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*, o trabalho da filósofa é fundamental, desenlaçando “uma outra fenomenologia, pois avança em uma nova concepção de alteridade”, sendo muito mais que “um simples desenvolvimento da fenomenologia clássica”. Nesse desenlace a questão do corpo tem um papel determinante.

Essa rica interlocução resultou na elaboração de novas questões para investigação interdisciplinar entre psicologia e filosofia. Ela é fruto da participação nos projetos em rede internacional *O que pode um corpo?*, entre 2011 e 2013, e *Corpo e afetividade: Michel Henry no pensamento lusófono/ibero-americano*, iniciado em 2013 - ambos sob a coordenação da filósofa Florinda Martins da Universidade Católica Portuguesa -, como pesquisadora de pós-doutorado, sob supervisão dos Prof. Andrés Antúnez e co-supervisão da Profa. Florinda Martins, no Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de

Psicologia USP¹⁸⁷. Desse modo, este trabalho, do ponto de vista filosófico, alinha-se teoricamente à fenomenologia da vida da Michel Henry, em leitura e desenvolvimento criado por Florinda Martins, nas investigações acima mencionadas e em suas inúmeras publicações.

O ponto de vista da psicologia, configurou- a partir de Gilberto Safra, que edificou sua obra em diálogo com Winnicott e autores russos, como Dostoiévsky, Berdayev e Florensky. Permeado pela necessidade de assentar o trabalho clínico sobre os fundamentos da constituição do si mesmo, Safra, nos livros *A po-ética na clínica contemporânea* (2004), *A face estética do self* (2005) e *Hermenêutica na situação clínica* (2006), posiciona que o atendimento ao paciente, para ser efetivo - preservar ou resgatar o *ethos* humano - e evitar iatrogenia, deveria poder contemplar o fenômeno humano em sua condição ontológica, estendendo-se além do psiquismo e incluindo a corporeidade.

Tomar essa posição e abordar a pessoa em sua condição originária e não apenas como um sujeito psicológico portador de aparelho psíquico acometido por transtornos, demanda de nós, clínicos, abertura e **disposição** para buscar interlocuções interdisciplinares, não nos restringindo somente a conhecimentos específicos da psicologia e da psicanálise. Requer, também, que revisitemos a noção de corpo e seu papel na constituição da subjetividade, pois é inegável sua relevância para clínica, tanto no que se refere à constituição da pessoa e à psicopatologia, quanto à própria relação terapêutica, fundamental ao desenvolvimento de qualquer tipo de atendimento clínico.

¹⁸⁷ Agradeço a supervisão de pós-doutorado do Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, que possibilitou a pesquisa em trabalho conjunto com a Profa. Dra. Florinda Martins.

Portanto, o objetivo desse trabalho é discutir o conceito de corpopropriação em Michel Henry e, mais especificamente, a corpopropriação do terapeuta que desenvolve seu trabalho na relação terapêutica com o paciente.

Corpo

A leitura de Descartes, predominante em nossa compreensão de corpo até os dias de hoje, é a da separação entre corporeidade e psiquismo. A cultura ocidental e as ciências de modo geral, nelas incluídas a psicologia, a psicanálise e a medicina, desenvolveram-se nessa perspectiva. Na psiquiatria, geralmente imperam as concepções mecânicas/materialistas. Esta visão reducionista considera as manifestações psíquicas oriundas exclusivamente dos processos biológicos e o corpo decorrente apenas de eventos bioquímicos, excluindo a subjetividade (Ferreira & Antúnez, 2014).

Em Freud, e como consequência na maioria das vertentes psicanalíticas, prevalece o paralelismo psicofísico, no qual os processos somáticos e psíquicos se afetam reciprocamente, sendo, contudo, considerados como instâncias dicotomizadas (Smith, 1985)¹⁸⁸.

Entretanto, Florinda Martins (2014) ressalta que podemos identificar no cogito cartesiano – em releituras realizadas por Michel Henry e Jean Luc Marion - o anúncio de uma fenomenalidade do sentir atribuída ao ego e ao corpo. A autora cita a hesitação de Descartes, investigada por Jean Luc Marion: “estarei eu de tal forma unido a um corpo dotado de sentidos que não possa existir sem ele?” (p. 25).

¹⁸⁸ Afetaram e limitaram a obra de Freud a influência dos pressupostos do paradigma hegemônico na modernidade – a cisão entre corpo e psique, a redução do psiquismo à racionalidade e o corpo concebido metaforicamente como máquina. Embora nos textos da virada ele traga o Id como enraizado no corpo e reconheça o afeto como central à constituição psíquica, estes conceitos foram pouco articulados com o restante do corpo teórico, que permaneceu enraizado na perspectiva hegemônica moderna. (Plastino, 2007, citado em Ferreira & Antúnez, 2014).

Christophe Dejours, em entrevista realizada por Benoît Kanabus (no prelo), como parte das atividades do nosso grupo de investigação coordenado por Florinda Martins a ser publicado no Dossiê *A fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica* na Revista de Psicologia da USP, comenta que para os teóricos da psicanálise, neles inclusos os da psicossomática, o corpo é reduzido ao corpo biológico. Ressalta, contudo, que quanto mais graves as patologias psíquicas, mais a questão do corpo torna-se indispensável. Bebendo da fonte do filósofo Michel Henry, afirma que nas neuroses mais graves e nas psicoses¹⁸⁹, *o fato de sermos um corpo, de termos um corpo que se prova a si mesmo e que é condição da revelação da vida*, coloca-se de forma aguda e mostra a indispensabilidade de lidarmos com o mesmo (Dejours, no prelo).

A partir de inúmeros casos clínicos, Cotta (2010), em sua tese de doutorado, discute a fundamentalidade da corporeidade na clínica contemporânea. Utiliza-se da teoria de Donald Winnicott, da perspectiva teórica desenvolvida por Gilberto Safra, e de sua grande experiência clínica, para dar corpo ao seu trabalho psicoterapêutico e de pesquisa.

Na busca de interlocução e conhecimento sobre os fenômenos humanos originários e o corpo, o filósofo Michel Henry traz contribuições fundamentais. Elas têm possibilitado reflexões, nova compreensão, aprofundamento e caminhos para pensarmos nossa prática clínica e de pesquisa¹⁹⁰ (Ferreira e Antúnez, 2014a, Ferreira, no prelo).

Gilberto Safra (no prelo), discute essa contribuição de Henry para a prática clínica na atualidade em artigo a ser publicado na Revista Psicologia da USP no Dossiê A

¹⁸⁹ A esse respeito ver Dejours, C. (2014). O corpo entre psicanálise e fenomenologia da vida. In: Antúnez, Andrés Eduardo Aguirre; Martins, Florinda & Ferreira, Maristela Vendramel (Orgs) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*, pp. 197-224. São Paulo: Escuta.

¹⁹⁰ Neste congresso apresentei em mesa redonda parte de minha pesquisa de pós-doutorado no trabalho intitulado *O corpo em Michel Henry: passagem da afecção para corpopropriação*, no qual discuto o processo de passagem da autoafecção para a corpopropriação. Todos os trabalhos apresentados nesta mesa sobre Michel Henry serão publicados em conjunto posteriormente.

fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica. Afirma a relevância de considerarmos a questão do corpo nesta perspectiva, tanto para compreensão dos quadros psicopatológicos contemporâneos, como na condução do trabalho terapêutico, já que este ocorre no registro da intercorporeidade entre terapeuta e paciente.

A contribuição da fenomenologia da vida de Michel Henry para a compreensão do corpo em sua perspectiva de ontologia fenomenológica

Michel Henry (2000), em *Incarnation*, dialóga com Condillac e Maine de Biran, discutindo a encarnação em uma abordagem humana, distante do cientificismo, no qual o corpo é apenas o biológico, e das teses naturalistas que permeiam a filosofia intelectualista e moralista tradicionais. Concebe o corpo como subjetivo, invisível, e denomina-o carne. A carne que é sempre carne de alguém. Lida com o corpo da necessidade, do desejo e da abertura ao outro, afirmando que não há “mais a inocência de um movimento da matéria, pois não é um simples deslocamento transcendente que poderíamos considerar, de certo modo, neutro do ponto de vista espiritual, ela se oferece às categorias éticas. Os corpos serão julgados.” (Henry, 2012, p. 268).

Desse modo a corporeidade para Michel Henry não diz respeito à uma imagem corporal projetada, nem é uma ideia para ser pensada. O corpo não é sua representação, mas consiste em uma prova encarnada, uma experiência (Dejours, no prelo) do sentimento e da ação de si. Nas palavras de Maine de Biran, *um corpo subjetivo e que é o ego* (Henry, 2012, p.21). Ego que se desenvolve a partir do Eu, ipseidade originária doada na Vida (Henry, 1963). A partir de Biran, Michel Henry nos mostra que a revelação da existência de si mesmo ocorre por meio do sentimento de esforço. Nele eu me sinto, na apercepção interna imediata da força que eu exerço e que se prova na resistência,

totalmente interior, do meu corpo próprio. O sentimento de esforço acontece quando realizamos os movimentos subjetivos em nossa carne, sendo que estes podem ou não tornarem-se movimentos do corpo no mundo. Em *Philosophie et phénoménologie du corps*, 1965, Michel Henry postula que somos seres do movimento subjetivo e em *Incarnation*, 2000, denomina este movimento originário do ego, movimento absolutamente imanente de esforço, como auto movimento (Devarieux, 2014).

Portanto, para Michel Henry (1987), somos seres subjetivos, sensíveis e corporeos.

Florinda Martins (no prelo), reitera um conceito fundamental da fenomenologia da vida: nossa essência se manifesta como afetividade em nosso corpo. Nas afecções e inerentemente à elas, podemos nos sentir nelas *envolvidos*, apropriando-nos delas e podendo agir, corporeos. A corporeização, portanto, é um *fenômeno específico na fenomenologia do vínculo vida-vivo* e que pode se estender à *fenomenologia da vida que atravessa os processos bioquímicos constitutivos do nosso viver*. A autora tece uma crítica a Michel Henry e a fenomenologia, pois estes não desenvolveram a questão referente aos processos bioquímicos, ficando suas leis sujeitas ao domínio das ciências biológicas e de uma objetividade mortífera que nos transforma em objetos.

Corporeização

Em *La barbarie* (1987), Michel Henry conceitua a corporeização como a apropriação que o corpo, por meio do trabalho vivo, faz do mundo, transformando-o. Neste processo de corporeização ele não apenas se assenhora e transforma a natureza, mas a si mesmo.

Nesse sentido, o saber-fazer (*tekhne*), “a possibilidade, em princípio, da ação, e desse modo, de toda ação concebível, reside na práxis, encontrando sua essência na vida e na Corpopropriação original da natureza” (Henry, 2012a, p. 86). Desse modo, na perspectiva henryana, a técnica ou a ação do homem no mundo - no contexto da clínica a práxis terapêutica que se efetiva na relação entre terapeuta e paciente - funda-se na vida e realiza-se por intermédio de uma relação corporepropria com o outro e com a natureza. Desse modo, a relação intersubjetiva se dá entre corpos subjetivos que se afetam mutuamente.

Kanabus (2014) relata que o conceito de corporepropriação foi, ao longo da obra de Michel Henry, assumindo um papel cada vez mais determinante. Ele responde à motivação mais antiga de Michel Henry: “apreender no corpo subjetivo o fundamento do aparecer no mundo” (p. 101). A partir do pensamento de Henry e fiel a ele, Christophe Dejours desenvolveu o conceito de corporepropriação no contexto da psicodinâmica do trabalho.

Dejours (2012a), afirma que este corpo subjetivo, constituído a partir do biológico, que se apropria do mundo, conforme o conceito de corporepropriação de Michel Henry, é (...), o corpo no qual moramos, o corpo que se experimenta efetivamente, o corpo no qual está engajada também a relação com o outro: gestos, mímicas, suores, tremores, sorrisos, etc., [...] à disposição do sentido e da vontade de agir sobre a sensibilidade do outro [...] E é bem este mesmo corpo da experiência a mais íntima e da relação com o outro, que é convocado a trabalhar. O que é, convenhamos, uma descoberta surpreendente da clínica do trabalho. (p.30-31)

Dejours (2012a, p.31) prossegue afirmando que este processo de corporepropriação do mundo e da ação sobre ele, da técnica, envolve “a subjetividade como um todo” e que

“a partir do instante em que ela se dissocia aparece o espectro da doença mental”. A dificuldade reside no fato de que, para haver corpropriação, é necessário que a pessoa possa “ser habitada pelo sofrimento do trabalhar, da resistência e das evasões do mundo ao seu poder e ao seu domínio”. Longe de simplesmente ser limitado ao tempo dispensado nos escritórios e fábricas, o trabalho mobiliza toda a personalidade do indivíduo. A habilidade desenvolvida ao trabalhar enriquece e transforma a pessoa, além de poder trazer realização. Ela ocorre por meio do corpo, do sentir, em todos os tipos de trabalho, desde o funcionário da fábrica, que desenvolve intimidade com a máquina que opera e a sente como extensão de seu corpo, até o piloto de caça e o terapeuta¹⁹¹.

Nesse sentido, Dejours retoma o conceito de corpropriação de Michel Henry, utilizando-o para compreender o trabalho em geral e para desenvolver o conceito de inteligência do trabalho, que também se aplica à prática do terapeuta. De forma similar ao marceneiro, ao músico e ao piloto de avião, a inteligência do trabalho, desenvolvida por intermédio da corpropriação, ocorre no labor desse profissional. Ela diz respeito à uma sensibilidade que se desenvolve, não apenas quando se acompanha e observa o paciente, mas quando se acolhe as afecções que ocorrem em seu próprio corpo no encontro com ele (Dejours, no prelo).

Em atendimento clínico realizado durante três anos à uma criança portadora de deficiência auditiva profunda, sem o uso de linguagem oral ou de sinais – o paciente não falava e eu não dominava a língua de sinais – vivenciei a possibilidade da realização do trabalho terapêutico no registro da relação intercorpórea. Esta relação ocorria no brincar e no manejo, sem o uso da palavra, mas pelo intermédio do corpo e da afetividade, em uma linguagem não verbal emocionalmente significativa, que permitiu a construção de

¹⁹¹ No contexto desse artigo terapeuta refere-se ao profissional que faz atendimento clínico, ou seja, o psicólogo, psicanalista ou psicoterapeuta.

um vínculo e o estabelecimento de um ambiente terapêutico suficientemente bom para que o paciente se desenvolvesse. Após três anos de psicoterapia ele diminuiu consideravelmente sua agressividade e agitação, conseguia participar e ter um aproveitamento satisfatório tanto nas sessões de fonoaudiologia quanto na escola e relacionava-se melhor com as outras crianças e com a família (Ferreira e Antúnez, 2014a).

Durante a psicoterapia com este paciente, o desafio era, em adesão à vida, movendo-me com ele, dar sustentação e condições para a modalização de seus afetos, de modo que pudesse constituir-se, crescer-se de si e desenvolver-se, diminuindo seu sofrimento e possibilitando comportamentos mais sintônicos e vantajosos para si. Para que o atendimento e a comunicação fossem possíveis, o registro intercorpóreo foi fundamental. O trabalho terapêutico foi realizado em corpopropriedade, em consentimento e abertura para a afecção, em presença encarnada, para que o seu sofrimento pudesse ser modalizado em fruição de si. Neste processo, difícil, vivido na carne e fortalecedor, acresci-me de mim e desenvolvi-me junto com o paciente (Ferreira e Antúnez, 2014a).

A atitude terapêutica de ser presença real para o paciente, como discute em seu trabalho Vera Marinho Carvalho (2001), só é possível de ser colocada em prática de forma encarnada. Presença e atitude não só para o paciente, mas do terapeuta em relação a si mesmo, presença corpopropriada.

Como ressalta Florinda Martins (2014a, p.75): “o resultado do meu trabalho pertence-me porque me aproprio de mim no trabalho que faço; o que no trabalho lhe é próprio é a apropriação que de mim faço ao efetivá-lo: o resultado do meu trabalho implica-me nele!”

Portanto, o terapeuta que trabalha de modo sensível o faz por meio de seu corpo vivo, em posse de seus poderes, em corpopropriação. É o terapeuta presente que pode acolher os sentimentos e as sensações em seu corpo e pode agir e criar a partir deles na relação terapêutica. O paciente, por sua vez, apresenta suas paixões, seu sofrimento e sua alegria também em seu corpo, um corpo com poder de sentir, de se exercer e de criar, ou seja, de corpopropriar (Ferreira & Antúnez, 2014).

Desse modo, na fenomenologia da vida o corpo assume um papel fundamental na questão da constituição da subjetividade e da relação com o outro. Ambos se realizam no corpo, que é subjetivo, carne, que eu sou, e na relação intercorpórea com a alteridade e com o mundo. E é nesse registro intersubjetivo de *pathos-com*, intercorpóreo, que a relação terapêutica entre o terapeuta e o paciente se estabelece (Ferreira & Antúnez, 2013).

A partir das proposições acima colocadas inicialmente por Michel Henry e seguidas por Dejours (2012), poderíamos dizer que o trabalho realizado pelo terapeuta, na relação com seu paciente, pode ser considerado como uma práxis corpopropriada, que acontece no corpo e no sentir, implicando a subjetividade como um todo, sendo “o corpo como um todo, e não apenas o cérebro, o fundamento da inteligência e da habilidade no trabalho” (p.27).

Esse processo, além de contribuir para a constituição do si mesmo do terapeuta, permitir o desenvolvimento da inteligência e habilidade no trabalho, pode propiciar a produção de conhecimento.

Dejours (2012a, p. 43) ressalta que o processo de subjetivação ocorre no “corpo a corpo” e diz respeito às condições e maneiras como nos apropriamos do mundo como “experiência afetiva do corpo e não como representação cognitiva”, como uma forma

particular de comunicação que “não passa pelas palavras, nem por discursos constituídos, mas por uma simbiose com o mundo e com a resistência que este último opõe aos poderes do corpo”. Nesse sentido, podemos endereçar, também, a produção de conhecimento.

Enfatiza Dejours (2012a):

Na esteira do que já adiantou Michel Henry, acredito que a subjetivação do mundo – que passa primeiro por uma “*corpopropriação*” do mundo – é a condição *sine qua non* de todo conhecimento, até mesmo o conhecimento científico. É mediante a *corpopropriação* do mundo que este pode ser “revelado”, pode “manifestar-se” enquanto fenômeno. (p. 44)

Para Michel Henry (1987), o modelo de racionalidade científica principiada por Galileu, que excluiu o sensível e a corpopropriação, foi desenvolvido posteriormente por Descartes e prevalece até os dias de hoje. Florinda Martins (2014a) reitera que o resultado desse modelo é a barbárie, estabelecida não somente pela “anulação da corpopropriação da racionalidade científica, mas ainda da sua instituição em ideologia. Isto é, ela não apenas exclui o sensível da racionalidade científica, com ainda a institui como única racionalidade possível (Martins, 2014a p.75).

Podemos, desse modo, ponderar sobre o papel da corpopropriação na produção científica nas áreas da psicologia e psicanálise. Vamos tomar, como exemplo, o trabalho de Gilberto Safra, que embasa este artigo. Safra parte de Winnicott - mantendo interlocução com as obras de Dostoiévsky, Berdayev e Florensky- acolhe e se corpoapropria de sua teoria. No corpo a corpo do trabalho cotidiano, no embate com a

vida, no sofrimento e fruição, nas vivências clínicas com seus pacientes, na sensibilidade e racionalidade constituída no afeto, transforma essa teoria em perspectiva própria¹⁹².

Gilberto Safra, a partir de seu trabalho clínico e científico, demonstra que a ciência pode desenvolver-se a partir de uma prática subjetiva corpopropriada a partir de suas vivências particulares transformadas em criação, em expressão original e pessoal. Portanto, não é mera reprodução mas criação, um saber fazer e um saber como fazer que se realizam de forma viva, pela práxis, incluindo a objetividade e a racionalidade constituídas no afeto¹⁹³.

A corpopropriação, portanto, refere-se não somente ao assenhramento de si na relação com o mundo, a natureza, o trabalho. Não é somente controle e poder. Diz respeito à possibilidade de criar a partir de si próprio e, nesse movimento constituir-se e constituir o mundo a partir dessa criação.

Para finalizar, ressalto a relevância das noções de corpo postuladas por Michel Henry para a clínica psicológica, pois nelas são estabelecida: a relação direta e indissociável entre afetividade e corporeidade; a fundamentalidade do corpo na constituição do si e na intersubjetividade; a importância dos jogos de força e resistência vividos no corpo, sentidos como esforço, e que nos possibilitam a percepção de nossa existência em nosso corpo próprio e a corpopropriação, não só como assenhramento de si mas como criação, como gesto pessoal, na relação com o outro e com o mundo.

Referências

¹⁹² Como podemos verificar em seus livros *A po-ética na clínica contemporânea*, *A face estética do self* e *A hermenêutica na situação clínica* (Safra, 2004; 2005 e 2006).

¹⁹³ Termo cunhado por Florinda Martins e discutido no Colóquio Internacional Michel Henry na Universidade Católica Portuguesa em Lisboa, 2012.

- Carvalho, Vera Lúcia C. Marinho (2001). Atitude terapêutica: a pessoa real do analista na relação clínica. Dissertação de Mestrado. PUC-SP.
- Cotta, J.A.M. (2010). Memórias de um desterro: corporeidade na clínica contemporânea. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.
- Dejours, C. (2012). *Trabalho vivo. Trabalho e emancipação*. Brasília: Paralelo 15.
- Dejours, C. (2012a) *Trabalho vivo. Sexualidade e trabalho*. Brasília: Paralelo 15.
- Dejours, C. (2014) O corpo entre psicanálise e fenomenologia da vida. In: Antúñez, Andrés Eduardo Aguirre; Martins, Florinda & Ferreira, Maristela Vendramel (Orgs) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, pp. 197-224.
- Dejours, C. (no prelo). Le corps inachevé entre phénoménologie et psychanalyse. Entretien avec Benoît Kanabus. Dossiê: A fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica. Revista Psicologia USP.
- Devarieux, A. (2014). Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros? In: Antúñez, Andrés Eduardo Aguirre; Martins, Florinda & Ferreira, Maristela Vendramel (Orgs) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, pp.81-106.
- Ferreira, M. V. (no prelo). Encarnação na audição: o corpo doente. Dossiê: A fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica. Revista Psicologia USP.
- Ferreira, M.V. & Antúñez, A.E.A. (2013). Intersubjetividade em Michel Henry: relação terapêutica. *Revista da Abordagem Gestáltica – Phenomenological Studies*, XIX(1), 92-96.
- Ferreira, M.V. & Antúñez, A.E.A. (2014). O corpo na clínica da modalização do afeto. *Humanística e Teologia*, 35:2, 145-162.
- Ferreira, M.V. & Antúñez, A.E.A. (2014a). Narrando o *pathos* na psicoterapia: contribuições da fenomenologia da vida de Michel Henry. In: Antúñez, Andrés Eduardo

Aguirre; Martins, Florinda & Ferreira, Maristela Vendramel (Orgs) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, pp.273-290.

Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.

Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF.

Henry, M. (1987). *La barbarie*. Paris: Grasset.

Henry, M. (1998). *Eu sou a verdade*. Lisboa: Vega.

Henry, M. (2000). *Incarnation*. Paris: Seuil.

Henry, M. (2001). *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Lisboa: Círculo da Leitores.

Henry, M. (2002). Prefácio. In: Florinda Martins, *Recuperar o humanismo – para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia.

Henry, M. (2012). *Filosofia e fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações.

Henry, M (2012a). *A Barbárie*. São Paulo: É Realizações.

Kanabus, B. (2014). O conceito de corpopropriação em Michel Henry e Christophe Dejours. *Humanistica e Teologia*, 35:2, pp. 101-113.

Martins, F. (2014). Fenomenologia da vida: o que pode um sentimento?. In: Antúñez, Andrés Eduardo Aguirre; Martins, Florinda & Ferreira, Maristela Vendramel (Orgs) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, pp.15-32.

Martins, F. (2014a). A volúpia e o incômodo na configuração da certeza. In: Antúñez, Andrés Eduardo Aguirre; Martins, Florinda & Ferreira, Maristela Vendramel (Orgs)

Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, pp. 47-80.

Martins, F. (no prelo). Afeição e filosofia primeira: relação entre fenomenologia e ciências da vida. Dossiê: A fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica. *Revista de Psicologia da USP.*

Plastino, C.A. (2007). Winnicott a fidelidade da heterodoxia. In: Bezerra, Jr., Ortega, F. & Plastino, C.A. (orgs) *Winnicott e seus interlocutores.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Safra, G. (2004). *A po-ética na clínica contemporânea.* Aparecida, SP: Ideias & Letras.

Safra, G. (2005). *A face estética do self: teoria e clínica.* Aparecida, SP: Ideias & Letras: São Paulo: Unimarco Editora.

Safra, G. (2006). *Hermenêutica na Situação Clínica. O Desvelar da Singularidade pelo Idioma Pessoal.* São Paulo: Sobornost.

Safra, G. (no prelo). A Contribuição de Michel Henry para a prática clínica na atualidade. Dossiê: A fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica. *Revista de Psicologia da USP.*

Smith, E.W.E. (1985). *The body in psychotherapy.* Jefferson: McFarland.

PSICANÁLISE E LITERATURA: VISITANDO IMRE KERTÉSZ

José Alberto Cotta¹⁹⁴

Instituto de Psicologia da USP

E-mail: josecotta@usp.br

Sáimos para o estrangeiro quando a nossa terra já saiu de nós.

Mia Couto

Resumo - Neste trabalho abordarei uma questão que identifico estar presente massivamente na prática psicoterápica contemporânea, qual seja a do **desterro humano** (por desterro humano refiro-me, não ao exílio provocado por situações políticas, nem por migrações decorrentes de guerras ou situações econômico/sociais calamitosas, mas, sim, a uma série de sentimentos e comportamentos vividos pelo indivíduo, originados por sensações de **não ter vínculo com o humano e de não pertencimento: a si mesmo, a seu corpo, à família, à comunidade, ao país e ao mundo em geral**), realizando um diálogo entre a experiência clínica e a literatura de Imre Kertész, escritor Húngaro e Prêmio Nobel de Literatura de 2002. Mencionarei que a questão do desterro humano está diretamente relacionada à busca sem fim pela identidade, e irei expor minha hipótese de

¹⁹⁴ Pós-Doutorando do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia Clínica da USP, sob supervisão do Prof. Titular Gilberto Safrá. Doutor em Psicologia Clínica – USP, é Bolsista da FAPESP e membro do Núcleo de Pesquisa e Laboratório *Prosopon* do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP, coordenado pelo Prof. Titular Gilberto Safrá. Tem artigos publicados em livros e revistas nacionais e estrangeiras, é conferencista em seminários e congressos no Brasil e no exterior.

que o desterro humano não é da ordem da psicopatológica, mas, isto sim, uma questão inerente à natureza humana, à condição humana e à própria ontologia do Ser.

Palavras-chave: desterro humano; Literatura; Imre Kertész; identidade.

PSYCHOANALYSIS AND LITERATURE: VISITING IMRE KERTÉSZ

Abstract: In this work, I shall bring up a question that I identify to be massively present at our contemporary clinical experience: the **human exile** (as human exile I am referring not to the exile provoked by political situations, nor to migrations derived from wars or catastrophic socio/economical situations, but to a series of feelings and behaviours of the individual, originated by sensations **of not belonging to the human race as well as not being bounded to: oneself, his body, his family, his community, his country and to the word in general**), through a dialog between the clinical experience and the literature of Imre Kertész, a Hungarian author and the 2002 Literature Nobel Prize. I shall mention that the issue of the human exile is directly related to the endless quest for identity, and I shall expose my hypothesis that the human exile does not belong to the psychopathology field, but is inherent to the human nature, to the human condition as well as to the ontology of the human being.

Keywords: human exile; Literature; Imre Kertész; identity

Introdução

Antes de abordar as questões do desterro humano e da busca incessante pela identidade e relacioná-las com a obra literária de Imre Kertész, parece-me oportuno mencionar a relação entre a literatura e a psicanálise, bem como dizer algumas palavras sobre o significado e a função da literatura.

Literatura e Psicanálise

A relação entre a Psicanálise e a Literatura é tão antiga quanto a própria Psicanálise. Haveria muito o que se dizer sobre esse tema, mas restringindo-me aos objetivos desse trabalho, ressalto o fato de que Freud se utilizou de diversos textos literários para desenvolver e, mesmo, legitimar muitos dos conceitos que criou, inclusive a parte metafísica de sua obra, como nos demonstram Pontalis & Mango (2012/2013, p. 70), em seu livro *Freud com os escritores*.

Freud reconheceu que muito dos fenômenos que observava na clínica já tinham sido anteriormente descritos por escritores. Em alguns casos, décadas e mesmo séculos antes dele. Um dos muitos exemplos é o Complexo de Édipo, um dos constructos fundantes da Psicanálise, o qual ele o desenvolveu apoiando-se em *Hamlet*, de Shakespeare, e *Oedipus Rex*, de Sófocles.¹⁹⁵ Outro fundamental conceito seu, o do parricídio,¹⁹⁶ teve seu desenvolvimento também apoiado em uma obra literária, *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski. Nesse texto de 1928, ele, inclusive, aborda as diferenças que entende existir sobre a noção do parricídio nessas três citadas obras desses autores.

Fica evidente o grande valor que Freud (1976 b) dava aos escritores quando formula

E os escritores criativos são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar. Estão bem adiante de nós, gente comum, no conhecimento da mente, já que se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência. (p. 20).

¹⁹⁵ Cf. Freud, 1976 a; 1987.

¹⁹⁶ Cf. Freud, 1961.

O que é a Literatura? Qual sua função?

Caberia, agora, perguntar: mas, o que é a literatura, qual sua função? Para responder a tais perguntas, recorro a dois escritores.

O primeiro é Tatiana Salem-Levy, finalista do Prêmio Jabuti de 2008 e Prêmio Zaffari & Bourbon de Literatura de 2009; o segundo, José Castello, laureado com o Prêmio Jabuti de 2011, pelo seu livro *Ribamar*, uma espécie de *Carta ao pai*, de Kafka, do século XXI. Professor de literatura, crítico literário e articulista do caderno Prosa & Verso do jornal O Globo, dele, citarei excertos retirados de algumas de suas colunas semanais publicadas no referido periódico.

De Tatiana Salem-Levy (2007/2013), de seu livro *A chave de casa*, cito:

Nasci no exílio, e por isso sou assim, sem pátria, sem nome. Por isso sou sólida, áspera, bruta. Nasci longe de mim, fora da minha terra – mas, afinal, quem sou eu? Que terra é a minha? (p.24).

Queria voltar a andar, encontrar o meu caminho. E me parece lógico que se eu refizesse, no sentido inverso, o trajeto de meus antepassados ficaria livre para encontrar o meu. (p. 26).

[...] ando em busca de um sentido, um nome, um corpo. (p. 12).

Se não sangra, a minha escrita não existe. Se não rasga o corpo, tampouco. Insisto na dor, pois é ela que me faz escrever. (p.64).

Já em José Castello (2013 b) encontramos:

A literatura nasce assim: de um lugar desconhecido, com propósitos não controláveis e intenções obscuras. O escritor acha que caminha numa direção, quando caminha em outra. Tateia [...] em busca de algo que não consegue pegar.

A partir dessa ignorância de si, o escritor [...] segue em busca de uma identidade que teima em lhe escapar e, por fim, se dá conta de que é um dândi – um “lorde”-perdido em um mundo estrangeiro. O vazio é a possibilidade de acolhimento de uma prosa que o preencha. Tudo o que lhe resta é seguir em frente. A criação se torna assim um destino, e não um ponto de partida. Uma meta, e não uma escolha. (p.5).

Sobre a poesia, assim se indaga e responde:

O que é a poesia? Como defini-la? De onde, afinal, ela vem? “O verso é um doido cantando sozinho./ Seu assunto é o caminho. E nada mais!/ O caminho que ele próprio inventa”, responde Mário Quintana.

O poeta trabalha na dobra: um conhecer que é, ao mesmo tempo, desconhecer.

Uma descoberta que é, ao mesmo tempo, susto.

O poeta arremeda [...] a sina de Arthur Bispo do Rosário, o artista que se sentia obrigado a colecionar uma peça de cada coisa existente para que elas sobrevivessem ao fim do mundo. Fixar para perdurar. Emoldurar (escrever) para não morrer. A palavra como um sinônimo de eternidade. No mais, sobra uma memória em farelos, com mais coisas trancadas do que abertas. (p. 5).

Do livro “Meus desacontecimentos – A história da minha vida com as palavras”, de Eliane Brum, Castello (2014) destaca a seguinte frase da autora: “A palavra escrita me encaixou em um corpo onde eu podia viver. O corpo-letra”. Sobre essa obra, comenta:

Toda história contada é um corpo que pode existir. É uma apropriação de si pela letra-marca de sua passagem pelo mundo. A escrita é sempre uma tentativa de remendar aquilo que não tem conserto. [...] funciona como uma cola que vem remendar aquilo que se esfarelava. (p. 5).

Em outro artigo em que reflete sobre a poesia, Castello (2013 a) nos diz:

É do abismo que o poeta retira seu potencial. É do vazio – só depois de atravessar um deserto imenso – que ele, enfim, [...] torna-se dono de si, mesmo sabendo que este “si”, na verdade, não lhe pertence. Ele é só uma pequena rolha com a qual ele veda o horror da inexistência. (p.5).

Ao tomar posse do que não é seu (ao inventar-se), encontramos, enfim, um sentido. Encontramos, ou inventamos? Dá no mesmo. É do abismo [...] que partimos para construir um sentido. Ergue-se sobre nada. Não tem fundamentos. Um vento pode derrubá-lo a qualquer momento. No entanto, é seu. (p.5).

O poeta se apresenta, “em vão”, ao abismo. É um mundo sem estampas e sem firmamentos. É, talvez, uma “metáfora do mal”. Pensem em nosso mundo contemporâneo, cheio de artefatos e de acontecimentos. [...] Estamos todos conectados – em celulares, em tablets, em e-books, em laptops, em satélites. A grande rede nos agasalha. Mas é preciso não esquecer: por mais vasta que seja a rede, ela é sempre feita de furos.

Nos furos, o vazio. Nos furos, o lugar em que o poeta se posta e se apresenta [...] O vazio, o poeta nos diz, é só uma construção que nos agarramos. É só uma hipótese, e dela sobrevivemos. (p.5).

Castello finaliza esse artigo fazendo uma previsão:

[...] se há um caminho para o futuro, é a poesia quem o desenha. Resistência do humano, em um mundo no qual tudo contra ele conspira. Resistência do abismo, que nós, humanos, carregamos no peito. E que, enfim, é a marca – é o galardão – de nosso ser. (p.5).

O desterro na clínica

Há muito que observo na prática clínica a existência massiva de uma condição de **desterritorialidade** emocional e psíquica,¹⁹⁷ fenômeno clínico esse que, em trabalho anterior (Cotta, 2003), digo que nos

[...] é comunicado pelos pacientes das mais variadas formas: em suas vivências de **não terem uma identidade própria**, nas sensações de **viverem fora do corpo**, de **não terem um corpo**, de viverem o corpo como **algo estranho a si mesmos**, de se perceberem como que **falando de fora do corpo - como uma outra pessoa** -, bem como quando diante de situações em que se sentem ameaçados, nos dizem que **seu eu se esvaiu**, ou que **seu eu não estava lá**. (p.1).

Ainda nesse trabalho, digo que é como se me deparasse com **casas vazias**, onde o morador **evadiu-se. Sumiu** e ninguém sabe para onde. De vez em quando, ele **volta, habita a casa** e depois **se vai**, de novo. São como corpos **sem alma, sem mente, sem psique**.

O contrário, também, ocorre: muitas vezes, só há a alma, a mente, a psique. Aí, é **o corpo que se esvai, se vai**. Só há **o morador de uma casa inexistente**, que **perambula por ruas vazias**, algumas vezes **sombrias e fétidas**, outras vezes, ele nos surpreende com sua mente brilhante, com sua pintura magnífica.

Independente da forma como manifeste sua experiência de desterro, o indivíduo **está sempre a se viver como um homeless**. Não tem para onde ir, não tem para onde voltar. “Estou à deriva”, conta-me um paciente. O que está à deriva é a identidade pessoal, o sentido e o destino da existência, assim como bem o explicitou uma paciente: “Não sei

¹⁹⁷ A questão do desterro humano e sua relação com a corporeidade na clínica contemporânea foi por mim desenvolvida extensamente em minha tese de doutorado. Cf. Cotta, 2010.

quem eu sou, não sei o que fazer, não sei para onde vou”.

Quero, agora, ressaltar um aspecto que considero fundamental sobre o que estamos aqui abordando: independente do fato de não se verificar sua existência em qualquer quadro nosográfico, é minha convicção que a questão do desterro humano não é da ordem da doença, da psicopatologia. Inclusive, são recentes e raras as obras da literatura especializada que abordam esse tema, ainda que assim não o denominem, como é o caso das pesquisas de Nancy J. Bothne e Rebecca Rojas, desenvolvidas na Chicago School, sob o nome de *Psicologia da Imigração*.¹⁹⁸

Outro exemplo vem de Philippe Lacadée,¹⁹⁹ psicanalista Francês, cujo livro *O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência*, é dedicado a suas pesquisas com adolescentes.

O autor que há muito vem trabalhando sobre o tema do desenraizamento humano é Gilberto Safra, com quem compartilho o entendimento de que o desterro humano não é uma questão da ordem da psicopatologia, mas, sim, inerente mesmo à condição humana, à natureza humana, e à ontologia do Ser.

Kertész e a vulnerabilidade humana

Kertész tornou-se um mestre para mim, na medida em que sua literatura contempla de forma profunda e mesmo poética as questões do desterro humano, da busca

¹⁹⁸ Nancy J. Bothne e Rebecca Rojas apresentaram, respectivamente, os trabalhos *Immigration to the United States: Experiences of Survivors of State-Sponsored Torture* e *Immigration Psychology: Anti-immigrant Attitudes in the United States and the Impact on Latino/a Families*, em Abril passado, no Seminário Psicanálise e Literatura: Visitando Imre Kertész, realizado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – USP, organizado por mim e pelo Prof. Titular Gilberto Safra. Seus trabalhos, bem como os demais apresentados no referido seminário, estão sendo por nós organizados, visando sua publicação em e-book.

¹⁹⁹ Cf. Lacadée, 2011.

incessante pela identidade e da importância fundamental do outro para a constituição do si-mesmo, questões essas que não encontro ou pouco encontro descritas e pensadas na literatura psicanalítica.

Citarei, agora, algumas passagens de sua obra, em que a questão do desterro humano está poeticamente explicitada, com o objetivo de poder demonstrar que a leitura de seus textos pode nos ajudar a compreender profundamente a questão do desterro humano e a busca sem fim pela identidade, questões tão presentes na clínica contemporânea. Passemos a ele:

Heureca é o título que Imre Kertész deu a seu pronunciamento por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de Literatura de 2002, publicado em seu livro que tem o sugestivo título de *A língua exilada* (Kertész, 2004). Ele, assim, inicia seu discurso:

Devo começar com uma confissão, talvez estranha, mas sincera. Desde que embarquei no avião para vir receber aqui, em Estocolmo, o Prêmio Nobel de Literatura deste ano, senti o olhar estranho, fixo, de um observador imparcial às minhas costas; e mesmo neste momento solene, quando me vejo como foco das atenções, eu me sinto mais próximo desse observador frio que do escritor cujo trabalho, de súbito, é lido em todo o mundo. Só posso esperar que a fala que terei a honra de pronunciar nesta ocasião especial ajude a desfazer a dualidade e unificar os dois eus que vivem em mim. (p.9)

Suas últimas palavras nesse pronunciamento são:

Em suma, eu morri uma vez, para que pudesse viver – e talvez seja essa a minha verdadeira história. Se assim for, dedico meu trabalho, nascido da morte de uma criança, aos milhões que morreram e a todos os que ainda se lembram deles. Porém, como estamos falando de literatura, da espécie de literatura que, no

entender da Academia, é também testemunho, ela ainda pode ter utilidade no futuro, e – e este é meu desejo – poderá mesmo servir ao futuro. Porque sinto que, ao refletir sobre o impacto traumático de Auschwitz, acabo chegando às questões fundamentais da vitalidade e da criatividade do homem de hoje; e, ao pensar em Auschwitz dessa forma, eu penso, talvez paradoxalmente, não no passado, mas no futuro. (pp. 19-20)

Kertész dedica seu ofício a desvelar a condição humana. Esse escritor Húngaro faz de sua obra uma reflexão sobre a existência, a morte, a identidade e a escrita. Diz ele (Kertész, 1979/2007):

A mitologia moderna começa com um negativo gigantesco: Deus criou o mundo, e o homem criou Auschwitz. (p.138)

Embora tenha me criado no nada e tenha aprendido desde pequeno com a pura razão, ou antes, com o meu senso comum a adaptar-me ao nada, mover-me e achar meu caminho dentro dele, pois ele representava para mim a vida, na qual eu deveria saber me virar, coisa que, sendo um menino, não foi mais difícil do que aprender a falar. (pp. 142-143)

Ele carrega na pele experiências de Estados, sociedades e de relações objetais não reconhecidas, onde há o império da coisificação do outro e daquilo a que Hanna Arendt (1962/1990) chamou de “banalização do mal”: sobreviveu às atrocidades de Auschwitz-Birkenau, Buchenwald e Zeitz, para onde fora deportado aos quinze anos; no pós-Guerra, novamente a experiência de ser tratado como coisa, desta feita, sob a ditadura comunista da Hungria; no âmbito das relações objetais, viveu sob o domínio de um pai autoritário e de uma família cínica. Em *Liquidação* (Kertész, 2005), outro título também muito sugestivo, nos diz

Vivemos na era das catástrofes, todo homem é portador da catástrofe, e para a sobrevivência se faz necessária uma arte peculiar da sobrevivência. O homem do tempo das catástrofes não tem destino, não tem qualidades, não tem caráter. O meio social terrível – o Estado, a ditadura, chame-o como quiser – o seduz com a força de atração dos redemoinhos vertiginosos até que ele desista da resistência e nele exploda o caos como um gêiser fervente – e a partir de então o caos se torna sua morada. Para ele, já não existe retorno a um ponto de equilíbrio do Eu, a uma certeza sólida e incontestável do Eu: portanto, perde-se no sentido mais verdadeiro da palavra. Esse ser sem o Eu é a catástrofe, o verdadeiro Mal. De novo se tornam válidos os dizeres da Bíblia: resista à tentação, evite conhecer-se, porquê, se o fizer, estará danado”. (Kertész, 2005, pp. 48-49).

É notável a semelhança entre tudo isso e a resposta que Silenos foi obrigado a dar ao rei Midas: ‘... A melhor coisa para você seria não ter nascido, não ser nada. A segunda melhor coisa, porém, seria morrer o quanto antes. (p. 139).

Em *Kaddish, por uma criança não nascida* (Kertész, 1990/2002), ele começa o livro com um retumbante “Não!”. Nessa obra, ele explica suas razões para negar-se a ser pai, ainda que ao preço da enorme dor de separar-se de A., sua mulher amada. Nesse texto, ele expõe sua visão de que Auschwitz, a ditadura comunista húngara e sua família de judeus ortodoxos se igualam no que diz respeito a tratar o outro como nada, como ninguém. Daí se compreende a contradição do título - *Kaddish, por uma criança não nascida* -, pois Kaddish, do aramaico *sagrado*, é uma reza tradicional judaica em homenagem aos mortos...

Já em *Eu, um outro* (Kertész, 1979/2007),²⁰⁰ uma espécie de autobiografia em que relata suas muitas viagens, mas não como um mero turista, e, sim, num certo sentido, como um pesquisador da condição humana, diz ser um eterno exilado, more onde morar, esteja onde estiver. Fala-nos que não tem ninho; que tem pátria, mas não a tem:

É diferente ser sem pátria em seu próprio país e sê-lo no estrangeiro, onde justamente essa falta de pátria pode nos levar a encontrar um novo lar. (p.88)

Vivo como um exilado. Nesse único aspecto vivo corretamente: sou um exilado. (p. 75)

Kertész sabe que tem língua materna, mas sua língua é estrangeira:

A língua – sim, ela é a única coisa que me mantém ligado a ele. Como é estranho. Essa língua estrangeira, minha língua materna. Minha língua materna, que me ajuda a entender meus assassinos. (p.35)

Ele se pergunta “quem sou eu?”, mas sabe que não é possível responder tal pergunta:

Às vezes, ocorre-me a pergunta (impossível de responder): quem sou eu? O que sou eu? E qual é a minha história? (p.30)

O ‘Eu’ é uma ficção na qual, no máximo, podemos ser co-autores. ‘Eu é um outro’. (Rimbaud) (p.14)

Que tipo de judeu sou afinal? Nenhum. Há muito tempo não estou mais à procura de minha pátria, nem de minha identidade. Sou diferente deles, sou diferente dos outros, sou diferente de mim. (p. 155)

²⁰⁰ A respeito desse livro, há uma excelente crítica elaborada por Tatiana Salem Leví. Cf. Leví, 2008.

Às vezes, quase tenho que me arrancar do refúgio sossegado do meu anonimato, quando ouço falar ou vejo escrito o nome I. K., mas sei que nunca vou me identificar com ele. (p.15)

Vocês não vão querer de mim que declare claramente minha nacionalidade, religião e raça? Vocês não vão querer de mim que eu tenha uma identidade?

Então, vou contar para vocês: tenho uma única identidade, a identidade do escrever. (uma identidade que se escreve a si mesma).

De resto, quem sou eu? Quem é que poderia saber? (73)

Ele termina seu anteriormente citado livro *Eu, um outro*, assim explicitando o desterro em que se encontrou após a morte de AnaMária, sua mulher amada:

Minha história desprende-se de mim: de repente, perco o equilíbrio como alguém que perdeu seu caminho e, entre passado e futuro, escapuliu do tempo. Mais tarde, vou me reerguer penosamente dessa queda e seguir a voz persistente, a palavra que, por detrás dessa neblina cinzenta que me circunda agora, me chama para viver de novo. Neste momento, porém, não sei de nada, não entendo nada, estou, por assim dizer, no limiar da vida e da morte, com o corpo inclinado para a frente, em direção à morte, com a cabeça ainda voltada para trás, em direção à vida, com o pé que se levanta, hesitante, para dar um passo. Em que direção irá? Não importa, porque aquele que dará o passo, não será mais eu, será um outro...”.
(p. 173)

Conclusão

Concluindo, do que aqui conversamos espero ter podido demonstrar três principais hipóteses:

- 1) o desterro humano é uma experiência em que o indivíduo se sente **pendendo** diante da própria experiência de si, como bem o definiu Safra (2014);²⁰¹
- 2) além de desvelar a condição humana, os escritores têm a capacidade dar um destino a seu desterro;
- 3) aprendendo com os escritores, podemos neles nos espelhar para ajudar a nós mesmos e a nossos pacientes a destinar as experiências de desenraizamento humano.

Para finalizar, dentro do espírito de interdisciplinaridade deste congresso, gostaria de ofertar a vocês a audição de uma música, tendo o entendimento de que a capacidade de dar destino ao desenraizamento humano não é uma exclusividade dos escritores. Muitos compositores o fazem e o fizeram, como o Húngaro György Ligeti, considerado um dos maiores compositores do século XX, cuja trajetória de vida tem semelhanças com a de Kertész: filho de uma família judia, sua mãe escapou de Auschwitz, mas nem seu pai, nem seu irmão tiveram a mesma sorte. Perseguido e proibido de executar suas composições pela ditadura comunista Húngara, refugiou-se na Áustria, tornando-se cidadão Austríaco. Sua obra é baseada na experiência de desterro humano e no defrontar-se com o medonho. Colocarei para vocês ouvirem um trecho de um concerto seu intitulado *Luz eterna*, cantada a 16 vozes, por A Capella Amsterdam, Daniel Reuss e Susanne Van Els. Espero que a apreciem. Muito obrigado.

²⁰¹ Informação verbal fornecida por Safra, em São Paulo, em 2014.

Referências

Arendt, H. (1963/1994). *Eichman in Jerusalem: aspects on the banality of evil*. New York: Penguin Books.

Castello, J. (2013 a). O Globo, *Prosa & Verso*, 16/11/2013.

_____. (2013 b). O Globo, *Prosa & Verso*, 28/12/2013.

_____. (2014 a). O Globo, *Prosa & Verso*, 3/5/2014.

Cotta, J. A. M. (2003). O alojamento da psique no soma, segundo Winnicott. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo.

_____. (2010). Memórias de um desterro: corporeidade na clínica contemporânea. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.

Freud, S. (1961). Dostoiévski e o parricídio. In S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., Vol. XXI, pp. 177-196). London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. (Trabalho original publicado em 1928).

_____. (1976a). Conferência XXI. O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XVI, pp. 375-395). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

_____. (1976b). Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IX, pp. 19-85). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1907).

_____. (1987). A interpretação dos sonhos (Parte I). In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IV, pp. 15- 363). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).

Kertész, I. (1979/2007). *Eu, um outro*. (Raquel Abi-Sâmara, trad.). São Paulo: Planeta.

_____. (1990/2002). *Kaddish, por uma criança não nascida*. (Paulo Schiller, trad.). Rio de Janeiro: Imago.

_____. (2001/2004). *Liquidação*. (Paulo Schiller, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1975/2003). *Sem destino*. (Paulo Schiller, trad.). São Paulo: Planeta.

_____. (2003/2004). *A língua exilada*. (Paulo Schiller, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Lacadée, P. (2011). O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. (Cássia Rumenos Guardado e Vera Avellar Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Contra Capa.

Pontalis, J.-B. & Mango, E. G. (2012/2013). *Freud com os escritores*. (André Telles, trad.). São Paulo: Três Estrelas.

Salem-Levy, T. (2007/2013). *A chave de casa*. Rio de Janeiro: BestBolso.

A CONTRIBUIÇÃO DE PAVEL FLORENSKY PARA A SITUAÇÃO CLÍNICA.

Gilberto Safra

Instituto de Psicologia Universidade de São Paulo

E:mail: iamsafra@usp.br

Resumo: Esse trabalho se propõe a abordar a situação clínica, sem referência à metapsicologia. Ele é decorrente de uma prática clínica fundada em um olhar fenomenológico, que busca colher as experiências que aparecem no espaço clínico sem o excesso de teorização e que auxiliem o devir do sentido de si do paciente. O modelo antropológico utilizado é o do homem que tem o seu fundamento no gesto criativo, que ao abrir possibilidades existenciais, também forma a sua possibilidade de ser. Homem enraizado na liberdade que acontece como desamparo diante de sua existência. O texto aborda a contribuição que Florensky apresentou em seu livro intitulado *A Perspectiva Inversa*, como referente hermenêutico da situação clínica. A perspectiva inversa permite o desvelamento de outros registros de realidade, dando acesso a profundidades, que nem sempre a perspectiva linear possibilita. Como referentes da perspectiva inversa na situação clínica, o artigo apresenta os seguintes pontos: a existência de centros múltiplos, a coexistências de diferentes planos, a organização da composição que converge para o olhar da pessoas que contempla a obra.

Palavras-Chave: clínica; fenomenologia; Florensky; perspectiva inversa.

PAVEL FLORENSKY CONTRIBUTION TO THE CLINIC SITUATION

Abstract: This work approaches the clinical situation, without using metapsychology as a reference. It results from a clinical practice founded on a phenomenological look, which seeks to collect the experiences that appear in the clinical situation without excessive theorizing, with the aim of assisting the establishment of the patient's sense of self. The anthropological model used is the conception where man has its foundation in the creative gesture that opens the possibilities of being and existence. Man is rooted in the freedom that happens as helplessness in the face of his existence. The text discusses the Florensky's contribution presented in his book entitled *The Reverse Perspective*, using it as a hermeneutic reference to the clinical situation. Reverse perspective allows the unveiling of different aspects of reality, giving access to depths that are not always the linear perspective allows observing. As regarding the reverse perspective in the clinical situation, the paper presents the following aspects: the existence of multiple centers, coexistences of different plans, and the organization of the composition organized to the eyes of the person who contemplates the work.

Keywords: clinic; phenomenology; Florensky; reverse perspective.

As minhas investigações na situação clínica têm tido como referência fundamental a contribuição de Donald Winnicott²⁰² (1896-1971). Esse autor discute as condições para o trabalho psicanalítico, nas quais a dimensão da experiência é o elemento fundamental. O setting é compreendido como espaço no qual o cuidado torna-se elemento que orienta o trabalho a ser realizado, para que experiências constitutivas possam acontecer. Claro

²⁰² Winnicott, W. D. *Playing and Reality*. London, Tavistock, 1971.

está que, nesse vértice, não se está privilegiando o *insight*, mas sim o acontecimento que possa recolocar o *self* do paciente em devir.

A fim de que esse trabalho possa ser realizado, temos um modo de abordar a situação clínica, avesso às referências metapsicológicas. Em nossa prática clínica há o predomínio do olhar fenomenológico, que busca colher as experiências que aparecem no espaço clínico sem excesso de teorização e que possibilitem o devir do sentido de si do paciente.

O modelo antropológico é o do homem que tem o seu fundamento no gesto criativo, que ao abrir possibilidades existenciais para a pessoa, também forma a sua possibilidade de ser. Homem enraizado na liberdade que se oferta a ele como desamparo diante de seu existir e de seu destino. A pessoa é aqui habitante da fronteira entre mundos, entre o finito e o infinito, entre o imanente e o transcendente, o singular e o coletivo, o céu e a terra, etc.

Na fronteira de mundos, o ser humano encontra a originalidade na tradição por meio de seu gesto criativo, que o coloca em direção ao futuro. A pessoa tem suas raízes no passado e busca alcançar o futuro, onde situa o sonho último que acalenta a sua morte.

O nosso modo de ser se caracteriza por um contínuo devir. Somos seres que aspiram o absoluto e que ao longo do caminho sonham com a realização do que dormita no fundo de nós mesmos. Vivemos atravessados pelo pressentimento de si, pela memória do ainda-não. O nosso modo de ser acontece por meio de contínuas metamorfoses. Em cada pessoa existem as facetas de si mesma que se constituíram por meio do encontro com o Outro, enquanto outras estão em estado de potencialidade e, portanto, não chegaram a se realizar, evoluir e a se simbolizarem. Este fenômeno leva a pessoa a experimentar a necessidade de encontrar o outro que possa lhe possibilitar a constituição

e a evolução das facetas de seu modo de ser, que não chegaram a acontecer por meio de um encontro com outro ser humano, condição necessária para que se coloque em marcha o processo de simbolização necessário ao devir do si mesmo.

A cada vez que um determinado aspecto emerge e que, potencialmente poderia vir a ser constituído na relação com o outro, a pessoa como que experimenta, novamente, uma vivência de alegria, de júbilo, de encantamento.

Uma tarefa fundamental do clínico é auxiliar o paciente a poder se apropriar não só de seu estilo de ser, mas fundamentalmente da vocação que o constitui. A sua vocação nasce dos atravessamentos que foram vividos pela pessoa, que aconteceram como aflição e angústia, mas que também contribuíram para o processo de sua singularização.

Dois tarefas mostram-se fundamentais para o clínico: reconhecer em que aspecto do *self* se aloja o gesto e reconhecer a sua vocação fundamental. Ao falar de vocação não estou me referindo à questão da profissionalização, mas sim a disponibilidade originária, que singulariza o paciente e que lhe dá o saber singular sobre a condição humana. Pavel Florensky²⁰³ (1882-1937) por meio de suas contribuições nos auxilia a reconhecer a vocação fundamental de uma pessoa, a fim de manejarmos a situação clínica de modo a favorecer o processo, que poderá possibilitar posicionar a vocação originária do paciente sob o domínio de seu gesto.

Pavel Florensky foi físico, matemático, poeta, pintor, teólogo. Para ele, haveria uma estrutura fundamental subjacente a todos os fenômenos, que constituiria a verdade vivente. As diferentes ciências seriam para ele diferentes linguagens para abordar a mesma verdade fundamental.

²⁰³ Florensky, P. *A perspectiva inversa*, São Paulo, Editora 34, 2012.

Nesse texto, quero abordar a contribuição que Florensky apresentou como a Perspectiva Inversa e que me parece muito fecunda como referente hermenêutico da situação clínica. Para apresentar e discutir essa modalidade de perspectiva, ele se utiliza da iconografia cristã ortodoxa, a qual é composta por meio da perspectiva inversa, que é bastante distante da perspectiva linear, modalidade de composição que aparece, habitualmente, na arte ocidental. Florensky assinala que o uso da perspectiva inversa naquela modalidade de arte sacra não pode ser atribuído ao desconhecimento dos princípios do desenho. Para esse autor a perspectiva linear e a perspectiva inversa são representações simbólicas da realidade, que procuram representar um determinado evento sobre uma superfície plana. Toda arte não pode, para ele, ser considerada naturalista, ela é sempre simbólica. Isso significa que sendo a arte um símbolo aponta para um mais além. Para ele, a tarefa da pintura não seria duplicar a realidade, mas desvelar um significado.

Florensky afirma que a perspectiva linear cria, de fato, uma obra ilusionista, que cria um cenário sem que um significado transcendente pudesse se mostrar através dela. Segundo esse autor, a obra de arte tem a possibilidade de nos unir com realidades que são inacessíveis aos nossos sentidos. Florensky acredita que a perspectiva inversa permite o desvelamento de outros registros de realidade, dando acesso a profundidades, que nem sempre a pintura que utiliza a perspectiva linear possibilita.

Podemos brevemente, assinalar as aspectos fundamentais que caracterizam a perspectiva inversa, são elas: a apresentação de centros múltiplos, a coexistências de diferentes planos, a organização do desenho que converge para o olhar das pessoas que contemplam a obra.

Diferente da perspectiva linear, a obra composta por meio da perspectiva inversa, converge para o olhar do observador. Isso ocorre, pelo fato de que a realidade é vista sempre como dialógica e se temos o objetivo de acolher a verdade em sua estrutura

fundamental será necessário abrir o espaço para a perspectiva dialógica. Essa faceta da realidade, é fundamental para a situação clínica, pois tudo o que acontece no espaço clínico precisa ser compreendido em sua manifestação dialógica. Tudo o que se manifesta, seja do ponto de vista do discurso ou da linguagem plástica aperceptiva é dirigida a um outro. Elementos que eventualmente encontraram a possibilidade de se constituir em narrativa no espaço potencial fundado na amizade.

A existência de centros múltiplos na composição artística presente na perspectiva inversa, implica que todos os elementos presentes na obra são revelações completas do ser implícitos nos entes representados. Na perspectiva inversa cada um desses elementos são como que vistos em todas as suas dimensões, por todos os lados. Esse modo de representação supera o ponto de vista único e totalitário presente na perspectiva linear. Na perspectiva inversa, o olhar se move acolhendo a multiplicidade de possibilidades presentes no fenômeno. Cada elemento constitui um centro, uma temporalidade, uma cosmovisão.

Claro que esse modo de olhar a obra ou uma sessão nos oferta possibilidades de compreensão profunda daquilo que se mostra. Na situação clínica, estaremos não só atentos ao discurso, ao conjunto da sessão como evento apresentativo, mas cada pequeno gesto, evento, ou coisa abre dimensões do ser do paciente que, uma vez acolhidos permite que o clínico possa sustentar a complexidade da singularidade que é o outro. Estamos nesse vértice compreendendo a sessão clínica como acontecimento polifônico, que apresenta uma multiplicidade de narrativas e de modos de ser.

A questão da coexistência de diversos planos é uma das mais interessantes, pois por meio dela percebemos diferentes facetas, que compõe a realidade. Ao longo de meus trabalhos tenho assinalado a coexistência dos registros ôntico e ontológico em um mesmo evento. No entanto, Florensky nos alerta que cada registro de realidade tem subjacente

outros registros de realidade diferentes do primeiro, de modo tal, que cada registro mais profundo de realidade, acolhe o registro anterior e ao mesmo tempo o supera. Esse aspecto relaciona-se à contribuição de Cantor (1845-1918) à teoria dos conjuntos em matemática, perspectiva importante não só para se compreender a formação da mente a partir das imagens presentes no psiquismo, que possibilitam o aparecimento da capacidade de realizar abstrações, mas também o posicionar-se diante do *self* potencial do paciente que está, continuamente, se atualizando em um modo tal que nunca se realiza plenamente. Essas discussões são também abordadas por Florensky ao lado de Cantor, com a compreensão da existência de diferentes infinitos (potencial e atual). Do ponto de vista da clínica, o infinito potencial manifesta-se como experiência agonica, e o infinito atual acontece nas experiências de encantamento e sublime e nas realizações da personalidade de alguém. Esse último aspecto tenho abordado em meus textos quando afirmo que cada pessoa é a singularização da história de toda humanidade. A multiplicidade comparece na singularidade.

A escrita de um ícone compreende esses diferentes princípios, pois por meio deles, o iconógrafo busca por meio de seu trabalho assinalar o ser daquele que ele procura representar. Por essa razão, o ícone nunca é um retrato, mas sim desvelamento do mistério que é a pessoa. O trabalho clínico procura realizar a mesma tarefa, ou seja, acompanhar o paciente, com a esperança de que o seu ser possa se atualizar, no seu caminho pela existência.

Certa vez, um professor de iconografia me perguntou se eu era iconógrafo, respondi que não e que eu era terapeuta. Ele sorriu e disse:

- Você é verdadeiramente iconógrafo! O seu trabalho é revelar ícones vivos: a pessoa!

PAVEL FLORENSKIJ: O PENSAMENTO COMPLEXO E A PSICOLOGIA

Márcio Luiz Fernandes²⁰⁴

Pontifícia Universidade Católica, Paraná

E-mail: marciovisconde@yahoo.com.br

Resumo: P. A. Florenskij (1882-1937), pensador e cientista russo, reconhecido pelo seu poliédrico interesse no campo do conhecimento, foi um dos defensores da necessidade de um pensamento capaz de aproximar e descrever o real na sua multiforme complexidade. O eloquente e convincente testemunho deste pensamento é a sua copiosa e ampla produção filosófico-teológica e científica. Em 1933 quando regime soviético decide levar Florenskij para a prisão em um campo de concentração, as cartas escritas aos familiares tornam-se ocasião para que ele pudesse refletir pela última vez sobre aquelas intuições originais que estavam na base do seu projeto sobre o “pensamento integral”. O artigo pretende mostrar como esta particular intenção está presente na correspondência carcerária. O objetivo principal será apresentar as cartas do gulag como uma obra que consegue concretizar o ambicioso e sempre atual projeto de Florenskij em um modo lúcido e exemplar, demonstrando a sua funcionalidade até mesmo nas condições dramáticas e proibitivas de vida e trabalho.

Palavras-chave: Pensamento complexo; cartas; Pavel Florenskij

PAVEL FLORENSKIJ: THE COMPLEX THOUGHT AND THE PSYCHOLOGY

²⁰⁴ Professor Adjunto no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR.

Abstract: P. A. Florensky (1882-1937), Russian scientist and thinker, recognized for his multifaceted interest in the field of knowledge, was one of the defenders of the need for a thinking able to approach and describe reality in its multiform complexity. The eloquent and convincing testimony of this thinking, is his copious and comprehensive philosophical-theological and scientific production. In 1933, when the Soviet regime decides to arrest Florensky and take him to a concentration camp, the letters written to his relatives become an occasion when he could reflect for the last time about those original intuitions that were at the basis of its project on "integral thought". The article aims to show how this particular intention is present in the prison correspondence. The main objective will be to present the letters of the Gulag as a work that manages to achieve the ambitious and always current Florensky's project in a lucid and exemplary manner, demonstrating its functionality even in dramatic and prohibitive conditions of life and work.

Keywords: complex thinking; letters; Pavel Florensky.

Introdução

O nome de Pavel Florenskij é mencionado na encíclica *Fides et Ratio* – de João Paulo II – e colocado entre os filósofos e teólogos do século XX que souberam realizar uma verdadeira síntese entre a fé e a razão, o pensamento e existência, a experiência científica e a vivência espiritual e, sobretudo, criaram condições para a compreensão e o diálogo entre o oriente e o ocidente.

A contribuição teórica de Florenskij está ligada, portanto, de um lado aos tesouros da tradição ortodoxa russa e, por outro, a uma determinada sensibilidade científica que deseja transmitir um tipo de gnosiologia que comporta uma compreensão integral e interdisciplinar do pensamento. Filósofos e teólogos como V.S. Solov'ev; M. M. Tareev;

S. N. Bulgakov; N. A. Berdjajev; L. P. Karsavin; P. A. Florenskij, Frank e V. Losskij procuraram uma fundamentação ontológica para pensar a experiência humana. Para eles o tema da *kenosis* (esvaziamento) representa o eixo central da filosofia e da teologia ortodoxa de tradição eslavófila russa. Para os autores russos a *kenosis* é um elemento fundamental para a interpretação não só de todo o sistema teológico, mas é uma categoria a partir da qual todas as questões antropológicas, psicológicas e científicas devem ser repensadas. Para aqueles que elaboravam uma teologia e filosofia dentro da tradição eslavófila os motivos de tal interesse devem ser procurados na tendência destes autores de ver na figura do Cordeiro imolado o destino e o traço essencial da própria nação e da ‘alma russa’.

O realismo russo do início do século XX e a escola fenomenológica nasceram conscientes da urgência de fazer frente ao positivismo e reconheceram, então, a necessidade da renovação da própria gnosiologia. Uma renovação que leva em consideração os seguintes temas fundamentais: a dimensão existencial do conhecimento; a intersubjetividade; o apofatismo como experiência do pensar; a relação entre o pensamento – seja teológico ou filosófico – com a cultura literária, artística, política, econômica e ecológica. Para Safra o estudo das intuições destes autores – principalmente os russos – fornece os elementos para a realização de uma clínica na qual o analista possa acolher a singularidade e a dimensão não-discursiva revelada nos gestos. No consultório “as queixas mais frequentes referem-se à vivência de futilidade, de falta de sentido na vida, de vazio existencial, de morte em vida” (SAFRA, 2005, p. 13). A reflexão sobre o sofrimento, o mal, a comunidade e o desejo de construir uma nova sociedade mostram que estes autores foram capazes de acolher o ontológico da situação humana.

1. A originalidade de Pavel Florenskij: o modelo de um pensamento complexo

Nesta comunicação pretendo acenar para alguns núcleos centrais do percurso e pensamento de Florenskij como parte de um projeto de pesquisa que vem sendo realizado em parceria com pesquisadores de três distintas instituições, a saber: a PUCPR no programa de pós graduação em teologia, a USP com o departamento de psicologia clinica com os trabalhos do prof. Gilberto Safra e a Universidade Lateranense representado pelo prof. Lubomir Zak. O foco de investigação que – a partir da proposta de pós-doutorado – começamos a realizar junto com o laboratório Prosoyon era o de discutir as contribuições da teologia para a psicologia e, em particular, examinar como a apropriação dos conhecimentos teológicos – a partir de temas e figuras – possibilitam a fundamentação ontológica e a respectiva reflexão sobre os processos de subjetivação contemporânea.

O alargar-se do horizonte de compreensão da clínica junto com novos quadros psicopatológicos “demandam a interlocução com as outras áreas das ciências humanas, tais como a antropologia, a teologia, a filosofia, para que o clínico investigador possa abarcar a complexidade do fenômeno” (SAFRA, 2012, p. 289). Desse modo, Safra tem observado a necessidade de assentar a prática clínica em textos de pensadores que apresentem lúcidas elaborações sobre os problemas do sofrimento humano porque:

Nos textos desses autores são discutidas essas questões não só da Rússia do início do século vinte, como também, em tom profético, os problemas de nosso tempo, em que a natureza humana se estilhaça. Frente a essa situação, recolhem e emolduram a face humana, explicitando o ethos. Para realizar esta tarefa criam uma obra resistente à fragmentação da medida humana, evitando a abstração racionalista. São textos que apresentam uma maneira diferente de pensar, pois ao mesmo tempo integram os vértices literário, filosófico, político e religioso. (...) Esses autores escreveram obras

em que o ethos humano se explicita em seu registro ontológico. (SAFRA, 2004, p. 33).

No elenco de autores aparece a figura de Pavel Florenskij, considerado um dos maiores pensadores russos do século XX, chamado de Pascal ou Leonardo da Vinci russo (ZAK, 2002; 1998). O pensamento e a obra deste matemático, filósofo, crítico de arte e teólogo é ainda pouco conhecido no ambiente acadêmico brasileiro. A sua obra reflete tanto a experiência feita como cientista quanto teólogo ao buscar a verdade e a beleza a partir das fontes, sobretudo no tesouro de sabedoria da Sagrada Escritura e dos padres da Igreja. De fato, para Florenskij nenhuma fórmula, definição racional ou sistema fruto da atividade teológica ou científica pode substituir a vida, ou seja, as vivências da criatividade e capacidade do ser humano de produzir o novo em cada momento (ZAK, 1998, p. 67). Logo depois de terminar com grande sucesso seus estudos na prestigiosa faculdade de física e matemática da Universidade de Moscou Florenskij escreve para a mãe dizendo que ele e seus amigos queriam se empenhar em encontrar as bases para realizar o diálogo entre a fé e a razão, entre a teologia e a ciência: “Vou chegar à síntese entre a cultura eclesial e a cultura leiga e estar plenamente unido a Igreja, eis um dos mais imediatos objetivos de empenho prático” (Carta de 3 de fevereiro de 1904). O que sobressai, portanto, é um intelectual na contramão do comportamento dominante do ambiente intelectual da russa da época. Uma figura que, por sua vez, mostra-se aberto à tradição religiosa e interessado em dedicar a sua vida a harmonizar as conquistas da cultura universal com as questões da cultura espiritual cristã.

No texto intitulado *Empiria e Empirismo*, escrito em junho de 1904, alguns meses antes de entrar na Academia Teológica de Moscou, Florenskij põe em relevo a necessidade que o cientista tem de se colocar diante da experiência comum:

Se uma das finalidades da concepção filosófico-científica do mundo é a contabilidade da consciência (expressão de Dostoevskij) em relação a cada aspecto da realidade, a possibilidade de recolher na consciência cada elemento do mundo e de levar em conta cada uma das suas partes, então o objetivo da experiência científica (entendendo esta palavra no seu significado mais amplo) é de descompor os elementos e os aspectos da realidade, de colocá-los em destaque e delimitar os seus confins. Mas para fazer este trabalho de separação, a consciência deve poder dispor de algo sobre o qual poder operar e este algo é que já está presente no espírito. Este algo não é dado imediatamente, mas vem a ser elaborado, se revela por meio de um processo inconsciente e particular, que seria mais interessante chamar de experiência comum. (...) A experiência científica pressupõe a experiência comum e deste modo se compreende a característica desta última. A tarefa da experiência científica é aquela de colocar em evidência e distinguir, já a segunda é aquela de fornecer experiências que tenham maior ressonância, um material que possivelmente não tenha estado colocado em evidência, nem tenha sido feito um trabalho de distinção. (FLORENSKIJ, 2014, p. 126).

Outro ponto a considerar é a originalidade de Florenskij em propor uma reflexão teológica radicada no terreno da gnosiologia. Para ele a amizade – no sentido cristão mais profundo - permite explorar o terreno do conhecimento pois é uma “condição indispensável da vida”:

A amizade dá ao homem a autoconsciência, revela onde e como é necessário trabalhar sobre si mesmo. Mas esta autotransparência do Eu se obtêm somente na ação recíproca, vital das pessoas que se amam. A comunhão da amizade é a fonte de sua força. Santo Inácio o Teóforo, indicando a força misteriosa e taumatúrgica que os cristãos recebem da vida comum, escrevia aos Efésios: ‘estejam atentos a se reunir

mais frequentemente para agradecer e louvar a Deus porque quando vocês estão estreitamente colocados em um único lugar são abatidas todas as forças de Satanás'. Aqui ele nos está dizendo que a comunidade do amor não deve limitar-se a uma ideia abstrata, mas exige absolutamente manifestações sensíveis e concretas até chegar ao estreito contato. É necessário não só amar-se reciprocamente, mas estar juntos de forma estreita. (FLORENSKIJ, 2010, p. 56).

Pode-se, portanto, dizer que a concepção que tem o pensador russo sobre a gnosiologia pode ser definida, à luz do atual desenvolvimento do pensamento filosófico e da epistemologia da ciência, como um modelo de pensamento complexo. E é por este motivo que privilegiamos o estudo sobre P. A. Florenskij a respeito da complexidade do real e sobre a teoria do “conhecimento global” correspondente a esse conceito. As ideias científicas estão permeadas pela sensação do mistério presente na realidade que, por sua vez, e, portanto, nos fazem pensar na experiência de correspondência vivenciada pelo ser humano entre ele e a natureza porque “natureza e homem podem ser partes de si mesmos e partes equipotenciais entre si e o conjunto” (FLORENSKIJ, 2007, p. 210). Esta percepção do real deve ser compreendida à luz da teoria do símbolo que Florenskij (2007; 2003) elabora e considera fundamental para o seu pensamento. Segundo nos diz o estudioso Zak (2014, p. 27) tal teoria diz que tudo o que aparece, isto é, o fenômeno, não é outra coisa senão a porta na direção de algo ainda maior, que está além, o *noumeno*. Algo que é realmente presente no fenômeno, fundando o seu ser (enquanto fenômeno) e dando-se a conhecer por meio dele. Tal teoria vê no real um conjunto de inumeráveis níveis ou estratos – semelhante a uma cebola feita de tantos “véus” – que são interdependentes e reciprocamente comunicantes. O nível que está mais na superfície tem o seu fundamento naquele “escondido” que está além deste e do qual aquele mais “na superfície” é o símbolo. Nos diversos escritos de Florenskij encontramos exemplos desta

concepção que exige a atenção no exame da realidade. Em outros termos, é necessária uma atitude de empatia gnosiológica para saber escutar os “sons da profundidade” de tudo o que existe. Assim, para Florenskij ter a capacidade de aproximar-se do “ritmo” da vida é possível na medida em que o sujeito e o objeto do conhecimento estabelecem uma relação vital.

2. As cartas da prisão

À luz das recentes pesquisas em arquivos aparece evidente que o elenco dos escritos das prisões e, de modo particular, do material das correspondências carcerárias representam uma fonte documental extensa e importante para as pesquisas. Entre os escritos do período do totalitarismo de Stalin ainda é pouco – ou talvez quase nada – conhecido na América Latina as cartas do gulag (campo de concentração stalinista) de Pavel A. Florenskij²⁰⁵, fuzilado pelo regime em 1937 com a acusação injusta de ser um colaborador contra-revolucionário. O material produzido na prisão por parte de Florenskij foi já traduzido em língua espanhola²⁰⁶ e, antes ainda, apareceu na Itália²⁰⁷, onde encontra um enorme sucesso editorial e está sendo buscado por leitores de todas as idades, credos religiosos e das diversas camadas sociais.

Estas cartas são consideradas pelos estudiosos como o ápice do pensamento e a síntese de toda obra de Florenskij. Trata-se de uma espécie de “canto do cisne”, nas quais são resumidas e explicadas as mais profundas intuições do sábio cientista que, quase de modo visionário, teria previsto o desenvolvimento dramático da história russa e europeia

²⁰⁵ As cartas foram publicadas em P.A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v četyrech tomach (Obra em quatro volumes)*, Mysl', Moskva 1998.

²⁰⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Cartas de la prision y de los campos*, EUNSA, Navarra 2005.

²⁰⁷ A tradução italiana de uma parte das cartas encontra-se em P.A. FLORENSKIJ, «*Non dimenticatemi*». *Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, publicada por Oscar Mondadori, Milano, e em 2013 chegou a sétima edição.

da primeira metade do século XX, empenhando-se na busca por um remédio para a força destrutiva do espírito bélico. Estes escritos revelam a preocupação de Florenskij em manter-se fiel aos laços mais originais das relações afetivas com os seus amados familiares e transmitir-lhes os sentimentos, as reflexões e as experiências interiores por ele vividas, justamente no momento da história, em que se revelava a força autodestrutiva do homem moderno que estava como que entregue ao seu próprio sentir e querer, enfim, imerso na escuridão abissal da violência.

Um exemplo é a carta escrita à sua mulher em 19 de outubro de 1936 quase um ano antes de sua morte:

Faz tanto tempo que não tenho tuas notícias...Aqui, ainda que possa parecer estranho, tenho uma série de imagens impressas ligadas ao Cáucaso: aquelas dos rostos, das línguas e da natureza (...). A minha memória visiva, ainda que débil com relação à infância, é ainda muito forte, de forma que vejo claramente dentro de mim o teu rosto. (...) somente por meio de vocês passa o fio que me liga à vida, tudo o resto me interessa somente com relação a vocês. E isto pode parecer estranho porque eu me deixo absorver pelo trabalho. Mas trabalhando me parece poder estar com vocês. (...) Talvez eu erre, mas eu faço este trabalho sempre em referência aos filhos, na esperança que o meu material possa ser instrutivo para eles. Do resto, no meu coração me dou conta que somente cada um individualmente pode recolher o material para tirar as próprias conclusões, enquanto aquilo que é recolhido por outros com uma certa perspectiva, normalmente é pouco utilizado. Mas é a vida!!! nós nos damos conta da vaidade dos esforços mas se espera sempre... Talvez o sentido deste trabalho é só aquele de fazer saber aos filhos que penso sempre neles e que procuro ajudar-lhes como posso. (FLORENSKIJ, 2006, p. 330-331).

Pode-se dizer que as cartas constituem uma herança humana e cultural de grande valor e de universal destinação. Na medida, pois, em que Florenskij se revela uma testemunha da dignidade, do ethos e da memória dos relacionamentos, os leitores passam a reconhecer também as implicações e o significado da perda e do esfacelamento do humano provocado pelas ideologias totalitárias que se apresentam com “novos rótulos” também na contemporaneidade. Nesta visão, o estudo e a leitura destas cartas permitem olhar para o sofrimento contemporâneo sob uma nova luz. Basta pensar, por exemplo, quanto isto é pertinente para as questões da formação de um novo tipo de conhecimento para a clínica psicológica. Nas cartas Florenskij insiste em mostrar tal abertura a totalidade dos fatores, tal como se vê nas linhas da missiva à sua filha Olga:

De fato, todo conhecimento não deve ser uma espécie de coágulo autossuficiente na alma, mas uma linha auxiliar da nossa relação vital com o mundo, do nosso contato com o mundo. Isto que eu disse do conhecimento tem um significado geral e se refere seja à arte, seja à filosofia, seja à vida cotidiana. (FLORENSKIJ, 2006, p. 325).

Certo é que, nos escritos da prisão, Florenskij reflete sobre a pessoa humana a partir deste horizonte ontológico no qual o espaço do mistério, do enigmático, da criatividade e da subjetividade não são negados. Nesse contexto, compreende-se o motivo principal também desta comunicação, pois se deseja oferecer uma pequena introdução na qual será possível reconhecer imediatamente o coração, o elemento central e nuclear daquilo que o autor conseguiu nos transmitir nas difíceis condições do gulag das ilhas Solovki. Convém, todavia, ter presente que, embora a palavra Gulag já tenha se transformado em símbolo da rede de repressão da antiga União Soviética, o lager das ilhas Solovki foi transformado pelos bolchevistas “no lugar dos maiores sofrimentos para os cristãos russos” (RICCARDI, 2000, p. 34).

No epistolário, escrito desde esta ilha do martírio, não aparecem as elaboradas intuições filosófico-teológicas e os refinados contornos da arquitetura especulativa que caracterizavam grande parte das obras de Florenskij antes de sua prisão. Convém ter presente que ele foi obrigado a viver em um ambiente infernal e, assim, o tempo para a meditação foi praticamente devorado pela cruel engrenagem carcerária. Ao mesmo tempo, em razão desta penosa situação, Florenskij conseguiu propor reflexões com tons mais íntimos, espontâneos e originais sendo capaz de descrever as vicissitudes de seus dias na prisão, as surpresas, as ambiguidades, os sentimentos mais profundos que habitavam-no como homem de fé e sacerdote. Um exemplo muito bonito a este respeito são os diversos relatos que Florenskij faz a respeito dos sonhos com seus familiares e, além disso, os relatos das recordações de infância a respeito dos seus pais: (em carta a sua filha Ana de 4-5 de julho de 1936):

Me recordo muito frequentemente da morte de meu pai. Ele tinha alguns sonhos (ou também eram visões) de viagens, ou de migrações nomades nos espaços sem fim da Asia. E o pensamento da abundância o aterrorizava. E me dizia: normalmente se pensa que a humanidade vai morrer pela carência de algo. Para mim, ao contrário, é claro que irá morrer pela abundância'. Também para mim o muito causa sempre medo, desde a minha infância, porque com a abundância parece que irrompe o caos sem forma, que você não está em condições de governar e que sai do controle. Onde não existe uma composição, não pode existir nem mesmo a compreensão, mas a composição comporta o limite. O que é a coisa mais importante em uma obra de arte? A cornice, os confins no tempo, o início e o fim. Se não houver os confins, o limite, não é possível nem mesmo a serenidade. A capacidade de limitar-se a si mesmo é a característica da maestria. (FLORENSKIJ, 2006).

Mas, enquanto o regime totalitário procurava meios para censurar qualquer referência à fé em Deus, Florenskij encontrava o caminho para falar da profundidade do mistério que habita o mundo, por meio de cartas que testemunham o valor da memória e deixam transparecer o horror pela dissolução da consciência histórica da dignidade humana. São cartas escritas nos raros fragmentos de tempo livre, depois de vencido o cansaço de dias massacrantes de trabalhos forçados. Estas missivas são, portanto, uma apaixonada confissão de quem consegue ser fiel às próprias convicções nas condições mais dramáticas, de quem sabe colher a verdade profunda de tal vivência e mantém a esperança, não obstante encontre-se despojado de toda a dignidade humana.

Mas, afinal, quem são os destinatários destas correspondências de Florenskij? A maior parte das cartas são endereçadas à sua mãe Olga, à mulher Anna e aos cinco filhos. A filha menor, por exemplo, Maria-Tinatín tinha apenas nove anos quando o pai foi preso pelo regime. O nosso autor preocupou-se em numerá-las para, desse modo, poder ter um mínimo de controle da trajetória e destino uma vez que elas eram submetidas à severa censura dos carcereiros os quais, de vez em quando, confiscavam aquelas consideradas inoportunas para expedir ao “mundo externo”. Em tantas ocasiões aparece nas cartas a recordação das fadigas encontradas pelos prisioneiros para redigí-las porque era extremamente difícil encontrar o papel e a tinta para escrever. Em geral, cada texto era redigido sobre a página dupla de um caderno dividido em quadrados, subdividida em partes distintas e, em seguida, cada parte era destinada a um membro da família: à mãe, à mulher, aos filhos e filhas. Cada membro da família podia ler separadamente a sua carta pessoal na qual, todavia, não faltava uma referência e uma saudação a todos os outros membros. Deve-se recordar o hábito de Florenskij de escrever com o desejo de criar um ambiente de intercâmbio entre todos aqueles aos quais se dirigia. Desse modo, ao escrever à filha menor Maria pede no final para que ela deixe uma saudação para a mãe e que cuide

do irmão e, do mesmo modo, faz apelo aos outros filhos para compartilharem as descobertas realizadas. Com efeito, o que está presente aqui, sublinhe-se de novo, é a dinâmica relacional e pedagógica de Florenskij preocupado com o crescimento humano, cultural e espiritual dos seus filhos.

Ele desejava introduzí-los nos segredos tanto da compreensão das obras de arte quanto do conhecimento dos fenômenos naturais e das pesquisas científicas. A ênfase é colocada sobre o fato de que tudo o que existe contém em si uma “estrutura interna”. E esta, mesmo na diversidade dos fenômenos – sejam eles naturais, conectados com a vida e a existência enquanto tal, sejam eles de tipo cultural -, tem características universais. É esta estrutura interna que deve ser buscada quando se observa a natureza, como também quando se lêem as obras literárias ou se escutam as obras musicais. É exatamente sobre esta estrutura que Florenskij se detém na carta escrita a Olga em 22 de fevereiro de 1935. Ele deseja ensiná-la a reconhecer o que é típico da estrutura das melhores obras literárias que, por sua vez, porém, trazem as marcas características da “estrutura interna” de cada fenômeno do mundo real. Ou seja: elas possuem uma constituição marcada pelas polaridades e, portanto, indicam ao leitor a importância de reconhecer a presença das contradições em cada fenômeno observado. Ele explica:

Quando você lê uma obra, procure entender como ela foi construída do ponto de vista da estrutura e, mais especificamente, qual a finalidade deste ou daquele particular ali presente. Deste ponto de vista, são particularmente interessantes as fraturas da exposição, as repetições, os deslocamentos no tempo e no espaço e, principalmente, as contradições. Em geral busca-se explicar as contradições como a luta entre algumas versões e como tramas embrionárias que irrompem na narração principal. Do ponto de vista psicológico isto acontece de modo frequente; o essencial, porém, quanto a estrutura não é compreender de onde provenha um

certo tema da trama, mas por qual razão, por qual motivo ele foi mantido pelo autor, não obstante as contradições com o tema principal. Ao contrário, quando se examina bem, vê-se que tal contradição serve para intensificar o efeito estético da obra. De tal forma que a contradição aguça a atenção do leitor. Pode-se dizer que quanto mais grandiosa é uma obra, tanto maior são as contradições que podemos encontrar nela (FLORENSKIJ, 2006, p. 153-154).

Como se deduz de outras cartas do gulag, a polaridade é só uma das características da “estrutura interna” dos fenômenos do real e de tudo aquilo que existe. Ela não é senão uma prova do fato de que a interioridade dos fenômenos é de uma grande complexidade. Ora, esta começa a manifestar-se na medida em que alguém consegue munir-se de paciência, aproximando-se dos fenômenos respeitosamente para poder escutar a “música secreta” que ressoa do interior deles. De fato, quanto mais se penetra no microcosmo de qualquer um dos particulares fenômenos, percebe-se ainda com maior clareza neles a mesma complexidade observada na dimensão macrocósmica. Florenskij reflete sobre todas estas coisas em uma carta endereçada ao filho Kirill, no período em que este já estava encaminhado para as pesquisas científicas no campo da astrofísica. Ele adverte o filho para prestar atenção e dar-se conta de que quando na pesquisa temos a impressão de aproximarmos-nos de algo simples, de fácil explicação e descrição, então sim, podemos saber que tal impressão não corresponde quase nunca à realidade. Entretanto, ela acontece ou “pela insuficiência dos meios técnicos ou por pura superficialidade” (FLORENSKIJ, 2006, p. 358, Carta de 23-24 de dezembro de 1936). Contudo, a impressão é uma coisa e a verdade outra e esta última começa a emergir quando a pesquisa científica renuncia a confiar nos esquemas abstratos, construídos a priori e passa a favorecer um pensamento que nasce e se desenvolve a partir de uma experiência concreta. Por sua vez, as experiências cotidianas demonstram que “a complexidade não diminui com a redução das

dimensões e de certas complicações”, porque no lugar delas aparecem outros componentes inusitados.

Conclusão

O epistolário era o único instrumento de comunicação que mantinha Florenskij conectado com o mundo externo. Até o fim da vida a correspondência foi capaz de infundir no prisioneiro a esperança, novo vigor e razões para viver e pensar. É isto que se conclui das palavras escritas a poucos meses antes do fuzilamento que nem sequer havia sido anunciado: “Tenho a sensação que a este ponto não existe nada que por si mesmo seja interessante, e só o fato de conseguir, de qualquer modo, comunicar-me com vocês, desperta o meu pensamento” (FLORENSKIJ, 2006, p. 369).

As cartas são a documentação da experiência comunicada por Florenskij de conexão com a totalidade da realidade e onde o autor russo mostra a necessidade fundamental de aprender a arte de viver que, segundo relata, consiste em preencher cada instante da vida com um conteúdo substancial. Em julho de 1936 escreve a Annulja recordando que a luta de sua vida era com o desejo ilimitado de sua alma, mas reconhecia que a sabedoria provém da capacidade de saber delimitar: “Onde não existe uma composição, não poderá existir uma verdadeira compreensão, mas qualquer composição artística, por exemplo, comporta o limite” (FLORENSKIJ, 2006, p. 310).

As cartas, portanto, segundo nos afirma Zak contêm a doutrina de Florenskij sobre o pensamento complexo. Na verdade, elas mesmas são a concretização deste modo de pensar. Trata-se de um verdadeiro e próprio testamento que o pensador russo deixa aos familiares e, por meio deles, para toda a humanidade. Assim, as cartas da prisão são um convite para elaborar uma fenomenologia simbólica em vista de um pensamento

complexo. A sua atualidade é, sem dúvida a mesma, senão maior, com relação ao tempo na qual foram elaboradas. São cartas redigidas com as mãos algemadas pelo sofrimento e terror e o seu conteúdo expressam as vivências de alguém que teve de transcorrer os últimos anos da vida em um dos mais cruéis e infernais gulag do século XX.

Referências

FLORENSKIJ, P. **A perspectiva inversa**. Tradução de Neide Jallageas e Anastassia Bytsenko, São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Il simbolo e la forma: scritti di filosofia della scienza**. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

_____. **Non dimenticatemmi: le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo**. (orgs. Natalino Valentini e Lubomir Zak). Milano: Mondadori, 2006.

_____. **La colonna e il fondamento della verità: saggio di teodiceia ortodossa**. Cinesello Balsamo (MI): San Paolo, 2010.

_____. **Il cuore cherubico: scritti teologici, omiletici e mistici**. (orgs. Natalino Valentini e Lubomir Zak). Milano: Edizioni San Paolo, 2014.

RICCARDI, A. **Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento**. Milano: Oscar Mondadori, 2000.

SAFRA, G. **A po-ética na clínica contemporânea**. 3ª ed., São Paulo: Idéias & Letras, 2004.

_____. **A face estética do self – teoria e clínica**. São Paulo: Unimarco, 2005.

_____.A questão da depressão: horizontes antropológicos In: REBLIN, I. A.; VON SINNER, R. (orgs.), **Religião e Sociedade: desafios contemporâneos**. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2012.

ZAK, L. **Pavel A. Florenskij: invito alla lettura**. Torino: San Paolo, 2002.

_____. **Verità come ethos: la teodicea trinitaria de P. A. Florenskij**. Roma: Città Nuova, 1998.

_____. **Trindade e imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij**, trad. Márcio Luiz Fernandes e Valdinei de Jesus Ribeiro; São Paulo: Ave-Maria, 2012.

_____. O coração e o conhecimento segundo Pavel A. Florenskij In: HOFFMANN, A.; OLIVEIRA, L. M.; MASSIMI, M. **Polifonias do coração**. Ribeirão Preto/SP: FUNPEC Editora, 2014.

MESAS REDONDAS

PESSOA-COMUNIDADE E INTER-RELAÇÕES NA OBRA DE EDITH STEIN

Clélia Peretti²⁰⁸

Pontifícia Universidade Católica, Paraná

E-mails:cpkperetti@gmail.com

Resumo: O presente artigo toma como texto base o capítulo oitavo da obra a *Estrutura della persona umana. Corso de antropologia filosofica* de Edith Stein intitulado *O ser social da pessoa*. O motivo da escolha deve-se a grande ênfase na conceituação da pessoa humana e suas relações sociais o que possui relações diretas com a empatia e com a ética. A sociabilidade humana é discutida a partir dos quatro aspectos apresentados por Edith Stein: atos sociais, relações sociais, formações sociais e tipos sociais. Com o objetivo de apresentar as contribuições de Edith Stein a análise do texto consiste nos seguintes passos: introdução do conteúdo, análise do ser social da pessoa, comunidade povo e implicações para a vivência ética.

Palavras-chave: Pessoa; Comunidade; Relações intra e inter pessoais.

PERSON-COMMUNITY AND INTERRELATIONS IN EDITH STEIN'S WORK

Abstract: This article is based on the eighth chapter of Edith Stein's text "The structure of the human person: lectures on philosophical anthropology", entitled "The social being of the person". We choose to focus this particular chapter because it puts emphasis on the concept of human person and his social relations, which directly concerns a reflection

²⁰⁸ Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, RS. Membro da Academia Internacional de Teologia Prática (IAPT). Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação e Bacharelado em Teologia da PUCPR. E-mail: clelia.peretti@pucpr.br.

on empathy and ethics. The human sociability is discussed based on four aspects, according to Edith Stein: social acts, social relations, social formations and social types. In order to present the contributions of Edith Stein, our analysis of her text follows these steps: introduction of the contents; analysis of the person as a social being; community and people; and implications for an ethical life.

Keywords: Person; Community; Empathy.

Introdução

Edith Stein, ainda jovem estudante, se interessa pelo tema da *pessoa humana* e, encontra no método fenomenológico de Edmund Husserl o fio condutor de toda sua produção intelectual. A compreensão da empatia, qual é a essência desse ato, como ele é possível e o que nele está implícito, leva a uma profunda análise antropológica, fazendo da investigação sobre a intersubjetividade um caminho para conhecer a essência da pessoa humana. Assim, a partir da análise da empatia a filósofa compreende que a dimensão social e a dimensão intersubjetiva são constitutivas da pessoa humana. Contudo, a pessoa não é absorvida na vida da comunidade, sua particularidade não só é preservada, mas é necessária para a configuração da identidade pessoal. Mesmo identificando traços tipicamente comunitários na pessoa, traços de caráter semelhante aos demais membros da comunidade, ainda assim a pessoa preserva sua peculiar individualidade. Assim, pessoa e comunidade nos escritos steinianos são termos ontologicamente interdependentes.

A comunidade é considerada em analogia à pessoa humana, sendo essencial para sua definição e para a apreensão de seus aspectos originais, para o reconhecimento e o posicionamento das pessoas. A relação comunitária é apresentada como elemento essencial para o processo de formação pessoal. A relação pessoa-comunidade é

essencialmente uma relação de interdependência constitutiva, onde os aspectos - ativo e passivo - da pessoa e da comunidade são necessários no processo de tornarem-se si mesmas, o que só pode acontecer a partir de uma abertura recíproca (STEIN, 1996).

A comunidade é identificada objetivamente como uma forma de agrupamento social como são as famílias, os povos, as comunidades científicas, religiosas, etc.. A comunidade é observada no seu aspecto objetivo como forma social, mas é olhada por dentro a partir dos seus aspectos constitutivos formados pelas experiências dos seus membros. Edith Stein sustenta que a fundamento de todas as comunidades, da mais ampla até a mais restrita, existe uma comunidade universal por ela denominada de humanidade. Suas contribuições são valiosas ferramentas para discutir os aspectos essenciais do ser pessoa e do ser comunidade e, ao mesmo tempo, sugerem pistas para o desenvolvimento e a ampliação de uma filosofia social e política da sociabilidade.

Tomamos como texto base para o estudo da sociabilidade humana o capítulo oitavo da *Estrutura da pessoa humana* dedicado a análise das relações sociais fundamentada em quatro aspectos, a saber: atos sociais, relações sociais, formações sociais e tipos sociais. Ninguém nega que, do ponto de vista biológico, todos os seres pertencem a uma espécie. Ainda, ninguém nega que linguisticamente ou conceitualmente se possa admitir que exista um gênero ou um tipo natural que definimos humano. Mas, afirmar que existe uma comunidade humana é problemático porque essa implica necessariamente uma particular relação entre os seres humanos. Contudo, sabemos que muitos pensadores colocaram em dúvida essa possibilidade, afirmando sua contingência histórica ou a dependência do poder. Mas quando examinamos os discursos sobre os direitos humanos que giram ao redor das questões dos direitos inalienáveis, da violência, das graves violações da dignidade humana, logo invocamos as afirmações steinianas de uma comunidade humana como também a inviolabilidade das pessoas humanas. Num

mundo globalizado marcado pela lógica do individualismo e da indiferença qual é o sentido do “nós”, da comunidade humana? Quem é o outro? Quais são os critérios para fundamentar nosso agir, querer, pensar e crer a tolerância, a acolhida, a divisão, a solidariedade, o conflito ou a relação? O ato empático possibilita colher no outro um existir como o meu, “é um ato que funda o agir solidário, educa para os valores éticos e civis, testemunha a comunidade como relação personalista do ser” (MANGANARO, 2014, p. 11).

Sob essa perspectiva a comunidade não é apenas compreendida como agrupamento humano, mas estruturalmente é um tipo de relação interpessoal, marcada pelo posicionamento da pessoa a partir do uso de sua razão e liberdade. È na solidariedade, no agir ético que se encontram os elementos constitutivos da abertura para os outros, na eficácia positiva de cada ação ou intervenção recíproca, na unidade ou globalidade dessas relações. A solidariedade é a manifestação da força vital comunitária e, a empatia não é somente um ato intencional, mas *formativo* e *performativo*, porque coloca em movimento a relação e, por sua vez, a testemunha e a preserva.

O ser social da pessoa humana: germe embrional de comunidade

O capítulo VIII da *Estrutura da Pessoa humana* (2013), dedicado às relações pessoais contém valiosas páginas para compreender a intencionalidade e a performatividade dos atos sociais. Edith Stein inicia o capítulo de forma dramática com a seguinte afirmação:

Considerar um indivíduo ilhado é fazer uma abstração. A existência de um homem é existência em um mundo, sua vida é vida em comunidade. E essas não são relações exteriores que se dão a um ser existente em si mesmo e para si; o estar

inserido como membro em uma totalidade mais ampla já faz parte da estrutura do ser humano (STEIN, 2013, p. 185).

Compreendemos imediatamente que ser uma pessoa humana significa viver em um mundo social, estar em comunidade. O conceito de pessoa humana de Edith Stein, entendida como unidade de corpo, psique e espírito, é fundamental e perpassa o conjunto de suas obras filosóficas. Desde o início de sua investigação a pessoa humana possui uma essência fenomenológica e constitui a base de todas as ciências, porque é a pessoa humana que faz progredir as ciências, tanto para aprender a se conhecer quanto para aprender a conhecer a realidade em que vive. Edith Stein nos fornece neste capítulo uma “imagem” do ser social do humano como um ser que *realiza atos sociais; vive relações sociais; é um membro das estruturas sociais e é um tipo social.*

Sabemos que o conceito de comunidade humana emerge na última parte da reflexão de Edith Stein. Neste capítulo Edith Stein apresenta a ideia embrionária de comunidade universal humana universal, definida por ela de humanidade. O conceito de comunidade não se encontra, nem no seu tratado sobre a empatia, nem nos escritos de 1936 e de 1938 e, *menos ainda na Introdução à filosofia* (1998). Os germes de um sentido mais amplo de comunidade encontram-se na obra *Una ricerca sullo Stato* (1993), onde a filósofa afirma que o estado é um tipo de comunidade que se coloca entre as formas mais restritas de comunidade, a família, a igreja e o povo. Nosso objetivo é, portanto, mostrar a origem da ideia de comunidade esboçada nas aulas sobre antropologia filosófica de Münster, um conceito que Edith Stein desenvolverá na sua obra magna, *Ser finito e Ser eterno* (1988).

Analisaremos a seguir os quatro aspectos que caracterizam o ser social da pessoa humana apresentados no capítulo oitavo da obra *A estrutura da pessoa humana* (STEIN, 2013, p. 185-199).

Edith Stein, entende por *atos sociais*, os atos do eu, ou seja, os atos que se entrelaçam com a competência *performativa* do humano. Trata-se dos atos pelos quais uma pessoa se dirige a outra pessoa por meio de perguntas, pedidos e ordens. Todos esses atos são ditados pela vontade de motivar a outra pessoa a assumir um determinado comportamento. As pessoas, juntas, dão vida a um contexto supraindividual que inclui entre ambas as pessoas. Os atos sociais pode se expressar no interior de um contexto axiológico, que inclui o amor, o respeito e a admiração. Edith Stein considera que no caso dos atos de valorização pessoal, embora os valores não possam ser compartilhados e reconhecidos, é possível ainda reconhecer estes atos como sociais, porque envolvem mais de uma pessoa, embora esta última possa não estar envolvida diretamente na ação. De acordo com Edith Stein existe uma terceira categoria de atos sociais constituída por aqueles que possuem a força de produzir ou anular uma determinada realidade objetiva no mundo social:

(...) assim, uma promessa produz o direito de exigir sua realização: este direito não se cumpre por si só mediante o cumprimento da promessa, ou só através da renúncia a sua satisfação pela pessoa a quem a promessa foi realizada. . Todo o direito positivo possui este caráter. Todos os atos sociais já pressupõem existente um consenso acerca dos acordos entre as pessoas (STEIN, 2013, p. 187).

Para as *relações sociais*, Edith Stein sustenta que essas pressupõem um contexto de conhecimento compartilhado entre as pessoas, fazendo assim emergir a centralidade do eu-tu: as relações sociais não são somente ações *de*, mas ações *entre* pessoas. Trata-se de uma gramática fenomenológica da relação não simplesmente teorizada, mas “vívica” e ilustra esta vivência da seguinte forma:

Até que eu vivo sentimentos de amizade em relação a alguém sem que o outro tenha consciência e lhes retribua, não existe ainda amizade entre nós. Somente

quando dois seres humanos expressam reciprocamente seus sentimentos, apenas quando um conhece as ações do outro e lhes retribui, ocorrerá uma relação de amizade. As pessoas nesta relação, *são amigas*. A partir desse momento, esta relação faz parte do seu ser pessoal e contribui para determinar sua vida [/136]. (STEIN, 2013, p. 187).

Aqui se coloca a clássica visão steiniana das experiências comunitárias: a solidariedade que caracteriza as relações sociais pode ser alcançada somente quando as pessoas compreendem ou são conscientes do sentido construtivo do que significa viver na experiência do outro.

A pessoa *é membro da estrutura social*. Edith Stein ressalta neste terceiro aspecto que a comunidade é a mais alta forma de sociabilidade e revela uma estrutura unitária onde convergem tanto as relações quanto os atos. Enfatiza a relação entre as partes e o todo, e mais especificamente a relação eu-outro, eu-nós. Contudo, as comunidades não são pessoas, mas são semelhantes a estas. Edith Stein diz que “é possível falar de comunidade num sentido mais amplo não somente onde existem relações recíprocas entre as pessoas, mas onde as pessoas se apresentam também como unidades, no interior das quais essas se ligam a um nós” (STEIN, 2013, p. 188). Os temas que emergem aqui são aqueles de história, espírito e valores relacionados com a ideia de *humanitas*: “na base de cada comunidade humana, tanto daquelas efêmeras como daquelas “de natureza substancial”, há uma comunidade universal que abraça todas: é a humanidade”. Assim, o homem é desde sempre um ser social inserido numa comunidade, mesmo que não esteja consciente disso. Porém, o que dá dignidade e consistência a humanidade, em última instância, é o fato de ela ser partícipe da vida do “homem-Deus”, ou seja, sua unidade está fundada em Deus (STEIN, 2013, p. 189).

Mas qual é a relação entre a constituição essencial do ser humano e os laços comunitários? Para avançar no aprofundamento desta temática as fontes mencionadas por Stein são: D. von Hildebrand, *Metafísica da comunidade* (1930) e F. Tönnies, *Comunidade e Sociedade* (1887). Stein também fez referência a esta última no ensaio de 1922, *Psicologia e ciências do espírito. Contribuições para uma base filosófica*, mais precisamente na introdução do capítulo *Indivíduo e comunidade*. Assim como a unidade do “nós”, a com-unidade é perpassada pelas ideias de *alteridade* e de *espírito*, o *nós* é para Edith Stein fundado teologicamente; e, em nota, faz referência ao *Corpus Christi Mysticum*. Lê-se:

É possível falar de comunidade em sentido amplo, não só onde há relações recíprocas entre as pessoas, mas lá onde essas pessoas também se apresentam como unidade, dentro da qual estão ligadas a um nós. Essas estruturas podem ser transitórias e temporárias; podem, contudo, ter uma consistência que vai além do atual estar junto de pessoas; falo da comunidade no sentido estrito do termo quando há uma comunidade de vida permanente entre pessoas, que atinge até as profundezas, e lhe atribui uma marca duradoura; uma comunidade que não se funda somente sobre relações passageiras ligadas ao presente, mas também sobre laços objetivos supraindividuais, que possui sua própria lei de formação segundo o que se realiza e se desenvolve, da mesma forma que uma pessoa humana individual (STEIN, 2013, p. 188-189).

Chegamos ao último aspecto o da sociabilidade, isto é, ao *tipo social*. O singular ser humano compreendido como membro de uma comunidade é também um tipo. Edith Stein observa que um indivíduo pode possuir no seu ser algo em comum com os outros no interior de uma comunidade, mas existem também diferenças que o distingue dos outros. Ela exemplifica com dois distintos tipos de alemães: Suábia e Bavarian. Uma

pessoa pode pertencer a diferentes comunidades e podem existir numerosos tipos que convivem em uma comunidade particular. Edith Stein quer mostrar, dessa forma que existem diversos tipos de seres humanos e que são pessoas. Todos pertencem a comunidade humana universal que ela chama de humanidade.

Analisa a etimologia grega da palavra tipo, fazendo notar que nos encontramos diante de um território ontológico, porque *typos* significa “aquilo que é formado como um todo configurado”:

Typos em grego significa, em primeiro lugar, golpe, colisão, e depois aquilo que é formado, que se configura de certa maneira em virtude de uma manipulação externa. Neste sentido, é utilizado tanto em referência à técnica de escultura quanto em referência ao caráter [...]. Não é possível designar o ser humano como tipo em sua particularidade se esta característica é considerada como irrepetível. Se se define um tipo como um todo configurado (*Gestaltganzes*) que pode se apresentar em uma multiplicidade de exemplares, de tal modo se poderia resumir o que é indicado pelo significado da palavra de acordo com o uso linguístico atual (STEIN, 2013, p. 192).

O fundamento interior do tipo social implica a possibilidade de uma *transformação* do que já é formado: pode assim surgir um elemento que não se sobrepõe nem se justapõe, mas gera o novo. Mas, na formação da pessoa é necessário considerar algo para além do contexto social em que está inserido e do qual assume inúmeras características. Se, na fé, assume-se Deus enquanto o criador, e deste crê-se na alma, reconhece-se o ser humano enquanto portador de um todo “corporal-anímico”, sendo a alma o que lhe há de mais próprio (STEIN, 2013, p. 172-176).

Comunidade povo

Quanto ao conceito de Povo, Stein (2013, p. 199-218) aponta que este é formado por indivíduos, tem uma história e um local geográfico, e suas ações são determinadas pelos seus membros, dos quais há aqueles que possuem a mentalidade ou consciência do todo e se dedicam a ele. Também o povo tem relações internas e externas, a segunda se dá com outros povos e a primeira no âmbito interior de formação, organização e linguagem, ou seja, em sua cultura. Assim, um povo possui laços de sangue (mas não somente), se baseia em uma comunidade espiritual, e tem em seu horizonte a possibilidade de organizar-se em Estado.

Para Stein, nascer em um povo, mais do que receber dimensões deste e assumi-las na medida em que se desenvolve, é também agir dentro do povo. O modo de ser de um povo está afinado a sua cultura e ao seu sentido, que mesmo que o povo desapareça pode permanecer, com isso se encontra uma realidade para além do tempo. E a grande importância do conceito de povo para a humanidade se funda no “homem-Deus” que tem importância para toda a humanidade por ser o redentor, o qual fez parte de um determinado povo e a partir dele agiu para a humanidade (STEIN, 2013, p. 207-210).

Contudo, a relevância da vida está para além da ação para o povo, ela está dada por ser vida humana e relacional e, portanto, amorosa, uma vez que o amor embasa a existência da comunidade, assim a vida é movida por um valor e com isso está participando do eterno. Pois, “amar uma pessoa implica dar uma resposta ao seu valor pessoal e participar deste valor; ainda mais: é preciso protegê-lo e conservá-lo” (Stein, 2013, p. 212). Assim, o valor de uma comunidade se mede pela densidade de seus valores. Do bom e do belo que circundam o humano provém a noção de um ser supremo o qual o homem quer servir, pois nele se encontra no eterno, e a vida valiosa possui sentido. E aí, se vê um modo positivo do perder-se de um povo, ao deixar o povo que está caminhando para a perdição, um novo povo pode surgir. E todo aquele que está consciente de pertencer

a um povo possui responsabilidades para com ele, o que pressupõe uma determinada estatura espiritual. Enfim, a formação do ser humano tem muito a ver com seu povo, mas se deve, em última instância a Deus, a quem deve seu ser diretamente e indiretamente – por meio de seu povo e da humanidade. Assim, Deus é quem determina a importância das comunidades e as funções do homem dentro delas, e o cumprimento das mesmas está sob a responsabilidade e liberdade humanas. E dentro do homem há uma esfera livre de toda a sua transitoriedade e que responde somente a Deus. Deste modo, o valor do homem está em ouvir o chamado de Deus (STEIN, 2013, p. 212-213).

Edith Stein demonstra que tanto a pessoa humana quanto o povo possuem relações sociais, as quais em última análise sempre ocorrem entre indivíduos, contudo são indivíduos culturalmente marcados por determinado povo, e com isso sempre as relações são entre representantes de povos. Além disso, é marcante a iniciativa de fundar tanto a pessoa humana quanto o povo em algo para além das pessoas, do tempo, e da história – Deus. Ao ver na constituição do ser humano um ser corporal-anímico²⁰⁹ ao mesmo tempo percebe que também o povo possui uma esfera espiritual e que a história do mesmo é feita por aqueles que atingiram uma determinada maturidade de consciência coletiva.

Uma grande conclusão do texto analisado pode ser a seguinte – Deus é o fundamento e sentido último de toda e qualquer relação social, seja ela do indivíduo ou do povo. Dessa forma, Stein fala de um sentido que ultrapassa as últimas realidades da existência, assegurando que o ponto de partida para a compreensão do ser humano não se finde nele mesmo enquanto finito, mas abre-o ao infinito. O que, automaticamente, gera uma implicação ética, a de reconhecer o infinito no outro, seja o outro indivíduo ou povo. Este reconhecimento do infinito do outro embasado no infinito do outro fundante (Deus)

²⁰⁹ A esta formulação fica o interesse de relacionar a concepção de corpo-anímico de Stein ao conceito de *soma-pneumatikon* de Paulo. Teria ela se baseado no autor da Carta aos Coríntios?

e em relação com o infinito do eu, traça por si só um caminho comunitário em que o eu e o outro se encontram no outro fundante que é eterno. Assim, o ser social da pessoa é lançado em uma relação eterna por estar entrelaçada por Deus.

É importante destacar que Stein fala do “homem-Deus” que escolheu integrar um determinado povo para agir de forma redentora. Ao dizer isso, acende a possibilidade de uma outra questão ética, abrindo o ser humano ao referencial último da existência. Sabendo de sua conversão ao catolicismo se pode afirmar que este “homem-Deus” é Jesus Cristo, o qual serve de referencial ético de duas formas – totalmente homem e totalmente Deus. Assim, além de fundar a vida, Deus é também aquele que a realiza e a vive humanamente, podendo mover todos os seres por meio da relação com Ele. Apesar de não estar explícito neste texto, também é necessário lembrar que o Deus cristão é Trindade, ou seja, é em si mesmo comunidade que já engloba a humanidade.

Considerações finais

As contribuições de Edith Stein são fundamentais para compreender o problema da dicotomia pessoa-comunidade que enfrentamos em nossas sociedades. O pensamento de Edith Stein possui conotações éticas, uma vez que se entende a ética como base da dimensão relacional da pessoa humana. Nesse sentido, a abordagem de Edith Stein, ao tratar do ser humano e dessas relações, faz com que se pense na perspectiva não somente da ética do indivíduo, mas da ética do povo ou da comunidade como um todo.

De fato a estrutura da pessoa humana e da comunidade em Edith Stein se dá por meio desta síntese filosófico-teológica que reconhece a dignidade humana a partir de sua humanidade, sendo que sua humanidade já é em si digna por estar fundada em Deus. Embora não se tenha tratado deste tópico especificamente no texto analisado sabe-se da grande importância dada por Edith Stein a empatia. Com a empatia conhecemos nós

mesmos e re-conhecemos os outros como semelhantes a nós, outros eus, em recíproca doação de sentido. A empatia nos leva a reconhecer que o outro não é o diferente. O ato empático cura qualquer tipo de indiferença. As relações sociais devem se dar a partir da empatia, pois este é o mecanismo que permite uma relação social ética. A empatia, enquanto este sentir dentro do outro já é em si carregada de alteridade, e, portanto, elemento basilar para se pensar e fazer ética. Assim, empatia e mística são duas dimensões das relações éticas do homem, pois dizem respeito ao relacionamento com o outro e com Deus. Para Edith Stein empatia diz relação intra e interpessoal, manifesta a relação entre o próprio e o estranho, entre aquilo que me envolve em primeira pessoa e aquilo que se dá no contexto do meu viver (MANGANARO, 2014). Compreender a essência do seu pensamento crítico e coerente, especialmente sobre a empatia, se constitui um dos meios mais completos para uma fecunda atuação da fenomenologia do direito, para a compreensão da passagem da consideração filosófica da pessoa humana àquela teológica.

Enfim, a abordagem de Edith Stein sobre a pessoa e a comunidade possui na sua formulação teórica um caráter relacional ontológico e oferecer respostas aos diversos tipos de dicotomias presentes em nossa cultura. A perspectiva de fundar uma ética em Deus é válida e urgente, do contrário, apesar de enriquecida pela perspectiva do outro, a ética enquanto relação mística seria aniquilada, e a pessoa humana estaria condenada a não desenvolver sua vida e suas relações ao nível mais alto da existência humana, que é a relação com Deus. Não importa se somos chamados a agir numa comunidade mais restrita ou mais ampla, mas sim, importa a consciência de que o nosso agir numa comunidade será fecundo também para a comunidade maior. Resumindo o pensamento de Edith Stein e tendo em consideração o conjunto de suas obras, podemos dizer que a comunidade se coloca no nível espiritual, na esfera dos valores onde o conceito comunidade se entrelaça com o de com-idade. A comunidade é considerada uma

personalidade de ordem superior, que não elimina a singularidade, mas a potencializa ao multiplicá-la. Não a relativiza, não absolutiza, mas a compreende num *conjunto*, num todo mais amplo, fundado sobre uma gramática fenomenológica da relação.

Referências

MANGANARO, P. *Empatia*. Padova: Ed. Messaggero di Padova, 2014.

STEIN, E. *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*. Roma: Città Nuova, 1988.

STEIN, E. *Il problema dell'empatia*. Roma: Studium, 1998.

STEIN, E. *Introduzione alla filosofia*. Roma: Città Nuova, 1998.

STEIN, E. *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*. Roma: Città Nuova-OCD, 2013.

STEIN, E. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. Roma: Città Nuova, 1996.

EDITH STEIN E O CONCEITO DE PESSOA

Juvenal Savian Filho*

Universidade Federal de São Paulo

E-mail: jsfilho@usp.br

Resumo: Este artigo interroga por que Edith Stein, numa primeira fase de sua obra, associa o conceito de pessoa apenas ao caráter espiritual do ser humano e, numa segunda fase, baseada na experiência intersubjetiva, o associa à individualidade. Destaca também elementos da releitura steiniana da definição dada por Boécio e termina pela análise do modo como a filósofa inverte a aproximação tradicional do conceito de pessoa e o mistério cristão da Trindade: em vez de falar do ser trinitário divino com base em tríades observadas no ser humano, Edith Stein descreve o ser humano uno com base nos dados revelados sobre a Trindade.

Palavras-chave: pessoa; espiritualidade; individualidade; intersubjetividade; trindade.

EDITH STEIN AND THE CONCEPT OF PERSON

Abstract: This paper asks why Edith Stein, in the first phase of her work, associates the concept of person only to the spiritual nature of human beings and, subsequently, based on inter-subjective experience, associates it with the individuality. This paper also emphasizes some elements of steinian reinterpretation of the definition given by Boethius and ends by examining how the philosopher reverses the traditional relation between the concept of person and Christian mystery of Trinity: instead of relying on human triads to

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.

speak about God, Edith Stein is based on Trinity's biblical revelation to describe the human being.

Key words: person; spirituality; individuality; intersubjectivity; trinity.

Edith Stein emprega o termo *pessoa*, ao longo de sua obra, para referir-se ao indivíduo humano como ser que se destaca no conjunto da Natureza por sua capacidade de reflexão, autorreflexão, apercepção de valores e comunicação, quer dizer, por sua espiritualidade.

Já em sua tese de doutorado, *O problema da empatia*, aparece sua primeira concepção de *pessoa* como o ser dotado da legalidade racional da vida espiritual (*Vernunftgesetzlichkeit des geistigen Lebens*)²¹⁰. Se a vida psíquica ou a alma refere-se, em geral, à dimensão da vida que não se reduz ao conjunto dos eventos físicos causalmente condicionados e aos quais estão sujeitos os indivíduos por seus corpos, o espírito designa a dimensão da consciência e propriamente da consciência pura.

Em outras palavras, o indivíduo humano é pessoa porque pode escapar às malhas da Natureza pela consciência e é capaz de captar o movimento natural como objeto ou fenômeno que se doa à sua consciência, o que faz Edith Stein dizer: “a consciência como correlato do mundo objetivo não é Natureza, mas espírito”²¹¹. Essa concepção será mantida na obra *Introdução à filosofia*, receberá novas conotações na *Estrutura da pessoa humana* e será sintetizada em *Ser finito e ser eterno* pela definição tomada de Boécio de

²¹⁰ Cf. *O problema da empatia* IV, 7, a (p. 131). Indicaremos aqui, entre parênteses, a página correspondente nos respectivos volumes da edição crítica (ver bibliografia).

²¹¹ *Ibidem* IV, 1 (p. 108).

Roma: pessoa é a essência individual de natureza racional (*Einzelwesen von vernünftiger Natur*)²¹².

Entre o primeiro uso de *pessoa* e a definição boeciana retomada por Edith Stein na fase madura de seu pensamento não há diferenças radicais, mas apenas esta: a noção de substância individual de natureza racional enfatiza a individualidade (dotada, está claro, de racionalidade), ao passo que o primeiro uso dedicava-se a apenas apontar para a racionalidade (espiritualidade) como a marca distintiva do ser humano em meio à Natureza. Certamente, Edith Stein, ao escrever *O problema da empatia*, não tinha em mente o que realizaria em *Ser finito e ser eterno*, ou seja, um projeto filosófico de reinterpretação fenomenológica do pensamento clássico fundado em Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás e Duns Escoto. Por isso, enfatizar a individualidade não era uma preocupação central da primeira fase de seu trabalho, como será no meio e no fim dele (por exemplo, na *Estrutura da pessoa humana* e no *Ser finito e ser eterno* ou na *Ciência da cruz*). Entender sua definição de pessoa, ou ainda, investigar o sentido de ela ter assumido a definição boeciana de pessoa requer, portanto, entender sua necessidade de enfatizar a individualidade.

Uma primeira resposta, aliás óbvia, consiste em dizer que Edith enfatizará a individualidade porque assim o fizeram os autores que ela toma como referências na metade e no final de sua vida. Porém, dizer apenas isso não significa explicitar o sentido de seu trabalho intelectual. É preciso manter a pergunta pelo porquê de sua ênfase na individualidade. Para respondê-la, o caminho mais indicado seria a análise da articulação conceitual construída por Edith Stein; mas, é preciso reconhecer que ela mesma se conecta com uma tradição que remonta a diferentes filosofias da Antiguidade e da Idade

²¹² Cf. *Ser finito e ser eterno* VII, 1 (p. 304).

Média, de modo que recuperar os elementos centrais dessa tradição pode oferecer condições para uma leitura mais apropriada do seu pensamento.

Há, todavia, uma dificuldade metodológica nessa tarefa: é preciso encontrar o que justifica uma conexão entre o uso que faz Edith Stein do termo *pessoa* com a história desse termo. Isso quer dizer que é preciso localizar, no próprio texto steiniano, referências que mostrem o quanto Edith Stein tinha consciência dessa história. Do contrário, corre-se o risco de reconstruir arbitrariamente um percurso histórico sem que nada garanta que ele pode iluminar o sentido do uso do termo em Edith Stein. Agrava essa dificuldade o fato de que Edith Stein, na única ocasião em que dá uma definição direta de pessoa, cita a definição de Boécio sem mencioná-lo e fornece como fonte a questão 29 da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino²¹³. Isso torna difícil, evidentemente, afirmar com segurança que Edith Stein dedicou-se ao estudo detalhado da história do uso do termo *pessoa*, mas, ao mesmo tempo, garante que ao menos um “momento” dessa história foi por ela investigado, qual seja, o da interpretação do termo feita por Tomás de Aquino. Esse momento, porém, remete necessária e explicitamente a outros dois, de modo que se pode pretender que Edith Stein os conheceu. São eles a definição de pessoa dada por Boécio e a redefinição elaborada por Ricardo de São Vítor, fundamentais para Tomás de Aquino, que as analisa no conjunto das questões 27-29 da Prima Pars da *Suma de teologia*, tomada por sua vez como base por Edith Stein.

O conceito de pessoa em Edith Stein

²¹³ Cf. *Ser finito e ser eterno* VII, 1 (p. 304).

No presente texto, não percorreremos a linha conceitual que certamente Edith Stein reconstruiu e que remonta de Tomás a Boécio, passando por Ricardo de São Vítor²¹⁴. Ater-nos-emos ao que nos parecem ser duas “fases” em continuidade direta no emprego steiniano do conceito de pessoa.

Em *O problema da empatia*, tal conceito serve para designar em geral a espiritualidade do indivíduo humano ou a constituição espiritual de cada ser humano. Edith Stein não dá uma definição direta do termo; aliás, é algo notável que, ao longo das partes II e III, há pouquíssimas ocorrências de *Person*; Edith prefere falar de *Individuum*. Porém, na parte IV, ao tratar do conceito de espírito e de ciências do espírito (hoje conhecidas como ciências humanas), *Person* aparece amplamente. Isso confirma que, na primeira fase do pensamento steiniano, *pessoa* é apenas uma referência ao indivíduo humano psicofísico e espiritual, quer dizer, ao ente que, em meio à Natureza, destaca-se por ter, “além” de um corpo e uma alma, também um espírito. Estas são as características que constarão do conceito de pessoa com que lida Edith Stein em sua tese de doutorado²¹⁵: *individualidade, legalidade da razão e apercepção de valores*.

Essas notas são confirmadas pela obra *Introdução à filosofia*, em que Edith fala claramente de pessoa como ser vivente dotado de uma vida de consciência²¹⁶. Nessa obra, entretanto, há, por assim dizer, uma evolução com respeito ao conceito de pessoa presente

²¹⁴ Esse caminho conceitual e a sua exploração por Edith Stein são por nós apresentados em detalhe no artigo *O conceito de pessoa e sua história em Edith Stein*, que será publicado em 2015 na coletânea organizada pelo Prof. Dr. Tommy A. Goto, da Universidade Federal de Uberlândia.

²¹⁵ Cf., por exemplo, *ibidem*, IV, 3 (pp. 116-126). É curioso notar que esses dados são explorados numa passagem em que Edith Stein se vale de uma obra de Wilhelm Dilthey, para criticá-la, intitulada *Contribuição para o estudo da individualidade (Beiträge zum Studium der Individualität)*, mas, em vez de falar de individualidade, Edith Stein prefere falar de personalidade. Não há dúvida de que, nesse uso, ela sofreu influências não só de seu orientador, Edmund Husserl, mas também e sobretudo de Max Scheler, a cujas conferências Edith assistiu em Gotinga e que foram depois publicadas na forma de livro, com o título *O formalismo na ética e a ética material (Der formalismus in der Ethik und die materiale Wortethik)*. Edith, aliás, toma essa obra como base de sua investigação do sentimento, da emoção e do valor.

²¹⁶ Cf. *Introdução à filosofia* II, II, 4 (p. 142).

em *O problema da empatia*, pois Edith Stein explora dois elementos que só apareciam discretamente em sua tese de doutorado: (i) a afirmação da intersubjetividade como condição da experiência individual; (ii) a afirmação de um núcleo pessoal ou ponto de irradiação de onde brota o modo de o indivíduo realizar aquilo que tem de comum com sua espécie.

A afirmação da intersubjetividade como condição da experiência individual é elaborada por Edith graças a uma experiência inegável: embora as sensações possuam algo de inteiramente subjetivo, elas também possuem algo de objetivo, observável pela coincidência do conteúdo percebido por diferentes sujeitos. Em outras palavras, ainda que a sensação se realize em primeira pessoa, seu conteúdo mostra ser o mesmo percebido por outros indivíduos, o que mostra haver uma independência da coisa percebida em relação àqueles que percebem. A essa experiência Edith chama intersubjetividade: a experiência do mundo exterior compreende a relação com outros sujeitos. Assim, na existência individual mesma haveria uma orientação para a alteridade, sem a qual cada indivíduo sequer teria consciência de si mesmo²¹⁷. No entanto, garante-se também que a sede da consciência é individual, pois, embora os conteúdos da percepção em geral possam ser idênticos, cada sujeito colhe-os de maneira inteiramente única e incompartilhável.

Essa será a base para Edith Stein exprimir a experiência individual como experiência nascida de uma fonte de irradiação ou núcleo próprio de cada sujeito. Ela observa que cada indivíduo não reproduz simplesmente aquilo que tem de comum com sua espécie, quer dizer, seus condicionamentos, mas imprime-lhes sempre uma feição inteiramente singular. A essa fonte de irradiação ou cerne da alma, Edith denomina

²¹⁷ Cf. *ibidem*, Introdução, 7 (pp. 93-98).

*essência da pessoa*²¹⁸. Deve-se cuidar, aqui, para não associar tal cerne com um ponto, ao modo de uma descrição espacial; trata-se, ao contrário, de um *modo de ser*, um *ato*. Isso é bastante visível na análise do caráter, pois, como diz Edith Stein, “pode-se estar de acordo com os outros sobre as qualidades de caráter de alguém e de seus valores, e pode-se mesmo exigir de mim ‘atenção’ a seus valores, mas que eu deva amar esse alguém em função desses valores, isso não se pode requerer de mim; afinal, se e como amo alguém é algo que se funda sobre o modo como as suas peculiaridades vêm ao encontro das minhas; é algo absolutamente único, assim como são únicas tais peculiaridades”²¹⁹. Raciocinando pelo absurdo, podemos dizer que, se cada indivíduo não vivesse de modo inteiramente próprio e singular aquilo que tem de comum com outros indivíduos, então a apercepção de qualidades em alguém (experiência partilhada por vários sujeitos) obrigaria a todos os que têm essa apercepção a amar esse alguém. Quer dizer, para todo indivíduo cujas qualidades fossem percebidas por um grupo de sujeitos, haveria um amor automático da parte desse mesmo grupo. Ora, o absurdo dessa proposição confirma que, apesar da objetividade da apercepção das qualidades de um indivíduo, o fato de alguém amá-lo dependerá do modo individual de esse alguém viver a apercepção. A esse modo individual, *essência da pessoa*, centro e fonte de irradiação, Edith Stein também chama de “coloração” individual, formada de sentido e valor²²⁰.

Pode-se dizer, portanto, que o conceito de pessoa com que Edith Stein opera já na *Introdução à filosofia* não apenas escapa ao risco de definir o indivíduo em função da espécie, mas insere na própria individualidade uma abertura à alteridade ou um ser relacional. É curioso, porém, que ela não ofereça uma definição direta de *pessoa*. Ela não

²¹⁸ O uso da palavra *essência*, aqui, não remete ao sentido metafísico ou como se entendia no pensamento antigo, medieval ou neoescolástico. O leitor é convidado a pensar na noção de *essência* tal usada especificamente pela fenomenologia de matriz husserliana. Ver nota 15, adiante.

²¹⁹ *Ibidem*, II, II, B, 3, c, a (p. 158).

²²⁰ Cf. *idem, ibidem*.

o faz nem em sua maior obra de antropologia, a *Estrutura da pessoa humana*, mas apenas descreve o que é ser pessoa ou o que é a pessoalidade. Nessa última obra, Edith fala majoritariamente de *ser humano*, reservando o termo *pessoa* para momentos estratégicos de sua análise. Num desses momentos, ela esclarece com termos eloquentes o que considera a espiritualidade característica do ser humano e a nota central do conceito de pessoa:

(...) o ser humano pode e deve formar-se a si mesmo; (...) ele é um ser que diz 'eu'; nenhum animal pode fazê-lo; olho nos olhos de um animal e vejo algo que me olha; vejo um interior na sua alma, uma alma que dá atenção ao meu olhar e à minha presença, mas é uma alma muda e prisioneira, aprisionada em si, incapaz de ir além de si mesma e compreender-se, incapaz de sair de si mesma e unir-se a mim; olho nos olhos de um ser humano e o seu olhar me responde, deixa-me entrar na sua interioridade ou me afasta; é senhor de sua alma e pode abrir ou fechar as portas; (...) espiritualidade pessoal significa vigilância e abertura; não só existo, não só vivo, mas tenho consciência do meu existir e do meu viver; e tudo isso em um único ato; (...) a vida espiritual é também um saber originário a respeito do outro, é ser nas outras coisas, ver dentro de um mundo que está diante da pessoa; a consciência de si é abertura para a interioridade, a consciência do outro é abertura para o exterior; eis uma primeira interpretação da espiritualidade²²¹.

A essa altura, percebe-se como a espiritualidade inclui as três notas do conceito de pessoa já evocados aqui: a individualidade, a racionalidade e o sentimento. Essas características compõem o conceito de pessoa desde que ganhou cidadania filosófica, na

²²¹ *Estrutura da pessoa humana* VI, II, 1 (p. 106).

era Patrística. Mas Edith Stein desenvolve virtualidades nelas contidas, explorando a intersubjetividade (o que insere na ideia de pessoa a inter-relação) e o centro da alma (o que põe em primeiro plano a singularidade de cada indivíduo, sem concebê-lo apenas em função do que é comum à espécie humana). Podemos dizer que esses dois elementos, enfatizando a singularidade de cada indivíduo humano, constituem a segunda fase da compreensão steiniana da noção de *pessoa*. Esse termo não mais designa simplesmente a espiritualidade de cada ser humano (tal como fazia Edith em *O problema da empatia*), mas agora articula tal espiritualidade com a radical individualidade de cada ser humano (tal como aparece em *A estrutura da pessoa humana*). A estratégia dessa articulação é a exploração do fundamento da experiência subjetiva (tal como já aparece em *Introdução à Filosofia*).

O ápice da compreensão steiniana do conceito de pessoa

O ápice da segunda fase talvez seja obtido em seu final, não por ser “final”, mas por lançar mão de recurso que traz clareza sem igual à compreensão da noção de pessoa. A preparação desse clímax faz-se desde a *A estrutura da pessoa humana*, mas eclode em *Ser finito e ser eterno*, quando Edith Stein toma o modelo teológico cristão da Trindade como base para explicar a pessoa humana.

Com efeito, historicamente, ao escrever *A estrutura da pessoa humana*, Edith já havia sido convertida pela fé cristã e estudava assiduamente o pensamento escolástico. Tomás de Aquino e Duns Escoto oferecerão a Edith Stein, na fase madura de seu pensamento, recursos que permitirão sofisticar sua fenomenologia²²². É o que se observa

²²² O leitor sem intimidade com a fenomenologia de Husserl poderá introduzir-se nessa filosofia pela leitura da *Introdução à filosofia*, de Edith Stein, e pela leitura do próprio Husserl (os textos talvez mais acessíveis são as *Meditações cartesianas* e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia*

com o conceito de pessoa, pois *Ser finito e ser eterno* será a única obra em que Edith o definirá explicitamente, retomando a definição dada por Boécio: “pessoa é uma substância individual de natureza racional” (*Einzelwesen von vernünftiger Natur*)²²³.

Edith tem o cuidado de, ao traduzir em alemão, não utilizar o termo *Substanz*, mas *Wesen*, o que mostra sua intenção de manter-se no registro fenomenológico mesmo

transcendental). Enquanto não adentra na obra mesma dos dois filósofos, pode ser-lhe útil a leitura do capítulo “Fenomenologia metódica: Edmund Husserl”, no livro *A filosofia contemporânea*, de Wolfgang Stegmüller (Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Vol. 1. São Paulo: EPU, 2002, pp. 58-91), do livro *Husserl*, de Jean-Michel Salanskis (Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006), e do livro *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*, de Francesco Alfieri (Org. e trad. Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2014). Sem pretender definir em poucas linhas o sentido da fenomenologia, damos aqui um breve exemplo, tomado de Edith Stein. Em sua tese de doutorado, sobre *O problema da empatia*, ela pretende descrever o que são os atos empáticos e explica que eles são atos nos quais uma pessoa pode entender o que outra pessoa vivencia. Todo um campo de questões desenhasse em torno dessa explicação. Por exemplo, como sei que o que eu vejo no outro corresponde realmente ao que ele vivencia? Se a vivência é do outro, como posso dizer que tenho a mesma vivência ou que capto exatamente o sentido da vivência alheia? Ao tratar dessas questões, Edith Stein diz que uma fenomenologia da empatia *descreve* o que a empatia é; identifica a *essência* da empatia. Isso não significa explicar como surge a empatia; explicar como surge é o trabalho da psicologia. A psicologia, por sua vez, não pergunta pelo *que* é o ato empático, mas já lida com uma definição dele e procura explicar sua origem em cada indivíduo. Cabe à fenomenologia clarear a essência disso que é pressuposto pela psicologia. Esse exemplo permite entender um pouco melhor a concepção da fenomenologia como ciência das essências. Ela clareia as essências que são pressupostas por todos os tipos de saber e mesmo da experiência cotidiana. Com efeito, a fenomenologia não considera nada como pressuposto (não só os objetos dos saberes, mas também o próprio mundo, as experiências psíquicas, o senso comum, tudo enfim); ela busca cavar o sentido desses pressupostos, as essências de tudo aquilo que parece natural em nossos atos de consciência. O leitor não pode, porém, ter em mente uma concepção de consciência ao modo moderno do empirismo ou do idealismo (a consciência como tabula rasa na qual se inscrevem dados vindos da sensação ou como instância habitada por ideias que seriam projetadas na sensação, a fim de iluminá-la). Na fenomenologia, a consciência é *o modo de ser do ser humano*, é sua *relação com o mundo e com si mesmo*, donde Husserl falar de fluxo de atos em que a atenção está sempre voltada para algum objeto (consciência é consciência de alguma coisa). Ao investigar a consciência, Husserl se dá conta de que a atividade consciente opera com formas universais (essências) reveladas pelo modo como as coisas aparecem (fenômeno) para a consciência. Desse modo de aparição ou fenômeno vem o termo *fenomenologia*. Não se trata, porém, do fenômeno em sentido kantiano, como se por trás da aparição das coisas houvesse aquilo que as coisas são em si mesmas. Para Husserl, não há coisa em si diferente de fenômeno, pois o que as coisas são é o que elas mostram de si. Esse mostrar-se ou doar-se das coisas mesmas revela a essência delas, o que elas são. Por exemplo, uma cor é sempre ligada a uma superfície; um triângulo é sempre convexo etc. Estar ligada a uma superfície é uma característica da essência da cor; ser convexo é da essência do triângulo; e assim por diante. As formas universais ou essências não são, portanto, formas unidas a matérias, como se fossem partes de um todo. O leitor deve ficar atento para não associar a palavra *essência*, da fenomenologia, com a maneira geral de as pessoas falarem de *essência* em sentido escolástico ou platônico-aristotélico. Mesmo Platão, Aristóteles e os Escolásticos não viam as essências como “coisas” que entram na composição de cada ente. A respeito de Tomás de Aquino, autor caro a Edith Stein, vale a leitura do capítulo sobre sua filosofia no livro *A filosofia na Idade Média*, de Étienne Gilson (Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996). Na continuação deste artigo, o termo *essência* adquirirá caráter central, de modo que o leitor é convidado a redobrar sua atenção, a fim de não o confundir com o que as vulgatas filosóficas dizem a respeito desse termo.

²²³ Cf. *Ser finito e ser eterno* VII, 1 (p. 304).

quando lança mão de elaborações medievais ou escolásticas. Mas o sentido é o mesmo: *essência* (*Wesen*) indica uma unidade de sentido tanto quanto *substância* (*Substanz*). Sua definição, a rigor, seria: “pessoa é uma essência individual de natureza racional”.

Na definição de Edith Stein, desaparece a redundância de que se podia ver na definição de Boécio (falar de “substância” e de “substância individual”), pois Edith ela tira o foco de atenção da existência como suporte (substância) e transfere-o para a unidade de sentido (essência). No entanto, ao citar a definição em latim, ela explica que se fala de substância individual porque a pessoa contém em seu quê (isto é, em sua identidade) algo de incomunicável (*Unmittelbar*) que não partilha com nenhuma outra²²⁴.

Essa explicação, tomada em si mesma, não remete necessariamente ao trabalho já feito por Edith Stein na *Introdução à filosofia* e na *Estrutura da pessoa humana*, pois insistir na individualidade como posse de algo incomunicável não implica a afirmação da intersubjetividade como constitutiva da natureza humana nem a garantia de que o indivíduo não seja concebido apenas em função do que tem em comum com outros indivíduos. Poder-se-ia, por exemplo, dizer que o que uma pessoa tem de incomunicável é a somatória precisa de suas características, somatória essa dificilmente encontrável em outra pessoa. Por essa razão, Edith Stein, algumas páginas adiante, enfrenta explicitamente a tarefa de elucidar o que entende por *pessoa* e sua estratégia será aprofundar a interdependência entre os conceitos de pessoa e de espírito. Nesse momento, ela explicita o sentido do que anunciara na *Introdução à filosofia* e em *A estrutura da pessoa humana*.

No seu dizer, só se chama de pessoa aquilo que manifesta uma essência espiritual; e espiritual é “aquilo que é não espacial e não material, que possui uma interioridade em

²²⁴ Cf. *idem, ibidem*.

sentido obviamente não espacial e que permanece em si, saindo de si mesmo”²²⁵. Na análise steiniana da pessoa será decisivo o jogo entre imaterialidade, permanência em si e saída de si. O desafio é entender o que Edith Stein entendia por “permanecer em si, saindo de si”.

Sua base é a constatação de que todo ser que diz “eu” é um ser consciente de seu existir. Ora, sendo consciente de seu existir, este ser “permanece em si”, mas não apenas permanece, como também vê que sua vida brota de seu interior. Vendo que sua vida brota de seu interior, dá-se conta de que pode compreender sua vida e informá-la com liberdade²²⁶. Informá-la com liberdade implica, enfim, “sair de si”, ir ao encontro do mundo²²⁷. Permanência e saída (que na linguagem da *Estrutura da pessoa humana* equivalem a vigilância e abertura) constituem toda a espiritualidade da pessoa e revelam o alcance filosófico da interpretação que Edith Stein oferece à definição boeciana: é pessoa o ser que é capaz de ter consciência em geral e consciência de si e que é orientado, por sua constituição íntima, a sair de si e ir em direção ao outro num exercício de liberdade.

O centro de onde jorra a consciência e a liberdade (a permanência em si e a saída de si) é o núcleo da alma. Edith consagrará várias páginas ao tema em *Ser finito e ser*

²²⁵ *Ibidem* VII, 2 (pp. 307-308).

²²⁶ Aqui não se deve pensar em liberdade como liberdade de escolha de arbítrio, pois escolher entre *x*, *y* ou *z* é só um modo – e o menos intenso – de praticar a liberdade. Por outro lado, a liberdade não é uma indeterminação pela qual se poderia fazer o que se quer, pois essa possibilidade não é dada a nenhum ser humano e, mesmo que fosse dada, seria autodestrutiva. Ao contrário, a liberdade consistirá na possibilidade de cada indivíduo jogar com as determinações às quais está submetido (físicas e psíquicas) e produzir o seu modo singular e consciente de viver. Dessa perspectiva, a materialidade e o psiquismo são espiritualizados, quer dizer, são assumidos pela dimensão consciente, numa experiência unitária, e deixam de ser vistos como meros condicionamentos. É nessa experiência unitária que, como diz Edith Stein em várias obras, mas principalmente na *Ciência da cruz*, a pessoa pode perceber a presença divina em si e praticar o seu maior gesto de liberdade: não sendo constrangida a crer em Deus por nenhum elemento físico ou psíquico, a pessoa pode dizer “sim” a ele numa afirmação radical de sua própria autonomia.

²²⁷ Cf. *ibidem* VII, 2 (p. 309).

eterno, esclarecendo que esse núcleo deve ser entendido ao modo de forma vazia²²⁸. Ela chega a dizer que *todo ser vivo* tem um núcleo, que é sua própria alma e de onde brota o modo de ser de cada indivíduo de uma espécie²²⁹; no caso do ser humano, porém, esse núcleo não é apenas psíquico, mas espiritual, pois não se reduz à dimensão vegetativa, sensitiva e emocional, mas inclui a racionalidade e a liberdade. Trata-se do modo único e irrepetível pelo qual cada pessoa vive sua existência, efetivando tudo o que tem de comum com sua espécie, porém de maneira inteiramente singular.

No entanto, não é propriamente essa descrição do ser pessoal o elemento original do trabalho filosófico realizado por Edith Stein em *Ser finito e ser eterno*. A novidade inegável está no método adotado por Edith Stein para aprofundar a compreensão de *pessoa*. Ela não opera propriamente uma análise conceitual ou um levantamento de detalhes ainda não explorados; na realidade, ela sequer parte do uso que se faz da noção de pessoa no mundo natural. Ao contrário, Edith Stein parte do modelo teológico cristão da Trindade divina para iluminar a compreensão da pessoa humana. Ela não assume a definição boeciana para falar diretamente do ser humano. Ela a assume ao falar das pessoas da Trindade, para, então, passar à pessoa humana. Esse é o procedimento explícito do § 2 da parte VII de *Ser finito e ser eterno*, que Edith inicia dizendo:

A busca do sentido do ser conduziu-nos até o primeiro Ser: o Ser em pessoa²³⁰; e mesmo em três pessoas. Para compreender isso, e à medida da capacidade de nossa compreensão, nós esclarecemos o que se deve entender por pessoa, a fim de obter uma nova compreensão do ser finito partindo do primeiro Ser. Mas o ser pessoal como tal e, por conseguinte, o Ser primeiro

²²⁸ Para o sentido propriamente dito da expressão “forma vazia” (*Leerform*), ver: *ibidem*, IV, 3, 17-18.

²²⁹ Cf. *ibidem*, VII, 3, 2 (pp. 314-315).

²³⁰ A análise steiniana do ser, que conduz ao Ser primeiro, bem como sua interpretação da revelação bíblica do nome de Deus como *Aquele que é* ou *Eu Sou*, encontram-se precisamente na parte VI e no § 1 da mesma parte VII.

mesmo permanecem muito obscuros para nós se não conseguimos esclarecer a essência do espírito. Já concebemos o ser divino como ser espiritual, e, se encaramos a pessoa como suporte de uma natureza dotada de razão, sua natureza espiritual parece também já expressa, pois espírito e razão parecem convir um ao outro mutuamente²³¹.

Isso quer dizer que Edith partiu da concepção de pessoa como suporte (substância) de uma natureza racional e deu-se conta de que, sendo o primeiro Ser uma natureza racional, então há algo como uma pessoalidade do primeiro Ser; na verdade, por ser ele quem é, ou seja, o ser primeiro, absoluto, ele é o *Ser em pessoa*. Assim, se a noção de pessoa em seu uso adequado ao ser humano permitiu chegar a dizer que o Ser primeiro é o modelo perfeito de pessoalidade, nada mais natural do que buscar no conhecimento da pessoalidade do Ser primeiro elementos que clareiem a pessoalidade do ser humano. Isso equivale a reconhecer que certos dados só podem ser conhecidos quando a reflexão debruça-se sobre o Ser primeiro, mas, uma vez conhecidos, eles podem iluminar a compreensão do ser criado. Trata-se de tomar o Ser primeiro como arquétipo do ser criado.

Diferentemente de Santo Agostinho, que já havia encontrado na tríade inteligência–memória–vontade uma base para falar da Trindade, Edith Stein tomará a Trindade (tal como revelada e elaborada na teologia cristã) para falar do ser humano.

À guisa de introdução ao trabalho steiniano e de forma sucinta²³², podemos dizer que, segundo Edith Stein, é possível ver que, assim como o Pai é aquele de quem procedem todas as coisas, mas que não procede ele mesmo de nada, assim é a alma

²³¹ *Ser finito e ser eterno* VII, 2 (p. 307).

²³² Desenvolvemos mais longamente o trabalho trinitário-antropológico de Edith Stein no artigo mencionado na nota 5.

humana; por outro lado, assim como o Filho é gerado ou forma essencial nascida do Pai, assim é o corpo humano; por fim, assim como o Espírito Santo é o que circula de modo livre e gratuito entre o Pai e o Filho, assim é o espírito²³³. Por conseguinte, se Pai, Filho e Espírito Santo são três substâncias ou pessoas unidas pela singularidade da essência, sem produzir três deuses, assim também alma, corpo e espírito são três dimensões unidas pela singularidade da pessoa, sem produzir um aglomerado de três partes, mas um ser unitário em que os três componentes interpenetram-se, habitam-se ou circumentvolvem-se, constituindo a essência da personalidade, que é identificada pela individualidade, pela racionalidade e pelo sentimento. O corpo é imagem do Filho, porque é a dimensão que cada indivíduo recebe de fora de si; a alma é imagem do Pai, porque é a fonte interior de onde brota a vida de cada indivíduo; e o espírito é imagem do Espírito Santo, pois significa movimento, amor e liberdade.

As notas da personalidade aparecerão, então, nos três âmbitos: o corpo não pode ser visto como matéria inerte animada por uma alma, pois isso não respeitaria a habitação entre corpo, alma e espírito. O único corpo inerte no cosmo é o mineral; e mesmo ele, possuindo uma forma, não deixa de ser enformado pelo espírito do criador de todas as coisas. Quanto ao corpo de uma pessoa (portanto, corpo humano) ele é já, de certa forma, alma e espírito, assim como a alma é já, de certa forma, corpo e espírito, e assim como espírito é já, de certa forma, corpo e alma. Por essa razão, o corpo é já dotado, a seu modo, de individualidade, racionalidade e sentimento (ele é índice de individualidade como

²³³ Cf. *ibidem* (p. 308). Aqui é preciso ter em vista que a posição relativa das pessoas divinas no interior da Trindade não termina numa afirmação de cada pessoa divina como dotada de uma especificidade ou exclusividade. Quando Tomás de Aquino fala do princípio eterno (Pai) e dos principiaidos eternos (Filho e Espírito Santo), pretende, em continuidade com Agostinho, apontar para o fato de que a única diferença entre as pessoas divinas está nas relações eternas de origem, não na essência ou natureza. Então, comparar as dimensões da trindade humana com as pessoas da Trindade, como faz Edith Stein, requer que não se isolem nem as pessoas divinas nem as dimensões humanas, mas que elas sejam todas vistas em sua recíproca habitação, como procuraremos mostrar na sequência. Ver a nota 22 do presente estudo.

conjunto de características físicas e é capaz de racionalidade e sentimento), assim como também o são a alma (motor da individualidade e capaz de racionalidade e sentimento) e o espírito (propriamente racionalidade e sentimento, mas cuja ação colore a individualidade movida pela alma e exteriorizada pelo corpo).

O modelo da Trindade impede que entendamos o corpo humano como mera parte física animada por uma alma e movida por um espírito, pois isso não respeitaria a unidade trinitária ou o modelo da inabituação das três pessoas divinas. Isso quer dizer que, na pessoa humana, o corpo também não é uma simples dimensão animal, mas uma animalidade tipicamente humana. O corpo humano já é corpo-com-alma-e-espírito, assim como a alma já é alma-com-corpo-e-espírito e o espírito já é espírito-com-corpo-e-alma. Em outras palavras, nosso corpo é corpo de seres espirituais, corpo humano, ao mesmo tempo em que nosso espírito é espírito de seres corporais, espírito humano. O modelo da Trindade, assim, ilumina nossa autocompreensão por exigir que não falemos de nós mesmos como junções de partes, mas como seres unitários em que os componentes distintos estão implicados radicalmente entre si. Dessa perspectiva, nem o corpo será um mero aglomerado, pois ele é estruturado por uma alma. Se o modelo da Trindade é o da circuminssão ou inabituação, então o Pai, o Filho e o Espírito Santo só se distinguem por suas relações de origem; nenhum deles tem alguma característica específica que reserva para si e não partilha com os outros. Pensar o contrário significaria romper a unidade de essência dos três. Do mesmo modo, a pessoa humana, trinitária por essência, é a circuminssão ou inabituação viva de corpo, alma e espírito.

Diferentemente de todos os autores que estabeleceram analogias entre a criação e a Trindade, Edith Stein não se restringe ao campo espiritual (falando apenas, por exemplo, de inteligência, memória e vontade, como fez Santo Agostinho), mas inclui o corpo na analogia. Além disso, a inabituação das pessoas trinitárias (o que os teólogos, a partir do

século VI, chamarão tecnicamente de *pericorese*) torna-se modelo para a compreensão da unidade existente entre corpo, alma e espírito. Ao apresentar a Santíssima Trindade como modelo do ser humano, Edith Stein exige que se abandone toda concepção tripartite que tome o corpo, a alma e o espírito como realidades independentes ou marcadas por alguma fronteira. Interpenetram-se ou inabitam-se totalmente, segundo o modelo pericorético. Não é à toa que Franz Brentano e Edmund Husserl, quando definiram aquilo que faz a especificidade do mental ou do psíquico em distinção com o físico (quer dizer, a intencionalidade ou direção para um objeto; objetividade imanente à consciência), usaram o vocabulário da teologia da pericorese: *Inexistenz* (existência imanente, “existência em”) e *Einwohnung* (inhabitação, “habitar em”), correlativos dos termos latinos *inexistentia*, *inhabitatio* e *circuminessio*. Da perspectiva do trabalho steiniano, sequer uma expressão tão usada como “indivíduo psicofísico” é suficiente para indicar a circuminessão entre corpo e alma, pois *psicofísico* conserva ainda uma conotação de aglomerado. Mesmo quando dirá que a “energia vital espiritual” consome a “energia vital física”, Edith não pretenderá que isso deva ser entendido como duas energias vitais. São duas da perspectiva de nosso discurso, assim como corpo e alma são dois do ponto de vista de nossa análise e expressão, mas, em si mesmas, essas realidades, embora distintas, compõem uma unidade. Esse parece ser o esforço que Edith Stein exige do leitor de *Ser finito e ser eterno*: não se trata de projetar na divindade a tripartição que vemos nas criaturas, mas de projetar na criatura a não tripartição da Trindade.

**A EMPATIA NO CORPO A CORPO DE COMUNIDADES DE COMBATE: O
CIRCUITO SENSÍVEL DO ENCONTRO – DA ARTE MARCIAL À
ABERTURA CLÍNICA**

Cristiano Roque Antunes Barreira²³⁴

Escola de Educação Física e Esporte de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo

E-mail: crisroba@gmail.com

Resumo: Uma fenomenologia do combate mostra como, em função de sua estrutura intencional, quando as práticas sistematizadas de luta não se reduzem aos objetivos estritamente pragmáticos de defesa pessoal ou de vitória esportiva, há o desenvolvimento daquilo que pode ser chamado propriamente *arte marcial*. Os fins práticos de uma arte marcial não se encerram em si mesmos. Configurando-se como tradição existencial, a qualquer tempo e lugar, independentemente de suas particularizações, pode-se aplicar à arte marcial um adágio chinês milenar, segundo o qual é necessário conhecer ao oponente e a si mesmo. Não se tratando prioritariamente de um conhecimento discursivo e reflexivo de si e do outro, é no corpo a corpo da luta que o ir e vir de disposições e efetivações intencionais ganha eficácia e revela o desenvolvimento de um conhecimento intuitivo caracterizado pela abertura e apreensão do outro. Tal desenvolvimento depende de um silenciamento da vontade e da memória que privilegia o tempo presente. Trata-se de engendrar uma cumplicidade capaz de partilhar e antecipar os atos alheios graças a uma permeabilidade corporal que coloca em evidência o *circuito de sensibilidade – esfera hilética* – constitutivo da empatia. Sob o norte da eficácia combativa, os praticantes de artes marciais cultivam técnicas corporais pelo exercício recíproco da luta. Este exercício materializa o sentido comunitário, evocado por Stein, pelo qual “um sujeito aceita o outro

²³⁴ Psicólogo, Doutor em Psicologia é Professor Associado da Universidade de São Paulo na Escola de Educação Física e Esporte de Ribeirão Preto.

como sujeito e não lhe tem adiante, mas vive com ele e se determina por seus motivos vitais”.Em paralelo com o pensamento clínico de Gilberto Safra, o encontro que potencialmente se desenvolve na luta coloca em destaque a face estética da experiência empática. Desatada de fins estritamente práticos – defesa pessoal e esporte – o desenvolvimento no interior de uma arte marcial passa a depender de abertura e cuidado com relação ao outro intimamente vinculados à dimensão estética do cuidado clínico.

Palavras chave: empatia; corpo; encontro; arte marcial.

**EMPATHY IN THE BODY TO BODY DIMENSION OF COMBATANTS
COMMUNITY: THE SENSIBLE CIRCUIT OF THE ENCOUNTER – FROM
MARTIAL ARTS TO CLINICAL OPENNESS**

Abstract: A phenomenology of the combat shows how, due to its intentional structure, when the systematic fighting practices cannot be reduced to strictly pragmatic purposes of self-defense or sporting victory, there is the development of what can properly be called martial art. The practical purpose of a martial art do not end in themselves. Assuming the role of existential tradition, anytime, anywhere, regardless of its particularizations, it can be applied an ancient Chinese martial art adage, whereby it is necessary to know the opponent and yourself. Since it is not primarily a discursive and reflective knowledge of themselves and the other, is in the body to body of fighting that the coming and going of intentional disposals and efetivations wins efficacy and reveals the development of an intuitive knowledge characterized by openness and grasping of the other. This development depends on a silencing of will and memory that favors the present time. This is engendering a complicity able to share and anticipate the actions of others through a body permeability which highlights the sensitivity circuit - hyletic dimension - constitutive of empathy. Under the northern of combative effectiveness, martial artists

cultivate body techniques by mutual exercise of the fight. This exercise embodies the sense of community, evoked by Stein, in which "a subject accepts the other as subject and you have him no in front of, but lives with him and is determined by its vital reasons" .In parallel with the clinical thinking of Gilberto Safra, the encounter that is potentially developed in fighting highlights the aesthetic face of empathic experience. Disjuncted of a strictly practical purposes - self-defense and sport - the development in a martial art becomes dependent of opening and careful about other intimately linked to the aesthetic dimension of clinical care.

Keywords: empathy; body; encounter; martial arts.

De pernas cruzadas ao redor de uma mesinha

Na década de 1940, já contando com mais de 75 anos de idade, Gichin Funakoshi, mestre que é celebrado como o pai do karate moderno, abre um livro sobre sua arte marcial com um devaneio: *A imagem que eu conservava na mente enquanto escrevia (...)* era a de um grupo reunido: *numa sala aconchegante, todos estávamos sentados de pernas cruzadas ao redor de uma mesinha; bebíamos chá, enquanto eu respondia a perguntas sobre karate* (Funakoshi, 1998, p.11). A imagem é expressiva: o ancião, o ambiente acolhedor, a deferência dos mais jovens à sabedoria. Mais de duas décadas haviam se passado desde que Funakoshi deixara sua cidade na pequena Okinawa, onde fora professor, migrando para Tóquio decidido a enfrentar o desafio de difundir uma arte que apenas há pouco tempo vinha deixando de ser praticada restrita e secretamente, sempre às escondidas. É por sua autobiografia que sabemos que seu objetivo era contribuir educativamente com a transformação que, desde o ano de seu nascimento, 1868, a era Meiji impunha a um país que se abria à modernização e, portanto, ao Ocidente.

Passos bem mais largos já vinham sendo dados há tempos por um mestre de outra prática de combate, e com quem Funakoshi estabeleceria uma relação de amizade. Efetivando um dos dois princípios de sua *arte suave*, a ideia *debem-estar mútuo*, em japonês *jita kyoei*, Jigoro Kano tivera formação universitária ocidentalizada e dominava plenamente o inglês, quando, já na virada do século XIX para o XX, aventurou-se a difundir o Judô pela Europa e Estados Unidos. Diz ele: *O Japão já aprendeu muitas coisas com outras nações do mundo. Em troca, ele deve ensinar algo ao mundo. No futuro, se o Japão ensinar o judô que eu apoio, (...) contribuirá pela primeira vez para a cultura mundial* (Kano, 2008, p. 12).

O mestre do Judô viria a ser considerado o patrono da Educação Física japonesa, seria o primeiro membro asiático do Comitê Olímpico Internacional, reitor da Universidade de Tóquio, idealizador do Judô competitivo que, apesar de suas resistências, viria a ser um esporte olímpico. A suposta modéstia dos feitos de Funakoshi, em comparação aos feitos de Kano, se dilui quando se consideram suas origens. Para difundir sua arte e torná-la aceita no restante do Japão, a exemplo do inglês dominado por Kano, o mestre de karate precisava dominar uma segunda língua, o japonês e não apenas o dialeto falado na pequena e humilde Okinawa. Quando se avaliam os alcances de suas empreitadas, mais uma vez a suposta modéstia dos feitos de Funakoshi se dilui em relação aos de Kano. Afinal, o karate se espalhou pelo mundo e se diversificou esportivamente, abrindo espaço ao interesse público por diferentes artes marciais de variados países do mundo, da Coreia à Tailândia, da Europa ao Brasil, para não dizer do apelo estético que cativou o mundo cinematográfico. É interessante observar que estas duas práticas de combate sem armas, o Judô e o karate, são os exemplares mais difundidos internacionalmente do *caminho do guerreiro* japonês, o *Budô*, muitas vezes tomado equivocadamente como sinônimo de arte marcial (Stevens, 1997).

Para a temática ora abordada, interessa bem menos uma caracterização histórica e sistemática, que especifique e diferencie estas e outras artes marciais, do que frisar alguns pontos comuns que, nesta pequena introdução, se sobressaem junto à intenção destes dois grandes mestres. A começar pela convicção do sentido educativo atribuído a essas práticas de combate. Situando seu valor num momento histórico significativo para o Japão e para o mundo, como ainda provariam os nacionalismos instilando as grandes guerras do século XX, para aqueles mestres, o Judô e o *Karate* têm contribuições a dar à formação das novas gerações e à cultura mundial. Os mestres parecem ver em suas artes uma vocação para a universalidade, o que pode ser atribuído ao cosmopolitismo da formação de Kano e à solidez do confucianismo na formação clássica de Funakoshi. Mas ver essa vocação em práticas de combate, tantas vezes associadas a sectarismos familiares em Okinawa e mesmo a disputas encarniçadas entre clãs e linhagens de estilos de jiu-jítsu em arruaças violentas no Japão, é um mérito cuja grandeza é difícil de avaliar.

Voltemos, todavia, à imagem inicial evocada por Funakoshi na abertura de seu livro. Ali se imprimem elementos culturais já indicados. É notório que, de certo modo, a imagem invoque o leitor a tê-la consigo, a colocar-se imaginariamente aí onde o ensinamento se dá originariamente, no face a face, no corpo a corpo do convívio cuja ausência desmancharia o *karate* em abstrações. Os contos, lendas e histórias descritos por Funakoshi visam, segundo argumenta, esclarecer a verdadeira natureza do *karate*. Por um lado, desfazer mitos e exageros sobre a arte, por outro, apresentá-la sob o vigor sereno que, segundo a tradição defendida pelo mestre, rege a atitude do praticante, se faz melhor, sem dúvida, quando se tem diante de si não meras palavras, mas a própria modulação afetiva da atitude que acompanha o autor de uma narrativa. Isso é tanto mais válido por ser tão corpórea a experiência originária recuperada na narração.

O combate ocorre corpo a corpo. É em relações intersubjetivas corporalmente definidas, portanto, que as comunidades de combate podem se desenvolver. Seu direcionamento não pode ser arbitrário sob o risco de se esfacelar. Escavar sob as muitas formas culturais que as comunidades de combate assumem como artes marciais, não sem a sombra de incorrer em reducionismos, possibilita explicitar elementos determinantes na experiência vivencial que dá direção a essas comunidades. Talvez estejam aí mesmo as fontes vivenciais para o projeto educativo de ordem universal a que não apenas Kano e Funakoshi se dedicaram, mas em seus passos e no de muitos outros, diferentes tradições culturais de combate ocorrem para atualizar seu sentido. Por isso, daqui em diante, seguiremos as pistas das mais imediatas e elementares experiências combativas, aquelas que uma dupla de praticantes realiza intersubjetivamente. Para tanto, não é pouco o que precisa ser posto em suspenso a fim de dar evidência à estrutura essencial dos fenômenos em questão.

A empatia: na trilha do corpo a corpo

Nas pegadas destas pistas somos favorecidos pelo caminho anteriormente aberto por alguns fenomenólogos. No que tange ao face a face, isto é, no que diz respeito ao reconhecimento do outro, é o estudo da *empatia*, finamente realizado por Edith Stein, que limpa o terreno de acesso à experiência intersubjetiva. Já a *arqueologia fenomenológica das culturas*, desenvolvida por Angela Ales Bello com fidelidade à fenomenologia clássica de Husserl e Stein, é um convite para o desenvolvimento de uma psicologia fenomenológica, que já vem se realizando no Brasil, sensível à inerradicável dimensão cultural da pessoa humana. Trata-se aí de uma via de análise de fenômenos configurados culturalmente, apreendendo, na correlação com a estrutura ontológica da pessoa, a intencionalidade constitutiva dos mesmos.

Se em *A bela adormecida e outras vinhetas* (Barreira, 2014), publicado no livro *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein – Apresentações didáticas*, organizado por Juvenal Savian, tivemos a oportunidade de examinar alguns limites existenciais do fenômeno empático, abordando a condição do adormecimento e da morte, trata-se aqui, bem ao contrário, de avançar rumo à intersubjetividade vivida por pessoas despertas e que se confrontam fisicamente. Assim, perguntar-nos sobre a redução a algumas das mais elementares experiências combativas consiste, em outras palavras, a nos perguntar quais são os contornos da empatia vividos nas práticas de combate. Para fazê-lo é necessário começar a escavação da superfície.

Mestre Funakoshi dizia que a “prática verdadeira é feita não com palavras, mas com o corpo todo” (1994, p. 114), enquanto mestre Kano alertava que “*as lições de moral que podem ser aprendidas em [uma prática](...) de judô são baseadas em fatos e provavelmente causarão uma impressão muito maior [do que conversas instrutivas]*”(Kano, 2008, p. 90). É a experiência própria que faz Tanaka, um dos mestres que introduziram o *karate* no Brasil, herdeiro de uma tradição existencial que dá à experiência corporal a responsabilidade pelo aprendizado, levando-o a dizer: “*karate, músculo que aprende depois vem cabeça*”(Barreira, 2013, p. 179). Outra assertiva de Funakoshi – “Treine com o coração e com a alma, sem se preocupar com a teoria” (1994, p.114) – encontrará, numa ampla análise que apresentamos em *O sentido karate-do: faces históricas, psicológicas e fenomenológicas* (Barreira, 2013c), a estrutura constitutiva que lhe dá sustentação. Sem a experiência de esvaziamento deliberativo e emocional, a resposta corporal que faz do *karate* uma prática existencial é ocupada por gestos pouco significativos, por muito pensados ou teorizados discursivamente. Em outras palavras, é a espessura ética da corporeidade que ainda não comparece a uma experiência que cobra anos de dedicação para elevar-se a caminho, tradição existencial. O que nestes relatos e

citações pode soar um dualismo com os valores às avessas, o corpo priorizado em relação à mente, é mais fiel ao que eles expressam se vistos, antes, como uma ênfase na experiência vivida com base na intuição perceptiva, cujo ancoramento na carne é o ponto de partida para conclusões e entendimentos num registro mais abstrato e racionalizado. Ainda é Funakoshi que adverte: “O que você aprender ouvindo as palavras dos outros será esquecido rapidamente; o que você aprender com seu corpo todo será lembrado pelo resto da vida” (1994, p.114).

Estas advertências encontram ressonância numa pesquisa seminal em estudos antropológicos contemporâneos. A etnografia do francês Loïc Wacquant envolveu praticar boxe numa academia norte-americana e até lutar oficialmente. A citação do acadêmico contempla cada aspecto daquelas advertências que os mestres no Japão ou no Brasil fizeram há dezenas de anos ou recentemente

(...) excluindo a apreensão contemplativa e destemporalizante da postura teórica, então há poucas atividades que sejam mais “práticas” que o boxe. De fato, as regras da arte pugilística remetem a movimentos do corpo que só podem ser apreendidos completamente em ato e que se inscrevem na fronteira do que é dizível e inteligível intelectualmente. Além disso, o boxe consiste de uma série de trocas estratégicas, em que os erros são pagos no próprio ato, em que a força e a frequência dos golpes encaixados estabelecem o balanço instantâneo da performance: a ação e sua avaliação confundem-se, e o retorno reflexivo está, por definição, excluído da atividade. (Wacquant, 2002, p. 78 e 79).

Isso indica que nas práticas combativas há similaridades experienciais que acontecem no registro do *corpo próprio* dos praticantes, transcendendo certas fronteiras culturais. Todavia, estas similaridades experienciais terão suas conformações próprias, atravessadas e preenchidas, moduladas e instigadas por valores e fins, situações e

contextos próprios a cada prática. *Filosofia de vida, inclusão social, cidadania, formação do caráter, amor, liberdade, união, respeito, igualdade, resgate de um povo sofrido, resistência, tradições dos ancestrais*: estas são algumas representações que diferentes praticantes de capoeira entrevistados por nós dão à sua arte²³⁵. Há muita história impressa nessas representações. Aquém dos simbolismos, o aprofundamento nas experiências dos praticantes reconduz as historicidades comunitárias e singulares à corporeidade onde se inscrevem, e se atualizam corpo a corpo.

Com cerca de 50 anos, um mestre de capoeira entrevistado diz que “a capoeira vem ensinando através das cantigas, das experiências de mestres antigos, como se portar na própria vida. Como saber entrar e sair de qualquer lugar. É no olhar do parceiro, nos trejeitos do parceiro, no jogo de corpo do parceiro que vou vivenciar essa filosofia”. Seja frisando os trejeitos do jogo de corpo ou o *ki* – energia vital na concepção sino-japonesa (Tokitsu, 2000) –, é na apreensão da intencionalidade do corpo próprio do oponente que mora um aspecto decisivo do aprimoramento nas artes marciais. Trata-se de uma sensível capacidade de apreensão intencional que implica também uma disponibilização adequada do *corpo próprio*. Essa disponibilização difere profundamente do posicionamento de alguém centrado exclusivamente em sua deliberação de vencer, impelido pela agressividade hostil, ou não.

É uma professora de Capoeira que nos dirá que “se você não tiver respeito, você acaba machucando, (...) deixando um parceiro pra lá, que poderia estar junto. Então respeitando seu parceiro você está amando.”

Conheça ao outro, conheça a si

²³⁵ As entrevistas com capoeiristas aqui citadas foram concedidas a Thiago Ono da Silva, membro do Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Práticas Corporais.

Ecoando o milenar Sun Tzu, Funakoshi recomenda: “conheça ao inimigo e conheça a si próprio; em cem batalhas você nunca estará em perigo” (idem, p. 248). Conhecer-se significa conhecer as próprias habilidades, o próprio corpo e seus limites, mas também o próprio caráter que deve ser polido, sem enrijecer-se no orgulho. Conhecer-se não é pensar-se, é praticar, viver corporalmente o *karate* como modo de viver a si mesmo e se conduzir no processo de formação de sua pessoa.

É bastante comum que, numa comunidade de prática de combate, a lealdade entre praticantes, especialmente a lealdade que define a relação mestre-discípulo, seja um valor enaltecido pela própria experiência da confiança ali promovida. Às vezes esta lealdade se encadeia entre diferentes gerações de uma escola ou estilo, ao modo de uma reverência pelos mestres ancestrais. Um professor de capoeira nos confidenciou em entrevista que trabalhar hoje para quebrar a resistência com relação à cultura negra é, ao seu modo, manter vivo aquilo em que os mestres de antigamente acreditaram e pelo que lutaram. A luta física contra a opressão se atualiza como luta pela cidadania, como luta contra a discriminação. E isso é reiterado experiencialmente, em miúdos, no desafio que se caracteriza como luta corporal propriamente dita (Barreira, 2013a, 2013b). Não é fácil descrever a própria experiência de lutar. Muito rapidamente o relato cede o passo para o critério moral que o reveste. Mas também é possível extrair a percepção que modula o senso moral. Um jovem de 18 anos, faixa preta de karate, nos diz²³⁶: “ali eu coloco acima de tudo o respeito com o meu adversário, (...) ele não é meu inimigo (...), ele é meu adversário e merece respeito. Durante a luta (...) eu percebo (...) se o cara é uma pessoa que (...) pede uma luta (...) mais forte [ou] uma luta mais fraca. (...) Eu não tento impor a ele o jeito que eu quero lutar”. De maneira muito semelhante, um jovem professor de Capoeira nos informa que ao “compartilhar (...) o jogo (...), a capoeira em si, na forma

²³⁶ As entrevistas com caratecas aqui citadas foram concedidas a Mário Lúcio da Silva Júnior, membro do Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Práticas Corporais.

tradicional, (...) o respeito entra (...)na questão de eu esperar, (...) de saber onde o outro é capaz de chegar (...) e respeitar isso dele, não impedi-lo de realizar o que (...) é capaz”. É em potencializar a capacidade alheia que habita o sentido educativo das comunidades de combate. Lutar põe em processo vivo, intercorporalmente, o conhecimento de si e do adversário. Trata-se aqui da mais plena expressão da empatia nas práticas de combate: a luta é *o desafio recíproco do combate pelo combate*, isto é, do combate que não encontra sua motivação essencial n’outro lugar que não em si mesmo (Barreira, 2013a, 2013b).

Entretanto, sustentar o desafio nessas condições é resistir a uma pressão que ameaça a própria plenitude da empatia pertinente à experiência de lutar. A modificação dessas condições é uma mudança qualitativa da experiência que transforma o combate. Quando isso acontece o sentido da luta desmorona deixando emergir, junto ao *obscurecimento empático*, outro sentido combativo. Vejamos um exemplo. Nosso entrevistado tem 30 anos e conta a situação mais desnorteante que viveu num treino de karate:

“eu não sabia lutar direito, era faixa vermelha, (...) começando a aprender, tinha 13 anos. Ele já era um cara experiente, já tinha seus 20 (...) anos, faixa preta. E durante esse treino (...) ele me dava um tapa, (...) segurava a minha mão, foi me provocando. Eu tava tranquilo lutando, ele me dava tapa na cara, eu tentava manter o controle, (...) cada tapa que ele me dava ia me irritando (...). Ao invés dele me dar um soco, ao invés dele me falar, dele me ensinar, ele ameaçava e, antes que eu pudesse defender, dava tapa na minha cara... Aquilo foi metirando o controle, (...) [era um treino só de soco], comecei a me irritar (...) e simplesmente chutei ele, [dei um golpe baixo] (...) e ele já caiu no chão. O *sensei* já parou o treino ali na hora e me advertiu. (...) Mas eu me senti ofendido, (...) por ele estar me batendo,

de forma voluntária, (...) ele tava me provocando, não sei porque. (...) Então foi onde aconteceu, que eu perdi o equilíbrio e parti pra um golpe baixo”.

A intensidade hostil de quem experiencia o combate nessa posição é de tal grau que, mesmo se instantaneamente, o outro é desumanizado – só é visto na fixação daquela motivação à qual se dirige agressivamente. Trata-se da mais unilateral figura combativa, aquela em que a relação intersubjetiva, em certo momento, cede lugar a uma relação de sujeito a coisa. É certo que não deixa de haver um grau mínimo de empatia, aquela que possibilita o reconhecimento da existência de um outro. Entretanto, a empatia é obscurecida por uma hostilidade que vai da raiva ao ódio, subtraindo qualquer valor do oponente, tendo-o, ao contrário, como uma motivação ameaçadora que deve ser eliminada. Constituída numa vivência unilateral e hostil esta forma de viver o combate é a que, normalmente, denominamos como briga (Barreira, 2013a, 2013b).

Como nos conta um mestre de capoeira: “Se você usa a técnica em mim, eu vou usar a técnica. Se você usar a maldade, eu vou usar a perversidade.” Para ele, trata-se de estar atento ao fato de que “...todos somos iguais, o homem é um bicho igual, só que é o pior bicho que existe na face da Terra”.

Já sem haver a perda do autocontrole, mas vivenciando a transformação do desafio como uma questão de honra, o sujeito pode perceber-se desmerecido, no limite, coisificado pelo outro, assumindo o combate como um modo de reparar o desrespeito. É outro praticante de *karate* que nos conta:

“Eu estava (...) lutando com um rapaz e (...) estava difícil encaixar um golpe nele (...). Ele começou a esnoabar, abaixar a guarda de propósito, fazer cara de cínico (...). Fiquei meio jururu com ele. Foi uma única vez até hoje que eu dei um golpe mesmo com intenção de acertar mais forte. (...)Eu fiquei pronto (...) para o contra-ataque e, na hora que ele veio, acertei de propósito a boca dele. (...) Vi ele

colocando a língua assim... que ele sentiu. E eu me senti bem com aquilo. (...) Não foi uma coisa boa que eu fiz, mas teve aquela sensação de satisfação, de ter acertado ele do jeito que queria ali, para descontar o esnobe (...) que ele estava sendo”.

Num caso como esse, constata-se que o desafio, ao modo do duelo, torna-se uma resposta *a um fechamento alheio que comparece como injúria, eventualmente como imposição ostensiva*.

A *briga*, como um descontrole que coisifica o outro; o *duelo* como um desafio que obedece a exigência de não ser rebaixado, de não ser tratado como mera coisa, querendo restabelecer o próprio valor. Ambos informam como a *empatia* participa decisivamente das formas de combate e, como tal, como a *empatia* participa do desafio visceral que as comunidades de combate empreendem almejando para si um sentido de desenvolvimento ético traçado na carne de seus protagonistas. O praticante de artes marciais se enreda numa cultura comunitária que quer emular o auto-controle: a luta é o desafio ético de se proteger da coisificação alheia e de se controlar para evitar o envolvimento em situações que coisifiquem o outro. Em suma, é o desenvolvimento de um modo empático de estar presente (Barreira, 2013a, 2013b, Melo & Barreira, no prelo).

Sob o norte da eficácia combativa, os praticantes de artes marciais cultivam técnicas corporais pelo exercício recíproco da luta. Este exercício materializa o sentido comunitário, evocado por Stein, pelo qual “um sujeito aceita o outro como sujeito e não lhe tem adiante, mas vive com ele e se determina por seus motivos vitais” (Stein, 1999, p.159).

É a clareza existencial dessa experiência, em sua espessura mais estrita, que fez com que, após décadas de prática, brigas e desafios ao longo da vida, um mestre como Shigeru Egami concluísse que:

A essência da arte é a mútua cooperação. Esta é a finalidade do *karate-do*. (...)

A relevância disso para o treinamento e prática em *karate* é que estes são, na realidade, meios para buscar e explorar a essência do ser humano. (...) Conhecer a si mesmo, conhecer seu oponente, compreender o relacionamento entre os dois: estes são os verdadeiros objetivos do treinamento. (...)

Este é o segredo do *karate* – coexistir com seu oponente. (Egami, 2000, p. 14 e 15, tradução própria).

Da luta à clínica: abertura mútua

Coexistir com seu oponente, compreender o relacionamento conhecendo melhor a si mesmo e ao outro; cooperar mutuamente e explorar a essência do ser humano. Para tanto, na arte marcial em geral, o desenvolvimento do praticante depende de um silenciamento da vontade e da memória que privilegia o tempo presente (Barreira, 2008). A plenitude do aqui e agora se esfuma quando a consciência se volta e concentra no passado fazendo-se lembrança e memória. Voltando-se ao que se quer chegar, ao futuro, a experiência de vontade também embaça a atenção ao aqui e agora. Em termos técnicos, estar aqui e agora é não ter à consciência mais do que *retenção* e *protensão*. Na situação de luta, trata-se de engendrar uma penetrante cumplicidade – a despeito do fechamento do oponente – capaz de partilhar e antecipar os atos alheios, graças a uma permeabilidade corporal que coloca em evidência o *circuito de sensibilidade* – *esfera hilética* – constitutivo da empatia.

O paralelo da situação de luta com a situação clínica se dá especialmente quanto a um momento que é constitutivo para os relacionamentos que se dão em ambos os encontros – o acompanhamento sensível do outro. Em seu pensamento clínico, Gilberto Safra recorre a Edith Stein para refletir que

A possibilidade de acompanhar a expressão descritiva plástica ou o modo como a corporeidade do outro aparece permite que realizemos com o nosso próprio corpo o mesmo circuito descrito ou apresentado. Dessa maneira, podemos compreender os sentimentos dos nossos analisandos através do que nos apresentam, se também os acompanharmos por meio de nossa sensibilidade corporal. (Safra, 2006, p.47).

As insuspeitas relações entre clínica e luta fazem-se ver num processo dialógico, corporalmente informado e desafiador. O encontro que potencialmente se desenvolve na luta coloca em destaque a face estética da experiência empática. Pode-se pensar que a carência de descrição fenomenológica rigorosa da empatia em diferentes *corpus* teóricos da clínica psicológica seja sintomático de algo? Aparentemente sim. A hipótese é de que o obscurecimento da experiência empática se dê pelo enaltecimento de abordagens teóricas centradas na linguagem, principalmente de uma linguagem verbal que será decodificada psicologicamente. Em termos práticos, menos a experiência do sujeito e mais sua interpretação vem à tona, o que arrisca a objetivá-lo enquanto sujeito da experiência. Por outro lado, as expectativas de que a prática clínica seja uma abordagem técnico-instrumental, que intervém e transforma seu usuário naquilo que lhe faz sofrer, também corresponde a um processo de objetivação do psicólogo. Portanto, assim como na clínica, com suas várias formas de desencontro, como a reificação teórica do paciente ou a reificação técnica do papel do psicólogo, o desafio de sustentar a reciprocidade combativa, não possuída pela hostilidade, faz da luta a experiência ética por excelência de qualquer arte marcial. É a modulação inter-afetiva que torna lutar e clinicar uma caminhada sobre o fio da navalha em que, para um lado ou outro, deslizar é fechar ou ser fechado, coisificar ou ser coisificado, comprometendo ou sustentando a abertura interpessoal recíproca que as constitui.

Referências

- BARREIRA, C. R. A. (2014). A bela adormecida e outras vinhetas: a empatia do corpo a corpo cotidiano à clínica sob a luz da fenomenologia. Em: SAVIAN, J. (Org.). *Empatia – Edmund Husserl e Edith Stein – Apresentações didáticas*. Loyola: São Paulo, p. 53-93.
- BARREIRA, C. R. A. (2013). L'essence Du combat: une approche phénoménologique des arts martiaux et sports de combat dans as dimension éthique. In: HEUSER, F., TOUBOUL, A., TERRISSE, A. (Org.). *Éthique, Sport de Combat & Arts Martiaux*. Toulouse: Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitole, p. 277-292.
- BARREIRA, C. R. A. (2013b). Fenomenologia do combate: da ética da luta à luta pela vida ética. In: MAHFOUD, M. & MASSIMI, M. (Org.). *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã, p. 413-447.
- BARREIRA, C. R. A. (2013c). *O Sentido do Karate-Do: faces históricas, psicológicas e fenomenológicas*. Rio de Janeiro: E-papers.
- BARREIRA, C.R.A. & MASSIMI, M. (2008). O combate subtrativo: a espiritualidade do esvaziamento como norte da filosofia corporal no Karate-Do. *Psicologia Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, 21 (2), 283-292.
- EGAMI, S. (2000). *The heart of karate-do*. Tokyo, New York, London : Kodansha International. (Original publicado em 1976).
- FUNAKOSHI, G. (1997). *Karate-do Kyohan: the master text*. (T. Oshima, Trad.). Tokyo/New York/London: Kodansha International. (Original em inglês publicado em 1973).
- FUNAKOSHI, G. (1994). *Karate-Do: o meu modo de vida*. (E. L. Calloni, Trad.). São Paulo: Ed. Cultrix. (Original em inglês publicado em 1975).

- KANO, J. (2008). *Energia Mental e Física: escritos do fundador do judô*. (W. Bull, Trad.). São Paulo: Pensamento.
- MELO, F. & BARREIRA (no prelo). *As fronteiras psicológicas entre violência, luta e brincadeira: as transições fenomenológicas na prática da capoeira*. *Movimento*.
- SAFRA, G. (2006). *Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Sobornost.
- STEIN, E. (1999). *Psicologia e Scienze dello Spirito*. (A.M. Pezzela, Trad.). 2. ed. Roma: CittàNuova. (Original em alemão publicado em 1922).
- STEVENS, J. (1997). *Les trois maitres du budo*. (P. Reymond, V Melin, T. Plée, Trad). Noisy-sur-École: Les Éditions de l'Éveil.
- TOKITSU, K. (2000). *Budô: le ki et le sens du combat*. Méolans-Revel: DésIris.
- TZU, S. (1997). *A arte da guerra: adaptação e prefácio de James Cavell*. (J. Sanz, Trad.). Rio de Janeiro: Record.
- WACQUANT, L. (2002). *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. (A. Ramalho, Trad.). RelumeDumará: Rio de Janeiro.

O QUE PODE O CORPO DE UMA CRIANÇA AUTISTA?

Maria Izabel Tafuri

Universidade Federal de Brasília

E-mail: izabeltafuri@gmail.com

Resumo: A clínica psicanalítica com crianças autistas, revisitada por uma análise crítica da história do conhecimento psicanalítico, exige uma atenção sensível à ética do encontro, ocorrido em um *setting*. Nesse sentido, a Fenomenologia da Vida de Michel Henry nos permite questionar a interpretação verbal como ferramenta indispensável para a criação da relação transferencial na clínica psicanalítica com a criança autista. Segundo Henry, os princípios *asseguradores e tranqüilizadores* de uma *Intencionalidade* enquanto doadores de sentido protegem o sujeito em relação ao outro. A interpretação verbal é refletida nesse trabalho como um princípio *assegurador e tranqüilizador* para o psicanalista por ser *intencional e doadora de sentido*. E, o mais inquietante, a interpretação verbal pode servir para proteger o psicanalista em relação ao paciente.

Palavras chave: autismo, fenomenologia, interpretação

WHAT CAN THE BODY OF AN AUTISTIC CHILD?

Abstract: The psychoanalytic treatment of autistic children, revisited by a critical analysis of the history of psychoanalytic knowledge, requires a sensitive attention to the ethics of meeting, which occurred in one setting. Taking into consideration, Michel Henry's phenomenology of life allows us to question the verbal interpretation as an indispensable tool for the creation of the transference relationship in the psychoanalytic

clinic with the autistic child. According to M. Henry, the principles and guarantors of intentionality while reassuring donors sense that protect the subject in relation to another. The verbal interpretation is reflected in this work as a reassuring and comforting principle it is intentional, giver of meaning. And, the most disturbing, verbal interpretation may serve to protect the analyst towards the patient.

Keywords: autism, phenomenology, interpretation

Introdução

O encontro com uma criança que não estabelece contato afetivo com o outro, que não brinca e que não representa simbolicamente a realidade foi retratada pela primeira vez, na clínica psicanalítica, por Melanie Klein (1930), com o caso do *Pequeno Dick*. Segundo a autora, o psicanalista necessita fazer interpretações verbais, mesmo que sejam oriundas de ações pouco representativas de crianças ensimesmadas, que não fantasiam a realidade. À época, Klein afirmou categoricamente, “senti-me obrigada a fazer minhas interpretações à base do meu conhecimento geral, sendo as representações do material de *Dick* relativamente vagas” (Klein, 1930:73). Segundo a psicanalista, o simbolismo pode ser revelado pela criança inibida por detalhes do seu comportamento permitindo que o analista faça uma interpretação para, nesse caso, **criar** a relação transferencial que caracteriza a relação analítica com a criança.

Por meio do caso clínico do *Pequeno Dick*, a aplicação do método interpretativo freudiano com uma criança ensimesmada foi esboçada no meio psicanalítico. A ação de *interpretar* ganhou uma nova vertente, **extrair e conferir sentido** aos comportamentos e sons emitidos por uma criança que não cria fantasias. Dessa forma, Klein promoveu uma modificação significativa na ação *interpretativa* (*deutung*), ou melhor, no *fazer analítico*, tal como definido por Freud.

A palavra germânica utilizada por Freud (1900/1980) — *deutung* — foi traduzida por *interpretação*, inicialmente utilizada para as ações de *traduzir, explicar e revelar um sentido oculto* dos sonhos a partir dos símbolos e associações livres. Segundo Mezan (1986), *deuten* é tornar nítido o que parece confuso ou embaraçado e, ao mesmo tempo, revelar a lógica, mostrar as conexões daquilo que se está interpretando como o conjunto da vida psíquica da pessoa. Nesse sentido, o analista foi comparado a um *arqueólogo* ou a um *detetive*.

Outra vertente aberta por Klein está relacionada à interpretação na relação transferencial. A análise de *Dick* demonstrou que, mesmo com uma criança ensimesmada, o analista pode *criar a relação transferencial por meio da interpretação verbal*, desde o início do tratamento. O psicanalista *extrai valor simbólico* das representações vagas da criança, interpretando angústias mal simbolizadas. Klein não se deteve na primeira fase da *interpretação: traduzir* o material simbólico (sonhos e associações livres) trazido pelo paciente. Como *Dick* não desenvolvia qualquer tipo de jogo, Klein *antecipou* uma interpretação. Ao dizer que as representações do material de *Dick* eram relativamente vagas, Klein passou a escutar a si mesma e interpretar a partir de um saber adquirido previamente, tendo em vista a ausência de um material clínico representativo do paciente.

Com Klein, a *interpretação (deuten)* se aproximou mais do sentido de *mostrar significado, significar (bedeutung-* gesto explicativo de mostrar com o dedo da mão), do que do de *traduzir*. Klein se sentiu ‘obrigada’ a *interpretar*, mesmo na ausência de um material clínico proveniente apenas da criança. Esta proposição kleiniana dá ao analista a capacidade não apenas de ser *tradutor e intérprete* de um texto estrangeiro oferecido pelo paciente, como também ser aquele que *extrai sentido* de comportamentos não simbólicos de uma criança. Uma proposição que fere a ética do encontro por trazer uma

significação oriunda de um saber *apriorístico*.

O Paradigma da Interpretação depois de Klein

A fórmula kleiniana, uma vez contextualizada nas várias psicanálises existentes, produziu, ao longo das últimas décadas, diferentes formas de interpretação — *interpretação do jogo* (Klein, 1932), *interpretação das figuras e objetos autistas* (Tustin, 1972; Meltzer, 1975; Haag, 1985; Ogden, 1989), *interpretação ou tradução dos significantes* (Lefort, 1980; Jerusanlinsky, 1988, Laznik-Penot, 1995). Como se pode ver, a marca da necessária interpretação verbal permaneceu como um modelo técnico psicanalítico de estabelecer a relação transferencial com a criança ensimesmada. O que nos permite concluir a presença de princípios oriundos de uma clínica em que o paciente é representado a partir de um conhecimento *apriorístico* por parte do psicanalista. Não seria essa técnica, um princípio *assegurador* de um encontro marcado pelo não saber?

A clínica lacaniana atual determina o lugar do psicanalista como aquele que junto à criança autista, “antecipa um sujeito a advir” por meio de uma “aposta de interpretação” para o estabelecimento da relação transferencial. Laznik-Penot (1995) diz,

(...) o trabalho psicanalítico com uma criança autista se faz ao avesso da cura analítica clássica: o objetivo do analista não é o de interpretar os fantasmas de um sujeito no inconsciente já constituído, mas o de permitir o advento do sujeito. Faz-se aqui intérprete no sentido de tradutor de língua estrangeira, ao mesmo tempo tradutor em relação à criança e aos pais. (p.11)

Por meio de uma “aposta interpretativa” (Jerusalinsky, 1999), o sujeito poderá advir, ou seja, ser falante. Esse recorte se faz indispensável para repensar a ética do encontro com uma criança que não fala. Colocada no lugar de um sujeito a advir, toda a

clínica está centralizada em fazer falar. Nesse cenário, o sujeito nasce, pelo menos, duas vezes: uma vez como organismo vivo e, outra vez, como sujeito falante. O humano é pensado como qualquer coisa pré-ontológica, que precisa encontrar a sua finitude adotando a prótese da linguagem.

Partindo da noção de Michel Henry (1985, 1990, 2001, 2003) sobre os princípios *asseguradores e tranquilizadores* das ciências naturais, a urgência em interpretar estaria a serviço das escolas de psicanálise, a despeito de uma clínica baseada no encontro. A mesma crítica dirigida às ciências naturais pode ser também refletida no campo psicanalítico à medida que o psicanalista se oferece à criança autista como doador de um sentido *apriorístico*. Michel Henry, ao falar da Fenomenalidade Pura, diz que é na materialidade do fenômeno, como ele é dado originalmente em mim, que se dá uma possível abertura ao outro. E o primeiro momento de uma relação de mim para o outro não é *de intenção doadora de sentido*, asseguradora de meus próprios medos, mas exige uma *vulnerabilidade originária*, não patológica e constitutiva do humano. E é nessa *vulnerabilidade originária* que o afeto pode aparecer e anunciar-se.

A noção de *vulnerabilidade originária*, oriunda da fenomenologia da vida de Michel Henry, pode ser reconhecida na clínica psicanalítica com uma criança autista, a partir dos ensinamentos de Ferenczi e, principalmente, de Winnicott. Inspirado na psicanálise de crianças Ferenczi (1921/1992) traçou adaptações da técnica analítica a fim de viabilizar o atendimento de “casos difíceis”. Segundo o psicanalista é necessário “introduzir modificações substanciais na técnica de análise de adultos, quase sempre no sentido de uma atenuação do rigor técnico habitual” (p. 70). Da mesma forma, para tratar pacientes cujos traumas sobrecarregaram seu desenvolvimento no sentido da psicopatologia Ferenczi (1928/1992) e Winnicott (1967/2007) preconizaram a necessidade de elasticidade da técnica psicanalítica, para além da interpretação verbal.

Segundo Ferenczi, é essencial que o analista funcione de forma plástica e se permita ceder às tendências do paciente (Ferenczi, 1928/1992), se adequando ao ritmo do analisando ao invés de enquadrá-lo na rigidez da técnica clássica. Winnicott (1971) comenta sobre a necessidade do terapeuta de se entregar ao *nonsense*, à disformidade e à atemporalidade para estabelecer a relação clínica com pacientes difíceis.

Seguindo o pensamento de Winnicott, Gilberto Safra (1999) aponta para a ampliação de uma clínica que compreenda a apresentação do sofrimento humano como uma cristalização da esperança. No caso de *Ricardo*, Safra diz, “estamos frente a fenômenos que iniciam o sujeito na experiência de ser, para então poder existir como ser humano. Repetir o perfil sonoro que ele emitia era ecoar a singularidade de sua existência. O terrível é emitir um som sem que ele jamais seja ecoado por outro ser humano, o que significa perder-se em espaços infinitos, aniquiladores de qualquer registro de vida psíquica”. (p. 31)

Com Ferenczi, Winnicott e Safra, podemos perceber como as ações terapêuticas podem existir para além dos *princípios asseguradores* de uma interpretação verbal, *doadora de sentido*. Vivenciar o caos do *nonsense* com um paciente por meio da ação do terapeuta de ecoar os sons de uma criança que não representa a realidade seria, na linguagem de Michel Henry, vivenciar a *vulnerabilidade originária* por meio da qual o afeto pode aparecer e anunciar-se. Nessa mesma abordagem, o caso de *Maria* foi apresentado por Tafuri (2003) na Tese de Doutorado denominada “Dos sons à palavra: explorações sobre o tratamento psicanalítico com a criança autista”. Foi um caso clínico paradigmático desde o primeiro encontro caracterizado pela ausência de interpretações verbais no início do tratamento, ocorrido na década de 1990.

Revisitando o caso de *Maria*

O primeiro encontro com *Maria*, uma criança autista de três anos, foi marcado por um fenômeno sensível: a criança emitia sons fortes e estridentes que tinham uma sonoridade *estranha*, pareciam metalizados, desprovidos da sonoridade da voz humana. Entretanto, essa sonoridade mudava completamente, quando, de forma inesperada, a criança começava a girar as mãos em frente ao seu rosto com muita velocidade e leveza, parecia hipnotizada consigo mesma. Nesses momentos, sua voz era mais melodiosa e acompanhava o ritmo do seu corpo: sentada no chão, balançava o corpo para frente e para trás, em um ritmo cadenciado, como se estivesse sentada em uma cadeira de balanço invisível. O estado de prazer demonstrado por *Maria* era visível e atraente. Havia ritmo, melodia e a expressão de um estado psíquico *tranquilo*. Porém, a criança estava completamente absorta em suas próprias sensações.

Em outros momentos, *Maria* corria na ponta dos pés, de um lado para outro, sem nenhuma exploração dos objetos da sala de consulta. Essas corridas, sem olhar para os objetos e nem tão pouco para a terapeuta, eram acompanhadas de sons metalizados e estridentes, como se ela estivesse em um estado psíquico de sofrimento. Também de forma repentina, entrava em um estado de agonia, se mordida, batia a cabeça nas paredes e não aceitava consolo por parte de qualquer outro, até mesmo dos pais que lá estavam.

No primeiro encontro com *Maria*, veio à mente da terapeuta, a imagem de um beijador. Ela pulava na ponta dos pés de forma ágil e muito rápida, em um mesmo lugar, na frente de um objeto. Fitava o objeto de forma insistente e interessada, ao mesmo tempo, balançava as mãos e os braços como se quisesse voar. Os sons se tornavam mais estridentes e, de vez em quando, encostava as pontas dos dedos, de forma rápida e fugaz, no objeto fitado por ela. *Maria* não encostava o corpo dela em nenhum objeto. Parecia

um beija-flor que toca a flor apenas com o bico, mantendo o seu corpo suspenso no ar pelo movimento rápido de suas asas.

A partir da imagem do beija-flor a analista percebeu o lugar que *Maria* a colocava naquele primeiro encontro. Não havia, na verdade, um isolamento radical em relação aos objetos da realidade. Ela tocava os objetos com a ponta dos dedos, de forma fugaz e, aparentemente, descomprometida. Entretanto, era possível perceber que havia uma escolha e certo interesse e, em alguns momentos, um verdadeiro êxtase em tocar alguns objetos. A maneira dela de entrar em contato com a realidade foi trazida à mente da analista por meio de uma imagem, a do beija-flor criada de forma totalmente inesperada. Uma imagem bela e determinante para a analista repensar o lugar ocupado por ela na relação transferencial com *Maria*.

Naquele primeiro encontro havia a presença de uma primeira comunicação oriunda da *criatividade primária* (Winnicott, 1951) de um sujeito em estado de sofrimento. Portanto, não seria necessário *antecipar* por meio de *apostas interpretativas* um sujeito a advir. *Maria* estava presente enquanto sons, maneirismos e toques sensíveis nos objetos. Uma presença de ser não passível de ser nomeada, porém, acolhida terapêuticamente por meio da ação do psicanalista de ecoar os sons produzidos pela criança, por mais anárquicos que pareciam ser. Diferentemente de traduzir ou decodificar os sons de *Maria*, a terapeuta passou a vivenciar os sons e os maneirismos em si mesmos, sem decodificação, tradução ou interpretação.

Nesse sentido, a voz da analista teve uma função primordial na evolução do tratamento da criança. *Maíra* passou a brincar com os sons criando a relação transferencial com a analista na ausência das interpretações verbais. Segundo Freud, espera-se do psicanalista um estado de disponibilidade fundamental, um *pathos* em relação ao outro. Uma abertura ao outro, qualquer que seja esse outro, falante ou não

falante. Nesse sentido, a clínica psicanalítica nos remete à natureza de um encontro para além das interpretações verbais. E no processo de abertura ao encontro com o outro, algumas questões se fazem necessárias: o que pode o corpo de uma criança autista para além da interpretação verbal do analista?

O que pode o corpo de uma criança autista

À luz das noções de Michel Henry, trazidas por Florinda Martins (2010, 2014) é possível revisitar o texto original da psicanalista de *Maria* e identificar os princípios *asseguradores e tranqüilizadores* oriundos das interpretações verbais:

As interpretações brotavam em minha mente de forma tão insistente e automática que me impediam de vivenciar o isolamento em que *Maria* me colocava. Na verdade, os meus pensamentos serviam para preencher o meu mundo interno, pois eu me sentia extremamente só na presença da pequena. À medida que eu tentava explicar, para mim mesma, as reações de *Maria*, eu entrava em contato com um saber que apenas me dava uma ilusória segurança: a de compreender o seu ensimesmamento. Chequei à conclusão de que precisava de outro tipo de conhecimento para viver o ensimesmamento, aquele oriundo de minhas impressões sobre aquela criança, e não o conhecimento proveniente das interpretações explicativas que me vinha à mente, quase que de forma automatizada. (Tafari, 2003:34)

Desde o primeiro encontro, a analista passou a ecoar os sons de *Maria*, sem olhar diretamente para ela, como se não a estivesse procurando. Ela se fazia existir nos sons produzidos, de forma anárquica. Seguindo os ensinamentos de Winnicott (1971) e Safra (1999), nos sons de *Maria* estava a *criatividade primária* de uma criança ensimesmada em um mundo desmantelado de sensações. E, na linguagem de Michel Henry, foi na

materialidade do fenômeno, os sons ecoados pela analista, que o afeto pôde enunciar-se. Ao longo das sessões, *Maria* passou a encostar as costas das mãos na boca da terapeuta. E, aos poucos, passou a olhar e a colocar o dedo indicador dentro da boca da analista. Era como se procurasse os sons na boca do outro. Para a terapeuta, a criança parecia tão frágil e sensível ao outro, que mesmo as palavras poderiam ser invasivas e duras demais para ela. Falar com ela seria o mesmo que tocá-la com palavras. E ela era frágil demais para ser tocada. O que *Maria* precisava era encontrar o outro sem ser invadida por uma presença excessiva desse outro. Ou seja, o terapeuta precisaria estar lá para ser encontrado (Tafari e Safra, 2012). Portanto, as interpretações verbais ficaram em suspenso.

Depois de algum tempo de exploração do corpo da terapeuta por parte de *Maria* ocorreu um fato surpreendente e organizador do *setting*. A pequena passou a esperar que a analista a imitasse o que constituiu um jogo de sons em uma relação transferencial estabelecida na ausência de interpretações verbais. Uma espera marcada por gestos corporais, por exemplo, caso a terapeuta não a imitasse, *Maria* se mostrava em sofrimento, começava a se morder, arranhar a terapeuta ou a gritar de forma desesperada. O jogo dos sons foi se tronando cada vez mais elaborado, o sofrimento relacionado à espera foi sendo substituído por um brincar sensível. Ou seja, a pequena passou a brincar de se esconder para esperar a imitação dos sons por parte da terapeuta. Ela se escondia debaixo da mesinha de brincar, emitia os sons e esperava! O rosto de *Maria* passou a expressar alegria e prazer em ser encontrada. A terapeuta passou a ecoar os sons da pequena acrescentando o gesto do encontro que assim ocorria. Ao escutar os sons de *Maria* a terapeuta emitia os sons procurando por ela em lugares distintos da sala, atrás da porta, no banheiro, etc. Em seguida, olhava debaixo da mesa e demonstrava imenso prazer em encontrá-la, modificando a entonação dos sons habituais para a sonoridade do ‘achei’!

Nesse contexto do jogo dos sons, *Maria* passou a olhar para a analista, a se deixar ser acalentada fisicamente, a fazer as primeiras garatujas e os primeiros vocábulos. A psicanalista passou então a interpretar as primeiras representações gráficas e verbais da criança e a análise prosseguiu até a entrada de *Maria* na Universidade, quando completara 22 anos.

Considerações Finais

O corpo de uma criança autista pode permitir a abertura ao outro se for vivenciado como fenomenalidade pura do afeto. Por outro lado, a criança examinada, interpretada ou decodificada pelo outro em uma fenomenalidade da representação está fadada ao mutismo. Uma aposta interpretativa, anterior a qualquer enunciação da criança, parece ser um princípio *assegurador e tranqüilizador* para a preservação de uma técnica. Abrir-se em relação ao outro, qualquer que seja esse outro, é escapar do domínio das intenções, como foi visto nos casos de *Ricardo* (Safra, 1999) e *Maria* (Tafuri, 2003). À medida que o corpo de uma criança autista só pode ser lido como cifra efetuada pela criança e ser engajada pelo analista numa rede significativa, cuja consistência é dada pelo imaginário, o psicanalista se fecha em uma rede de significados. Nesse caso, nada mais faz do que se *antecipar* em relação ao outro e inserir a criança nas categorias pré-estabelecidas da linguagem. O psicanalista que aposta uma interpretação insere a criança em redes diversas antecipando e constituindo uma lógica ainda inexistente para a criança.

Tanto *Ricardo* como *Maria* se apresentaram como seres sonoros não passíveis de serem decodificados, traduzidos ou interpretados verbalmente. Resta ao psicanalista “estar lá para ser encontrado” (Tafuri e Safra, 2012). *Maria*, desde o primeiro encontro, mostrava-se presente por meio de gestos e sons que expressavam a ‘criatividade primária’

(Winnicott, 1951). Cabe ao terapeuta seguir a ética de um encontro sensível, o de acompanhar os sons e maneirismos da criança se oferecendo como um objeto disponível a ser encontrado.

Referências

- Ferenczi, S. (1921) Prolongamentos da ‘técnica ativa’ em psicanálise. Sándor Ferenczi: *Obras Completas. Psicanálise III*. Tradução de Álvaro Cabral. SP: Martins Fontes, 1992, p. 109-25.
- Ferenczi, S. (1928) A elasticidade da técnica psicanalítica. Sándor Ferenczi. *Obras Completas, Psicanálise III*. Tradução de Álvaro Cabral. SP: Martins Fontes, 1992, p.25-36.
- Freud, S. (1900) *A Interpretação dos sonhos*. E.S.B., V, 4 e 5, 1980.
- Haag, G. (1985) De l’autisme à la schizophrénie chez l’enfant. *Topique*, V. 36, p. 47-66.
- Henry, M. (1985) *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Tradução e notas Rodrigo Vieira Marques. Curitiba:UFPR,Ed., 2009, 372.
- Henry, M. (1990) *Phénoménologie matérielle*. Paris:PUF
- Henry, M. (2001) *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Lisboa:Círculo de Leitores.
- Henry, M. (2003) *Phénoménologie de la vie*. Paris:PUF.
- Jerusalinsky, A. (1999) O autista diante da palavra: um caso supervisionado. *Estilos da clínica*. V.4, n.7, SP:USP, p. 108-120.

- Klein, M. (1930/1996). A importância da formação do símbolo no desenvolvimento do ego. In M. Klein (1921-1945), *Amor, Culpa e Reparação e outros trabalhos*. RJ:Imago, 249-264.
- Klein, M. (1932) *The psycho-analysis of children*. Londres, Hogarth.
- Laznik-Penot, M.-C. (1995) *Rumo à palavra: três crianças autistas em psicanálise*. Trad. Mônica Seincman. SP:Escuta, 1997.
- Lefort, R. Lefort, R. (1980) *Naissance de L'Autre*. Paris:Seuil.
- Martins, F. (2010) *O que pode um corpo?* In F.Martins & A. Pereira (Orgs) *Michel Henry: Contribuições em Língua Portuguesa para um projecto internacional de investigação em rede* (pp.11-26). Lisboa:Universidade Católica Ed.
- Martins, F. (2014) Fenomenologia da Vida: o que pode um sentimento? In A. E. G. Antúnez, F. Martins e M. V. Ferreira (Orgs) *Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Interloquções entre filosofia e psicologia*.SP:Escuta.
- Meltzer, D. (1975) Org. *Explorations dans le monde de l'autisme*. Trad. G. Haag et al., Paris:Payot, 1980.
- Mezan, R. (1986) *Freud, pensador da cultura*. SP: Brasiliense.
- Ogden, T. (1989) On the concept of an autistic-contiguous position. *International Journal of Psychoanalysis*, 70 (1), 127-140.
- Safra, G. (1999) *A face estética do self: teoria e clínica*. Tese (Livre Docência). Instituto de Psicologia. USP.
- Tafari, M. I. (2003) *Dos sons à palavra: explorações sobre o tratamento psicanalítico da criança autista*. Brasília: ABRAFIPP.

Tafari, M.I e Safra, G. (2012) O lugar do psicanalista com uma criança autista: estar lá para ser encontrado. *Psicologia clínica e cultura contemporânea*. Terezinha de Camargos Viana (Org) e cols., Brasília: Liber Livro Editora Ltda, 323-340.

Tustin, F. (1972) *Autismo e psicose infantil*. RJaneiro:Imago, 1976.

Winnicott, D.W. (1951) Transitional objects and transitional phenomena. *Through paediatrics in psychoanalysis. Collected papers*. Londres:Karnac Books, 1992.

**PSICOLOGIA, TEOLOGIA E FENOMENOLOGIA: EM BUSCA DE MÚTUO
(RE)CONHECIMENTO**

Karin Hellen Kepler Wondracek

Faculdades EST, São Leopoldo²³⁷

E-mail: karinkw@gmail.com

Resumo: O objetivo desse trabalho é realizar um percorrido testemunhal-conceitual das relações encontradas entre as diferentes áreas nos 30 anos de clínica e docência. Parte-se da escala de atitudes de Wulff para com a religião, e analisa-se o impacto das mesmas nos psicólogos. Num segundo momento trabalha-se a necessidade de mútuo reconhecimento das influências da teologia judaico-cristã na psicanálise (Freud, Klein e Winnicott), no paradigma na relacionalidade para o diálogo interdisciplinar (James Loder), na fenomenologia da Vida (Michel Henry). Ao abordar a vida e suas manifestações, a fenomenologia nos oferece um paradigma para a clínica do inaparente (Carlos Hernández), que favorece a consideração das diferentes dimensões do humano.

Palavras-chave: Mútuo reconhecimento; psicologia, teologia, fenomenologia da vida, clínica.

Abstract: The aim of this work is to expose a testimonial-conceptual journey of relationships between different areas in 30 years of clinical practice and teaching. Beginning with Wulff's scale of attitudes toward religion, we analyse their impact on

²³⁷ Psicanalista com atividade em Porto Alegre; coordenadora do Grupo de Pesquisa em Fenomenologia da Vida, Membro pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica de Porto Alegre e do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos.

patients and therapists. In a second moment we bring the need for mutual recognition of the influences of Jewish-Christian theology in psychoanalysis (Freud, Klein and Winnicott), in the relational paradigm for interdisciplinary dialogue (James Loder), and in Phenomenology of Life (Michel Henry) . The set of knowledge works by complementarity and offers us a paradigm for the clinic of the unapparent (Carlos Hernández), which favors the clinical work that considers the different dimensions of person and community.

Keywords: Mutual recognition; psychology, theology, phenomenology of life, clinical practice.

I. Da minha história e buscas

Parto da vida... no duplo sentido da expressão: meu nascimento me doa na vida (Michel Henry) e meu começo como terapeuta também se dá no acolhimento do que está vivo no paciente e ressoa em mim. Logo, atender a esse convite é fazê-lo a partir do próprio percurso na clínica, iniciada em 1982. Por isso, essa fala apenas se torna possível se for testemunhal, e a partir disso contar dos encontros, dos autores e dos estudos que aprofundaram uma experiência clínica que reconheça as diferentes dimensões do humano. Nesse sentido, sou muito grata aos professores Gilberto Safra e Andrés Eduardo A. Antúnez que acolheram essas questões nesse ambiente universitário tão seletivo, e que através dos seus percursos têm convidado a psicologia brasileira a se tornar mais aberta ao humano, sem descartar suas complexidades.

Iniciarei meu testemunho no meu curso de psicologia, ao qual chegara vinda de uma pequena comunidade de imigrantes alemães no interior do Rio Grande do Sul, na qual a religiosidade permeava todos os aspectos da vida. Foi traumático ouvir docentes ironizarem a religião e indicarem como leitura obrigatória textos totalmente contrários à

espiritualidade, apresentando-os como “a verdade”. Tentei falar com um dos professores e contar da minha experiência positiva na minha pequena comunidade, e ouvi dele que em breve eu teria de optar entre a psicologia e a religião, que não seria possível manter ambas em minha vida.

Desconcertada, fui para a biblioteca, e procurei por livros que me auxiliassem nessa questão. Muitas vezes, desde pequena, os livros foram refúgio, consolo e abertura. Algo que também minha educação cristã me ensinou a buscar, nas leituras diárias daquele que se chama de “Livro dos livros”, especialmente quando estava angustiada.

Naquela hora os livros não foram de muita ajuda, apenas me mostraram que eu não abriria mão tão facilmente de nenhuma das dimensões, pois amava a psicologia e continuava amando a espiritualidade. Mais tarde aprendi num livro, organizado a partir dos Congressos de Psicologia e Senso Religioso da ANPEPP, que aprendi com Marília Ancona-Lopez (1999) que esse professor, como muitos outros nos cursos de psicologia, adotara uma atitude reducionista do fenômeno religioso, na qual a chave é a palavra “ou”: **ou** psicologia **ou** religião, atitude que dentro do paradigma complexo (Morin) e da consideração do conhecimento pessoal (Polanyi, 1964) não é mais concebida como cientificamente correta.

A inquietude inicial me levou a investigar essas tensões – e no corpo e rodapé desse texto-testemunho acrescento autores que me lançaram luzes e os resultados que foram se formando em mim nessas investigações. Faço-o com o objetivo de indicar caminhos que auxiliem quem tenha vontade de aprofundar essas questões!

Mas somente livros não bastam! – É preciso que a teoria seja encarnada nos relacionamentos, e nisso destaco o pertencimento desde os tempos de estudantes ao Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos – CPPC –um fórum de pesquisas que desde 1976

investiga a relação entre psicoterapias e espiritualidade.²³⁸ Nesse ambiente conheci terapeutas e teóricos consistentes, inicialmente mais internacionais porque no Brasil o paradigma positivista ainda dominava nos ambientes acadêmicos (Faria, 2003), restringindo em muito a relação ciência-fé. Lá aprendi que em outros países esse diálogo acontecia e de forma muito fecunda, que era possível conversar, investigar, sem excluir nenhuma das dimensões, mostrando que a pessoa não se define apenas por um dos aspectos. Mais tarde conheci o grupo similar norte-americano “CAPS- Christian Association for Psychological Studies” (www.caps.net) e seu braço psicanalítico “SEPTT”²³⁹ que inclusive mantém uma formação psicanalítica e uma parceria para estudos doutorais que integram espiritualidade e psicanálise.

Diferente do que recomendava meu professor, ali aprendi a conjugar o “e” – psicologia e espiritualidade. Encontrei na escala de atitudes de David M. Wulff (apud Ancona-Lopez, 1999)²⁴⁰ a compreensão das diferentes atitudes de psicólogos e religiosos em relação à religião. Seu quadro de atitudes perante o religioso nos auxilia a perceber as diferentes formas de lidar com a espiritualidade.

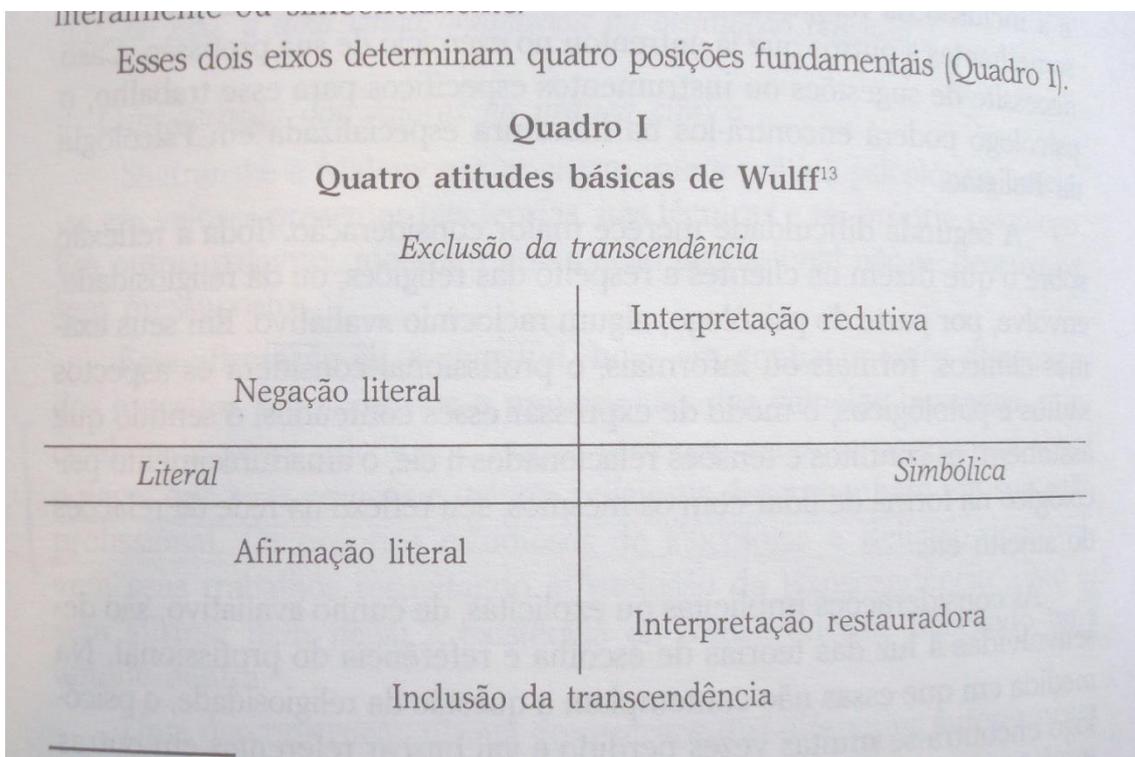
Wulff construiu um esquema bidimensional que define quatro atitudes em termos da combinação de duas variáveis fundamentais. Ele as usa tanto para averiguar os

²³⁸ O Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos – www.cppc.org.br - mostra em sua história esse percurso apoiado por terapeutas e pensadores de vários continentes e formações http://www.cppc.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=27

²³⁹ Society for exploration of psychoanalytical therapies and theology – SEPTT. Do site www.septt.org : “As academics and clinicians, we are committed to the dialogue of Christian theology and the psychoanalytic therapies. We believe that such a conversation is both consonant with historic Christianity and supportive of its redemptive telos. As a community united by shared psychoanalytic interests and faith, we seek to enact the relationality that is intrinsic to both, through the collegial and scholarly bonds nurtured in this forum. Moreover, we believe that the synergistic effect of our interdisciplinary dialogue combined with a rich sense of community, will engender scholarly writing that will be generative to both psychoanalysis and Christianity. It is our hope that applications of theologically grounded psychoanalytic theory will ultimately serve to enlighten the broader cultural horizon.” Acesso em 31 out. 2014.

²⁴⁰ Nossa primeira abordagem desse modelo foi no texto preparado para a discussão da religiosidade do psicólogo, no XVIII Congresso Nacional do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos, em Florianópolis, 2013. Publicado na Revista Teologia – Wondracek, 2013.

sentimentos religiosos dos pacientes como as posturas de profissionais psi. Nesses últimos, inclui a análise do conteúdo acadêmico acerca da religião. Os dois eixos de Wulff são **Exclusão-inclusão da transcendência** (vertical), e **Afirmção literal- simbólica** (horizontal), e formam quatro quadrantes, a partir dos quais o indivíduo se relaciona com a religiosidade e os conteúdos religiosos, conforme quadro abaixo: (Ancona-Lopez, 1999, p. 78)



Marília Ancona-Lopez expressa a preocupação de que há uma carência na formação dos psicólogos para lidar com a religiosidade: “o psicólogo clínico enfrenta é a ausência de eixos referenciais que o auxiliem a refletir e considerar as experiências religiosas quando elas aparecem na clínica psicológica” (1999, p. 77). A autora expressa que nem todas as linhas de psicoterapia incluem a religiosidade no seu escopo, o que deixa o clínico “perdido” (1999, p. 79), necessitando buscar referentes em outras áreas

ou em sua própria experiência. Pelos depoimentos de colegas, expressei que as vivências foram em grande parte traumáticas e reducionistas, e por isso não favorecem a abordagem empática.

As atitudes de Wulff podem nos auxiliar a identificar essas dificuldades no trabalho clínico:

Atitude de Negação literal: (quadrante que combina exclusão da transcendência com afirmação literal): estas pessoas “assumem que a linguagem religiosa deve ser entendida de forma literal, mas rejeitam por princípio tudo o que é nela apresentado. Elas dessacralizam todos os conteúdos religiosos. Os profissionais psi que habitam esse quadrante “reduzem a religião a um conjunto de afirmações irracionais a serem extirpadas ou apropriadas pelas ciências e esclarecidas racionalmente.” (1999, p. 79) Para Wulff, o pior efeito recai sobre aqueles que defendem a negação literal, pois bloqueiam a si mesmos de entrar em contato com as metáforas religiosas. E, na posição de terapeutas e docentes, impedem seus pacientes e alunos de aprofundar a riqueza dessas experiências, considerando-as como “sintoma a ser ultrapassado ou sinal de irracionalidade e imaturidade psicossocial”. (p. 79) Dessa forma negam a dimensão da transcendência, constitutiva do humano, e buscam explicá-la apenas pela dimensão racional.

Atitude de Afirmação literal: (combina inclusão da transcendência com afirmação literal). Nesse quadrante, o inferior esquerdo, encontram-se expressões que reiteram a existência literal do objeto religioso. Esta é a atitude dos fundamentalistas religiosos, que apenas aceitam as contribuições das ciências quando estas estão em total acordo com suas convicções, e assim minimizam os condicionamentos históricos e sociológicos que influenciam as doutrinas.

Características dos profissionais psi que habitam este quadrante: Agem a partir da religião e da visão de ser humano nela contida, o que redundará em generalizações

idealizadas e regras de comportamento. O comportamento profissional que aparece como o mais adequado para aqueles psicólogos clínicos que se sentem numa posição próxima à da afirmação literal é o de procurar apoio em teorias que não entrem em choque com suas crenças. Desenvolvem uma imagem profissional associada à denominação religiosa que defendem, de modo a possibilitar a seus clientes a escolha, ou não, pela orientação religiosa que será predominante no atendimento enquanto conjunto de valores, visão de ser humano e de sentido de vida.

Em outras palavras, não há aceitação incondicional do paciente, não há respeito pela sua história de vida, nem abertura ao diferente e a ressignificações promovidas no espaço do consultório. Tudo deve ser enquadrado no esquema referencial defendido pelo terapeuta.

Atitude de Interpretação redutiva: (combina exclusão da transcendência e afirmação simbólica) Esta atitude, colocada no quadrante 3, aproxima-se da negação literal, pois também exclui a transcendência da linguagem e práticas religiosas. “Vê a religião como um fenômeno social ingênuo e ultrapassado e busca perspectivas científicas, consideradas competentes para interpretar, a partir delas, os conteúdos religiosos” (1999, p. 80). Encontramos a mesma preocupação no psicanalista Odilon de Mello Franco (1995), que explicitamos na introdução da nossa tese de doutorado: “o desconhecimento que muitos analistas têm de campos como o existencial, o artístico e o religioso, redundando num “ponto cego” preocupante na clínica psicanalítica: os pacientes sentem que seus valores mais sublimes são sistematicamente reduzidos ao infantil, e com isso a clínica não permite que sejam retrabalhados além desse âmbito. Isto é, a antropologia de base dos psicanalistas, herdeira do positivismo dominante nos tempos de

Freud, deixa de contemplar algumas dimensões essenciais da vida e com isso reduz a compreensão da condição humana e de seus conflitos” (Wondracek, 2010, p. 14)²⁴¹.

Características dos profissionais psi: Seus trabalhos têm cunho explicativo, buscando identificar causas da experiência religiosa nos campos biológicos, psicológicos, históricos e/ou ambientais. “O objetivo implícito é transformar ou eliminar o campo religioso, reduzindo-o a outras áreas” (1999, p. 80). Ancona-Lopez agrega que grande parte dos psicólogos se situa nesse quadrante. Esta atitude reducionista em terapeutas, líderes de órgãos de classe ou docentes das faculdades de psicologia não contempla a profundidade com que uma pessoa religiosa vivencia sua fé, o que obstaculiza o diálogo e o avanço nos pontos de vista debatidos; tenta achatar a vida para apenas um plano, excluindo a riqueza do mistério, do transcendente, do sagrado como *fascinosum et tremendum* (Rudolf Otto, 2007). Voltando à linguagem testemunhal e a meu diálogo com meu professor, penso que sua atitude estaria nesse quadrante de redução.

Atitude de interpretação restauradora: (combinação de inclusão da transcendência com realidade simbólica). Esta atitude afirma a realidade da transcendência, com uma diferença significativa da atitude fundamentalista: Evita julgar as ideias ou objetos religiosos. Sua tarefa é reorganizar os objetos da fé religiosa de modo a restaurar a ligação com a realidade transcendente para a qual apontam. Eles não são reduzidos a termos puramente cognitivos, mas se engajam na vida interna e expressam sentimentos, valores e esperanças que organizam e regulam o fluxo das interações dos sujeitos.

Conforme Wulff e Ancona-Lopez, há duas tarefas que aguardam a hermenêutica moderna, opostas e complementares: desmistificar os símbolos religiosos para tirar deles

²⁴¹ A mesma preocupação é explicitada em Faria, 2003; Safra, G. 2006; Rizzuto, 2006; bem como nosso capítulo “Freud, Pfister e suas ilusões: Que ciência? Que religião? Wondracek, 2003.

a idolatria e ilusão e ao mesmo tempo restaurar e retomar os símbolos, para que se tornem novamente “uma fonte de significados e de fé”. (1999, p. 81) Esta dupla tarefa permeia a atividade clínica e acadêmica dos profissionais psi abertos aos conteúdos religiosos.

Requer humildade epistemológica, reconhecendo que não se sabe tudo:

As realidades da religião, rituais, símbolos e metáforas são reconhecidos em sua multidimensionalidade e a pessoa vivencia o poder iluminativo e a densidade dos símbolos. Cliente e psicólogo abrem-se aos mitos, rituais e pensamentos metafóricos abordando a religião por seus referenciais experienciais: sentimentos profundos e estados internos que vão desde vivências cotidianas a estados transcendentais, sutis ou claramente reconhecidos como místicos. (Ancona-Lopez, 1999, p. 81)

A atitude de interpretação restauradora é a que denota maior maturidade psicológica, pois é crítica e flexível, implicando um bom conhecimento de si e do outro, bem como responsabilidade para a escuta e para o trabalho clínico.

II. O poder integrador do sonho

Esta busca por integrar as diferentes dimensões também se apresentava nos meus sonhos: Durante uma de minhas análises, sonhei que habitava uma casa de dois andares, sendo um térreo e outro porão: no andar térreo, de cima, estava a sala com pessoas conhecidas da família e da profissão. No andar de baixo estavam pessoas ligadas à espiritualidade, num ambiente mais íntimo, mais obscurecido, com menos presenças, mas igualmente significativo. Analisei que sou uma pessoa que habita dois andares, e meu fundamento se encontra no nascimento transcendental, esse nascimento no qual sou dada à vida, como aprendi com Michel Henry na elaboração da tese de doutorado (2010).

Esse sonho representa o modo como me sentia “na vida” – habitada por diversas dimensões, que convidam a vivê-las simultaneamente, tal qual uma casa de vários andares. No andar de cima, o refúgio na biblioteca se transformou em pesquisas²⁴², em traduções (1998, 2003), em estudos de mestrado (2005) e doutorado (2010), em docência e supervisão. O “andar de baixo” foi desenvolvido com leituras cotidianas de textos sagrados (Hernández, 1998, 2005)²⁴³, aproximação a mestres espirituais do presente e do passado²⁴⁴, práticas meditativas. Sempre nessa busca de mútuo reconhecimento dos diferentes âmbitos que me compõe. Afinal, sou uma pessoa habitada por no mínimo dois andares!

Em busca do mútuo reconhecimento na história da psicanálise

Dentro dessa atitude de abertura do quarto quadrante de Wulff, uma das tarefas hermenêuticas é reconhecer a presença do religioso no ser humano, e por conseguinte, também na compreensão psicológica do mesmo. Re-conhecer, atitude que remonta à herança da teologia cristã em Hegel (apud Hoffman, 2011), implica o reconhecimento da subjetividade do outro, e também aceitar a mútua influência e pertinência.

Para a psicanálise, reconhecer significa levantar o esquecimento e a redução epistemológica decorrente do paradigma moderno e fisicalista que ela obteve por nascer no século XIX. O esquecimento do religioso já fora afirmado pelo próprio Freud a seu

²⁴² Mantivemos entre 2000 e 2010, junto com o psicanalista Sérgio de Gouvêa Franco, o “Grupo Independente de Estudos de Psicanálise e Religião”. Atualmente coordenamos o Grupo de Pesquisa em Aconselhamento e Psicologia Pastoral e o Grupo de Pesquisa de Fenomenologia da Vida, na Faculdade EST, registrados no Diretório de Grupos do CNPQ.

²⁴³ O psiquiatra argentino Carlos Hernández nos presenteou em 1998 um guia de leitura bíblica para o desenvolvimento da alma, *Leamos la Biblia*, que tem ajudado muitos profissionais da área psi a vivenciarem as riquezas do cristianismo. Essa incursão está auxiliando um grupo de psicólogos e psiquiatras vinculados ao CPPC a redigirem comentários da “Bíblia de Estudo Conselheira” (2011, SBB), editada pelo psicólogo e teólogo Karl Kepler. Em 2015 seu Novo Testamento será lançado em inglês e espanhol.

²⁴⁴ Mestre Eckhart, Hildegard von Bingen, Teresa de Ávila, São João da Cruz, Nicolau de Cusa, Inácio de Loyola, Jacob Boeme, Tersteegen, Edith Stein, Henry Nouwen, além dos poemas de Adélia Prado, Armindo Trevisan, Roberto Zwetsch, entre outros.

amigo Oskar Pfister²⁴⁵ e depois trabalhado pelo psicanalista-pastor (Wondracek, 2003, 2005). A participação na tradução das *Cartas entre Freud e Pfister* (Freud & Meng, 1998) abriu um leque de ressignificações possíveis, indicando dois precursores do atual diálogo interdisciplinar (Caon, 2003), no qual ambos reconheceram os campos que os habitavam a partir do desejo comum de diminuir o sofrimento humano. Novamente a clínica se constitui o ponto de encontro dos diferentes andares e saberes...

A psicanalista Marie Hoffman, docente do Curso de Pós-graduação em psicanálise da Universidade de Nova York e uma das coordenadoras do SEPTT, expressa que há um trabalho epistemológico a fazer no diálogo entre psicanálise e cristianismo: É preciso que ambos reconheçam suas influências mútuas. Reconhecimento mútuo não é apenas um termo, mas constitui o eixo da intersubjetividade, uma das bases hegelianas da postura clínica de Jessica Benjamin assumida por Hoffman(2011). Se cada vez mais se reconhece o paradigma relacional nas teorias do conhecimento (Polany, 1964, Loder & Neidhardt, 1992, Hernández, 2008), este tema se torna relevante para a clínica, especialmente para a compreensão das dimensões envolvidas na relação terapêutica.

Hoffman (2010, 2011) comenta que em tempos de objetividades que reduzem o valor do humano, a psicanálise e a teologia são guardiãs do seu mistério, no que curiosamente são acompanhadas pelos avanços das neurociências, que apontam para a complexidade do humano, bem maior do que anteriormente se supunha. A autora ressalta que cristianismo e psicanálise não são apenas separadamente guardiãs desse mistério, mas conservam entre si alguns aspectos que as aparentam, e essas raízes comuns devem ser trazidas à luz.

²⁴⁵ Freud, carta de 9.2.1909: “Estou muito admirado de que mesmo não tenha me lembrado de quão grande auxílio o método psicanalítico pode fornecer à cura de almas, porém isto deve ter acontecido porque um mau herege como eu está distante dessa esfera de ideias” (1998, p. 25)

Para começar, falemos de Freud...

Reconhecimentos mútuos: Freud e a Bíblia

O reconhecimento da influência da Bíblia no pensamento de Freud veio apenas em 1935, quando inseriu a seguinte frase na sua autobiografia: “Meu profundo interesse pela história da Bíblia (quase logo depois de ter aprendido a arte da leitura) teve, conforme reconheci muito mais tarde, efeito duradouro sobre a orientação do meu interesse.” (1925, p. 18)

A Bíblia também é o segundo livro mais citado por Freud – entre Goethe e Shakespeare... Ele próprio escreveu várias obras sobre personagens e temas religiosos. Infelizmente, poucos dos seus seguidores contemporâneos conservam esse interesse, e por isso perdem a riqueza desse tesouro simbólico para a vida consciente e inconsciente dos pacientes e dos fenômenos sociais. O reconhecimento do próprio Freud da influência da Bíblia foi objeto da pesquisa de doutorado da psicanalista Betty B. Fuks (2000), da qual tomamos alguns eixos:

1. A história do povo hebreu é marcada pelo exílio, pelo deserto, pelo nomadismo e pelo contato permanente com o estrangeiro. Isso faz com que em todo tempo se esteja em contato com “o estranho”, também remetendo a um “estranho” dentro do psiquismo.
2. O Deus dos hebreus é representado por um tetragrama – IHVH –, cuja pronúncia foi esquecida, remetendo a que a divindade sempre está além da representação que se fará dela. Seu Deus é alteridade absoluta, inquietante estranheza e por isso presença de angústia. “YHVH não pode exercer a função de espelho porque é alteridade radical, avesso a qualquer forma de representação”. (2000, p. 108)

3. A escrita hebraica comporta uma polissemia de interpretações, sem que uma negue a veracidade da outra. O texto, assim, é aproximado da obra de arte, com sentido inesgotável, “está ancorado no mais além do simbólico: tecido de diferenças é criação ex-nihilo” (2000, p. 122). As palavras são lidas e interpretadas levando em conta o branco do papel que as circunda – sempre outro, sempre diferente do já sabido, tal como seu Deus. “Quando se imprime alma às letras, como diziam os antigos escribas, o sentido de uma palavra pode revelar significações inteiramente insólitas.” (p. 122)

4. Se Deus é irrepresentável, assim também o humano, feito à imagem de Deus, em certa medida o é. Este é o conceito de *Kadosh* [santo, separado]: o humano para além da representação. Eis o paradoxo da condição humana: ser feito à imagem e semelhança desse Deus que não admite imagem. A partir disso, Fuks comenta que o conceito psicanalítico de pulsão também é iconoclasta – e no mútuo reconhecimento não apenas próximo à *Vontade cega* de Schopenhauer, mas perto do mandamento de não fazer imagens de Deus:

Todas as letras e palavras escritas no corpus teórico psicanalítico não recobrem, seja com figuras, seja com definições, este conceito, cujos fundamentos se enraizam na impossibilidade de fixar-se uma representação para a inesgotável melodia pulsional, assim determinando um vazio presente em sua estrutura: a pulsão se traduz apenas como uma potência que se presentifica em representações efêmeras e transitórias (Fuks, 2000, p. 14).

O reconhecimento da influência do judaísmo bíblico na psicanálise amplia a base dos conceitos psicanalíticos, torna-os alicerçados em uma tradição milenar, fonte na qual a obra de Freud é ressignificada. A impossibilidade de fixar-se numa representação

concede à pulsão a errância, tal qual a do seu povo – que vagueou por desertos e segue vagueando, em contato com esse estrangeiro do afeto e do inconsciente. Riquezas semânticas a explorar debaixo da atitude de interpretação restauradora, aberta a surpresas e diálogos, como na relação entre Freud e Oskar Pfister.

O mútuo reconhecimento em Oskar Pfister

Oskar Pfister (1873-1956) foi um dos primeiros psicanalistas a ver a proximidade de Freud com sua herança. Aproximou Freud dos antigos profetas hebreus, e via na psicanálise “Um novo acesso ao velho Evangelho”, título de um de seus livros. (Pfister, 1918) Numa carta a Freud comenta que prática analítica se assemelha à acolhida graciosa que Deus faz do ser humano:

Na concepção genuinamente cristã da graça, como parece na parábola do filho perdido (Lucas 15), acontece evidentemente uma regressão para aquela fase infantil na qual a criança ainda não é tratada segundo a medida do bem ou do mal, mas simplesmente é servida com amor e bondade. [...] por acaso não reside em toda graça e perdão uma prática analítica? (Pfister, carta de 31.7.1930, 1998, p. 273)

A atitude acolhedora do analista, tal como preconiza Freud, reflete o que o Evangelho quer dizer com “graça e verdade”. Nesse sentido, as terapias preservam para nossos dias o que é genuíno no modo cristão de considerar o ser humano. E, como já lamentava Pfister, o ambiente analítico reflete mais esse amor do que os próprios espaços “oficiais” da religião cristã. (Pfister, [1927] 2003)

Mútuo reconhecimento nos pioneiros: raízes cristãs em Klein e Winnicott

Hoffman (2010, 2011) pode ser considerada ousada ao expressar que assim como em Freud há influências da teologia hebraica, pode-se re-conhecer traços cristãos em vários pioneiros da psicanálise, como em Ferenczi, Melanie Klein, Fairbairn, Winnicott, Bion. Trago apenas dois exemplos, resgatados da sua obra:

- O conceito de gratidão de Melanie Klein preserva a raiz ‘graça’ – “dom”, “oferta”, reconhecimento do “bom” que é recebido da mãe, sem merecê-lo. Melanie Klein foi criada na tradição católica, e seu conceito de gratidão recebe essa influência: gratidão é a resposta aos atos graciosos ofertados pela mãe, depois do bebê expressar as pulsões agressivas a ela.

- O conceito de “sobrevivência do analista” de Winnicott tem raízes na sua trajetória cristã, que aos poucos começa a ser conhecida (Hoffman, 2011; Parker, 2012, Wondracek, 2012). Winnicott nasceu num lar metodista, e acompanhava o pai à igreja todos os domingos para estudar a Bíblia desde sua tenra infância. Segundo Hoffman, o psicanalista inglês tomou a narrativa cristã de morte-ressurreição como paradigma para teorizar a importância da mãe sobreviver ao ataque do bebê, sem retaliá-lo. “Os dons dados por ambos os pais e pelo analista evoluem para algo muito além de justiça, e requerem e superam a lógica da recompensa equivalente” (p. 169). Da mesma forma, a dedicação do terapeuta não se dá pelo pagamento, mas está ancorada na economia do dom.

Hoffman acrescenta um dado interessante numa nota de rodapé: que a palavra grega para o latim “gratus” é “charis”, que significa “graça” e forma a base da “Eucaristia”, que remete à refeição sacramental. Essa refeição é a própria experiência de sobrevivência após a destruição, a gratidão e a comunhão dos crentes em torno dessa

sobrevivência. Estes conceitos permeiam a compreensão da relação mãe-bebê e da relação analista-paciente.

Mútuo reconhecimento no paradigma relacional

Na psicologia e psicanálise o lugar do outro é primordial: nascemos na relacionalidade, e apenas nos constituímos nela. Também esse aspecto originário já se encontra na narrativa do Gênesis – no relato da criação somos constituídos como “imagem e semelhança” de um outro, no caso, de Deus (Gen. 1.26). A riqueza desse texto fundante começa a ser explorada: escritos conjuntos entre psicanalistas e exegetas bíblicos (Lebrun & Wénin, 2010), ensaios psicanalíticos resultantes de grupos de estudo de psicanálise e Bíblia (Balmory, 1993, 1997, 1999, Wondracek, 2014) Apenas uma menção: Balmory (1993) chama a atenção que o Gênesis traz o verbo plural quando o divino cria o humano: “*Façamos* o humano à nossa imagem”. Seria um indício da necessidade de que a criança se constitua numa relação plural, nunca numa dualidade?

Uma segunda pitada: para apresentar a nutrição, o Gênesis apresenta Deus em primeira pessoa do singular: “*Eu* vos dou todo alimento”. Se iniciamos a vida nutridos pela nossa mãe, também aqui é do Deus pessoal que os humanos recebem o alimento. A primeira pessoa não é usada para se enaltecer (por exemplo “*Eu* faço a luz”) mas para se doar. Um critério pode ser criado aqui, para distinguir religiões amorosas de religiões mágicas e alienantes.²⁴⁶

²⁴⁶ Este comentário foi preparado para constar na Bíblia de Estudo Conselheira, cujo livro de Gênesis está sendo lançado no ambiente virtual da Sociedade Bíblica do Brasil. www.sbb.org.br

James Loder²⁴⁷, teólogo do Seminário de Princeton, expressa que o Gênesis nos aponta que somos exocêntricos, nosso centro está na relação com um outro. O ser humano inicia a sua vida se apoiando numa imagem de alguém fora dele mesmo, conceito bíblico que será trabalhado por Freud, Lacan e Winnicott. Loder expressa que esta relação Eu-Tu adquire vida por si, e a relacionalidade embasa a própria racionalidade, conforme expressa a ciência contemporânea. (Loder, 1998, Polany, 1964)

A pergunta que fica no ar é se a partir desse reconhecimento não ocorre uma “mistura” dos diferentes saberes. Curiosamente, é a própria teologia que traz um modelo para pensar a abordagem interdisciplinar de forma a manter a independência de cada saber e ao mesmo tempo propiciar a sua participação. Para Loder (1998), o grande debate ocorrido no V Século, que ficou conhecido como Concílio da Calcedônia a respeito da natureza de Jesus Cristo, não apenas conceitua uma verdade a respeito da natureza de Cristo (simultaneamente humano e divino), mas apresenta um paradigma para relacionar campos diferentes de saberes, e para nosso estudo, sobre como relacionar o fato de ser psicólogo e cristão.

O Concílio de Calcedônia expressa uma verdade teológica e também um padrão de pensamento que considera a integridade de duas naturezas diversas em um só corpo. Este padrão constitui uma forma de relacionalidade e racionalidade que aparece numa variedade de outros contextos, de modo a superar numerosos problemas surgidos nos estudos interdisciplinares. (Loder apud Wondracek, Rehbein, Cartell, 2012)

²⁴⁷ JAMES E. LODER (1931-2002) foi professor no Seminário de Princeton, com formação teológica, filosófica, psicanalítica, educacional e em física. Foi um dos pioneiros na abordagem interdisciplinar dos fenômenos humanos, tendo participado de grupos de investigação já na década de 60.

Loder (1998) explicita que esta unidade aparece na **epistemologia**, como a inevitável dualidade da relação Eu-mim, sempre experimentada como a unidade do *self*. Na **física**, esta mesma estrutura embasa a teoria quântica de Niels Bohr para explicar a relacionalidade bipolar entre onda e partícula na natureza da luz. E no diálogo interdisciplinar fornece um paradigma que considera ambos os saberes em toda sua validade.

Mútuo reconhecimento na fenomenologia da vida

Aos poucos o Brasil toma contato com a nova filosofia francesa, na qual há um interessante retorno aos textos fundantes da nossa cultura judaico-cristã. Especialmente a fenomenologia da Vida, com Michel Henry, Jean-Luc Marion e Jean Louis Chrétien fizeram a tarefa epistemológica de reconhecer as contribuições da teologia cristã para o conhecimento do humano.

Michel Henry em seu livro *Eu sou a verdade* (1998) bebe em fontes profundas: nos místicos como Meister Eckhart e no Evangelho de João: no logos joanino está o melhor conceito de Verdade: invisível, irrepresentável e encarnada afetivamente.²⁴⁸ Henry desenvolve a fenomenologia do invisível, da vida que antecede o pensamento e o doa. Propõe a inversão fenomenológica e o duplo aparecer como paradigma, muito próximo da lógica calcedônica desenvolvida por Loder. Suas ideias a respeito da afetividade como condição fundante e encarnada desafia nossa clínica para acolher o irrepresentável e o impensável. Um aspecto também já percebido por Julia Kristeva

²⁴⁸ Para maior aprofundamento consultar o capítulo 3 da nossa tese (2010), bem como o Glossário ao final da mesma.

(1987) e Françoise Dolto (1997), que expressam que o Ocidente precisa reconhecer de sua herança cristã a doação da subjetividade e de nosso ego afetivo.

Somos filhos nascidos na Vida absoluta, essa é nossa condição. Florinda Martins (2003) expressa com muita sensibilidade as consequências do fechamento ou da abertura a esse reconhecimento:

Distantes do que em nós é princípio, é nós que nos distanciamos perdendo, ao mesmo tempo, qualquer possibilidade de relação, já que, ao ser a inocência primordial da vida fundação do sujeito, é nela que colhemos o princípio da relação: a Vida que a si se nos dá, que a nós se abraça, é fundação do eu e paradigma de relação. Mais, apenas porque afectos na vida podemos, enquanto vivos, agir!

Para Henry (1987), o desconhecimento desse nascimento transcendental, leva a civilização ocidental para o afastamento da vida e para a barbárie sutilmente disfarçada de progresso tecnológico, contribuindo para o incremento do que na psicanálise chamamos de novas doenças da alma (Kristeva, 2002; Safra, 2004).

Henry (2001) também se nutre do cristianismo ao investigar a questão da imanência. No seu livro *Encarnação: uma filosofia da carne* denuncia o equívoco de tomar o pensamento como ato primeiro, indicando que é necessário religar a capacidade de pensar com sua doação na vida. Reconnectando o pensamento com sua doação originária na vida, habilita-o a experimentar em si a doação da vida na imanência, sem necessidade prévia do caminho da representação. Henry descobre no cristianismo a primeira teorização consistente da origem invisível do corpo e de suas propriedades. *O verbo se torna carne* (João 1.1). Essa conexão reordena, entre outros, a relação entre corpo, pensamento e linguagem: essa última é conectada com corpo e carne. Aqui se

efetua para ele a subordinação dos fenômenos da linguagem à fenomenalidade pura, mas isso não apaga as especificidades dos fenômenos da linguagem, antes conecta-os com sua possibilidade mais originária, o Logos (2001, p. 45).²⁴⁹

No seu último livro *Palavras de Cristo* (2004)²⁵⁰ Henry desenvolve este tema, remetendo a linguagem à sua carência e ingenuidade, quando considera o representável como única realidade (p. 73). Assim oculta uma palavra mais original, a Palavra da Vida, capaz de criar o que enuncia, que diz respeito à relação que a vida faz com os seres vivos. Essa é a palavra “cuja possibilidade é a própria Vida e na qual a vida fala de si, revelando-se a si mesma – na qual a nossa própria vida se nos diz e constantemente”. (p. 74),

O alcance clínico dessa forma de compreender a linguagem é imenso, pois no autoprovar-se do sofrimento pode-se descobrir, além do conteúdo expresso, a revelação dessa outra Palavra. Desta forma, muitas experiências críticas se tornam fonte de crescimento, de revelação, de conexão com a vida. (Pölking, 2014; Bangel, 2014)²⁵¹

III. Um amanhecer com esperança: mútuo reconhecimento na clínica

Tendo o paradigma da encarnação como base, nossa sensibilidade na clínica é aguçada para compreender a pessoa humana, tema desse Congresso, de uma forma muito mais complexa e profunda. Segundo Loder (1998), o ser humano está igualmente estruturado para o insight matemático e para a experiência mística. Em linguagem de

²⁴⁹ Para aprofundamento cf. o capítulo 4 de nossa tese (2010).

²⁵⁰ Para maior compreensão cf. capítulo 5 da nossa tese (2010).

²⁵¹ Além desse artigo, a psicanalista Marina Lúcia Tambelli Bangel está concluindo sua dissertação na Faculdades EST a respeito do sofrimento infantil que se apresenta na contemporaneidade, e que na interlocução entre teologia, fenomenologia da Vida e psicanálise pode ser trabalhado auxiliando a criança a *sentir-se*. Estará disponível em 2015 no site www.est.edu.br

Michel Henry, no paradigma do duplo aparecer temos acesso às verdades do mundo e às verdades da vida (Wondracek, 2011). Como expressa Gilberto Safra (2014):

Diante desse fenômeno, temos um processo pelo qual o *self* da pessoa como que se abre para o transcendente, acolhendo em meio à humildade o seu estado de criatura diante da grandeza do Absoluto. Nessa condição a pessoa percebe-se como deficiente de sua capacidade de amar, [...] No entanto, esse reconhecimento mesmo torna-a profundamente amorosa.

Nossa clínica, portanto, deve poder simultaneamente considerar as formações do inconsciente e acolher o mistério, e este remete à outra palavra, não interpretável, mas passível de ser testemunhada (Safra, 2006). É necessária uma postura de respeito e espera para com a revelação, e não apenas atenção ao *timing* da interpretação.

Pacientes chegam e contam suas histórias infantis, memórias que se fazem presentes por sonhos, atos falhos, associações livres, transferência. Tento acolhê-los e discernir o que deve ser interpretado e o que deve ser testemunhado. Aos poucos, ganham confiança para contar suas experiências com o sagrado através de sonhos, visões, orações, leituras, falar em línguas, encontros nos quais, tal como aos discípulos de Emaús, “ardia o coração” (Lc 24, 32). Como expressa Gilberto Safra:

Nesse ponto, a pessoa se apropria dos princípios que compõe sua utopia, seu sonho sobre o absoluto. Estamos no momento em que a pessoa se dá conta do modo como o sentido de sua vida se constitui e a maneira como a sua espiritualidade se descortina. A espiritualidade é o movimento pelo qual a pessoa se encaminha em direção à maneira como realiza a sua concepção pessoal sobre o absoluto ou sobre o divino. Quando ela se apercebe desse processo e se apropria dele, tem acesso à

sua espiritualidade: *a maneira peculiar como ela se abre para o mais além, para a transcendência final de sua existência* (2006, p. 126).

Carlos Hernández (2008, 2014) expressa que a clínica pós-moderna deveria se chamar de “clínica do inaparente”, na qual se integram o “momento profano” e o “momento sagrado” como complementares. Nesse segundo, “se inverte a mirada deixando que a novidade da auto-manifestação do paciente impacte a situação clínica” (2008, p. 142).

Voltando a meu sonho, se espera que ambos os andares revelem seus habitantes, suas luzes e suas sombras. Nem sempre estas devem ser escancaradas com a luz da interpretação, mas apenas contempladas com a luz de uma pequena lâmpada, de uma pequena vela tremulante perante o sopro do espírito. (Alves, 1984).

Nesse sentido, uma digressão se faz presente também no aspecto teórico-clínico. No paradigma do duplo aparecer, ou dos dois andares, podemos ampliar a questão que Freud (1908) coloca como fundante do desenvolvimento emocional e cognitivo da criança. A pergunta-chave “De onde vem os bebês?” – levará à descoberta da diferença sexual bem como da diferença de gerações (Chasseguet-Smirgel, 1988) e desta forma encaminhará o desenvolvimento afetivo-cognitivo. No duplo aparecer henryano, essa pergunta é acrescida da questão “Que poder doa a vida?” (Wondracek, 2010) Henry expressa que temos duplo nascimento – dos nossos pais, com nossa biografia ancorada na relação com nossa família. Mas também temos nosso nascimento na vida absoluta, doadora de toda a vida, inclusive da dos nossos pais. Esse processo pode ser reconhecido e testemunhado, e muitas vezes se torna a base para a superação de traumas precoces, especialmente para aqueles que não foram afortunados na relação com os pais visíveis. Como expressa o poeta Armindo Trevisan a respeito desse duplo nascimento:

Elogio

Minha mãe:

poeta algum

é capaz de louvar o ventre que o trouxe,

por mais que adoce

a língua em que nasceu.

Poeta algum encontra

o caminho do coração,

que se assemelha a uma estrada antiga,

por onde passavam

carruagens reais

e por onde viajavam Bach e Mozart.

Só me resta extrair

das jazidas secretas

da memória

o meu diamante mais puro.

Depois falar-te,

com a limpidez

da água

de uma fonte coberta por folhas mortas:

- És aquela que preparou

o ninho à minha alma,

que veio de um Seio

Maior do que o teu.

Será que nossa clínica se abre para essas questões de duplo nascimento, sem desconsiderar nenhum dos andares?(Wondracek, 2005a) Pois se formos coerentes com a quarta atitude de Wulff, não devemos reduzir nossa vida a uma só dimensão, mas senti-la em sua complexidade na nossa imanência. Essa percepção está presente na afirmação de Andrés A. Antúnez (2012, p. 85) a partir da fenomenologia da Vida:

... todo ser humano busca a Vida, antes que a Morte, mas a vida não precisa ser necessariamente buscada, ela está em nós, somos afetos na vida, já que só podemos ser na Vida, somos Vida, estamos nela, seja com amor ou ódio, alegria ou tristeza, facetas da Vida, sempre, sem possibilidades de nos distanciarmos de nós mesmos.

IV. Horizontes de encaminhamentos

Se iniciei com o testemunho do percurso inicial, gostaria de concluir sintetizando o que tenho re-conhecido no meu percurso como psicanalista e investigadora:

Com Ancona-Lopez e Wulf – abrir-me para a simultaneidade da dimensão psicológica e do sagrado; isso constitui a atitude científica mais coerente com a complexidade humana.

Com Pfister - reconhecer Freud como continuador e herdeiro de uma antropologia que nasce no irrepresentável e na polissemia. Inserir o humano em realidades que o abraçam e o abarcam.

Com Loder - considerar simultaneamente os diferentes saberes reunidos na lógica da encarnação, possibilitando dar a cada um o seu proprium, sem reduzi-los, confundi-los e nem substituí-los.

Com Hoffman – resgatar a contribuição do cristianismo nas teorias psicanalíticas dos pioneiros. Reconhecer essas heranças e fazê-las trabalhar para apropriação do tesouro que, tal como expressa o Evangelho, nos traz “coisas novas e velhas” (Mt 13.44). As novas estão nos desenvolvimentos contemporâneos que dialogam com as mais sofisticadas pesquisas científicas sobre o humano; as velhas surgem no resgate da sabedoria contida nos textos sagrados e no reconhecimento de sua presença nas teorias psicológicas.

Com Henry – considerar a vida doada na imanência, que nos abre à clínica do irrepresentável, resgatando o primado do afeto e a revelação da vida no seu pathos. O conceito de duplo aparecer mostra a possibilidade de fazer conviver as diferentes dimensões, sem que elas se anulem ou reduzam mutuamente.

E no meu consultório, com meus pacientes, aprendendo a interpretar e a presenciar/testemunhar, acolhendo o inconsciente e o mistério que se faz carne neles e em mim.

Como encaminhamento esperançoso, recordo a preocupação de Marília Ancona-Lopez trazida no início, de que a formação de psicólogos carece de espaços que contemplem as diferentes dimensões do humano, e especificamente do religioso. O que foi vivido nesse evento traz esperança: presença de psicólogos(as), psicanalistas, fenomenólogos(as), teólogos(as) abertas a se deixar afetar pelo saber de cada um. O trabalho desenvolvido no IPUSP e neste Congresso indica que já temos esses espaços de

formação em constituição. Que se continue a trabalhar integrando as diferentes dimensões!

Referências

ALVES, R. (1988). "Bosques escuros e lanternas claras". *Religião e Sociedade*, 12, 2, out., pp. 54-67.

ANCONA-LOPES, M; in: MAHFOUD, M. & MASSIMI, M. (org.) (1999). *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola.

ANTÚNEZ, A. (2012) Sombras da depressão na clínica psicológica. In: WONDRAČEK, K.; HOCH, L.; HEIMANN, T. (org.) *Sombra da alma, tramas e tempos da depressão*. São Leopoldo: EST/Sinodal/CAPES, p. 82-91.

BALMARY, Marie (1993). *La divine origine: Dieu n'a pas créé l'homme*. Paris: Grasset & Fasquelle.

BALMARY, M. (1997). *O sacrifício proibido: Freud e a Bíblia*. São Paulo: Paulinas.

BANGEL, M. (2014) Educação infantil: colocar ou construir limites? In: WONDRAČEK, K.; HEIMANN, T.; HOCH, L. (org.) *Um olhar nos espelhos da culpa*. São Leopoldo: EST/Sinodal/CAPES, p. 121-125.

BÍBLIA de Estudo Conselheira (2013). Karl Kepler (ed). Barueri: SBB.

CAON, J. L. (2003) Diálogos à beira de abismos: a propósito da correspondência entre Freud e Pfister. In: Wondracek, K. H. K(org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 229-241.

FARIA, A. L. de. (2003) O materialismo na psicologia e na psicanálise – Opção metodológica ou doutrinária? In: WONDRACEK, K. (org.) *O futuro e a ilusão*. Petrópolis: Vozes.

FRANCO, O. M. (1995). Experiência religiosa e psicanálise: do homem-Deus ao homem-com-Deus. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, XXIX (4), p. 860.

FREUD, E.; MENG, H. (Orgs.) (1998). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Tradução de Karin H. K. Wondracek e Ditmar Junge. Viçosa: Ultimato, 1998.

FREUD, S. (1908). *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v. IX, p. 213-230.

FREUD, S. (1925). *Um estudo autobiográfico*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, p. 17-87.

FUKS, B. B. (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

HENRY, M. (1987/1997). *La Barbarie*. Tradução de Tomas Domingo Moratalla. Madri: Caparrós.

HENRY, M. (1998). *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo*. Lisboa: Vega, 1998. Tradução de Florinda Martins.

HENRY, M. (2001) *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

HENRY, M. (2003). *Palavras de Cristo*. Apresentação de José Manuel Pereira de Almeida. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Colibri; Forum de Ideias.

HERNÁNDEZ, C. J. (1997/2005). *Leamos la Biblia/Leiamos a Bíblia*. Villa Maria/São Paulo: Carrenho.

HERNÁNDEZ, C. J. (2008). *La reflexión filosófica-teológica y el ejercicio clínico como actividades complementarias en la práctica psiquiátrica*. Posadas: Ed. Universitaria de Misiones.

HERNÁNDEZ, C. J. (2014). Culpa, culpabilidade e biologia da ressurreição: compreendendo o sofrimento da doença mental. In: WONDRACEK, K.; HEIMANN, T.; HOCH, L. (org.) *Um olhar nos espelhos da culpa*. São Leopoldo: EST/Sinodal/CAPES, p. 143-153.

HOFFMAN, M. (2004). "From enemy combatant to strange bedfellows: the role of religious narratives in the work of W. R. D. Fairbairn and D. W. Winnicott." *Psychoanalytic Dialogues*, v. 14, n. 6, p. 769-804.

HOFFMAN, M. (2010). *Toward mutual recognition: Relational psychoanalysis and Christian narratives*. Nova Iorque: Routledge.

LEBRUN, J.-P.; WÉNIN, A. (2008). *Des lois por être humain*. Toulouse: Eres.

LODER, J. (1998). *The logic of the spirit: human development in theological perspective*. San Francisco: Jossey-Bass.

LODER, J.; NEIDHARDT, W.J. (1992). *The Knight's Move: The Relational Logic of the Spirit in Theology and Science*.

KRISTEVA, J. (1987). *No princípio era o amor: Psicanálise e Fé*. São Paulo: Brasiliense.

KRISTEVA, J. (2002). *As novas doenças da alma*. São Paulo: Rocco.

MARTINS, F. (2003). A fenomenologia de volta ao Natal. *Communio*, XX, n1. 28 de fev. p. 52-60. Separata.

- OTTO, R. (2007). *O sagrado*. São Leopoldo/Petrópolis: EST/Sinodal/Vozes.
- PARKER, S. (2012). *Winnicott and Religion*. Nova Iorque: Jason Aronson.
- PFISTER, O. (1918). *Ein neuer Zugang zum alten Evangelium*. Gütersloh. (Francês: Bern 1920).
- PFISTER, O. (1927/2003). A ilusão de um futuro. In: WONDRAČEK, Karin H. K. (org.) *O futuro e a ilusão*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 17-58.
- POLANYI, M. (1967). *Personal knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- PÖLKLING, P. O que pode um corpo frente ao que um câncer gera. In: ANTÚNEZ, A.; MARTINS, F.; FERREIRA, M. V. (org.) (2014. *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2014, p. 291-299.
- SAFRA, G. (2004). A fragmentação do ethos no mundo contemporâneo. In: NOÉ, S. *Espiritualidade e saúde*. São Leopoldo: EST/Sinodal.
- SAFRA, G. (2006). *Hermenêutica na situação clínica*. São Paulo: Sobornost.
- SAFRA, G. (2014). Espelhos psicológicos da culpa: uma mirada a partir da clínica. In: WONDRAČEK, K.; HEIMANN, T.; HOCH, L. (org.). *Um olhar nos espelhos da culpa*. São Leopoldo: EST/Sinodal/CAPES.
- TREVISAN, Armindo (2013). *Adega imaginária*. Porto Alegre: LPM.
- WONDRAČEK, K. H. K (org.) (2003). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes.
- WONDRAČEK, K. H. K. (2005a). *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. São Leopoldo: EST;Sinodal.

WONDRACEK, K. H. K. (2005b). “Entre o desamparo humano e o amparo divino: um caso clínico numa ótica interdisciplinar. *Estudos de Psicanálise*. Belo Horizonte, Círculo Brasileiro de Psicanálise, n. 28, set 2005b, p. 75-82.

WONDRACEK, K. H. K. (2010). *Ser nascido na vida: A contribuição da fenomenologia da vida de Michel Henry para a clínica*. Tese de doutorado. São Leopoldo, EST. Disponível em:

http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245

WONDRACEK, K. (2011). Freud e sua genealogia: Implicações para a clínica do religioso. *Pistis & Praxis*. Curitiba, v. 3, n.2, p. 282-403, jul./dez. 2011.

WONDRACEK, K; REHBEIN, M.; CARTELL, L. (2012). *Desenvolvimento humano na lógica do espírito: uma introdução às ideias de James E. Loder*. Joinville: Grafar.

WONDRACEK, K. (2012). Mediação e uso de objeto: contribuições das narrativas cristãs em Pfister e Winnicott. *Psicoteologia* 51. XX, 2. Semestre 2012, p. 5-12.

WONDRACEK, K. (2013). Ser cristão e ser psicólogo. Reflexões sobre nossa identidade. *Psicoteologia* 53. XXI, 2. Semestre 2013, p. 8-15.

WONDRACEK, K. (2014) A primeira culpa: aproximação psicanalítica a Gênesis 3. In: WONDRACEK, K.; HEIMANN, T.; HOCH, L. (org.) *Um olhar nos espelhos da culpa*. São Leopoldo: EST/Sinodal/CAPES, p. 25-39.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PERDÃO E O NÃO-PERDÃO NA CLÍNICA DO ENVELHECIMENTO.

Fernando Genaro Junior

Instituto de Ciências Humanas, Curso de Psicologia, Universidade Paulista.

E-mail: fernando.genaro@gmail.com

Resumo - O presente trabalho parte de uma experiência clínica-institucional junto à pacientes idosos atendidos num Centro de Referência do Idoso ligado ao Sistema Único de Saúde o SUS. Há algum tempo (Genaro Junior, 2012; 2013) tenho me detido na investigação das especificidades da prática clínica com essa população, sendo identificado que uma das várias necessidades próprias do processo de envelhecer esta ligada a urgência de rever os sentidos da vida. Logo, a necessidade de se viver as várias facetas do perdão, como oportunidade de abrir novos espaços a fim de sonhar um fim último possível e destinar a continuidade da vida para as futuras gerações. Assim como, em algumas situações clínicas, a necessidade de viver o não-perdão sem que isso signifique ressentimento e paralisação do devir. Contudo, para tecer tais considerações, recorro a própria prática clínica por meio de vinhetas e teço algumas compreensões sobre o perdão e o não perdão como faceta constitutiva na velhice. Ao longo de minhas considerações acompanho-me de alguns autores, tais como Safra, Arendt e Levinas.

Palavras-chave: Clínica do Envelhecimento; Perdão, Não-Perdão, Safra, Levinas.

**SOME CONSIDERATIONS ABOUT FORGIVENESS AND NON-
FORGIVENESS IN CLINICAL AGING**

Abstract -This work is part of a clinic-institutional experience with elderly patients treated at a Reference Elderly connected to Sistema Único de Saúde - SUS. Some time ago (Genaro Junior, 2012, 2013a, 2013b) have held me in investigating the specificity of clinical practice with this population, identified a number of specific needs of aging is linked to the urgency of reviewing the meanings of life process. Soon, the need to live the many facets of forgiveness, as opening up new spaces to dream a final end possible and allocate the continuity of life for future generations. Just as, in some clinical situations, the need to live without the non-forgiveness and resentment that means stoppage of becoming. However, such considerations to weave, turn to their own clinical practice through vignettes and weave some insights about forgiveness and no forgiveness as a constitutive facet in old age. Throughout my considerations accompany me to some authors, such as Safra, Arendt and Levinas.

Keywords: Aging Clinic, Forgiveness, No Forgiveness, Safra, Levinas.

Introdução

Na atualidade, observamos que o mundo envelhece de forma acelerada, tendo em vista as melhores condições de saúde e saneamento, somadas aos avanços tecnológicos da medicina. Nesse mesmo ritmo, a população brasileira envelhece de maneira significativa e, de acordo com um estudo da Organização das Nações Unidas (ONU, 2005), o Brasil será o sexto país com o maior número de pessoas idosas no mundo até 2025.

O último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), realizado em 2010, apontou que 7,4% da população têm mais de 65 anos, contra apenas 4,8% em 1991, sendo as regiões Sul e Sudeste demonstram as maiores taxas de envelhecimento em relação as outras regiões do Brasil. A projeção do instituto sugere que

o Brasil terá aproximadamente 216 milhões de habitantes em 2025, dos quais 31,3 milhões, isto é, 14% dessa população serão idosos. Em 2040, quando a expectativa de vida alcançará 81,2 anos, serão aproximadamente 52 milhões de brasileiros idosos.

Ante ao crescimento significativo do número de idosos, observamos que os sistemas de saúde atuais não estão preparados para atender tal demanda, havendo pouco investimento nessa área, incluindo aqui a própria atuação da Psicologia (Genaro Junior, 2013a). No entanto, um marco importante para a consideração das necessidades do idoso foi a criação do Estatuto do Idoso em 2003 (Lei no.:10.741/2003), com o estabelecimento de Conselhos Nacionais dos Direitos dos Idosos e suas delegacias regionais e municipais e a criação de centros de referência do idoso por região, como o da Zona Norte de São Paulo, local em que idealizei e implantei o serviço de psicologia clínica para pacientes idosos²⁵².

Esse trabalho é desdobramento da minha tese de doutoramento em psicologia clínica defendida no departamento de psicologia clínica do Instituto de Psicologia da Universidade São Paulo no ano de 2013, nela discorreu-se a partir da minha experiência clínica-institucional como psicólogo idealizador e coordenador de um serviço de psicologia clínica a pacientes idosos no Sistema Único de Saúde, o SUS, sobre o processo de implantação do serviço de psicologia, e com isso foi possível levantar os principais eixos clínicos dessa prática (Genaro Junior, 2013a). Dentre os vários eixos um deles se refere a necessidade de se viver diferentes facetas do perdão. Outro, surgido após a defesa da tese, relaciona-se ao não-perdão como possibilidade. Assim, nesse trabalho busco apresentar e discutir esses dois aspectos fundamentais na clínica do envelhecimento: o perdão e o não-perdão numa tentativa reflexiva clínica e teórica sob a perspectiva ética

²⁵² Para maiores informações e desenvolvimentos sobre o assunto favor consultar: Genaro Junior, F. (2013b). *Clínica do envelhecimento: concepções e casos clínicos*. São Bernardo do Campo-SP: Editora Todas as Musas.

proposta por Safra (2004), considerando a importância do ambiente humano como condição da experiência de *ser*, e continuar *sendo* em diferentes etapas da vida. Busco também interlocuções na concepção de *perdão* em Arendt (1958/2011) em suas discussões sobre a condição humana, e sobre o *não-perdão* em Levinas (1968/2003) como necessidade constitutiva em detrimento de algumas experiências em que o *ethos* humano (Safra, 2004) se fragmentou, sem que isso signifique, ou redunde em ressentimento. A fim de discutir tais aspectos utilizo-me de duas vinhetas clínicas como ponto de partida para tecer algumas considerações sobre o tema em destaque nesse trabalho.

Vinheta clínica 1

O sr. Rafael²⁵³, 78 anos, cardíaco, viúvo, pai de cinco filhos, vive sozinho. Chegou até o serviço de psicologia por intermédio da enfermagem. Logo no primeiro contato relatou:

Dureza de vida! Fiz muita coisa errada. . . (silêncio). Trabalhei muito, não deixava faltar nada em casa, mas judiei muito da patroa e dos filhos! Bebia, ficava nervoso, cego e quebrava tudo! Bati muito nos meus filhos, na minha falecida, era de ir pro hospital! Meus filhos me querem bem hoje, tentam ficar perto, mas eu não me perdoo!!! Já fui na igreja, falei com padre, mas é difícil. . . Tô ficando doente, isolado do mundo. . . Será que tem jeito doutor? [sic]

Nesse breve contato, o sr. Rafael já nos anunciava o que lhe era necessário: a necessidade de *perdão* parecia ser a única saída. No entanto, para isso era necessário

²⁵³ Nome fictício a fim de preservar a identidade do atendido, cabe salientar que houve consentimento para fins de pesquisa conforme as prerrogativas éticas em voga.

desvencilhar-se de si mesmo, aspecto complexo e difícil durante toda a sua vida. A onipotência e a culpa, ainda que defensivas, o impediam de viver o perdão, deixando-o estanco diante do sentido da vida.

Vinheta clínica 2

Sra. Teresa²⁵⁴, 70 anos na época, casada há 47 anos, natural de Minas Gerais, não teve filhos – abortou naturalmente em três tentativas de engravidar, costureira aposentada. A sra. Teresa foi encaminhada ao serviço por sua médica geriatra, tendo em vista seu quadro depressivo, que não respondia aos antidepressivos. Já na triagem nos deparamos com uma senhora corporalmente oprimida, com significativas rugas por todo seu corpo, aparentando ser muito mais velha e logo de início nos comunica: “. . . *Sabe que é? Eu nunca tive amor de mãe, só maus tratos, tento ser calma, mas muitas vezes nem consigo dormir! . . .*” [sic]. A sra. Teresa começou então a me relatar o quanto havia sido torturada por sua mãe ao longo de toda vida, a começar do seu nascimento; era a filha caçula de uma prole de quatro mulheres, sua mãe esperava um filho homem. Eis sua primeira experiência de violência: ao nascer, sua mãe constatando ser mais uma menina, colocou-a num formigueiro. Uma tia que acompanhava o parto na casa, pois vivia na “roça”, foi quem a retirou do formigueiro e cuidou dela nos seus primeiros dias; suas irmãs mais velhas contam que a mãe não deixou nenhuma delas se aproximar para ajudar.

“eu era basicamente uma escrava e, ao mesmo tempo, me culpava, pois meu pai, antes de morrer, eu era menina, pediu que eu cuidasse da minha mãe, apesar das suas crueldades. . .” [sic]. Além da violência física, apanhava muito até sua adolescência (sem motivos). Sua mãe lhe rogava

²⁵⁴ Nome fictício a fim de preservar a identidade do atendido, cabe salientar que houve consentimento para fins de pesquisa conforme as prerrogativas éticas em voga.

pragas do tipo “*você vai ter doença ruim. . . marido ruim. . . não vai servir nem pra pôr filho no mundo. . .*” [sic].

A sra. Teresa havia se casado com um homem que reproduzia a violência vivida com sua mãe (ele a agredia fisicamente e a controlava pelo medo); a profecia da sua mãe parecia se cumprir, teve três abortos naturais e, há cinco anos atrás, um câncer de mama. Sra. Teresa não se mostrava ressentida pelo vivido, mas perdoar sua mãe não lhe era possível, sua situação esboçava para a necessidade de se apropriar do *não-perdão* como uma posição diante do mal materno experienciado.

Velhice: a necessidade urgente de perdão e não-perdão

Observamos que, na clínica, há um movimento de busca por compreensão se dá continuamente, a cada sessão que se inicia e termina como o movimento natural da vida. Entretanto, com a chegada da velhice, tal necessidade surge de maneira mais urgente. A partir de um *balanço existencial* como nos aponta Safra (2006a) e Genaro Junior (2013b), além dos aspectos físicos e psíquicos, a pessoa idosa vive inevitavelmente, consciente ou inconscientemente, um balanço da sua vida em seu sentido maior, para assim poder vir a formular um fim possível ao qual possa destinar a sua existência – experiência fecunda para se acolher a própria velhice e a possibilidade de morrer. Trata-se de um aspecto desenvolvido por Safra (2006b) como teleologia – referente ao *Telos*. Para Safra (2006b), a finitude determina o homem. E nesse momento de vida, a velhice, há uma maior consciência dela do que em outras etapas da vida. Para Safra (2007), o gesto humano sempre se origina e caminha em direção a um fim e “essa situação o faz um ente sempre acontecendo entre dois elementos fundamentais: *Arché* e *Telos*²⁵⁵. Há um movimento no

²⁵⁵ Safra recorre à Filosofia para contemplar aspectos essenciais da existência humana e seus desdobramentos na clínica atual. Assim, ao se referir a *Arché*, o autor define como sendo uma faceta da existência aonde tudo se inicia: a origem do gesto, o originário. O mesmo acontece com o termo *Telos*, o qual se refere ao fim, finalidade, conclusão do gesto humano, assim como o findar do próprio ser humano.

ser humano que se relaciona ao anseio do fim” (p. 84). Sendo assim, todo gesto humano busca, por meio de uma ação, um fim em si, bem como realiza concepções sobre ele a partir da sua própria biografia e ontologia. Cabe reconhecer que esses movimentos entre *Arché* e *Telos* acontecem o tempo todo, mas na velhice isso ganha maior dimensão, com o advento da proximidade da morte e da maior noção do que é o tempo. Nesse contexto, observamos, por exemplo, que é comum na clínica com idosos a presença de certa preocupação para que a morte não ocorra no momento que estejam a sós. Como nos assinala Safra (2006b):

A morte, assim como o nascimento, necessita ocorrer em comunidade para que aconteça a dignidade do nascer e do morrer... Nascer e morrer, para o ser humano, é entrar e sair do mundo humano. Há a necessidade fundamental do homem de que o Outro esteja presente em todo o seu percurso de vida. (p. 90-91)

Safra (2006b) está fazendo referência a que a necessidade de presença do *outro* tanto no nascimento, quanto na morte, relaciona-se a uma presença como condição de interlocução e testemunho, a despeito de que a pessoa esteja só. A questão é que se não há a presença do “outro”, a solidão é vivida como absoluta, sem rosto humano (Safra, 2006b).

Nesse tempo legítimo de balanço sobre o sentido da vida, vivida ou não como realização, é que Safra (2006a) assinala uma das necessidades fundamentais na velhice: a de viver diferentes facetas do *perdão*. Trata-se da possibilidade de poder perdoar a si mesmo, os outros, planos/sonhos que não aconteceram, ou outros que não saíram como previsto, em outras palavras, perdoar a própria vida. Contudo, é importante ressaltar que o perdão surge como uma necessidade humana, sem qualquer relação externa, religiosa, dogmática/institucional. O autor reconhece que é na vivência do perdão que se poderá abrir um novo espaço para se viver o não vivido, assim como recolocar aquilo que não

pôde acontecer e/ou aquilo que ficou impedido por diversos motivos. Isto é necessário para que o idoso possa destinar-se a algo e não perder de vista o horizonte de futuro, ainda que esse seja a própria morte. Assim conjugado, obtém-se a preservação da memória, da história– gesto reparador a toda uma vida, como podemos observar na situação clínica da vinheta 1, sr. Rafael anseia tal reparação, sente-se impedido para prosseguir.

Nessa perspectiva, do perdão, verificamos que a fenomenologia de Arendt (1958/2011) sobre a condição humana nos auxilia para uma compreensão mais apurada sobre o assunto. A autora reitera e acrescenta as concepções descritas por Safra (2006b) até o momento aqui focado.

Arendt (1958/2011) em sua célebre obra *A condição humana*, aponta que o poder de perdoar não está posto num nível superior, mas sim na potencialidade do próprio gesto público. A redenção apresentada por ela só seria viável pela via do perdão. Assim, sob a perspectiva da ação, somente o perdão poderia desfazer os atos passados, ainda que impensadas as faltas do seu agente. Arendt (1958/2011) em relação à dialética do perdão e promessa enfatiza:

(...) portanto, dependem da pluralidade, da presença e da ação de outros, pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas por si mesmo; o perdão e promessa realizados na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma. (p. 296)

Em sua ênfase, Arendt (1958/2011) chama a atenção para a necessidade de outrem como presença humana que outorga a ação como gesto. Sem essa possibilidade de alteridade pública, aquilo que seria genuíno e libertador torna-se sem abertura ontológica de sentidos. Em outras palavras, irreversível e, portanto, sem experiência de continuidade de *self*, ao contrário, pura paralisação. Sob essa dialética, a do perdão e promessa, ela

ênfatiza a dialética simbólica do *desligar-ligar* – no registro humano, um que nos ligaria (memória) e desligaria do passado (via perdão) e a outra que nos ligaria a um futuro (via promessa). A autora aborda tais necessidades em razão daquilo que, em sua obra, denominou de fraquezas intrínsecas à pluralidade da condição humana. É também sob tal perspectiva que se tornar impossível institucionalizar o perdão, cuja relação com o amor o mantém afastado do político, diferentemente da promessa; no entanto, não podemos deixar de reconhecer seu caráter público.

Sendo assim, observamos que o perdão traz consigo uma qualidade temporal, de reversibilidade e continuidade, aspectos importantes quando nos referimos à velhice como resposta à vida, bem como à sua finitude marcada pela morte.

Acrescentando, sob o vértice ontológico, o perdão, segundo Safra (2006b), torna-se então um gesto de desconstrução do si mesmo em direção à humildade; sem esta, fica impedido de acontecer como experiência legítima. Ademais, torna-se uma falácia externa sem qualquer desconstrução; ao contrário, a encenação mencionada por Arendt (1958/2011) torna-se cada vez mais onipotente, sem perspectiva para o novo. Dito de outra maneira, o perdão, como gesto de desconstrução, portanto experiência de humildade, é que possibilita a renovação da vida em qualquer etapa da vida, mas na velhice ele alcança uma maior noção – é na velhice que se necessita perdoar um percurso, não raras vezes, todo o percurso (Safra, 2006b). Nesse sentido, percebemos que o perdão, como ato humano de humildade, é um processo complexo, requisitando a desconstrução do *self*. Assim, podemos pensar: o que dificultaria o perdão? Observamos que as situações em que há a presença do ressentimento são freqüentes na clínica (Genaro Junior, 2012, 2013b; Khel, 2004) sendo esta uma problemática da esfera narcísica, impossível de esquecer – pois tal posição é sentida como danosa a si mesmo. Verificamos que a pessoa ressentida não pode renunciar a si mesma em direção ao perdão; ainda se vitimiza,

consciente ou inconscientemente, ficando detida numa experiência passada, seja por culpa ou por necessidade de vingança, como, por exemplo, a dificuldade do Sr. Rafael poder vir a se perdoar, conforme a vinheta clínica 1. Portanto, não podendo ser responsável por seu gesto e por seu próprio destino – o perdão ficaria impedido.

No entanto, como ilustrado na vinheta clínica 2, sra. Teresa não se apresentava ressentida, mas ainda assim o mal se fazia presente: perdoar parecia não ser possível... Aqui verificamos uma situação clínica em que o *não-perdão* surge como necessidade humana. Levinas (1968/2003) em suas sessões de comentários talmúdicos – textos que tratam de pensamentos de sábios e não de visões proféticas, ao contrário, suas leituras e discussões consistem em se preocupar, diante de cada uma dessas informações aparentes sobre o além, com aquilo que a informação pode significar na vida do homem. O autor destaca:

As faltas do homem em relação a Deus são perdoadas pelo Dia do Perdão;
as faltas do homem em relação a outro não lhe são perdoadas pelo Dia do Perdão, a menos que, antes de mais nada, ele tenha apaziguado o outro
(Levinas, 1968/2003, p.29)

Levinas (1968/2003) problematiza a dimensão do perdão enfocando a dimensão do respeito ao Outro como ética, questionando a possibilidade de perdão entre os seres humanos. Levinas (1968/2003) ao longo da sua apresentação reitera a partir de Maimônides, que tudo o que se diz de Deus no judaísmo significa, pela *práxis*, humano! Assim, Deus qualquer que seja o significado final e, de todo modo, sem disfarces – aparece como consciência humana vestido de valores éticos! O ideal, o racional, o universal, o eterno, o Altíssimo... Noções permeáveis à inteligência – são as suas vestes morais. No entanto, quando Levinas (1968/2003) problematiza a questão do perdão assinalando que perdoar é o mesmo que liberar o outro (ofensor) da sua responsabilidade

– sem que isso seja um ressentimento como comumente a psicanálise e a psicologia preconizam. Eis algumas das dificuldades para se perdoar que ele nos aponta: Como saber e contar com as boas intenções do ofendido? O ofensor pode medir por si só a extensão dos seus erros/falhas? Sabemos até que ponto vai a nossa má vontade? Temos verdadeiramente o poder de pedir perdão? Como perdoar, se o ofensor, inconsciente dos seus pensamentos mais profundos, não pode pedir perdão? (Levinas, 1968/2003).

Levinas (1968/2003) acrescenta dizendo que a partir desse momento, entraríamos na rota das ofensas, entramos talvez, numa via sem saída. Enfatizando *há duas condições para o perdão: a boa-vontade do ofendido e a plena consciência do ofensor* (p.53). Ora, se o ofensor é essencialmente inconsciente, a agressividade do ofensor seja talvez a sua própria inconsciência. Assim, a agressão é equiparada por desatenção humana, assim, em essência, o perdão para o autor seria impossível.

Diante das ideias do autor, observamos que ele não parte de uma perspectiva ontológica do perdão, mas sim, de uma visão a partir do registro filosófico, e, sobretudo, ético.

Nesse ponto da sua aula Levinas (1968/2003) apresenta uma dimensão radical a partir do *Talmud*, enfatizando suas discussões no registro ético, já não mais filofófico: a experiência religiosa não pode – pelo menos para o *Talmud*, deixar de ser antes uma experiência moral. Dito de outra forma, não é possível avistar o rosto divino, senão antes ter podido se haver com as questões morais do rosto puramente humano. Nesse sentido, Levinas apresenta o judaísmo como uma religião de adultos, em que o teológico recebe aqui um significado moral e ético. Ele continua, e mais adiante problematizando o perdão: e se o outro se recusar a perdoar? Acrescenta que além do outro poder recusar e deixar-me eternamente imperdoado, tal questão encerra ensinamentos sobre a essência do divino. Afirmando que desde que sejamos dois há esse perigo!

O autor discorre sobre a distinção das faltas com relação a Deus e daquelas faltas que dizem respeito aos homens. Refere que toda ofensa verbal ou que não cause prejuízo moral ou material ao próximo, constituem faltas. Com relação a Deus, toda transgressão dos interditos e dos mandamentos rituais, a idolatria e o desespero são consideradas as faltas cometidas em relação ao Eterno, a Deus. Levinas (1968/2003) sublinha que tais faltas destroem o Dia do Perdão (data judaica), vivenciado como mera contrição e simples rito de penitência, bem como as faltas em relação ao próximo são automaticamente, ofensas a Deus.

Levinas (1968/2003) nos traz questões complexas, mas indiscutivelmente próprias da condição humana precária. Aqui, podemos observar a necessidade de um trabalho especialmente interno, mas também externo, na medida em que é explicitamente tratado por um ritual num calendário vivido em comunidade em meios aos outros homens. Assim, mais do que um mero auto perdão seguro de si (onipotente) ou um perdão dividido, mágico, o perdão humano é complexo e difícil de alcançar, quando Levinas (1968/2003) apresenta o judaísmo como religião de adultos, ele está nos mostrando que o perdão é no fundo um assumir a responsabilidade pela ofensa, uma espécie de se apropriar dela na maioria das vezes, pois não há o que se resolver.... O mal, como doença da alma, carece de uma solenidade do perdão pública, comunitária, uma experiência de profunda interiorização, paradoxalmente coletiva. Como vimos com a vinheta clínica do Sr. Rafael em que buscava apaziguar seus ofendidos digamos assim. Sra. Teresa não se tornou ressentida, mas carecia se apropriar da possibilidade de não perdoar sua mãe diante das suas faltas, ambos na velhice vivem facetas da vida eminentemente adulta em que se responsabilizar e assumir uma posição é o mesmo que se tornar maduro em termos do desenvolvimento de si mesmo. Levinas (1968/2003) nos diz que para que a consciência moral “danificada” possa atingir a sua intimidade e reconquistar a integridade ninguém pode reconquistar por

si mesmo. Em outras palavras, um trabalho que equivale ao perdão de Deus. Eis aqui a necessidade de uma data no calendário para o Dia do Perdão, como data que se origina na vida comunitária, para regeneração interior – eu diria de um rosto em *Sorbonost!* (Safrá, 2004).

Considerações finais

Procuramos, nesse percurso, realizar um trabalho de apresentação e reflexão sobre dois aspectos fundamentais e específicos da clínica do envelhecimento: a necessidade de viver o perdão e o não-perdão. Assim, percebemos que as noções sobre velhice, perdão e não-perdão apresentadas pelos autores tornam-se condições éticas e humanas necessárias no processo de envelhecimento de forma geral, mas, sobretudo, na velhice. Tais aspectos presentes na atividade clínica e no encontro intersubjetivo *com* o outro, nesse momento de vida, podem fazer com que a velhice seja mais bem acolhida, assim como também fornecer um ambiente psicoterapêutico de alteridade, fecundo, e que, além de sustentar, pode auxiliar a pessoa idosa na revisão do sentido da vida vivida (passado); a partir dessa revisão, essa pessoa poderá, então, destinar as suas questões fundamentais.

Desta forma, do *holding* inicial à necessidade de *holding* na cultura, observamos que o ser humano, em seu ciclo vital, é um ser de passagem, carente de outrem; do nascer ao morrer, a dignidade humana é posta na condição de alteridade.

Como apresentado anteriormente, a velhice é marcada por um processo de contínua *desconstrução*, vivida no corpo, no social e no próprio *self*. Logo a clínica do envelhecimento visaria oferecer e sustentar lugar e ambiência necessários para o encontro humano, em que se possa favorecer o sonho do fim último, como também ser espaço de interlocução aos *balanços existenciais*, a atualização daquilo que não foi, para que se possa *vir a ser* (Safrá, 2006a). Retomando Safrá (2004), o ser humano, como ser de

passagem, está assentado entre a origem (*Arché*) e o fim (*Telos*). Tal condição existencial de início e fim evidencia que somos seres precários, mesmo porque sabemos que não há nenhuma garantia da permanência daquilo que criamos. Nesse âmbito, o ser humano é um ente peregrino, num constante *vir a ser*, que deve realizar-se no seu dia-a-dia, que é finito e que, na velhice, ganha maior consciência.

Face ao processo reflexivo e multifacetado, que a clínica do envelhecimento demanda, o idoso em sua revisão do sentido da vida, como experiência fundamental para envelhecer e morrer, necessita viver várias facetas do perdão, bem como o não-perdão, sendo este apresentado como uma das necessidades elementares nesse momento da vida, como apontado anteriormente.

Em outras palavras, percebemos que a clínica do envelhecimento está ancorada na premissa de que todo fim é uma oportunidade para recomeçar. Desta forma, penso ser a clínica do envelhecimento ambiente que oferta e sustenta, lugar de alteridade frente ao processo de desconstrução e de vários lutos. Seja pela via do perdão, quanto do não-perdão a vida carece ser recomeçada, sonhada e findada. Desta forma, tal clínica visa recuperar aspectos fundantes na velhice, como: a dignidade, a possibilidade de rever a vida e de findá-la como gesto pessoal de realização, acontecimento, memória do mundo diante do outro. Na condição de humanos, nascemos e morremos frente a outrem.

Referências

Arendt, H. (2011). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1958)

Genaro Junior, F. (2012). As consultas terapêuticas como modalidade de atendimento psicológico ambulatorial ao paciente idoso: reflexões de uma prática. In: Gioia-Martins,

D. (Org). *Psicologia e saúde: formação, pesquisa e prática profissional*. São Paulo: Vetor editora.

_____ (2013a). *Produção científica: dissertações e teses do IPUSP (2010/2013)*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____ (2013b). *Clínica do envelhecimento: concepções e casos clínicos*. São Bernardo do Campo – SP: Editora Todas as Musas.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2010). *Censo demográfico do ano de 2010*. Recuperado em 01 abril 2014, de <http://www.ibge.gov.br/home>

Kehl, M. R. (2004). *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Lei n.10.741, de 1 de outubro de 2003. (2003, 1 de outubro). Dispõe sobre o estatuto do idoso e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, seção 1.

Levinas, E. (2003) *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Editora Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1968)

Organização Mundial de Saúde [OMS]. (2008). *Guia global: Cidade amiga do idoso*. Genebra: Autor.

Safra, G. (1999). *A face estética do self: teoria e clínica*. São Paulo: Unimarco.

_____ (2003). *Introdução à psicologia clínica*. G. Safra, Prod./Dir., São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. [DVD] Edições Sobornost.

_____ (2004). *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida: Ideias e Letras.

_____ (2006a). *A clínica da maturidade*. [Filme-vídeo]. G. Safra, Prod./Dir., São Paulo: Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP. [DVD] Edições Sobornost.

_____ (2006b). *Hermenêutica na situação clínica: O desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Edições Sobornost.

**CONTRIBUIÇÕES DE EUGÈNE MINKOWSKI NO CAMPO DO
ACOMPANHAMENTO TERAPÊUTICO (AT) DE PACIENTES GRAVES**

Danilo Salles Faizibaioff

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Núcleo de Estudos e Laboratório

Prosopon

E-mail: danilo.faizibaioff@usp.br

Resumo: O Acompanhamento Terapêutico (AT) é uma modalidade clínica recente que, apesar de haver nascido como um dispositivo complementar em Saúde Mental, atualmente vem ocupando um lugar central no tratamento de pacientes com graves questões psicopatológicas. Durante esta metamorfose, estudos clínicos e teóricos de outras abordagens que não a psicanálise clássica têm se mostrado imprescindíveis, tal qual a psicopatologia fenômeno-estrutural de Eugène Minkowski (1885-1972). Esta apresentação explora os aportes deste autor para a fundamentação do campo do AT em três aspectos: nosológico, filosófico e clínico. Vinhetas clínicas de casos atendidos no enquadre do AT foram utilizadas para ilustrar as concepções fenomenológicas de Minkowski aqui apresentadas. Conclui-se que são de relevância não-desprezível as referidas contribuições minkowskianas para a legitimação do dispositivo clínico e diagnóstico do Acompanhamento Terapêutico.

Palavras-Chave: Acompanhamento Terapêutico; Fenomenologia; Psicopatologia Fenômeno-Estrutural; Hospitalidade; Compenetração

EUGÈNE MINKOWSKI'S CONTRIBUTIONS TO THE THERAPEUTIC ACCOMPANIMENT (AT) FIELD OF SERIOUS PATIENTS

Abstract: The Therapeutic Accompaniment (AT) is a recent clinical modality that, despite was born as a complementary device at the Mental Health field, presently has been occupying a central place in the treatment of patients with serious psychopathological disorders. During this metamorphosis, clinical and theoretical studies of others approaches than classical psychoanalysis have proved essential, such as the phenomeno-structural psychopathology of Eugène Minkowski (1885-1972). This presentation explores the contributions of this author to the AT field authentication in three aspects: nosological, philosophical and clinical. Clinical vignettes of cases attended in the setting of AT were used to illustrate the phenomenological concepts of Minkowski presented here. In conclusion, we found that these have non-negligible relevance to the legitimacy of the diagnostic and clinical device of Therapeutic Accompaniment.

KeyWords: Therapeutic Accompaniment; Phenomenology; Phenomeno-structural Psychopathology; Hospitality; Interpenetration.

Introdução

Corolário dos fundamentos da Reforma Psiquiátrica, o Acompanhamento Terapêutico (AT)²⁵⁶ é um dispositivo clínico-assistencial específico, cujos germes, no Brasil e na Argentina, enraizaram-se nas décadas de 1960 e 70, através da figura embrionária do *auxiliar psiquiátrico*, encarnada, à época, por alguns psicanalistas que trabalhavam em hospitais e comunidades terapêuticas (Antúnez, Barretto, & Safra, 2011).

²⁵⁶ Ao longo deste projeto, adotaremos a abreviatura proposta por Barretto (2012a): “AT” para Acompanhamento Terapêutico e “at” para acompanhante terapêutico(a).

Estes profissionais começaram a acompanhar pacientes com graves questões psicopatológicas em espaços extra-hospitalares, de forma que o AT passou a ocorrer, uma vez desinstitucionalizados tais pacientes, em seu ambiente cotidiano, fora de instituições manicomiais (Antúnez, 2012).

Exclusivamente alicerçado na técnica e nosografia psicanalíticas clássicas quando de seu nascimento, o AT não cessa em demandar uma ampliação epistemológica e ontológica sobre a qual possa assentar-se eticamente (Safra, 2006, 2008), isto é, acolher as mais graves e diversas manifestações psicopatológicas que se apresentam nos dias atuais (Safra, 2009, 2014). Afinal, como afirma Cruz (2012), a despeito da revolução ideológica operada pela reforma psiquiátrica, no sentido das importantes transformações nas representações sociais do fenômeno da loucura, "a dimensão política estrita não contempla a radicalidade da loucura a ser cuidada" (p. 23).

Neste âmbito, destacam-se a produção psicanalítica contemporânea de Gilberto Safra (Barretto, 2012b) e de autores do campo da Fenomenologia, tais quais Edith Stein (Possani, 2012), Michel Henry (Antúnez, 2014; Antúnez & Martins, 2013) e Eugène Minkowski (Antúnez, Barretto, & Safra, 2011; Faizibaioff & Antúnez, 2014; Faizibaioff, Antúnez, & Gonzalez, no prelo).

Dentre estes autores, ênfase especialmente Minkowski, pois, já em 1923, apresentou um artigo no qual opera uma análise psicológica e fenomenológica de um caso de melancolia esquizofrênica, o qual acompanhara durante quase 2 meses, dia e noite, no ambiente cotidiano do paciente (Minkowski, 1923/1970), em moldes formais e éticos (Antúnez, Barretto, & Safra, 2011) bastante similares aos quais, 40 anos depois, fundar-se-ia o AT na América Latina.

Objetivo e Método

Esta apresentação objetiva ilustrar as contribuições de Eugène Minkowski para o campo do AT com pacientes graves, nos âmbitos nosológico, filosófico e clínico, aprofundando o trabalho inicial de Antúnez, Barretto e Safra (2011) no que se refere à consideração deste autor para se (re)pensar o AT.

Para o tal, foram recortados três âmbitos de sua obra: o caráter terapêutico da noção de *esquizofrenia* (em contraposição à antiga demência precoce), a consideração fenomenológica do *tempo vivido* na psicopatologia e a noção de *diagnóstico por compenetração*. Passaremos, a seguir, por cada um deles, complementando suas idéias com vinhetas clínicas de casos de AT atendidos, em sua maioria, pelo presente autor²⁵⁷.

O Caráter Terapêutico da Noção de Esquizofrenia

Minkowski (1885-1972) nasceu em São Petersburgo, originário de família polonesa. À causa das vicissitudes russo-polacas no período da Primeira Grande Guerra, partiu para Munique concluir seu curso de medicina, finalizando-o em 1908. Em 1911, mudou-se para Zurique, iniciando os trabalhos como assistente mal-remunerado na clínica de Bleuler, por onde passaram, também, nomes como Jung, Lacan e Rorschach (Antúnez, 2012).

Participou, em diálogo mas também diferenciado-se de Bleuler²⁵⁸, da revisão e transformação nosológica da antiga categoria da demência precoce - contraposta, até

²⁵⁷ Todos os nomes dos pacientes referidos são fictícios.

²⁵⁸ Neste movimento, a psicopatologia tanto de Minkowski como de Bleuler, "diferentemente da ênfase descritiva e classificatória de Kraepelin, fundava-se na busca da delimitação precisa do 'transtorno gerador' do distúrbio mental" (Pereira, 2004, p. 126). Contudo, Minkowski diferenciou-se de Bleuler ao considerar a essência da afecção esquizofrênica na perda do contato vital com a realidade, e não na clivagem da personalidade (esquize do eu), como este propusera através do conceito de *Spaltung*

então, com a loucura maníaco-depressiva, tidas como as duas grandes entidades diagnósticas dentro do campo das psicoses endógenas - para a da *Esquizofrenia* (Minkowski, 1927/2000).

Minkowski (2000), em sua clássica obra "A Esquizofrenia", critica a noção de demência: uma vez que ela implica a ideia de uma "*perda irreparável* das funções psíquicas, está feita para paralisar toda tentativa de tratamento" (p. 216, tradução nossa²⁵⁹). À época, tratava-se de, uma vez estabelecido o diagnóstico de demência precoce a um paciente, cruzar os braços e "assistir, como espectadores inabaláveis, à evolução fatal de seu mal" (p. 226).

Já a noção de Esquizofrenia, para Minkowski (1927/2000), supera a mera descrição sindrômica ou mesmo nosocrônica do quadro mórbido, aportando que a essência de dita afecção reside na *perda do contato vital do sujeito com a realidade*. Ele concebeu esta *realidade* como um ambiente comunitário, coabitado por clínico, paciente e todas as outras pessoas compreendidas como nossos *semelhantes*. Assim, a princípio, pensar nesta perda do contato vital com a realidade implica considerar que, na patologia, há uma considerável afetação ao nível da relação interpessoal, mas, ao contrário de na demência, também "implica a ideia da possibilidade de restabelecer dito contato, seja por completo *ou, pelo menos, em parte*" [itálicos nossos] (p. 217).

Há, aqui, um *reposicionamento clínico* a partir desta *virada diagnóstica* operada pela noção de Esquizofrenia, já que "o fato mesmo de abordar o paciente como indivíduo que *pode se curar*²⁶⁰ influi, sem que nos demos conta, em toda nossa atitude frente a ele",

(Barthélémy, 2012). Ademais, assim como Binswanger, Minkowski utilizava-se do método husserliano na abordagem dos fenômenos psicopatológicos (Minkowski, 2000).

²⁵⁹ Todas as citações do referido autor foram por mim traduzidas nesta apresentação. Assim, dispensarei o termo "tradução nossa" nas próximas.

²⁶⁰ Ressaltando que, como pontua o próprio autor, esta "cura" compreende os avanços parciais, o que implica, sobretudo no campo do AT, pequenos progressos que tendem a ser vividos como grandes

isto é, tão somente deixando de considerarmos nossos pacientes incuráveis, argumenta o autor, diminui-se o peso desta "força hostil que é para o enfermo a realidade, da qual ele se afasta cada vez mais" (Minkowski, 1927/2000 p 217).

As matizes de intervenção terapêutica, então, passam a orbitar a tentativa do clínico em estabelecer um vínculo interpessoal, ainda que mínimo, com os pacientes gravemente adoecidos²⁶¹, uma vez que lhes vale mais um "laço frágil e pouco profundo" do que "o vazio absoluto" (Minkowski, 1927/2000, p. 193). Ele cita o exemplo de uma paciente de Bleuler em cujo repertório comportamental não constava nada mais do que movimentos estereotipados. Todas as tentativas de diálogo discursivo, através de perguntas bem formuladas, sequer entravam por um ouvido e saíam pelo outro; antes, elas nem chegavam a penetrar no psiquismo da paciente. Houve um dia, contudo, em que Bleuler executou movimentos corporais análogos aos dela e, surpreendentemente, rompeu-se o seu mutismo autístico, conseguindo a paciente com ele travar uma precária, porém incipiente, conversação.

Experiência no campo do AT semelhante a esta e que contempla os pontos apresentados por Minkowski (1927/2000) nos traz Barretto (2012a), em uma vinheta clínica que aqui reproduzo literalmente:

Tive a oportunidade de acompanhar João, um rapaz de 22 anos, que vivia em um estado autístico. Era comum a ecolalia, aquela repetição de frases e palavras. Para

inaugurações e novas possibilidades psíquicas e existenciais. Não trabalhamos, no AT, no sentido de reestabelecer um estado anterior à instalação do quadro mórbido, supostamente saudável, mas sim de favorecer a emergência de aspectos da singularidade da pessoa que nunca antes puderam se manifestar. A este respeito, Cf. Winnicott (1989/1967).

²⁶¹ Embora Minkowski (1927/2000) tenha produzido esta visão clínico-diagnóstica em relação ao campo da Esquizofrenia, podemos, dada a gravidade da condição psicopatológica dos pacientes no enquadre do AT (Maduenho, 2012), generalizá-la sem prejuízos de grande ordem. Afinal, se em todo enfermo mental existe uma afetação ao nível da temporalidade (Tatossian, 2012), e dada a dinâmica fenomenológica do tempo vivido com o ímpeto pessoal (*élan vital*) (Minkowski, 1933/1973), também nele encontra-se presente uma perturbação no seu contato vital com a realidade, ainda que em maior ou menor grau.

ele, esta se transformou em um jogo. Ele sempre emitia sons, os quais o analista tinha de repetir. Após alguns anos de trabalho, o analista se deu conta de que o paciente repetia as palavras ou frases alterando o perfil melódico, e, quando o analista foi capaz de repetir exatamente a melodia proposta pelo paciente, este entrou em estado de júbilo. Ele (paciente) viveu uma experiência estética na qual pôde ser compreendido por um outro, houve uma comunicação verdadeira, ao ter sido encontrado onde seu ser se ancora: a musicalidade. A partir desta experiência, observou-se uma saída gradual do estado autístico. (p. 145-146)

O Tempo Vivido nos transtornos mentais

Na busca essencial, que entrelaça o singular ao universal (Dartigues, 1973), dos fenômenos psíquicos mórbidos, Minkowski (1966/1999, 1933/1973, 1927/2000, 1923/1970) depara-se com a fecundidade da noção bergsoniana do *tempo vivido* em suas investigações psicopatológicas, concebendo que, na patologia, "o fenômeno do tempo e provavelmente também o do espaço situam-se e organizam-se na consciência mórbida diversamente a como os concebemos de maneira habitual" (Minkowski, 1933/1973, p.12).

Ainda que de forma idiossincrática, em todas as síndromes psiquiátricas haveria uma persistente alteração na maneira como o sujeito experimenta o tempo: de uma forma geral, assiste-se à vivência ininterrupta de um passado que se repete, à incapacidade de encontrar satisfação no vazio do presente e à perda da possibilidade de projetar-se num devir em aberto (Tatossian, 2012), sem excesso de sensorialização psíquica (Safra, 2013).

Vemos, por exemplo, na compulsão psicoativa de Aline, uma estrutura de vivência temporal restrita ao *agora*, com uma importante dificuldade de suportar e lidar com

conteúdos ideacionais e afetivos de seu passado, os quais insistem em penetrar no presente através do fenômeno temporal da *recordação* (Minkowski, 1933/1973; Messas, 2006). "*Eu estou sempre nascendo*", afirma-me em determinado encontro, após (mais) uma recaída de álcool, cocaína e crack, a qual a deixara desaparecida por 4 dias. Quanto ao futuro vivido, cujo fenômeno da *esperança* é um de seus componentes essenciais (Minkowski, 1933/1973), a paciente experimenta-o restrita a um futuro *imediate*, calculado, descortinando-lhe o devir apenas até aonde chega um pensamento abstrato com pretensões bidimensionais de previsão.

Marca da condição patológica de Aline, então, é a desesperança no devir e na própria fenomenalidade da vida, o que leva o **at**, por exemplo, a tentar resgatar, ainda que precariamente, sua capacidade de *surpreender-se*. Houve um dia em que, após receber uma ligação de Aline em pleno estado de agonia, fui-lhe buscar no trabalho sem aviso prévio. Ao avistar-me, numa mistura de susto, vergonha e deslumbre, perguntou-me o que estava eu fazendo ali. "Surpresa, Aline! Vim te buscar", afirmei em tom *sintônico*. Ela entrou no carro um tanto sem graça e, no caminho de volta para sua casa, desdobrou-se um diálogo profundo e compenetrado, no e através do qual ela pôde reformular e dar andamento a algumas de suas questões fundamentais. Ao descer Aline do carro, já na frente de sua casa, despedi-me e disse-lhe, em tom contemplativo e bem-humorado: "Aline, nunca subestime a capacidade da vida em te surpreender!". Ela sorriu e me agradeceu.

Minkowski (1933/1973) retoma o *tempo-qualidade* bergsoniano, contemplando o fenômeno temporal em sua totalidade, e, assim, supera a mera consideração de sua faceta espacializada e racionalizada, nomeada pelo mesmo Bergson de tempo-assimilado-ao-espaço. O tempo-assimilado-ao-espaço, como sintetizei em outro momento (Faizibaioff & Antúnez, 2014), corresponde ao "tempo do relógio e do calendário, da Física (ainda

que em suas modernas teorias da relatividade), da avaliação médica a respeito da orientação temporal de um sujeito hospitalizado" (p. 56). Já o tempo-qualidade, fenomenologicamente, é esta "'massa fluida', esse oceano em movimento, misterioso, grandioso e poderoso que vejo em torno de mim, em mim, em todas as partes, em uma palavra, quando medito sobre o tempo. É o devir", que implica a marcha existencial humana "em direção a um futuro indefinível e inacessível" (Minkowski, 1933/1973, p. 22).

Minkowski (1933/1973), baseado em Bergson e a partir desta distinção, passa à abordagem do fenômeno temporal da *duração*. Ele descreve a diferença entre a *duração vivida*, referente às experiências que se experimentam em harmonia com nossa interioridade e enraizamento na experiência vivente, e a *duração elementar pensada*, experienciando-as a partir do estabelecimento racional de um intervalo de tempo mensurável (Δt). No primeiro caso, trata-se de fenômenos que penetram no fluxo vivente do tempo, *durando enquanto fluem e fluindo enquanto duram*; já no segundo, o fenômeno é experimentado como "uma série de instantes que se sucedem" (p. 28), como "pontos justapostos" (p. 29), os quais se apresentam, ao nível da experiência, sem penetração no fluxo temporal.

Marcos é um paciente extremamente irritadiço e agressivo. Não tolera atrasos de espécie alguma, e apenas consegue sair de casa com seu relógio de pulso. Atravessado por uma história marcada por violentas fraturas éticas, vive num estado de sofrimento e ansiedade profundos e incessantes. Acompanhado no enquadre do AT, praticamente em todos os encontros interpela-me com sua inquietação essencial: "*Quanto tempo vai demorar para eu começar a melhorar? Quanto dura este seu tratamento?*".

Neste caso, nota-se que a estrutura vivencial temporal de Marcos está restrita à faceta espacializada e intelectualizada do tempo. Ele não acessa, nos diferentes

acontecimentos de sua vida, a qualidade da duração vivida que, segundo Barthelémy (2012), refere-se à própria possibilidade de *experimentar*, abrindo-nos à dimensão processual da experiência, no sentido de vivenciar o começo, o meio e o fim de todos os eventos vitais. Cada episódio da vida de Marcos, inclusive nossos encontros, é por ele reduzido à duração racional, que consiste no estabelecimento de um intervalo de tempo (Δt) passível de ser contabilizado. Daí sua impossibilidade de relaxar minimamente, (des)enraizando-se na perene experiência ansiogênica. A intervenção, aqui, está menos relacionada às decifrações e reelaborações dos conteúdos afetivos e discursivos do paciente do que ao constante esforço do **at** em ajudá-lo a deter-se com calma e serenidade frente a estes, mostrando-lhe, como diz Minkowski (1933/1973), que "ir rapidamente não é suficiente" (p. 7).

Diagnóstico por Compenetração

O trabalho de AT por mim realizado está assentado na ética da Hospitalidade (Safra, 2009), a qual convida o **at** a suportar, sustentar e destinar os desarranjos psíquicos - e, eventualmente, físicos - decorrentes do acolhimento devotado da alteridade radical da *pessoa* do paciente. Trata-se de uma postura clínica de *suspensão fenomenológica*, de *esvaziamento de si* quando do encontro com o outro, de tal forma que, assim como quando convidamos alguém a entrar e ficar à vontade em nossas casas, esta pessoa que passa a nos habitar tende a perturbar a organização de nosso lar em maior ou menor grau²⁶².

²⁶² Pensemos num convidado que, ao adentrar nossa casa, não repara que seus sapatos estão cheios de barro e suja nosso chão; que, eventualmente, acende um cigarro, sendo que não gostamos muito da fumaça por ele produzida, ou mesmo quebra, sem querer, nossa taça de cristal favorita. Suportar e conviver com estes desarranjos que o outro provoca em nosso lar - em maior ou menor grau - é a metáfora que Safra (2009) utiliza para pensar a Hospitalidade no encontro clínico. A convivência prolongada, fora do consultório, com pacientes extremamente adoecidos, tende a provocar desorganizações, perturbações e rupturas dilacerantes no psiquismo do **at**, frente às quais este deve buscar seus *espaços*

Minkowski (1927/2000), "em perfeita comunhão de ideias com Binswanger" (p. 82), tocou neste ponto ao retomar a relevância do "*diagnóstico por compenetração*" (p. 80), postura simultaneamente investigativa e terapêutica que "penetra na personalidade do outro em sua totalidade como tal e que a percebe, em um só ato, por sentimento, em tudo o que há de morto e vivo nela" (p. 82). Ao mesmo nível do diagnóstico por razão - que consiste na clássica descrição fenomênica das alterações quantitativas e qualitativas das funções psíquicas -, o autor eleva o da *compenetração*, afirmando, inclusive, que esta faceta diagnóstica é ainda mais importante do que aquela num grande número de casos.

O que está em jogo, aqui, é a valorização da *auto-afetação* do clínico, das experiências afetivas pré-reflexivas que se lhe manifestam, sobretudo nos casos de pacientes graves, na forma de vivências estéticas, não-verbais (Safra, 1999). Não é uma questão, como comumente se pode pensar, de sentir empaticamente o *mesmo* que o paciente está sentindo; antes, em harmonia com o princípio da Sintonia - cuja uma das manifestações é a empatia (Minkowski, 1933/1973) - trata-se de abrir-se e não temer as vivências subjetivas despertadas em nós, **ats**, quando do encontro compenetrado com nossos pacientes. Devemos, pelo contrário, acolhê-las e delas utilizarmo-nos para contemplar o caso em suas mais significativas facetas **diagnósticas e terapêuticas**²⁶³.

Em sua experiência clínica radical de acompanhamento de um paciente grave durante quase 2 meses, 24h por dia, em seu ambiente cotidiano, Minkowski (1923/1970) descreve os "inconvenientes que pode apresentar uma simbiose deste tipo" (p. 15): impregnado pela certeza manifesta do paciente de que, no dia seguinte, ser-lhe-ia

de cura, visando à sobrevivência na e continuidade da relação interpessoal com seus acompanhados (Maduenho 2012).

²⁶³ A este respeito, faço a ressalva de que tais vivências não correspondem, *necessariamente*, a fenômenos contratransferenciais. Além de não estarmos, na presente exposição, no campo da Psicanálise, mesmo dentro dele já se sabe que nem tudo o que é despertado no clínico, quando do encontro com seu paciente, é da ordem da transferência/contratransferência (Cf. Maduenho, 2010).

outorgada uma mortal punição, não mais consegue dormir; sente-se extremamente constrangido e envergonhado quando o paciente introduz seus próprios filhos, que na época o visitaram e acabaram por conhecer o enfermo, em seu delírio persecutório, nesta "maquinação tão desumana" que o constituía (p. 22). O fato de poder observar, *in loco*, a quantidade de dinheiro que o paciente gastava atuando seu delírio, deixa-o espantado, uma vez que, na época, Minkowski passava por importantes dificuldades financeiras (Antúnez, 2012). O clima entre ele e seu paciente tornava-se, muitas vezes, reciprocamente hostil, de forma que Minkowski (1923/1970), a respeito destas vivências desconcertantes às quais está submetido o clínico no acompanhamento de pessoas muito adoecidas, sintetiza:

Não podemos conservar uma atitude médica 24 horas por dia; terminamos por atuar, a respeito do enfermo, igualmente às outras pessoas que o rodeiam. Compaixão, doçura, persuasão, impaciência e fúria se sucedem assim alternadamente. De maneira que, nas circunstâncias precipitadas, não só observamos o enfermo senão que, ademais, temos a possibilidade de projetar, a cada instante, sua vida psíquica sobre nosso próprio psiquismo. É como se duas melodias radicalmente desarmônicas fossem executada simultaneamente e se estabelecesse, entretanto, uma certa equivalência entre as notas de uma e outra. E isso nos permite adentrar um pouco mais que o habitual no psiquismo do enfermo. (p. 17-18)

A este respeito, lembro-me de Raul, um paciente com grave dependência e compulsão a substâncias psicoativas que comecei a acompanhar em uma de suas diversas internações, durante a qual eu fazia alguns plantões noturnos. Seu nível de desenraizamento das relações interpessoais era tamanho que todo o nosso trabalho de AT orbitou a construção de um vínculo mínimo que pudesse, ainda que precariamente,

atender às suas necessidades mais primitivas. Os impactos vivenciais que experimentei ao longo dos diversos (des)encontros com este paciente, em especial, chamaram-me a atenção para a questão da *compenetração*, tão cara a Minkowski. Sobre um dia em que fui violentamente invadido pela agonia de Raul, escrevi:

Na calada da noite, gritos de horror me impelem a abandonar o conforto da minha cama de plantonista e solapar todo o cansaço acumulado depois de 16h seguidas de trabalho. Subo correndo para averiguar o que acontece com Raul. Encontra-se em seu quarto, recaído de álcool e cocaína, agitado e beirando o descontrole destrutivo. Sua voz se altera, pronuncia palavras num misterioso idioma, sua afeição está distorcida. Eis o anúncio da angústia no registro do demoníaco, denunciando todos aqueles encontros significativos que não puderam se dar em sua história. Adicção farmacológica, ansiedade fronteira, sofrimento sem rosto! Frente à urgência e à emergência que revelam o impasse do dependente químico em estabelecer-se para além de sua toxicomania auto e heterodestrutiva, penso em como seria útil contratarmos John Constantine para nossa equipe. Acompanhante terapêutico ou exorcista? Que trabalho é este que me propus a fazer? (FAIZIBAIOFF, 2013, p. 4)

Eu e o restante da equipe, na ocasião, conseguimos contornar a situação e acalmá-lo, sem necessidade de procedimentos extremos, tal qual a remoção psiquiátrica. No dia seguinte, fui a uma viagem pré-agendada à praia com uma turma de amigos, mas algo daquela experiência de contato íntimo com os demônios de Raul não cansava de não se inscrever em mim. Ele havia me comunicado profundamente, na noite anterior, a turbulência e o desfalecimento perenes que marcam a sua estada neste mundo. Impregnado dos elementos transbordantes e inassimiláveis desta experiência de acolhimento radical de sua alteridade, *enlouqueci*: coloquei-me, sem dar-me muita conta,

a "apanhar" das ondas do mar, às quais me expunha sem qualquer reação, levando vários caldos e rasteiras na areia grossa (eu me encontrava numa praia de tombo, num dia de especial ressaca marítima).

Eu emitia, entre um e outro caldo, "*gargalhadas horripilantes*", para utilizar-me do preciso termo de que Cauchick (2001) lança mão em seu trabalho sobre AT e Esquizo-Análise, o qual contempla especialmente a questão dos desarranjos que os **ats** experimentamos neste enquadre clínico²⁶⁴. Quando meus amigos viram-me naquela situação, vieram imediatamente a meu socorro, talvez só não mais assustados do que eu mesmo com tudo aquilo.

Apenas alguns dias depois eu consegui iniciar a integração e digestão destes horripilantes fenômenos subjetivos, os quais haviam tomado total conta do meu ser desde aquela última noite com Raul. Para o tal, utilizei-me intensamente dos meus *espaços de cura* (Maduenho, 2012). Pude, assim, ao reencontrar-me com o paciente, comunicar-lhe o quanto aquela experiência havia sido disruptiva para mim, e que eu começava a entender que o seu sofrimento era de uma ordem tal que em muito ultrapassava a questão do abuso de substâncias psicoativas. A partir deste dia, passei a escutá-lo, enxergá-lo e compreendê-lo de um lugar mais originário, um lugar de violência e fraturas éticas fundantes, as quais antecederiam, em muitos anos, seu primeiro trago num cachimbo de crack.

Foi apenas abrindo-me em total disponibilidade para com Raul, deixando-me afetar pelo nosso (des)encontro às custas de um imprevisível enlouquecimento pessoal temporário, e tratando de sobreviver a esta experiência desconcertante com a utilização

²⁶⁴ A autora o faz, por exemplo, retomando o conceito do *corpo sem órgãos* (CsO), que vai ao encontro da questão da hospitalidade e da compenetração no sentido do esvaziamento de si frente ao outro, respeitadas, naturalmente, as devidas ressalvas epistemológicas entre esquizo-análise e psicopatologia fenômeno-estrutural.

destas vivências *demoníacas* em prol do paciente, que pude compreender mais profundamente sua agonia e, então, reposicionar minha conduta interventiva. De tal forma que esta ética da *compenetração*, destacada por Minkowski (1927/2000), possibilitou, ainda que aos trancos e barrancos, uma virada diagnóstica e terapêutica no referido caso, o qual acompanho no enquadre do AT até hoje, com importantes evoluções desde então.

Considerações finais

Ao longo desta apresentação, busquei ressaltar três pontos no que se refere às contribuições de Minkowski para a fundamentação do AT.

Em primeiro lugar, vimos que sua insatisfação e questionamento à categoria nosológica da demência precoce levou-o a uma fecunda pesquisa psicopatológica junto a Bleuler e outros psiquiatras e psicopatólogos do começo do século passado, cujos frutos implicaram uma revolução diagnóstica com importantes consequências clínicas no âmbito das manifestações mórbidas mais desafiadoras à época. Devemos, enquanto **ats**, questionar as categorizações nosográficas que, hoje, se nos impõe política e clinicamente de forma muito pouco *esperançosa* - sobretudo se pensarmos nos ditos "transtornos de personalidade" - além de estarem construídas, no plano discursivo, de uma forma que fomenta a identificação do paciente para com elas²⁶⁵. Não é incomum termos acompanhados que, ao se apresentarem num encontro inicial de AT, nos digam, antes de tudo: "Olá, eu sou CID F60.31".

²⁶⁵ Bem como questionar a própria estrutura de concepção psicopatológica que voltou a ganhar força global a partir dos anos 1980, quando, cada vez mais, as (des)considerações dos fenômenos mórbidos passam a ser descritas em termos eminentemente fenomênicos, sem qualquer preocupação com uma compreensão fenomenológica e antropológica dos mesmos. A este respeito, Cf. Faizibaioff e Antúnez, 2014.

E, em se falando de esperança, compreendida por Minkowski (1933/1973) como um fenômeno de natureza temporal, penetramos na *retroalimentação* por ele operada entre uma fenomenologia do tempo e a psicopatologia fenômeno-estrutural, a qual nos ajuda a pensar os casos de AT a partir da dimensão do *tempo vivido* pelos pacientes (Faizibaioff, Antúnez, & González, no prelo). Isto amplia nossa compreensão clínica nos âmbitos diagnóstico e interventivo, uma vez que se atente à dimensão essencial, ou melhor, estrutural dos fenômenos que se apresentam diretamente à consciência (Dartigues, 1973).

Finalmente, na esteira da interpenetração de todos estes pontos levantados, desembocamos no diagnóstico por compenetração, que nos abre à dimensão ética da Hospitalidade no encontro com nossos acompanhados. Finalizo, assim, com uma frase de John Rickman, citada por seu amigo Winnicott (1961/1989, p. 102): "Insanidade é não ser capaz de encontrar alguém que te aguento".

Referências

Antúnez, A.E.A. (2014). A dialética dos afetos no acompanhamento terapêutico In A.E.A. Antúnez, F. Martins, & M. Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry - interlocuções entre filosofia e psicologia* (pp. 239-251). São Paulo, SP: Editora Escuta.

Antúnez, A.E.A. & Martins, F. (2013). Acompanhamento terapêutico: vinculação dos fenômenos contingentes e da vida privada. *A Traversar - Revista de Acompanhamento Terapêutico*, 1(2), 19-26.

Antúnez, A.E.A. (2012). *Perspectivas fenomenológicas em atendimentos clínicos: humanologia*. 2012. (Tese de Livre-docência, Instituto de Psicologia, Universidade de

São Paulo, São Paulo). Recuperado de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/47/tde-02072013-091902/pt-br.php>

Antúnez, A.E.A., Barretto, K.D., & Safra, G. (2011). Acompanhamento Terapêutico: contribuições de Minkowski. In A.E.A. Antúnez (Org.). *Acompanhamento Terapêutico: casos clínicos e teorias* (pp. 13-19). São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.

Barretto, K.D. (2012a). *Ética e técnica no acompanhamento terapêutico: andanças com Dom Quixote e Sancho Pança*. São Paulo, SP: Unimarco.

Barretto, K.D. (2012b). Clínica do acompanhamento terapêutico: contribuições do pensamento de Gilberto Safra. *CADERNOS HabitAT*, 1(1), 27-38.

Barthélémy, J-M. (2012). Origem e contexto da emergência da noção de estrutura em psicopatologia fenômeno-estrutural: evolução do conceito, seu lugar e suas implicações nas práticas clínicas contemporâneas. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 1(1), 88-105.

Cauchick, M.P. (2001). *Sorrisos inocentes, gargalhadas horripilantes: intervenções no acompanhamento terapêutico*. São Paulo, SP: Annablume.

Cruz, M.S. (2012). Acompanhar-encontrar: o mundo que se habita. *Cadernos HabitAT*, 1(2), 21-26.

Dartigues, A. (1973). *O que é a fenomenologia?*. Rio de Janeiro, RJ: Eldorado.

Faizibaioff, D.S., Antúnez, A.E.A., & Gonzalez, L. (no prelo). O tempo vivido no acompanhamento terapêutico. *ATraversar - Revista de acompanhamento terapêutico*.

Faizibaioff, D.S. & Antúnez, A.E.A. (2014). Sobre o aspecto temporal da vida em Minkowski: revisitando O Tempo Vivido. *Psicopatologia Fenomenológica*

Contemporânea, 3(1), 48-115. Recuperado de http://www.revistapfc.com.br/img/pdf/artigos/048-115_3_1_Faizibaioff.pdf

Faizibaioff, D.S. (2013). Cotidiano em uma residência terapêutica, escrito por um acompanhante terapêutico. *Revista da APM: Suplemento Cultural*, 246, Recuperado de http://issuu.com/associacaopaulistamedicina/docs/suplemento_maio_2013

Maduenho, A. (2012). Transicionalidade, simbolização e transferência: processos de cura e amadurecimento no acompanhamento terapêutico. *CADERNOS HabitAT*, 1(2), 31-53.

Maduenho, A. (2010). *Nos limites da transferência: dimensões do intransferível para a Psicanálise contemporânea*, 2010. (Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo). Recuperado de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-29072010-092352/pt-br.php>

Messas, G. (2006). *Álcool e drogas: uma visão fenômeno-estrutural*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Minkowski, E. (1999). *Traité de psychopathologie*. Paris: Presses universitaires de France. (Trabalho original publicado em francês em 1966).

Minkowski, E. (1970). Estudio psicológico y análisis fenomenológico de un caso de melancolia esquizofrénica. In E. Minkowski, V.E. Gebattel, & E. W. Strauss. *Antropología de la alienación: ensayos* (pp. 13-35). Caracas: Monte Ávila. (Trabalho original publicado em francês em 1923).

Minkowski, E. (1973). *El tiempo vivido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em francês em 1933).

Minkowski, E. (2000). *La esquizofrenia: psicopatología de los esquizóides y los esquizofrénicos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original

publicado em francês em 1927).

Pereira, M.E.C. (2004). A perda do contato vital com a realidade na esquizofrenia, segundo Eugène Minkowski. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 2(2), 125-129.

Possani, T. (2012). *Acompanhamento terapêutico: a clínica como acontecimento*. São Paulo, SP: Dobra Editorial.

Safra, G. (Locutor). (2014). *O lugar do acompanhamento terapêutico no momento histórico atual* [Digital áudio em mp3]. São Paulo: Sobornost. Conferência no I Simpósio de Acompanhamento Terapêutico da Faculdade de Medicina do ABC, realizado em Santo André (SP) em 20/09/2014.

Safra, G. (2013). Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial: fé, esperança e caritas. *IDE*, 36(56), 91-104.

Safra, G. (Diretor). 2009. *Acompanhamento terapêutico e a clínica da Pessoa* [DVD]. São Paulo, SP: Sobornost.

Safra, G (Diretor). 2008. *Acompanhar: desvelando a comunidade ontológica* [DVD]. São Paulo, SP: Sobornost.

Safra, G. (2006). Placement: modelo clínico para o acompanhamento terapêutico. *Psychê*, 10(18), 13-20.

Safra, G. (1999). *A face estética do self: teoria e clínica*. São Paulo: Unimarco.

Tatossian, A. (2012). Aspectos fenomenológicos do tempo humano em psiquiatria. In A. Tatossian & V. Moreira. *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica* (pp. 71-90). São Paulo, SP: Escuta,

Winnicott, D.W. (1989). Tipos de psicoterapia. In D.W. Winnicott. *Tudo começa em casa* (pp.93-103). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1961).

O HOMEM DO SUBSOLO ENCONTRA A CLÍNICA

Renan Silva Carletti

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -Mestrando em Ciências da Religião

Email: renan002@gmail.com

Resumo - A presente comunicação pretende investigar como a personagem do romance *Memórias do Subsolo* de F. Dostoiévski colabora para reflexões da clínica no contemporâneo. Não se trata de leva-lo ao divã, mas colocá-lo ao lado do aparato teórico do analista como auxiliar no detector de fenômenos da modernidade. Este trajeto será feito por meio dos autores Gilberto Safra e Jimmy Cabral. O primeiro nos auxilia a aproximar a personagem da clínica com seu livro *A po-ética na clínica contemporânea*, enquanto o segundo apresenta-nos as contribuições das reflexões teológicas que Dostoiévski proporciona para a modernidade por meio de sua tese de doutorado *Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica*. Verificamos assim, como o romancista russo ainda se mostra atual e como é possível um encadeamento entre a clínica e o pensamento deste autor.

Palavras-chave: Dostoiévski; *Memórias do Subsolo*; clínica; modernidade; contemporâneo.

Abstract - This communication aims to investigate how the character in the novel *Notes from Underground* by F. Dostoevsky contributes to reflections of the contemporary clinic. It is not take him to the couch, but put it next to the theoretical apparatus of the analyst as an auxiliary detector in the phenomena of modernity. This path will be made

by the authors Gilberto Safra and Jimmy Cabral. The first helps us to approach the character of the clinic with his book *The po-ethics in contemporary clinical practice*, while the second shows us the contributions of theological reflections that Dostoevsky gives to modernity through his doctoral thesis *Dostoevsky - Tragic Consciousness and Theological critique of Modernity - Underground, Tragedy and Theological Negativity*. We verified so, how the Russian novelist is still current and how can have a linkage between the clinic and the thought of this author.

Key-words: Dostoevsky; Notes from the Underground; clinic; modernity; contemporary.

Introdução

A obra *Memórias do Subsolo* de Fiodor Dostoiévski discute sobre diversos temas. O livro foi escrito em 1864, período em que a Rússia vivia um debate intenso entre quais os caminhos deveria tomar para progredir nas mudanças que estavam acontecendo, e é dividido em duas partes. Na primeira, a qual foi mais utilizada neste trabalho, o autor discute, a partir da personagem, os temas da discussão vigente na Rússia. Na segunda, a mesma personagem narra situações de sua vida. O que segregava fundamentalmente a polarização de posições na Rússia do século XIX era que uns acreditavam que a decisão a ser tomada era importar, de imediato, as ideias ocidentais (europeias) e incluí-las no cotidiano russo. Outros, como Dostoiévski, acreditavam que a mudança devia ser paulatina e, devido a um forte sentimento nacionalista, defendiam que não era necessária a importação destes princípios. É neste contexto que nasce a obra. Antes de seu início, o autor alerta que a personagem é fictícia, mas homens como ele poderão ser facilmente encontrados por ai (Frank, 2013).

Dentre as características das ideias europeias destacava-se o racionalismo. Este tinha como característica propor modos de vida ideais para os seres humanos em sistemas

baseados na razão. Pensadores como Tchernichévski defendiam uma destas teorias, a qual fazia a defesa do que denominavam “egoísmo racional”. Dentro deste pensamento, o homem é um ser utilitarista e que busca cada vez mais o melhor para si. E assim, cada um buscando o melhor para si, culminaria-se em uma sociedade melhor (Frank, 2013).

Dostoiévski, inicialmente, não discordou totalmente das ideias de Tchernichévski. Concordavam que a Rússia estava num momento de mudança e que era necessário valorizar este momento, mas discordavam em como implementá-las. Além disso, frisava “não posso acreditar que o homem seja *somente* um tubo de ensaio” (Dostoiévski apud Frank, 2013, p. 153), ou seja, ele não negava certo racionalismo, mas não podia deixar que *somente* ele justificasse uma série de atitudes. E aí, surge o homem do subsolo. Uma personagem que emerge das contradições humanas para gritar que não cederá aos cálculos da razão. Não porque os negue, mas porque acredita que se o homem agir conforme uma tabela, então, estará morto (Dostoiévski, 2000).

A personagem é construída de modo que escapa a qualquer tentativa de racionalização totalitária. O homem do subsolo enuncia uma afirmação e logo, em seguida, a desfaz. Demonstra os enunciados da época que afirmavam conhecer o caminho para a satisfação completa do homem e enumera diversas questões a eles. Ao final da primeira parte, proclama que todas as páginas anteriores não passaram de divagações e que talvez o melhor seja não fazer nada (Dostoiévski, 2000). Nesta dissonância, entre aquilo que ele busca e aquilo que pode ser, e desiludido ao final com o mar de dúvidas em que se mergulhou, a personagem exprime seu caráter trágico notado por Cabral (2012).

Em seu estudo, Cabral (2012) mostra como a obra de Dostoiévski é marcada por uma tensão teológica de um homem que está em um conflito constante em relação a questões como Deus, o sofrimento e o mal. Para nenhum destes três tópicos há respostas

definitivas e a partir daí que se constitui o caráter trágico do pensamento de Dostoiévski. O debater-se constante e infindável diante destas questões expressa o que o autor denomina como uma teologia trágica.

Dentro desta perspectiva, une-se a interpretação de Pondé (2013) que colabora para percebermos que em Dostoiévski, o humano é aquele que resiste às tentativas de totalização por um sistema identitário. Com o auxílio do trabalho de Bahktin, notamos como aquilo que define o homem é, justamente, sua fuga constante às tentativas de coisificação por meio de definições. Quando ele pensa ser algo ou alguém o diz, no instante seguinte, ele já está se questionando sobre aquilo que no segundo anterior ele acreditou “ser”.

Mostraremos como estas características podem ser aproximadas de fenômenos atuais na clínica psicológica e quem nos auxilia nesta tarefa é Safra (2004). Por meio de sua obra *A po-ética na clínica contemporânea* verificaremos como uma clínica com estes traços do pensamento de Dostoiévski pode ser pensada para nossos tempos. Evidenciando os elementos como as questões referentes à liberdade e ao sofrimento, conectando-as com a prática clínica e o panorama atual do mundo contemporâneo.

O debate com Tchernichévski

A discussão entre Dostoiévski e Tchernichévski é oportuna a nosso trabalho, pois, ainda que mais de cem anos nos separem do período em questão, alguns temas mostram-se relevantes ainda hoje. Como, por exemplo, a discussão sobre a finalidade da arte. Para além do fato da arte ser um artifício de grande valia na clínica, discutir sobre sua finalidade é também mostrar perspectivas cruciais sobre a condição humana. Para Tchernichévski, a arte era uma possibilidade de lidar com as frustrações e privações da

vida, como um morador da cidade que faz poemas para o campo e ao mudar-se para o campo, passa a negligenciar o enaltecimento de toda a natureza ao seu redor. Dostoiévski rejeita esta ideia de que a arte serve unicamente como compensador de frustrações materiais, para ele:

(...) a arte é para o homem como uma necessidade tanto quanto a de comer e de beber. A necessidade de beleza, e as criações que a materializam, são inseparáveis do homem e sem ela é possível que o homem não tenha vontade de viver. O homem tem sede de [beleza...] e é nisso talvez que reside o maior mistério da criação artística, o de que a imagem da beleza que emerge de suas mãos transforma-se imediatamente em ídolo *fora de quaisquer estipulações* (Dostoiévski apud Frank, 2013, p. 130)

Portanto, a arte seria um ato que toca os traços irracionais do homem, uma vez que aquilo que sai de suas mãos não cabe em qualquer categorização ou noção previamente conhecida, portanto, *fora de qualquer estipulação*. No entanto, esta irracionalidade aqui presente não se apresenta como um “elogio a loucura”, mas, sinaliza que os trabalhos artísticos que o homem realiza, escapam a sua capacidade de decodificação. Ou seja, é uma irracionalidade que ultrapassa os limites do homem e atinge o tênue limite entre arte e religião (Frank, 2013).

Dostoiévski avança em suas considerações sobre a arte ao afirmar que o homem vive mais intensamente quando está em desarmonia com a realidade. Nestes casos, é onde a necessidade de beleza se mostra mais intensamente, pois ela traz serenidade e harmonia (Dostoiévski apud Frank, 2013).

Retomemos aqui as considerações de Tchernichévski citadas acima sobre a arte e mostremos como elas se articulam com o posicionamento de Dostoiévski. Ambos

concordam que a arte surge de desarmonia com a realidade. Podemos chamar de uma ausência ou privação de algo. Entretanto, a partir deste ponto, cada um segue por um caminho diferente.

Tchernichévski acredita que uma satisfação plena do homem seja possível e arte seria um escape enquanto não se conquista esta plenitude material possível ao homem na Terra. Já Dostoiévski relaciona esta satisfação total a imagens da morte e da decadência moral. Para ele, o homem depois de atingir o ideal de seus desejos:

(...) caía numa espécie de melancolia e chegava mesmo a provocar essa melancolia a si mesmo; [...] não só deixava de dar valor ao que desfrutava, mas também divergia até mesmo conscientemente do caminho apropriado, estimulando em si gostos que eram excêntricos, malsãos, picantes, incompatíveis, às vezes monstruosos, perdendo o sentimento e o senso estético da beleza sadia e exigindo em seu lugar o excepcional. (Dostoiévski apud Frank, 2013, p. 131)

Portanto, tomar a possibilidade de satisfação plena como norte para as ações humanas, era defender em última instância a perversidade e a corrupção moral. A satisfação completa dos desejos, se possível, atingiria ao homem como uma forma de tédio que levaria a buscar os desejos mais levianos para livrar-se desta sensação. Nas palavras do homem do subsolo, passaríamos a espetar alfinetes de ouro no seio das escravas como o fez Cleópatra²⁶⁶ (Dostoiévski, 2000). Estas ideias de Dostoiévski vão culminar numa crítica a uma estética utilitarista que prescrevia a ideia de que a arte deve ser uma utilidade²⁶⁷.

²⁶⁶ “Dizem que Cleópatra (desculpai-me este exemplo da história romana) gostava de cravar alfinetes de ouro nos seios de suas cativas, deleitando-se com seus gritos e convulsões.” (Dostoiévski, 2000, p. 37)

²⁶⁷ Podemos hoje, localizar esta posição na expressão “arte engajada socialmente”.

Apesar destas querelas conceituais, Dostoiévski, tal como Tchernichévski, defendia o nacionalismo russo e questões sociais parecidas. Entretanto, podemos dizer que utilizavam-se de vias diferentes e vislumbravam finais distintos. Como exemplo, temos a discussão que surgiu entre Tchernichévski e Kátkov. A revista de Tchernichévski denominada *O Contemporâneo* entrou em discussão com um intelectual denominado Kátkov, o qual escrevia para a revista de Dostoiévski chamada *O Tempo* e era um grande crítico do liberalismo europeu, o qual Tchernichévski era partidário. Para atacá-lo, Kátkov escreve que quem vê o homem como apenas “sais, ácidos e álcalis químicos, com o mesmo sentido e força que esses compostos têm para nós num tubo de ensaio, não tem direito de falar dos direitos do homem, de seu bem-estar e da melhoria de sua condição.” (Kátkov apud Frank, 2013, p. 153).

Dostoiévski mesmo com ressalvas, toma partido ao lado de Tchernichévski e ressalta ao mesmo tempo as discordâncias com o “cientificismo” de Tchernichévski, apontando que sua perspectiva sobre o homem defende sua impossibilidade em resumilo a fatores químicos e conceituais:

Posso assegurar-lhe que eu que escrevo estas linhas não acho nem acredito que tenha provindo *inteiramente* de um tubo de ensaio. *Não posso acreditar nisso*. No entanto, mesmo que eu tivesse essa convicção, por que isso me impediria de falar dos direitos do homem, de seu bem-estar e da melhoria de sua condição? (Dostoiévski apud Frank, 2013, p. 153, grifos nossos)

O romancista descreve que *não pode* acreditar que o homem provenha *somente* de um tubo de ensaio. Entretanto, aquele que assim encara a gênese do homem, não deve ser privado de dizer sobre sua situação. Esta impossibilidade que Dostoiévski encontra ao afirmar a origem do homem a partir de bases estritamente racionais pode estar relacionada ao cristianismo ortodoxo dos camponeses com quem conviveu durante o período em que

esteve na prisão na Sibéria. Esta sua apologia ao cristianismo é melhor exemplificada através da ética cristã que ele delineia no mesmo texto:

Sejam quais forem suas convicções, os homens devem permanecer homens, não lhes é possível destruir sua própria natureza; o instinto de conservação continuaria imutável neles, e além disso, o homem, pelo fato de ser homem, sentiria a necessidade de amar o próximo, a necessidade de sacrificar-se pelo próximo, porque o amor é impensável sem o autosacrifício, e o amor, repetimos, não pode ser destruído. O homem teria então de odiar o que constitui a sua própria natureza. O senhor pode acreditar nisso? (Dostoiévski apud Frank, 2013, p. 154)

Para Frank (2013), esse ódio contra sua própria natureza é descrito no homem do subsolo, que se conflita por buscar anular de toda forma sua consciência moral. Entretanto, o efeito parece ser inverso, quanto mais ele se esforça para anular qualquer sentimento amigável ou de simpatia que ele tenha por alguém, mais ele sofre para manter esta anulação completa de sua preocupação moral.

É em meio a este debate que surge a publicação de *Memórias do Subsolo* em resposta a um livro lançado por Tchernichévski denominado *Que Fazer?*. Este último é um romance em que o destino humano é levado à satisfação completa de suas necessidades por meio da realização da utopia socialista. E era esta completa satisfação prometida por um projeto utópico que Dostoiévski não aceitava e que irá desfiá-la e fazê-la cair por terra em seu novo romance.

O homem do subsolo, um crítico da modernidade

O homem do subsolo é a personagem escolhido para expor a crítica de Dostoiévski a esta satisfação completa dos desejos humanos. Todo este contexto em que a obra foi

pensada culmina em um esgarçamento do homem moderno que se debate contra sua própria condição, buscando absolutizar a razão para que ela o liberte de qualquer possibilidade de angústia (Cabral, 2012). O que o homem do subsolo realiza é fazer emergir a dissonância entre o homem e a realidade, entre ele e sua própria condição, evidenciando a impossibilidade de um sistema racional de extirpar esta desarmonia.

Na obra, esta situação é expressa pelo “muro de pedra” que a personagem diversas vezes se refere na parte I. Para ele: “O impossível quer dizer um muro de pedra? Mas que muro de pedra? Bem, naturalmente as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática.” (Dostoiévski, 2000, p. 24). Este muro que tranquiliza os homens de ação, como citado no livro, é o conforto encontrado nos sistemas racionais e que buscam apaziguar qualquer tipo de desconforto que possa advir com estas respostas.

Na sequência, a personagem utiliza o exemplo da afirmação de que o homem descende do macaco e nada se pode fazer contra este fato. Assim como se convencerem racionalmente de que uma gotícula de gordura valer mais do que cem mil seres humanos, nada se pode fazer contra isto. É neste ritmo que o homem do subsolo argumenta mais um parágrafo, até que afirma: “Até parece que semelhante muro de pedra é realmente um tranquilizador e que de fato contém alguma palavra para o mundo, só porque constitui o dois e dois são quatro. Oh, absurdo os absurdos” (Dostoiévski, 2000, p. 25). Neste trecho, Dostoiévski mostra como este muro muitas vezes não é algo que nos traz tranquilidade e que justamente a existência dele, por mais aceitável e racional que seja, pode muito nos atormentar.

É este tormento que ele vê que não pode cessar, pois anulá-lo levaria a corrupção moral já citada anteriormente. Também a religião pode ser capaz de levar a essa tranquilidade “em demasia” e fazer-nos crer que se dois e dois são quatro, como o homem do subsolo diz, então tudo está resolvido. Dentro desta crítica à harmonia, a proposta do

pensamento de Dostoiévski é não escamotear ou tentar negar esta angústia com artifícios, sejam religiosos, ou racionais, mas fazer expurgar este desalinhamento que existe entre o desejo humano e aquilo que se oferece a ele. Com isso, o intuito é extrair do cristianismo este seu viés trágico (Cabral, 2012).

Este cristianismo trágico esteve distante em sua acepção europeia. Como nota Cabral (2012): “A teologia clássica, como racionalização de conteúdos religiosos, tem como próprio de sua constituição uma forma de reconciliação objetiva, desdenhosa da experiência trágica.” (Cabral, 2012, p. 37). Para Camus, o modo de vida cristão endossado pela modernidade destitui toda tensão existente no cristianismo entre a impotência humana e a ordem sagrada, resumida na passagem do monte Gólgota em: “meu Deus, porque me abandonaste?” (Camus apud Cabral, 2012, p.38).

É este trecho “meu Deus, porque me abandonaste?” que indica o caminho para a interpretação feita por Cabral (2012), pois, ela mostra que a ordem divina não está imperativa na condição humana, mas se vê desregulada em sua própria condição. Vê-se abandonado, para no instante, encontrar-se cuidado. Esta oscilação é parte da estrutura humana que para Dostoiévski é impossível de ser vencida, e se caso for, levará a humanidade a um caos moral.

Para Dostoiévski, assim como o materialismo científico, a extirpação do *problema* teológico levará a morte do homem. A questão teológica é um problema e não uma solução. Assim como afirmado em uma carta a Appolon Maikov, Dostoiévski afirma que a principal questão de sua vida foi a existência ou não de Deus (Dostoiévski apud Cabral, 2012). Ainda que ele mesmo sustente a existência após os anos de sua prisão na Sibéria (Cabral, 2012)²⁶⁸.

²⁶⁸Sabemos que Dostoiévski opta pela religião, mas deixa claro em suas anotações que foi após debater-se contra os nós da razão e sua fé atravessar o crisol da dúvida. (Dostoiévski apud Frank, 2010) Ou seja,

Portanto, esta tentativa de anular o que nos é desconhecido e esta inquietação teológica e existencial, Cabral descreve como um tipo de “recalcamento” que teria ocorrido que se passa na modernidade: “Neste sentido, toda a *síntese* moderna apresenta-se como uma tentativa de recalcamento do desconhecido, uma forma de planificar e organizar a condição humana dentro de critérios que obedeçam à razão e o entendimento.” (Cabral, 2012, p. 31) Esta síntese é justamente esta empreitada tanto feita pela religião quanto pela razão em minar este viés trágico que pudesse aparecer na modernidade.

Esta absolutização da vida pela razão foi chamada por Lev Chestov, filósofo russo e judeu, de tentativa de negação do mistério do “império da forma sobre a vida” (Chestov apud Cabral, 2012, p. 37). É a este império, que pode também ser representado pela medicina ou mesmo pela psicologia, que o homem do subsolo resiste. No início ele diz ser supersticioso o suficiente para acreditar na medicina após a digressão: “Creio que sofro do fígado. Aliás, não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo, do que estou sofrendo.” (Dostoiévski, 2000, p.15). Apesar de dizer que acredita sofrer no fígado, no instante seguinte, diz que não entende sobre sua doença e depois, não sabe o que está sofrendo. Este é um ritmo presente muitas vezes nesta primeira parte do livro. A personagem apresenta uma afirmação, em seguida, a questiona e depois acaba por negar a primeira afirmação. Este movimento de subtrair-se as tentativas de dominação da linguagem e da razão pode ser chamada de “subjetividade inquieta” (Chipraz apud Cabral, 2012).

Somemos aqui as contribuições de Bahktin, utilizadas por Cabral (2012), que frisa a consciência despedaçada dos personagens de Dostoiévski. Não entraremos na

não se trata de uma opção religiosa para apaziguamento dos desafios da racionalidade, mas uma fé que se construiu em meio a estes desafios.

dissolução subjetiva dos personagens de Dostoiévski que Bahktin argumenta em sua obra *O problema da poética em Dostoiévski*, mas interessam-nos, este confrontar-se com o fato de que nenhum saber é capaz de dizer ao humano que ele, realmente, é. Pondé (2013) capta muito bem esta característica na obra de Dostoiévski.

Como bem salientado por ele, esta característica percebida inicialmente por Bahktin tem sua origem na teologia ortodoxa. Pondé (2013) afirma que para Dostoiévski o ser humano aspira uma condição absoluta, mas mantém-se apenas na condição relativista. Ou seja, aspira um saber absoluto, mas depara-se o tempo inteiro com a dúvida e com seus questionamentos sobre sua própria condição. Esta ansiedade em saber quem se é choca-se com a liberdade de não se sentir contemplado por as definições que a ele oferecem. Nesta perspectiva, definir o humano é coisificá-lo (Pondé, 2013). Desta coisificação, ele irrompe com sua liberdade a cada vez que não se satisfaz com uma definição.

Quem ilustra muito bem esta crítica a razão aliada à defesa da liberdade radical do ser humano é o crítico Joseph Frank. Vejamos como ele contribui diretamente para análise do seguinte trecho:

Está claro que é muito atraente viver em bases puramente racionais, mesmo que não seja de fraternidade, quer dizer é bom quando garantem a você tudo, exigindo em troca apenas trabalho e concórdia. Mas nisso aparece novamente um problema: o homem fica, ao que parece, completamente garantido, prometem dar-lhe de comer e de beber, proporcionar-lhe trabalho e, em troca, exigem-lhe apenas uma partícula de sua liberdade individual, em prol do bem comum; é de fato apenas uma partícula, uma insignificante partícula. Mas não, o homem não quer viver segundo estes cálculos, dói-lhe ceder mesmo esta partícula. (Dostoiévski, 2000, p. 137)

Neste trecho, a crítica à racionalidade apresenta-se acompanhado da defesa da liberdade humana que, para Frank (2013), é um dos motes principais de *Memórias do Subsolo*. Liberdade esta que luta constantemente para não ser submetida a nenhuma ordem estrita, seja ela a prisão, o trabalho, ou a razão. Se fosse necessário encontrar um esboço da definição de humano para sintetizarmos o que aqui estamos argumentando (ainda que isto seria irmos contra nossos próprios argumentos), seria de que o homem é aquele que luta até o último segundo por um grão de liberdade, pela possibilidade mínima de escapar a qualquer momento de uma ordem exterior que busque sistematizar seus atos.

O homem do subsolo encontra a clínica

O homem ainda hoje se debate com a absolutização da razão, talvez ainda mais intensamente nos tempos atuais. Com o avanço do racionalismo, ele se debate hoje com a ciência, as tentativas de totalização da saúde e os diagnósticos. Retomemos alguns trechos deste trabalho. Vejamos como eles se unem a alguns fragmentos clínicos e contribuem para a reflexão aqui proposta.

Dostoiévski em seu debate com Tchernichévski mostra que apesar deste tomar a posição de que o homem tem sua origem apenas por bases estritamente racionais, isso não o impedia de opinar sobre possibilidades de melhoria do bem-estar humano. Podemos comparar o exemplo do tubo de ensaio descrito anteriormente com os diagnósticos realizados pela psiquiatria. Alguns psicólogos tomam a posição de Kátkov e optam por negar a psicopatologia, encarando-a como um inimigo direto da clínica. No entanto, na perspectiva defendida por Dostoiévski, a psicopatologia deve ter o direito de opinar sobre como buscar melhorias para o ser humano, mas, não poderia estagnar nesta posição, já que o homem *não pode* ser somente isso. E, neste momento, a clínica se abre para este

homem que não cabe em um tubo de ensaio. Notamos afirmação semelhante no trecho de *Memórias do Subsolo*:

Pensai no seguinte: a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. (Dostoiévski, 2000, p. 41)

É sobre este coçar-se que a clínica se debruça, sobre este ato que às vezes caminha para distante da razão e atravessa um sem fim de contradições. Esta coceira expressada na fala de um paciente que diz “devia seguir mais a razão que o coração, né?”. Ela constata que a vida é formada pela razão e pelo coração, mas que titubeia entre essas duas posições. Podemos pensar aqui “o coração” como esse coçar-se já que ela o opõe ao ato racional, tal qual Dostoiévski realiza em sua obra.

Este coçar-se é, também, a liberdade agindo contra a coisificação do homem identificada por Pondé (2013), a partir da definição. Muitos pacientes chegam ao consultório buscando um diagnóstico ou mesmo um conceito que encaixe perfeitamente em seu sofrimento. Tenho “síndrome do pânico”, “sou dependente excessivamente dos outros”? São não só diagnósticos, mas também adjetivos sobre quem acreditam ser. Encontram o “muro” citado pelo homem do subsolo em todas as direções que tentam caminhar. Esta situação se dá a partir do “sofrimento do totalmente pensado” como apontado por Safra (2004). Esta imersão em um mundo de definições que não encontra lugar para este processo de rompimento com a coisificação. Não será uma possibilidade de ação da clínica inquietá-los diante deste muro? Como um lugar que esta coisificação se dissolva?

A discussão sobre a finalidade da arte contribui para pensarmos a utopia da felicidade atual. Esta que é expressada em frases no consultório como “quero ter paz interior” e outras declarações que revelam uma busca por um cessar de conflitos. Dostoiévski ressalta a importância do ser humano estar em certo desacordo com a realidade para que assim possa viver mais intensamente. Ora, a clínica nos propõe este desafio de acolher este pedido de “paz interior”, mas, é seu objetivo também uma ausência de conflitos?

Já na citação de Dostoiévski em que ele descreve que um homem que não ama, está lutando contra sua própria natureza coaduna com a perspectiva de Safra (2004). Ele afirma que uma pessoa pode estar em um estado de sofrimento tamanho que não se encontra capaz de “viver”. Estas pessoas sofreram tanto, que vivem em um estado de congelamento, retraindo constantemente qualquer sentimento amistoso que possa ter, por ter sofrido em demasia com outras relações.

Contribui para essa reflexão sobre o amor, a interpretação de Joseph Frank (2013) sobre *Memórias do Subsolo*. Ele nos traz a interpretação do homem do subsolo por meio da “dialética da vaidade” e este processo se dá quando a personagem se humilha para que assim se convença de sua superioridade inflacionando seu “terrível amor-próprio”. O fenômeno atual das selfies sem maquiagem segue o mesmo tom, em um fingimento que dribla a vaidade, faz-se da humilhação da beleza uma função de próprio enaltecimento.

Na sequência, Cabral (2012) chama de negatividade quando o homem percebe sua subjetividade deslocada do mundo. O homem se opõe a qualquer serenidade que o homem teórico poderia ter, ou diante de qualquer teoria que poderia aplacar seu sofrimento. Deixam-se de lado os dizeres dos psicólogos para se construir algo novo. Em um relato de paciente, ela diversas vezes diz que uma psicóloga havia dito a ela que ela não lidava bem com perdas. A paciente volta nesta característica que acredita defini-la, um sem

número de vezes. Ou seja, cristaliza-se na posição de saber este lugar de que uma razão moderna, um psicólogo ou médico, sabe me dizer quem eu sou. Mas, ela “se coça” diante disso, ou seja, inúmeras vezes volta a esta afirmação e busco provocar esta retomada.

A isso se refere também Safra (2004) quando fala do idioma pessoal do paciente. Não se pode provocar a coceira na razão sem antes conhecer como este muro foi construído. Adentrar aos poucos no universo singular de uma pessoa, é ir aprendendo seu idioma, como ela se define, seus trejeitos ao falar, um termo diferente que pode usar para definir algo usual, adjetivos e apelidos que se vale para falar de alguém.

Apesar de Sudário (2012) mostrar como um cristianismo trágico debate sobre questões como o sentido na vida, percebemos que no consultório as pessoas não se perguntam sobre o sentido de suas vidas, mas querem falar de seus sofrimentos. Tal qual o homem do subsolo, o que move a vida não é o seu sentido, mas sim, o sofrimento de cada um. Questionar-se sobre o sentido dela parece-me um questionamento de homens letrados em seus livros e é o que o homem do subsolo *não* faz em seu discurso. A obra não versa sobre a vida e seu sentido, mas sobre um homem que sofre na relação com aqueles que o circundam. Como salienta Safra (2004), a clínica se dá sobre os eventos do cotidiano, sobre a narração dos fatos que acometem aqueles que decidem ir a um consultório.

Por fim, defender uma clínica para além deste humano que cabe em um tubo de ensaio é afirmar sua liberdade e criatividade. Ou seja, “a pessoa humana seria, a seu ver, não uma substância ou um conjunto de traços, mas um ato, *um ato criativo!*” (Berdiaev apud Safra, 2004, p. 59). Esta perspectiva de liberdade radical está aliada ao que o autor defende sobre o ser humano como “inédito, como misterioso, como ser criativo” (Safra, 2004, p. 58). Ora, não é propriamente a liberdade a grande aliada da criatividade? Trata-se do fato de que uma é imensurável justamente pela existência da outra. Safra (2004)

salienta que a liberdade, juntamente com a necessidade são as duas contrapartidas para pensar o humano como ser criativo.

Conclusão

Nossas questões atuais, não são tão novas assim. Os temas são os mesmos com uma roupagem nova. O debate entre Tchernichévski e Dostoiévski, que fomentou a escrita de *Memórias do Subsolo*, pode ser facilmente transferido para nosso tempo com questões como “o que é o homem?”, “o que pode um homem?”.

Perguntas como essas são feitas o tempo inteiro na obra de Dostoiévski e é por meio delas que ele traça sua teologia trágica. Deixar-se de perguntar sobre elas pode ser um grande perigo e uma estagnação que a modernidade tentou, mas até agora, não conseguiu realizá-la por completo. Continuamos com desejos insatisfeitos e questionamentos como esses surgem no ambiente da clínica.

Perguntar-se sobre seu próprio sofrimento é o que a clínica propicia. Em uma tentativa de dar conta da frustração moderna de “o médico disse que tenho isso, mas...”, mostra-nos como muitas vezes o diagnóstico não é suficiente, e, nesta brecha, a experiência clínica abre-se como uma oportunidade para falar sobre isso. Resta-nos este papel de provocadores, de alguém que desconfia não só dos diagnósticos, mas também das próprias palavras.

Bibliografia

Cabral, J. S. (2012). *Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica*. Rio de Janeiro: Tese

de Doutorado, Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro Retrieved from <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21047/21047.PDF>

Dostoiévski, F. (2000). *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Editora 34.

Frank, J. (2012) *Dostoiévski – Os efeitos da libertação 1860-1865*. São Paulo: Edusp.

Frank, J. (2010) *Dostoevsky: a writer in his time*. Princeton: Princeton University Press.

Pondé, L. F. (2013). *Crítica e profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora Leya.

Safra, G. (2004). *A po-ética na clínica contemporânea*. São Paulo: Idéias e Letras.

A LITERATURA NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA: PESSOA, VIVÊNCIAS E LEITURA

Jean Marlos Pinheiro Borba

Grupo de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica -
GEPFPF /Universidade Federal do Maranhão

E-mail: jean.marlos@ufma.br

*Afinal, nossa vida é, para nós, transparente, mas o que é transparente é o mais difícil
de ver. (Ortega y Gasset, 1965 apud Aguiar, 2010, p. 94)*

Resumo: Este artigo tem como objetivo descrever e apresentar a vivência de associação entre Psicologia Fenomenológica e Literatura no atendimento clínico. Reafirma-se que a prática do psicólogo atuante tanto na clínica como na área social permite ver e compreender com muita clareza como os fenômenos apresentados pelas pessoas atendidas têm relação direta com o mundo-da-vida, assim como com as interações, as fantasias e aquilo que as mobilizavam ou paralizavam. No espaço clínico, o psicólogo deve atuar de modo a (des)velar os sentidos encobertos nas vivências das pessoas atendidas. Em fenomenologia não há como desvencilhar mundo e consciência, nem tampouco o lugar da intersubjetividade. Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre e José Ortega y Gasset são trazidos, brevemente, ao diálogo neste trabalho, que tem como a intenção de exemplificar e confirmar a necessidade de tematizar a relação consciência-mundo via liberdade, outro e literatura. A literatura é apresentada como uma clínica estendida, ou seja, como “recurso” facilitador do acesso as vivências das pessoas atendidas. Tendo como base a atitude fenomenológica são apresentados breves exemplos de três pessoas

atendidas na clínica que fizeram a leitura dos livros *A metamorfose* de Franz Kafka e *Solidão e Liberdade* de Jadir Machado Lessa e o ensaio *O que é o Esclarecimento* de Imanuel Kant. Por fim, apresento os “resultados” que ratificam a viabilidade que a literatura oferece ao psicólogo como uma possibilidade de estender a terapia para além dos muros do espaço terapêutico.

Palavras-chaves: Psicologia; Clínica; Terapia; Fenomenologia; Literatura.

THE LITERATURE IN CLINICAL PHENOMENOLOGICAL: PERSON, EXPERIENCES AND READING

Abstract: This article aims to describe and present the experience of association between Phenomenological Psychology and Literature in clinical assistance. It is reiterated that the practice of both clinical psychologist and the social area allows you to see and understand very clearly how the phenomenon presented by the people attending are directly related to the lifeworld, as well as the interactions, fantasies and what mobilized or paralyzed. In the clinical space, the psychologist must act in order to unveil the hidden meanings in the experiences of people assisted. In phenomenology there is no how to detach world and consciousness, nor the place of intersubjectivity. Husserl, Sartre and Ortega y Gasset are brought into the dialogue in this work, which aims to exemplify and confirm the need to develop the theme of consciousness-world relationship through freedom, and other literature. The literature is presented as an extended clinic, that is, as "resource" facilitator of the access of experiences of the people assisted. Based on the phenomenological attitude are presented brief examples of three people attending the clinic who read the books *A metamorfose* de Franz Kafka e *Solidão and Liberdade* de Jadir Machado Lessa and the trial *O que é o Esclarecimento* de Imanuel Kant. Finally, I

present the "results" that confirm the viability that literature offers the psychologist as a possibility to extend the therapy beyond the walls of the therapeutic space.

Keywords: Psychology; clinic; therapy; phenomenology; Literature.

Introdução

O objetivo deste trabalho é apresentar algumas contribuições da experiência de “uso” da leitura de algumas literaturas na clínica fenomenológica. As reflexões acerca dos pontos de encontro percebidos são tematizadas brevemente sem a intenção de fechar o assunto, mas possibilitar a discussão no sentido de promover o diálogo entre literatura, fenomenologia e clínica.

Não pretendo evidenciar as diferenças entre o olhar fenomenológico de Edmund Husserl e as filosofias de Jean-Paul Sartre e José Ortega y Gasset, mas sim apresentar as contribuições que permitiram a concretização da metodologia utilizada na prática clínica com pessoas de baixa renda em uma comunidade da periferia de São Luís.

Uma questão norteadora de minha inquietação foi inicialmente como possibilitar a tomada de consciência sobre a própria situação de ingenuidade, de encobrimento das responsabilidades sobre as escolhas existenciais no mundo da vida das pessoas atendidas. Como ajudá-las profissionalmente a compreender o que as levou para a ratificarem manutenção da atitude natural e ingênua para conduzir a própria existência, dentre elas o agir em má-fé²⁶⁹ e o abandono da própria liberdade?

O trabalho como psicólogo na clínica de 2011 até o presente momento tem possibilitado conhecer e vivenciar fenômenos diferentes e ajudar profissionalmente as pessoas atendidas em situação de sofrimento. O trabalho foi conduzido de modo a permitir a ampliação da consciência via acesso às vivências por elas recordadas. Tanto

²⁶⁹ Ver Sartre (2003)

para Wilhelm Dilthey (1984/2008) quanto para Edmund Husserl o ato de compreender o sentido e o significado das vivências para aquele que as vivencia é o que permite acessar o mundo vivido. Nesse período, por meio dos relatos das vivências recordadas e compartilhadas no espaço clínico, tive a oportunidade de compreender como, ao longo de anos, estas pessoas em questão optaram por mentir para si mesmas (agindo de má-fé), afastado-se das suas responsabilidades, do mundo, e nas suas próprias palavras acovardando-se diante da ameaça do julgamento e do olhar do outro.

O trabalho na clínica permite que a pessoa atendida entre em contato com suas vivências e, a partir disso, exerça a reflexão sobre seu mundo vivido. Tomar consciência de suas escolhas através da recordação de suas vivências para compreendê-las em sua mostraçãõ imediata é uma das características do modo como o psicólogo que atua com base nos fundamentos husserlianos e/ou sartreanos atua. Consciência é sempre intencionalidade, movimento, um lançar-se para fora em busca do alcance daquilo que projeta para si mesma. Como nos lembra à máxima husserliana “Toda consciência é consciência de algo”, contudo ter consciência de algo não é suficiente, é preciso que esse alguém tenha consciência de ter consciência, por isso a psicologia fenomenológica possibilita a antes de qualquer outra atitude, a reflexão com atenção sobre o que é objeto da reflexão por aquele que reflete.

Algumas pessoas quando procuram o atendimento clínico iniciam o contato com suas próprias vivências regado a muito estranhamento com as escolhas e as circunstâncias vividas, a surpresa se dá com mais veemência quando elas entram em contato com o sentido que deram a estas vivências, principalmente quando as vivências são encobertas pela ingenuidade e com o auxílio do terapeuta são (des) cobertas.

Assim, como cabe ao psicólogo clínico manter-se afastado de teorias que tentem explicar os modos de ser e estar no mundo, para adotar a atitude de compreensão

fenomenológica. Assim como afirmou Dilthey (1894/2008): “Explicamos a natureza, compreendemos a vida anímica” (p. 15). Ao referir-se a compreensão Dilthey apresenta a diferença significativa entre a psicologia de base explicativa e a psicologia compreensiva, ponto que considero ser comum entre o olhar fenomenológico e o olhar diltheyano.

Para promover esta reflexão o artigo está estruturado da seguinte forma: após a introdução é apresentado o que é e em que consiste a clínica fenomenológica de base husserliana e seus diálogos com as filosofias da existência. Dando seqüência é discutido os diálogos e contribuições das filosofias da existência para a clínica de base fenomenológica. E na última sessão é apresentado o relato do “uso” da literatura na clínica, como uma “clínica estendida”.

Discutindo alguns fundamentos da fenomenologia

Edmund Husserl (1859-1958), pai da fenomenologia não teve a oportunidade de escrever sobre Psicologia Clínica, mas sobre Psicologia Fenomenológica (1925/1977). A atuação clínica não foi sua preocupação, pois esta não era sua formação, todavia o seu interesse pela Psicologia e a sua crítica ao psicologismo, ao naturalismo e ao positivismo lógico, deixaram inúmeras contribuições para que hoje os psicólogos das abordagens fenomenológico-existencial, existencial-fenomenológica, existencial-humanista, gestalt-terapia e centrada na pessoa possam ampliar o alcance de suas intervenções, por fim pensar a clínica como método e não apenas como um espaço. Apesar de conhecer o que ocorria no espaço clínico as contribuições do mestre são importantes para a Ciência e para Psicologia. Husserl manteve interesse e uma considerável aproximação da Fenomenologia com a Psicologia e com a Lógica.

Sua crítica ao psicologismo é imprescindível para aqueles que pretendem atuar ou atuam na abordagem fenomenológica, existencial e humanista. Crítica esta que foi seguida por seus predecessores tais como: Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Jean- Paul Sartre, principalmente, bem como por outros grandes nomes da psicopatologia tais como: Karl Jaspers, L. Binswanger e Nobre de Belo. (HUSSERL, 1900/2014; 1911/1965)

Na direção de estabelecer uma crítica à psicologia experimental Araujo (2013) apresenta o manifesto escrito pelos filósofos alemães em 1913 contra a ocupação das cadeiras de filosofia por representantes da psicologia experimental. Essa dominância trouxe como mais relevante o caráter pragmático e prático, bem característicos do método científico. Este manifesto é um marco importante da história da psicologia, todavia não tem sido referenciado nos principais manuais de Psicologia existentes no mercado editorial.

A fenomenologia rompeu com o domínio da perspectiva positivista em vários ramos do conhecimento e deixou como principais contribuições:

- a) a crítica ao psicologismo e a naturalização da consciência;
- b) o método fenomenológico;
- c) a inseparabilidade entre subjetividade e objetividade, entre sujeito e objeto; e,
- d) o re-estabelecimento da relação entre Filosofia e Psicologia, interrompida pelo integrante do Círculo de Viena.

Como ícone central Husserl foi responsável pelas bases da fenomenologia e do resgate do sentido do fundamento, do puro e daquilo que é imediatamente revelado à consciência, esclarecendo as desvantagens das análises a priori.

Mas o que é a fenomenologia?

É no próprio Husserl (1907/2008, p. 44) que está a definição: “Fenomenologia’ - designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico.”

A fenomenologia é nos termos de Husserl uma atitude e um método. Atitude porque exige uma mudança de postura diante do modo como nos dirigimos aos mundos e aos fenômenos e, um método por proporcionar o rigor necessário para a mostraçã o (des) cobrimento dos fenômenos.

A “clínica” de base fenomenológica

O que se chama de clínica merece ser (des) coberto. De acordo com Agras (1986) o uso do termo clínica deriva da psicopatologia médica e está diretamente ligado aos cuidados que o médico tinha com o doente que estava acamado, logo a psicologia clínica tem associação direta a quem está doente.

Se a psicologia clínica tem sua origem ligada a essa situação de diagnóstico e terapia de quem está em situação de doença, precisamos usar o termo com muito cuidado, pois conforme lembra a autora a própria psicanálise teve dominância durante anos no discurso da patologização do psíquico e isso é uma herança não agradável que associa quem busca apoio do psicólogo estar doente, estar acometido de alguma psicopatologia.

Todas essas ideias corroboram para que uma nomenclatura não seja superior ao que fundamenta a prática clínica.

Na prática clínica de base fenomenológica, o psicólogo deve fazer o exercício da suspensão, ou seja, da epoché, colocando fora de circuito a atitude natural (Husserl, 2006).

Nesta discussão foram escolhidas as contribuições de Holanda (1997), Pereira Junior (2011), Aviz (2013), Gomes e de Castro (2010), Franco (2012) e Rodrigues (2008) no que diz respeito aos argumentos que justificam a psicoterapia e clínica fenomenológica.

Para o médico português Rodrigues (2008):

Fenomenologia clínica será portanto o estudo do modo de ser desde ente concreto que, na cama ou no cadeirão do consultório, põe a questão do seu ser. Não uma reflexão sobre o ser em geral, mas um ser empenhado e geralmente angustiado questionamento sobre o si mesmo. (...) Fenomenologia clínica não deve, pois ser confundida com qualquer actividade de aconselhamento filosófico que parte de outras premissas.

Contribuições e diálogos com as filosofias da existência

Os filósofos que se debruçaram sobre a existência têm diferentes pontos de vista e contribuições que, podem, se necessário for, ser utilizado no trabalho do psicólogo em atividade clínica.

Em clínica fenomenológica²⁷⁰, de base husserliana, a intenção central do Psicólogo passa a ser, diante dos fenômenos apresentados pela pessoa atendida, o auxílio para que esta possa acessar de forma mais clara e objetiva os fenômenos vivenciados, mas que por algum motivo não consegue perceber as intenções e pré-conceitos que tem em relação a eles mesmos. É muito comum nos casos que serão aqui discutidos que o atendido crie um jogo justificador e argumentativo como se estivesse defendendo aquilo que vê de modo racional. Não sabe ele muitas vezes que usa da razão de modo irracional,

²⁷⁰ A perspectiva clínica de base husserliana é resultado de reflexões nas obras de Husserl e em seus comentadores, assim como também com as reflexões e contribuições de Gomes e de Castro (2010), Moreira (2010), Pereira Junior (2011), Aviz (2013) sobre a fenomenologia na clínica.

ou seja, cria intencionalmente argumentos para não entrar em contato puro com os fenômenos que descreve.

Nessa perspectiva, cabe ao psicólogo clínico ao utilizar a atitude fenomenológica e o método fenomenológico para, de modo intencional, permitir que o atendido entre em contato com as questões que ele mesmo apresenta, mais ainda não consegue, pode utilizar a literatura como um “recurso” para facilitar o encontro consigo mesmo.

Diz Sartre (1943/1997, p. 290): “O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo.”

Nesse sentido o Psicólogo não abre mão do vínculo, nem da emoção que está encoberta, mas ao contrário, a (des) vela o fenômeno na sua imediatez. O profissional de psicologia então se opta pelo diálogo com as contribuições de Husserl e Sartre, ele tem em mãos, elementos capazes de auxiliar na compreensão de fenômenos que frequentemente aparecem nos relatos das pessoas atendidas, tais como: o medo, a vergonha ou a raiva, fenômenos que se revelam na presença do outro. Assim, a vergonha é vergonha de si diante do outro; essas duas estruturas são inseparáveis. Mas, ao mesmo tempo necessita do outro para captar plenamente todas as estruturas do meu ser; o Para-si remete ao Para-outro”.

“Sabedor dessa dialogicidade o psicólogo promove a reflexão sobre o encontro da consciência com o mundo mediada pelo outro. Reconheço que sou como o outro me vê.” (Sartre, 1997, p. 290)

Se o homem em situação de terapia ainda não tem clareza das suas próprias intenções ele nega a si mesmo, nega a constituição da sua história de vida, da trajetória que o fez chegar até onde ele se encontra no presente, e foca sua justificativa no objeto

que entende ser a “causa” da sua angústia. Este é o uso da racionalidade para tentar justificar os caminhos que tomou até chegar a sua situação atual.

Pereira (2008) apresenta a convergência entre o pensamento de Husserl e o pensamento de Sartre. Dentre as convergências destaco:

- a) ambos insurgem-se contra o equívoco teórico de separação cartesiana radical da consciência (*res cogitans*) e do mundo (*res extensa*);
- b) atacam o materialismo e idealismo por considerarem que o ser humano vive numa indissociabilidade corpo-consciência-mundo;
- c) ambos propõem um retorno ao *eidos*, isto é, ao estudo das coisas nelas e por elas mesmas, na sua manifestação concreta, tais quais se apresentam no mundo, suprimindo todos os conceitos estabelecidos “a priori”, obre as coisas;
- d) concordam que o “outro” é condição indispensável para a constituição do mundo, já que não há nada mais concreto que a existência do outro;
- e) a primazia da intersubjetividade sobre a subjetividade. (p. 278)

Como foi dito anteriormente, sabedores das diferenças entre os pensadores acima, não será colocado acento sobre elas, mas sim nos pontos de convergência. Destaco como central em ambos pensamentos o lugar que o outro e o mundo ocupam na constituição subjetiva. Não eu sem outro, nem tampouco sem mundo.

A literatura como “clínica estendida”

Por literatura utilizada em situação clínica designo todo livro ou parte de uma obra, que não seja livro de “autoajuda”, capaz de promover uma reflexão à pessoa atendida. E para poder sugerir a leitura o psicólogo deve ter o conhecimento da obra, dos recursos cognitivos e afetivos da pessoa atendida, para que diante desta avaliação continuar a sugestão. É bom lembrar que o caráter não é de diretividade como pode

parecer, mas de sugestão. Caso a pessoa atendida aceite ela deverá ler a obra e se assim desejar relatar como foi o contato com a obra e o que ela lhe possibilitou. É preciso desde já permitir o exercício da vida, da liberdade da responsabilidade.

A literatura como clínica estendida é o nome que atribuo ao uso como um “recurso” auxiliar da intervenção clínica. Este uso dependerá daquilo que a pessoa em situação de atendimento traz, do que necessita e de sua capacidade cognitiva e afetiva para entrar em contato com o tipo de leitura sugerida. O Psicólogo precisa conhecer previamente o autor e o enredo do livro que possa vir a sugerir, assim como as “características” da pessoa atendida para avaliar com muita clareza se ela tem condições de se apropriar da leitura no momento sugerido. Caso aceite, ela recebe cópia do material ou tem a indicação para aquisição e posterior leitura. Em geral são obras de domínio público ou quando não são, dependendo da condição financeira do atendido, indicamos a compra do original ou o emprestamos.

A experiência que será aqui relatada compõe um conjunto de vivências onde o psicoterapeuta sugeriu leituras para as pessoas atendidas com o objetivo, de caso os textos fossem lidos, o atendido poderia ter o contato com um texto que tivesse um enredo próximo das suas histórias. As literaturas previamente selecionadas e sugeridas têm em si mesmas um conteúdo existencial e levam à reflexão quase que imediata daquele que a lê.

Com 3 (três) pessoas atendidas foram sugeridas a leitura das seguintes obras: *Solidão e Liberdade* de autoria de Jadir Machado Lessa e *A metamorfose* de Franz Kafka. Chamarei aqui por questões de sigilo as pessoas atendidas por pa1, pa2 e pa3. São os fenômenos que interessam nesta investigação e não as pessoas, no sentido de identificação de suas características. Tratarei então de situações por ela vivenciadas e, a partir disso, tentarei demonstrar brevemente como a literatura as auxiliou na tomada de consciência.

PA1	Homem	Leu parcialmente Solidão e Liberdade (parou por 3 vezes no capítulo 3 – Os Riscos de assumir a própria vida); Leu integralmente A Metamorfose de Kafka; Leu integralmente O que é o esclarecimento de I. Kant
PA2	Mulher	Leu integralmente Solidão e Liberdade Leu integralmente A Metamorfose de Kafka
PA3	Mulher	Leu integralmente Solidão e Liberdade Leu integralmente A Metamorfose de Kafka

Fonte: Fonte própria; anotações do autor durante as sessões, 2011/2014.

Legenda: PA1 – Pessoa atendida 1; PA2 – Pessoa atendida 2; PA3 – Pessoa atendida 3

Foi sugerida a leitura do livro A metamorfose de Franz Kafka que está disponível gratuitamente em sites de domínio público. E porquê esta leitura foi sugerida? Os casos atendidos são semelhantes quanto ao modo como Pa1, Pa2 e Pa3 conduziam sua existência e suas escolhas. Eles se referiam a si mesmos e evidenciavam sua a estima por eles mesmos, em geral, baixa.

É importante destacar que duas das três pessoas, afirmam sem “pestanejar” logo no encontro subsequente a indicação da leitura, a seguinte frase: “_ Esse livro foi escrito para mim?” E, a partir daí começavam a fazer referência ao modo como elas mesmas estavam encobrendo suas responsabilidades e fazendo uso da sua relação consigo mesmo e com o outro, ou seja, seu modo de ser e estar no mundo. Coube ao psicólogo

instigar a reflexão e o retorno ao mundo vivido, como forma de compreender o significado das vivências, a temporalidade e as manifestações delas oriundas.

Como acessar o mundo vivido? Como fazer com que o mundo da vida não seja apenas tematizado, mas seja percebido pelo atendido como o centro onde suas questões desembocam? Em fenomenologia acentuamos o mundo-da-vida como lócus onde a existência acontece. Em essência o homem existe no mundo com os outros.

Husserl (2012) utiliza o termo mundo da vida (*Lebenswelt*) para diferenciá-lo do conceito científico tradicional de mundo, colocando-o apenas como um lugar. Na fenomenologia husserliana mundo da vida é o mundo concreto que é vivenciado pelo homem, não sendo possível desligá-lo de sua relação com a própria vida. O mundo para a fenomenologia não pode ser separado, pois ele é movimento, é fluxo de vividos estando assim diretamente associado à consciência e as suas intenções.

Werneck (2010) resgata a fenomenologia como orientação filosófica para a psicologia clínica e confirma ser ela uma alternativa para compreender as formas que o paciente tem de se relacionar com o mundo, perspectiva contrária a outros modos de abordagem que já iniciam o trabalho tendo o categorizar e o diagnosticar como modo de investigação do vivido.

A literatura promoveu a tomada de consciência quase que imediata da situação vivenciada, pois no caso do texto em questão o personagem central toma consciência que se transformou em um inseto e passa a compreender o peso das escolhas que tomou ao longo de anos. Ter consciência da sua circunstância de certo modo causa pânico e ao mesmo tempo alívio.

A literatura utilizada assim como uma terapia estendida da situação clínica possibilita encontro do homem com ele mesmo, num primeiro momento pela

identificação, num segundo pela reflexão sobre a aproximação da estória escrita com a sua própria história.

Concordo com Aguiar (2010) quando diz:

A psicoterapia não é apontamento de caminhos, nem laboratório ortopédico, mas convite à reflexão sobre a experiência de vida, da própria vida. A terapia de nada serve se não tiver conexão com a vida mais precisamente com o sentido que cada um atribui a sua vida, o que já é um ato de liberdade (p. 89).

Cabe então à psicoterapia proporcionar este encontro do homem com a liberdade e entrar em contato com a liberdade é viver a própria vida em sua mais pura manifestação. Disso o atendido não pode se desviar, pois a vida é sua, quer queira ou não.

O atendido também tem a angústia como possibilidade de entrar em contato com seu modo de ser e existir e, nesse sentido o psicólogo clínico vai se “utilizar” do aparecimento dela como “estratégia” para promover o acesso às vivências. Nesse sentido, Feijoo (2008) argumenta: “Para atuar clinicamente, o psicólogo deve ater-se ao estudo da condição própria do existir humano: a angústia, através da qual o homem pode emergir em sua singularidade e, assim, não se perde no geral (p. 315)”.

Considerações finais

O existir humano é complexo e multifacetado, cada existência tem em si mesma o conteúdo necessário para a sua compreensão e análise, por isso em clínica fenomenológica não se faz uso de qualquer que seja o a priori ou de teorias, elas ficam temporariamente suspensas para que a análise transcorra apenas com a aquilo que a pessoa atendida traz para a situação clínica.

Tanto clínica como a fenomenologia são métodos quando se faz a associação de ambos tem a conhecida como clínica fenomenológica.

Utilizar literatura na situação de terapia não é algo comum, o relato deste trabalho tem como objetivo compartilhar a síntese de algumas situações percebidas, assim como pontuar como as pessoas atendidas na situação de leitora atribuem significado às suas vivências de leitura. As três pessoas têm em comum uma certa identificação com as questões existências que foram apresentadas. A Literatura é um modo de expressão da subjetividade e das relações intersubjetivas que o autor estabelece no mundo da vida e não deve ser vista apenas como um recurso.

Referências

- AGUIAR, E. N. (2010). Psicoterapia e liberdade humana: uma discussão a partir de Ortega y Gasset. *Contextos Clínicos*, Unisinos, 3(2):88-96, jul.-dez.
- ARAÚJO, S. de F. O Manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentários.
- AUGRAS, M. (1998). *O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*. (8a. ed.) Petrópolis, RJ Paulo: Vozes.
- FEIJOO, A. M. L. C. de, A filosofia da existência e s fundamentos da clínica fenomenológica. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, ano 8, n. 2, p. 309-318, 1º. Semestre de 2008.
- HUSSERL, Edmund (2012). *A crise da humanidade europeia e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense.
- LESSA, J. M.(2003). *Solidão e Liberdade*. (2a. ed.). Rio de Janeiro: SAEP.

PEREIRA, D. Q (2008). Sartre Fenomenólogo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, ano 8, n. 2, p. 277-288, 1. Sem. 2008. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a12.pdf>>.

RODRIGUES, V. A (2008). Fenomenologia Clínica das perturbações da personalidade. *Phainomenon*, n. 16-17, Lisboa, pp. 235-246.

SARTRE, J-P (2006). *Esboço para uma teoria das emoções*. São Paulo: LP&M.

_____(2003). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

WERNECK, B (2009). Fenomenologia como orientação filosófica para a Psicologia Clínica. *Psychiatry on line Brasil*. ago. 2009, v.14, n. 8. Disponível em: <http://www.polbr.med.br/ano09/pcl0809.php>.

**LINGUAGEM E FENOMENOLOGIA: ESTUDOS SOBRE A PALAVRA NO
ACONTECER DA PSICOTERAPIA**

Andrea Cristina Morganti²⁷¹ & Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Instituto de Psicologia da USP

E-mails: andreamorganti@usp.br, antunez@usp.br

Resumo: Este trabalho pretende investigar o processo psicoterápico de base fenomenológica ao considerar a palavra na psicoterapia como um modo da *téchne*, no seu sentido originário, como caminho possível para a aparição do que está oculto, ou seja, um processo de se revelar a si mesmo para sua compreensão. Nesse modo não se opera um caminho definitivo a ser seguido como na *técnica*, nem tampouco um objetivo a ser conquistado. Baseia-se antes num método e ética. Propomos pôr em relevo a *palavra* como modo de aparição do ser na psicoterapia, e entender em que consiste a linguagem – e a conversa - para a aproximação de cada si mesmo com seu próprio modo de ser, e de sua história. Nesse trabalho será trazido principalmente as contribuições de Paul Ricoeur para as definições de linguagem e metáfora.

Palavras-chave: Psicoterapia; Psicologia Clínica; Psicologia fenomenológica.; Linguagem; Metáfora.

Abstract: The purpose of this work is to investigate the psychotherapeutic process on phenomenological basis by considering the word in psychotherapy as a way of *téchne*, in its original meaning, as a possible way for the emergence of what is hidden, that is a

²⁷¹ Bolsista CAPES.

process of revealing itself to its own understanding. In this mode, one does not operate a defined path to be followed as it happens in the technical, nor a goal to be achieved. Instead, it is based on a method and in ethics. We propose to emphasize the word as an appearance mode of being in psychotherapy, and to understand what constitutes language - and conversation - for approaching each itself with its own way of being, and with their history. This work has mainly brought the contributions of Paul Ricoeur for the definitions of language and metaphor.

Keywords: Psychotherapy; Clinical Psychology; Phenomenological Psychology; Language; Metaphor.

*Uso a palavra para compor meus silêncios.
Não gosto das palavras
fatigadas de informar.
Dou mais respeito
às que vivem de barriga no chão
tipo água pedra sapo.
Entendo bem o sotaque das águas
Dou respeito às coisas desimportantes
e aos seres desimportantes.
Prezo insetos mais que aviões.
Prezo a velocidade
das tartarugas mais que a dos mísseis.
Tenho em mim um atraso de nascença.
Eu fui aparelhado
para gostar de passarinhos.
Tenho abundância de ser feliz por isso.
Meu quintal é maior do que o mundo.
Sou um apanhador de desperdícios:
Amo os restos
como as boas moscas.
Queria que a minha voz tivesse um formato de canto.
Porque eu não sou da informática:
eu sou da invencionática.
Só uso a palavra para compor meus silêncios
Manoel de Barros*

Introdução

Não é tarefa fácil fazer uma explanação representativa do que consiste a psicoterapia²⁷². A experiência clínica nos mostra, sob uma ótica privilegiada, um leque sem fim na diversidade e multiplicidade de cada processo terapêutico vivido exclusivamente por cada pessoa. É de comum acordo entre os psicólogos que cada pessoa possa investir num processo psicoterápico ela mesma, e viver essa experiência da forma autoral e única, fazendo do seu processo tão singular quanto si mesma, quanto suas experiências e história, quanto a construção do significado que aquele espaço carrega e vai se descobrindo para si.

O desafio de explicar a psicoterapia talvez nos fosse abreviado se utilizássemos alguns conceitos da psicanálise, que compreende um articulado e fino constructo teórico que explicam a dinâmica metapsicológica. Talvez esse trabalho nos fosse facilitado se considerássemos o sistema das relações econômicas e tópicas entre consciente e inconsciente – um método científico com heranças das ciências empíricas, e que sem dúvidas nos oferece contribuições significativas para o desenvolvimento e a construção da psicologia clínica. Contudo, não o faremos.

Ao contrário, faremos um esforço para dialogar sobre a prática psicoterápica a partir de um exercício fenomenológico.

Então, em que consiste a psicoterapia fenomenológica? Estaríamos enfrentando uma grande complicação se o nosso intuito fosse tentar provar sua eficácia, ou chegar a um produto adquirido ao ‘final’ do processo. Seria mais viável dizer o que a fenomenologia *não é*, afinal, ela surge justamente como uma inquietação, como um

²⁷² Ao falarmos de psicoterapia ou processo psicoterápico estaremos nos referindo especificamente ao modelo tradicional inaugurado por Freud (e não à teoria psicanalítica), sendo um processo caracterizado pela fala e a conversa, embora tenhamos conhecimento de outras terapias que se utilizam de diferentes recursos centrais tais como o corpo, ou a música etc.

questionamento da dissolução da filosofia no modo científico de pensar, como crítica à metodologia de conhecimento científico que rejeita do âmbito do real e do próprio conhecimento tudo aquilo que não possa estar subordinado à estrita noção de verdade (ALES BELLO, 2004).

A inauguração deste pensamento nas ciências humanas retira o homem de uma estrutura encerrada e rígida, de uma perspectiva que o captura num ‘modo de ser universal’, como ocorre numa teoria definitiva donde se observam processos de causa e efeito. Ao contrário, a fenomenologia, conforme Ales Bello (2004), considera que não só não podemos nos ater à premissa de verdade como devemos questioná-la. Assim, invoca-se o caráter de provisoriedade e relatividade da verdade não como “falha” na construção do pensamento, mas justamente como possibilidade e abertura para a compreensão. Nesse sentido, seguindo o pensamento da autora, não se trata de provar quão errada é a metafísica - pois isso incorreria em cometer aquilo que se critica - mas de mostrar o quão única e absoluta ela *não* é. Assim afirma Feijoo (2004):

Em uma perspectiva metafísica, faz-se necessário definir e enquadrar a técnica como um meio para atingir um fim, e assim considerá-la como algo definitivo, fechado e sob o domínio do homem. Trata-se de uma concepção instrumental e antropológica da técnica. No mundo tal como projetado pela tecnologia científica pode ocorrer um enclausuramento da visão do cientista. Na relação substitutiva que estabelece com o mundo, ele, cientista, acaba por esquecer-se da essência das coisas e, priorizando o pensamento calculante, não deixa margem a outras possibilidades de compreensão. (p. 88).

Neste ponto, compreende-se porque a psicoterapia não é pautada em “resultados esperados”, uma vez que se defende que cada ser não é se não uma possibilidade na sua

abertura e imprevisibilidade. Não se pode controlar nem tampouco prever o que cada pessoa se tornará. Com isso queremos dizer que não há o que defina o ser do ser humano, o ser-aí é desprovido de qualquer natureza. Conforme Casanova (2013 p. 29-30) “o termo ser-aí nasce da suspensão exigida de início pelo projeto fenomenológico husserliano”, e avança no pensamento heideggeriano ao esclarecer que a essência do ser-aí reside em sua existência. Ou seja, o ser-aí *ek-siste*, que significa estar originalmente aberto e lançado para fora de si, num mundo conjuntural situado numa época e numa cultura vigente.

O procedimento da psicoterapia

Cabe então perguntar o que oferece uma psicoterapia de orientação fenomenológica?

Uma tendência característica da nossa época, a pós-modernidade, seria a de responder a essa pergunta tendo em vista um objetivo claro e definido, algo que pudesse trazer um referencial específico como meta a ser alcançada. Dessa forma, privilegiaria-se uma avaliação de mensuração padronizada e controlada, tendo em vista resultados que pudessem ser objetivamente verificados. Conforme Feijoo (2004), compreende-se que este modelo atende aos procedimentos da *técnica*, necessário para algumas ciências específicas que se efetuam na rigidez de procedimentos que assegurem o estado das coisas controlado e bem definidos. É o campo das ciências que atuam, por exemplo, na verificabilidade das ciências naturais e físicas, é o caso da engenharia civil que obrigatoriamente trabalha para anular ou compensar fragilidades estruturais a garantir a segurança das edificações de construções, e proteger o bem estar social enquanto espaço físico.

O conceito da técnica é trazida pela autora em seu artigo *A psicologia clínica: técnica e téchne* para contrapor a noção de ciência a que se propõe a psicologia e o procedimento do seu exercício na psicoterapia. Não se trata de negar os benefícios (necessários!) da técnica em certas áreas distintas da psicologia, mas apenas de demonstrar que a base de atuação se encaminha de uma outra forma. Enquanto as construções civis trabalham com concreto, areia, pedra, a psicologia se dedica a questões do ser humano, os objetos de estudo são radicalmente distintos, e portanto, a perspectiva é radicalmente diferente. Trata-se de esclarecer a dessemelhança dos objetos e a visão de homem na perspectiva fenomenológica.

O equívoco que se observa no momento atual é a supervalorização exigente do desempenho do homem em diversos campos: profissional, pessoal, estético... ocasionando a sobreposição do olhar às coisas ao olhar o humano. É sobre isso que Feijoo se ocupa em seu texto ao expor que a *técnica* tem um significado característico dos modos de produção da nossa sociedade, principalmente por cair no risco de uma extrapolação desses procedimentos e seus efeitos recaírem no modo como cada um se vê e se experimenta como ser humano.

Safra (2005, p. 124) aponta que uma grave dificuldade do homem contemporâneo é não abrir espaço para o mistério, para o incerto (que é a própria condição ontológica do homem), sendo o psicólogo também capturado e obturado por esta tendência no momento em que “o conhecimento da Psicologia e da Psicanálise possibilitou algumas formulações, algum conhecimento sobre a situação humana, vemos muitas vezes que a teoria do analista lhe rouba a possibilidade de viver o mistério com o seu paciente. Isto é trágico!”.

O autor traz ainda a contribuição de Florensky ao dizer da liberdade:

(...) implica que o homem nasce de um gesto, de uma ação que acontece na instabilidade, entre o ser e o não-ser. O ser humano jamais está encerrado no mundo, por isso não pode ser nomeado, nem capturado por nenhum esquema. Viver é caminhar para o mais além, em que cada passo é uma ação que dá ou não autenticidade ao percurso pela vida, em função do que se é. (Safra, 2005, p. 125).

No livro *Os dois nascimentos do homem* os autores João Augusto Pompéia e Bilê T. Sapienza também oferecem um capítulo destinado a essa questão. Segundo os autores, “Esta é a época em que tudo pode ser produzido, em que tudo é factível, de maneira cada vez melhor e mais rápida” (Pompéia & Sapienza, 2011, p. 124). É a *técnica* que permite avançar em tecnologias e se apoderar da natureza, é o desenvolvimento do “pensamento calculante”, onde todas as coisas tornam-se mensuráveis e controláveis. Na época da técnica é como se tudo pudesse ser dominado e reproduzido. Sua eficiência é medida a partir dos resultados atingidos, a partir de seus objetivos claros e definidos, e na padronização de seus processos, bem como a supressão de imprevistos e efeitos inesperados. “O perigo está na perda da liberdade frente aos dispositivos técnicos, criação do próprio homem, cuja essência pode se sobrepor à essência do homem, e deste modo, tornar esse homem escravo de sua própria criatura.” (Feijoo, 2004, p. 90). Vê-se aí o homem cair na impessoalidade do “todo mundo”, sendo capturado pela autonomização da técnica. Ou como diria Galimerti (citado por Safra, 2006, p. 32) “assistimos uma reviravolta pela qual o sujeito da história não é mais o homem, e sim a técnica que, emancipando-se da condição de mero instrumento, dispõe da natureza como um fundo e do homem como um funcionário seu”. Desse modo, também Heidegger

(...) refere-se ao abandono do pensamento meditante, característico da modernidade, como falta de pensamento. Diz que no pensamento calculante o homem acredita na razão como perfeição, considerando-se sagaz e proficiente, e

ainda que, através de seus cálculos, pode prever e controlar tudo a sua volta. Quando esta forma de pensar predomina, dão-se as objeções com relação ao meditar, que passa a ser considerado como superficial e, portanto, não dá conta da realidade, e que, além disso, não tem nenhuma utilidade de caráter prático. Acredita o homem da ciência que, por se tratar de uma meditação, este modo de pensar faz-se pequeno frente ao pensamento que calcula. (FEIJOO, 2004, p.88).

O pensamento meditante está relacionado ao que os gregos chamavam de *téchne*, diferente do atual significado de *técnica*. A *téchne* designava um processo meditativo onde se exercia, não sem esforços, o pensar dedicado sobre algo que podia ser trazido à luz depois de empenhar-se na reflexão sobre a coisa. Segundo Pompéia (2011) a *téchne* é o procedimento que permite que “alguma coisa que ainda não era passava a ser.” A isso é que se chama de produção, e então, *poiesis* no sentido estrito. Ao modo da *poiesis* acontece o desvelamento enquanto manifestação do oculto, ou aquilo que se chama *alétheia*, comumente traduzida por *verdade*. Diferente da concepção metafísica, a *téchne* permite um campo de abertura para a mostra da verdade enquanto deixar aparecer aquilo que está encoberto, ao seu modo, respeitando seus limites e possibilidades. Ela também é processo de produção das artes.

Este breve esclarecimento nos auxilia a avançar no mundo da psicoterapia fenomenológica e pensarmos a *téchne* como modo de procedimento desse processo.

O acontecer da psicoterapia

Quando recebemos no consultório pessoas interessadas em iniciar um processo terapêutico, de início e na maioria das vezes relatam estar vivendo momentos de muita angústia. Muitas delas chegam com uma problemática existencial que gera sofrimento, e que tem a necessidade de ser resolvida. Mas há também aquelas que chegam à terapia

sem nenhuma queixa específica, senão com uma sofrível sensação de estranheza de si mesmas e de suas vidas. Ou ainda, as que não conseguem dizer exatamente o que estão passando porque elas mesmas não entendem o próprio incômodo. Algumas pessoas dizem estar observando suas vidas lhes escapando das mãos, como se estivessem percorrendo um caminho desconhecido e alheio, sem mais saber o porquê e nem se esse trilhar no qual estão (ainda) faz algum sentido. Como se precisassem resgatar o significado da própria experiência e os elos de sentido que lhe trouxeram até ali.

A reconstrução desse mistério narrável em várias línguas e versões precisa de tempo. Sabemos que os seus problemas estão ancorados em tantos outros aspectos ainda não esclarecidos, acumulados durante anos. Nesse caso, o terapeuta auxilia o processo oferecendo o

compromisso de percorrer com o paciente um caminho em que, juntos, se aproximam da história vivida por ele, dos seus modos de ser consigo mesmo e com os outros, dos seus planos de futuro, do que tem constituído a sua vida, incluindo aí aquilo pelo que ele procurou a terapia. (Pompéia & Sapienza, 2011, p. 131)

Feijoo (2004) acrescenta que o psicoterapeuta pode trabalhar como facilitador no modo da *téchne*, “permitindo que o ser venha à presença tal como se constitui no seu modo de ser”. Ainda sobre a prática e método do terapeuta, descreve a autora:

O psicoterapeuta que vê o homem como abertura, portanto em *devoir*, não se deixando apreender por nenhum sistema e teoria, vai atuar pela *téchne*, deixando que o homem transpareça a si mesmo ao seu modo e a partir de si mesmo. Assim, o psicólogo não mantém nenhum referencial de verdade nem indica o melhor

caminho para tal homem: é este que, no seu desvelar, vai deixando-se vir à presença, reconhecendo-se em sua vulnerabilidade. (Feijoo, 2004, p. 89)

A prática clínica quebra com a lógica do pensamento calculante, oferecendo ao cliente uma parceria para se meditar sobre a verdade de sua história. Essa disposição da dupla favorece o alargamento na compreensão e a aproximação do paciente ao seu próprio modo de ser, e de como se dão suas relações com os outros e com o mundo. Não importa os resultados a que se chegarão, uma vez que a aposta está no processo de desvelamento em si, sem certezas ou direções definidas.

O que permite que isso aconteça, defende Pompéia (2011, p. 138) “é o fato de, como humanos, sermos dotados da palavra. A palavra inscreve todos os acontecimentos, todas as questões humanas na totalidade da história. A palavra constrói um espaço em que se pode morar.” Ele refere à palavra como o caminho possível para o aparecer do homem, e a linguagem como morada do ser do ser humano.

A palavra e a linguagem

A frase acima de Pompéia é decisiva ao declarar que a palavra é central da psicoterapia no modelo tradicional. Ora, afinal trata-se de duas pessoas, cliente-terapeuta, que se encontram e conversam. O cliente/paciente vem ao terapeuta e relata verbalmente coisas que lhe aconteceram durante a semana, conta alguma situação complicada e desagradável que teve no trabalho, descreve sonhos que o inquietaram de alguma maneira sem saber seu significado, retoma a reflexão de algum ponto específico das conversas de sessões passadas, descreve cautelosamente seus medos e anseios... e tantas outras situações. É só a partir do relato que se tem acesso ao mundo do outro.

A partir da minha própria experiência na psicoterapia como paciente pude²⁷³ vivenciar, em alguns momentos, a dificuldade em usar as palavras para aquilo que eu queria comunicar. Não sabia se o repertório que tinha era suficiente para me fazer entender naquilo que é da ordem do incompreensível para nós mesmos. Não raro, parecia-me faltar palavras para me sentir representada em minha própria fala, em referência a uma experiência particular. Nesses momentos eu recorria à música, à literatura, à poesia, e também à escrita. Pude observar, ao longo da minha experiência como psicóloga clínica que alguns pacientes descreviam experimentar semelhantes sensações.

Sempre fui capturada pela habilidade da escritora Clarice Lispector dizer o ‘indizível’, ou de transmitir uma sensação visceralmente familiar em suas páginas, sem conseguir localizar aonde exatamente ela diz aquilo que nos diz. Com maestria transformava a narrativa em compreensão absolutamente translúcida, embora tratando do abstrato, àquilo da ordem do impalpável. Como se manuseasse as palavras de forma a serem absorvidas pelos poros, ou por um processo de osmose, como se algumas coisas só pudesse ser ditas por metáforas. Tal era o impacto de sua leitura que a compreensão de seus livros me parecia ser vivida no corpo. Não à toa, Clarice Lispector dedicou boa parte de seus escritos às questões oriundas do existir.

Para a filosofia tradicional, a linguagem importava enquanto instrumento do pensamento àquilo que se intencionava revelar. A linguagem era vista como algo exterior, que era utilizada como mera expressão e às vezes até “entendida como barreira à manifestação das ideias.” (Carmo, 2004, p. 95). Nesse sentido, as palavras eram signos que designavam alguma outra coisa, como se um valor ou significado lhes fosse atribuído. Então, seria como dizer que as palavras eram pensadas como recurso ou ferramenta para

²⁷³ A primeira autora do trabalho

expressir uma experiência interna, supondo-se assim, uma distinção marcada entre “mundo interno” e “mundo externo”, algo passível de representação.

Podemos pensar que mesmo na perspectiva do desvelamento de si (como em qualquer outro enunciado se espera), uma construção de norma formal da linguagem em seus termos gramaticais é pronunciada. Dentro do estilo de cada um e da capacidade de organização pessoal do momento, segue-se minimamente uma estrutura regrada de cada língua, mesmo essa organização estrutural não passando pela reflexão da consciência²⁷⁴. Essa estrutura tende a ordenar o sentido da mensagem que se intenta transmitir.

Seria possível mesmo compreender a linguagem nesse termo dual e objetivo?

O filósofo Paul Ricoeur se ocupou dessas questões, e fez um percurso que passa por considerações linguísticas e semânticas afim de compreender a epistemologia da interpretação. A proposta de Ricoeur era trazer a discussão da linguagem fora do aporte metodológico que apreende as ciências da natureza. Em *A teoria da interpretação* o autor faz uma descrição compreensiva da linguagem tanto em termos estruturais (no resgate à ideia dos linguistas) quanto do seu significado. A sua leitura de Saussure é uma retomada conceitual dessa ideia primeira na proposta de superar tal sistema binário (objetivo-subjetivo). O ponto de início desta obra é marcar a distinção trazida por Saussure entre a linguagem como *langue* e como *parole*. Segundo Ricoeur (2006, p. 14) “se o discurso hoje, para nós, é problemático é porque as principais realizações da linguística dizem respeito à língua enquanto estrutura e sistema e não enquanto usada. A nossa tarefa será, portanto, de libertar o discurso do seu exílio marginal e precário”.

²⁷⁴ Nesta pesquisa compreendemos *consciência* diferentemente da psicanálise. Conforme Ales Bello (2006, p 45) “a consciência não é um lugar físico, nem um lugar específico, nem é de caráter espiritual ou psíquico. É como um ponto de convergência das operações humanas, que nos permite dizer o que estamos dizendo ou fazer o que fazemos como seres humanos”. Para mais detalhes ver *Introdução à Fenomenologia* (2006): Bauru, EDUSC.

Ricoeur vai oferecer uma novo modo de pensar a diferença dicotômica da linguagem, trazida por Saussure. O autor propõe abandonar a oposição daquilo que seria uma mensagem individual e particular (a chamada *parole*), que estaria dentro de um conjunto de códigos coletivo (denominado *langue*). Nessa estrutura, seria a *langue* o objeto de uma única ciência, “a descrição dos sistemas sincrônicos da linguagem”. Ela é a perpetuação atemporal de um conjunto de códigos, anônimo e sistemático para uma determinada comunidade linguística. Este campo sublinha a área científica da linguagem na capacidade combinatória pertencente a estrutura de um sistema . O código não pertence ao tempo da mesma maneira que a mensagem, “uma mensagem é intencional; é intentada por alguém” e por isso localizada no contexto e no tempo (tanto no momento da própria apresentação - e o esvanecer do discurso em seguida - , quanto na conjugação verbal). Por outro lado, "o código é anônimo e não intentado”, colocando-se como teoria geral dos signos, a semiótica. "Em tais sistemas finitos” diz ele, “todas as relações são imanentes ao sistema”, tratado como um sistema auto-suficiente de relações internas. (p. 17-18). Na leitura fenomenológica essa última frase parece nos tão estranha quanto a suposta existênciã de um sistema independente alheio ao ser humano.

Nosso esforço será no sentido de não fixarmos nessa estrutura objetiva, pois, assim como propõe Ricoeur. Seu caminho escolhido foi o

da investigação sobre a linguagem, o meio pelo qual a compreensão é um modo de ser, pois é através dela que se poderá elucidar uma semântica do conceito de interpretação. Essa semântica se constitui em torno do tema da significação, da multiplicidade de sentidos e de sua capacidade simbólica. O objetivo de Ricoeur era mostrar que a compreensão de expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si, por isso, ele defende que o elemento comum a toda atividade interpretante, da exegese à psicanálise, é o duplo sentido ou o múltiplo

sentido, que tem como função, de uma maneira geral, mostrar escondendo. (Paula, 2012, p. 243).

Embora a maior dedicação do autor seja sobre a teoria da interpretação da análise escrita, utilizaremos a sua contribuição sobre e a metáfora e o símbolo para pensarmos também o evento do discurso, contribuição essa que nos ajudará na investigação deste trabalho com foco na psicoterapia.

A diferença marcada entre ambos os eventos (discurso e escrita) é aquilo que Ricoeur chama de distanciamento, espaço entre o autor do texto e o sentido do texto propriamente dito, há uma lacuna entre o que foi dito, e o que o leitor lê. Nos texto e em outros tipos de compreensão indireta, que tem o caráter do evento impessoal ou indireto e de relação assimétrica, apenas o autor fala sem a possibilidade de resposta. A intenção do autor, nesse caso, fica aquém do alcance. Na conversa entre duas pessoas o discurso oral implica um outro, a explicação é feita direcionada a alguém, e assim, “a explicação e a compreensão tendem a sobrepor-se e a transitar de uma para outra” (Ricoeur, 1976, p. 84). Nesse cenário entre locutor e ouvinte, diz ele que o que é dito é um tipo “imediate de expressão”, onde se localiza o sujeito que fala, e o sujeito que escuta, sendo ambos participantes desse processo dialético de explicação, compreensão e síntese. Ou seja, compreender o sentido do locutor e compreender o sentido da enunciação constituem um processo circular e infinito. Na compreensão oral “a transposição para um vida psíquica alheia encontra apoio na identidade da esfera participada da significação”, é o exemplo do *setting* terapêutico que, como nas palavras de Ricoeur, são veiculadas experiências de outras mentes” (diferente dos texto e outros tipos de compreensão indireta, que tem o caráter do evento impessoal). Independente da compreensão ser direta, ou indireta, Ricoeur afirma que o princípio comum entre elas é a empatia.

Conforme manifestamos, o principal elemento da contribuição de Ricoeur para este trabalho refere-se ao estudo do símbolo e da metáfora. Esses são os dois elementos principais de sua obra citada que nos auxiliará no entendimento da palavra como enunciado próprio e de mostração do mundo do paciente. Neste momento, tomaremos a metáfora como pedra angular para a compreensão daquilo que se fala como discurso autoral, pleno em sua significação a partir da fala daquele que discursa.

O despertar da metáfora enquanto estilo potente da linguagem se deu num primeiro momento através da literatura. Ricoeur expõe o sentido explícito e implícito da metáfora, onde a distinção entre denotação e conotação seriam a tradução do que a tradição positivista chamaria de linguagem cognitiva e linguagem emotiva. Disso, entende-se que uma conotação “é extra-semântica, porque consiste no entrelaçamento de evocações emotivas, que carecem de valor cognitivo.” (Ricoeur, 1976, p. 58). Explicita-se aí o absurdo da metáfora ao tentar interpretar literalmente sua enunciação: ela é desconstrução de termos usuais, sendo imprescindível que ela seja compreendida numa e por uma interpretação, dentro de determinado contexto. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa” (p. 62). Sua expressão pode ser considerada a criação particular de significação que compreende o mundo próprio daquele que fala. A metáfora é a quebra, é a destruição do mundo formatado e aprendido. É a criatividade autoral de transformar signos prévios em sentidos particulares. Para que se mantenha esse status, é necessário preservá-la como metáfora viva (Ricoeur, 1976, p. 64), livre dos vícios de linguagem cujos significados tangenciaram para um falatório²⁷⁵ impessoal.

²⁷⁵ Segundo Heidegger, o *falatório* é um dos modos do ser-aí cair na impropriedade, ou seja, um modo pelo qual o ser foge de si mesmo, e adota a forma dos outros, ou o do “todo mundo” para cuidar de si mesmo. É o dizer cotidiano que ‘todo mundo’ diz, é verbalizar a impessoalidade daquilo que se está ‘acostumado’. Essa ideia é bem esmiuçada em sua obra *Ser e Tempo*.

Sobre isso, ilustramos com uma passagem de Safra (2006, p. 32) que nos diz algo semelhante ao referir-se sobre a *o falar*:

A fala do ser humano tanto pode ser tamponamento como pode ser acolhimento daquilo que se revela. A fala pode estar a serviço de uma tentativa de construir um fechamento da condição humana, de obstruir, de velar a condição ontológica do ser humano, ou ela pode ser acolhimento do que existe, do que se revela. Nesse sentido, em termos de linguagem, a fala pode aparecer como um dizer ou como um dito.

Ou seja, o autor refere que a fala tanto pode se dar enquanto voz própria a convocar a sonoridade que reverbera de si, quanto a fala da palavra pode ser o retirar-se ou aquilo que é dito a partir de ecos viciados. Ou seja, em termos de linguagem, a simples denominação não esgota o poder e nem o sentido da palavra. A metáfora viva é uma expressão clara de tornar os sentidos das palavras em invenção própria para o significado de uma frase, é a ampliação dos sentidos, distinto das palavras do dicionário.

Sobre as metáforas, Ricoeur traz duas conclusões finais: a primeira é que “as metáforas genuínas não se podem traduzir. (...). As metáforas de tensão não são traduzíveis, porque criam o seu sentido (...) e que sua paráfrase é infinita, incapaz de exaurir o sentido inovador.” (Ricoeur, 1976, p. 64). A segunda conclusão do autor é que uma metáfora não é um ornamento no discurso pois está além do seu valor emotivo, ela é construção: a metáfora, segundo ele, “diz-nos algo de novo acerca da realidade”.

Sobre os símbolos

Ricoeur descreve o símbolo como "elemento polissêmico, jamais preso a uma única significação" (A. Barthélémy, setembro, 2014)²⁷⁶. O símbolo é uma estrutura de significação que nos "dá a pensar", ou seja, o símbolo apresenta um sentido direto, primário que nos encaminha para um sentido doravante, onde só é possível chegar no sentido secundário, ao excedente do sentido, a partir do primário. Explica Ricoeur (1976, p. 67):

Este excesso de sentido é o resíduo da interpretação literal. No entanto, para quem participa na significação simbólica, não há efetivamente duas significações, uma literal e outra simbólica, mas antes um único movimento que o traslada de um nível para o outro e que o assimila à segunda significação por meio de ou através da significação literal.

O símbolo não é só o representante de objeto ausente (como se verifica na psicanálise), isso seria o pobre símbolo. Já para Florensky, o símbolo é evento poético propriamente dito. É parte da realidade, é janela pela qual contemplo a transcendência do outro. O símbolo é sempre a membrana com a dimensão infinita." (G. Safra, comunicação pessoal, outubro, 2014)²⁷⁷. Da mesma forma Ricoeur (1976, p. 68) nos diz que "o símbolo não é passível de ser tratado pela linguagem conceptual por existir muito mais num símbolo do que em qualquer dos seus equivalentes conceituais", este é um pensamento que o encaminha a dimensão do sagrado.

²⁷⁶ Relato pessoal do Seminário Internacional e Disciplina de pós-graduação PSC5902 "A Psicopatologia Fenômeno-Estrutural: Aproximação Teórica, Clínica, Psicopatológica e Terapêutica", oferecida pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica do IPUSP. Data: 25 e 26 de setembro de 2014.

²⁷⁷ Relato pessoal em aula da disciplina PSC5963-1 Diálogos Clínicos: a Contribuição de Pavel Florensky, oferecida pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica do IPUSP. Data: 22 e 29 de outubro de 2014.

Para o filósofo, o símbolo é a consistência da imagem, há uma relação de semelhança entre o significante e significado. A fonte do símbolo emerge do mundo sensível, como a árvore, o céu e muitas vezes nos apresenta sua dimensão com o sagrado (ex. o céu abre um sentido que ultrapassa o homem). “É nesse sentido que os símbolos estão ligados no interior do universo sagrado: os símbolos só vêm à linguagem na medida em que os próprios elementos do mundo se tornam transparentes”. (Ricoeur, 1976, p. 73). Isso marca toda a diferença do símbolo com a metáfora está é uma criação livre do discurso, enquanto que o símbolo carrega em si a dimensão do cosmos. É somente a partir da capacidade do cosmos significar que se funda com a capacidade de falar, “por conseguinte, a lógica do sentido deriva da estrutura real do universo sagrado”. (Ricoeur, 1976, p. 73). Todo o símbolo depende de sua narração a partir do discurso, caso contrário, os mitos que narram como as coisas chegaram ao mundo permaneceriam não reveladas, ou dependeriam de novos rituais que pudessem novamente expor este processo. Compreende-se que o "simbolismo só atua quando a sua estrutura é interpretada. Nesse sentido, exige-se uma hermenêutica mínima para o funcionamento de qualquer simbolismo”. (Ricoeur, 1976, p. 74).

Conclusão

A situação clínica pode ser um espaço privilegiado que acontece através das palavras e símbolos porque possibilita, antes de tudo, o devir. Na impossibilidade de se apreender o infinito do ser humano, e ao entender a palavra como evento do ser humano que cria o homem e a aparição do seu mundo, então compreende-se que a palavra, na perspectiva ontológica, também é possibilidade de revelação da verdade do outro e de si mesmo. Ou seja, ao contrário do que se poderia pensar, na perspectiva fenomenológica a

palavra não é um instrumento, ou um símbolo opaco desprovido de autenticidade (embora possa ser, a depender de seu “uso”), embora estejamos, conforme diz Safra (2004, p. 46), “mais habituados a encarar a linguagem de maneira objetificada, fora do registro ontológico, que a reduz em um sistema de signos, que informa e refere.”

Fizemos um percurso que inicialmente apresenta a visão de homem da fenomenologia para justificar o procedimento da psicoterapia contrapondo a tendência “coisificante” da nossa época, e a sobreposição da técnica ao homem.

O homem, na sua condição ontológica aberta e indefinível jamais é passível de ser teorizado ou previsível. Dessa forma, diante da pessoa a única possibilidade é o símbolo e a palavra, que como vimos, aponta a infinitude da experiência. (G. Safra, comunicação pessoal, outubro, 2014)²⁷⁸. Entendemos que a palavra e a linguagem devem ser superada em sua análise objetiva no momento em que a concebemos como evento ontológico. Compreendemos haver o discurso objetificado que distancia o locutor daquilo que fala, mas em oposição a isso, a palavra também carrega sua dimensão criativa, capaz de trazer ao ouvinte a possibilidade de compartilhar a experiência particular, e ampliar seu significado a partir de construções metafóricas.

Transpondo essa compreensão para a situação clínica, concluo que o psicoterapeuta deveria ser aquele que permite a abertura de um espaço em si para caber e acolher amorosamente o infinito do outro, ampliando sentidos e significados como na irreduzibilidade da metáfora. Isso pressupõe que o terapeuta possa abraçar o próprio

278 Relato pessoal em aula da disciplina PSC5963-1 Diálogos Clínicos: a Contribuição de Pavel Florensky, oferecida pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica do IPUSP. Data: 22 e 29 de outubro de 2014.

abismo, a contemplar o próprio mistério para suportar o aparecer do mistério do existir e o mistério do outro.

E assim, encerramos com Ricoeur (1976, p. 77):

(...) a história das palavras e da cultura parece indicar que, se a linguagem nunca constitui o estrato mais superficial da nossa experiência simbólica, este estrato profundo apenas se torna acessível a nós na medida em que se forma e articula a um nível linguístico e literário, uma vez que as metáforas mais insistentes se pegam ao entrelaçamento da infra-estrutura simbólica e da superestrutura metafórica.

Referências

ALES BELLO, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas*. Psicologia, História e Religião. Organização e tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: EDUSC.

ALES BELLO, A. (2006). *Introdução à fenomenologia*. Bauru, SP: Edusc.

BARROS, M. (2003). O apanhador de desperdícios. *Memórias inventadas*. São Paulo: Editora Planeta.

EVANGELISTA, P. E. R. A; et al. (2003). *Psicologia fenomenológico-existencial: Possibilidades da atitude clínica fenomenológica*. Rio de Janeiro: Via Verita.

FEIJOO, A. M. L. C. de. (2004). *A psicologia clínica: técnica e técnica*. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 87-93.

- FEIJOO, A. M. L. C. de. (2011). *A crise da subjetividade e o despontar das psicologias fenomenológicas*. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 16, n. 3, p. 409-417, jul./set.
- HEIDEGGER, M. (2012) *A caminho da linguagem*. 6 ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes.
- LISPECTOR, C. (1999). *A descoberta do mundo*. Nosso idioma. Rio de Janeiro: Roco, 1999.
- PAULA, A. C. de. (2012). A Teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur. *Teoliterária*. 2 (4), p. 241-252.
- POMPÉIA, J. A. & SAPIENZA B. T. (2011). Terapia e a era da técnica. In: Pompéia J.A. & Sapienza B. T. *Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação*. 1 edição. Rio de Janeiro: Via Verita.
- RICOEUR, P. (1976). *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, Lda.
- SAFRA, G. (2004). *A po-ética na clínica contemporânea*. São Paulo: Ideias & Letras.
- SAFRA, G. (2006). *Hermenêutica na situação clínica*. O desvelar da singularidade pelo idioma pessoal. São Paulo: Edições Sobornost.
- VATTIMO, G. (1996). *Introdução à Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

**VIVÊNCIAS PSÍQUICAS FACE À VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DA
FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN**

Suzana F. Brasiliense Carneiro²⁷⁹ & Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Instituto de Psicologia da USP

E-mail: sf.carneiro@uol.com.br

Resumo: Este trabalho é o recorte de uma pesquisa de doutorado cujo objetivo é compreender as vivências de pessoas que habitam a periferia de Salvador à luz da fenomenologia de Edith Stein. Refletimos aqui sobre a vivência de dois estrangeiros face à violência, descrita como uma “cegueira protetora” em relação às hostilidades locais. As investigações de Stein a respeito das dimensões psíquica e espiritual do ser humano nos ajudam a compreender a vivência descrita não apenas no âmbito restrito de uma reação involuntária do “sujeito vítima”, mas como parte de um processo de adaptação que culmina com um posicionamento pessoal de um “sujeito consciente”.

Palavras-chave: Edith Stein; vivências psíquicas; vivências espirituais; violência; consciência

**PSYCHOLOGICAL EXPERIENCES LIVED IN FACE OF VIOLENCE, FROM
THE PERSPECTIVE OF EDITH STEIN’S PHENOMENOLOGY.**

Abstract: This work is part of a doctoral research whose goal is to understand the lived experiences of people who live in the outskirts of the city of Salvador in light of Edith

²⁷⁹ Bolsista doutorado FAPESP.

Stein's phenomenology. Here we reflect on the experience lived by two foreigners facing violence, described as a "protective blindness" in relation to local hostilities. The investigations of Stein about the psychological and spiritual dimensions of the human being help us to understand the experience described not only in the narrow context of an involuntary reaction of a "victim subject", but also as part of an adaptation process that culminates with a personal position of a "conscious subject".

Keywords: Edith Stein; psychological lived experiences; spiritual lived experiences; violence; consciousness

Introdução

Este trabalho é o recorte de uma pesquisa de doutorado cujo objetivo é compreender as vivências fundamentais de pessoas que habitam a periferia de Salvador à luz da fenomenologia de Edith Stein. Na primeira fase da investigação, a pesquisadora se hospedou no local por 10 dias e realizou entrevistas com 7 moradores idosos (3 homens e 4 mulheres), que falaram a respeito da fundação do bairro. Realizou também um diário de bordo em que registrou conversas com missionários estrangeiros a respeito de suas vivências no bairro. No presente trabalho descreveremos duas situações relatadas que nos chamaram a atenção pela presença de um elemento comum: o dar-se conta de uma “cegueira protetora” inicial no contato com a violência.

Antes, porém, de adentrarmos na descrição e análise das vivências referidas, apresentaremos brevemente o contexto de pesquisa.

Contexto de pesquisa

O bairro do Uruguai, popularmente conhecido como “Alagados”, localiza-se na região sudoeste da cidade de Salvador, na área denominada “cidade baixa”. Nos anos 50, esta região, onde se encontra a Península de Itapagipe, foi nomeada polo industrial de Salvador, passando a abrigar muitas indústrias, inclusive multinacionais. Esta situação atraiu famílias vindas principalmente do interior da Bahia, que se mudaram para a região em busca de trabalho. A falta de recursos financeiros destas pessoas impossibilitou sua instalação em moradias dignas. Os migrantes invadiram uma região de água e construíram barracos de madeira, chamados de palafitas. Alguns anos depois os próprios moradores iniciaram um processo de aterro com lixo e restos de material de construção vindos de outras regiões da cidade. Posteriormente, parte da região foi aterrada com auxílio do governo local²⁸⁰.

Em 1980, o Papa João Paulo II visitou o bairro e inaugurou a Igreja Nossa Senhora dos Alagados, construída em função de sua visita. De acordo com os moradores, o bairro se desenvolveu muito nesta época por interesse do governo que sabia que a visita de João Paulo II “atrairia os olhos do mundo para eles”. A Igreja foi construída no alto de uma colina que, por ser uma região geográfica estratégica, era cobiçada pelas duas facções do tráfico presentes no bairro. A mesma colina também era conhecida como local onde a polícia praticava atos de violência, assassinatos contra os moradores, principalmente contra os jovens envolvidos ou não com o tráfico. Por este motivo, o bairro do Uruguai era e ainda é uma região marcada pela violência.

²⁸⁰ Informações colhidas de relatos dos moradores.

A presença da Igreja Nossa Senhora dos Alagados atraiu a vinda de missionários, tanto de sacerdotes como de jovens que se dispõem a realizar um trabalho social e de evangelização com os moradores. Os relatos a seguir foram justamente de um sacerdote que morou no Uruguai como pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados durante 9 anos. O segundo relato é de uma jovem francesa com a qual a pesquisadora conversou após um ano em que ela estava no local. Apresentaremos a seguir os relatos de Daniel e Joana, nomes fictícios com os quais nos referiremos a estes dois participantes da pesquisa.

Daniel

Daniel é sacerdote da Diocese de Tulle na França e veio ao Brasil através de um contrato Fidei Donum²⁸¹ estabelecido entre a sua Diocese e a Arquidiocese de Salvador. Em 1994 foi morar no bairro do Uruguai, passando a ser pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados. Assumiu esta função a pedido do então Arcebispo de Salvador, D. Lucas Moreira Neves devido à situação difícil em que a Igreja se encontrava. Como vimos, por ser a colina onde a Igreja se encontra, um local cobiçado pelo tráfico de drogas, os padres que ali se instalavam sofriam ataques frequentes como roubos e ameaças de morte. Com isto, nos primeiros anos, já haviam passado 6 padres, que após algum tempo enfrentando esta situação, acabavam indo embora. Ao assumir a paróquia, Daniel passou a oferecer atividades de cunho social para os moradores com o apoio de um jovem casal francês que permaneceu por 2 anos como missionários no Uruguai. Juntos iniciaram um projeto de formação com meninas adolescentes.

²⁸¹ O contrato Fidei Donum é um contrato de cooperação estabelecido entre duas Dioceses. Através dele, o sacerdote de uma das Dioceses é enviado por seu Bispo para servir à Diocese parceira por um período determinado. Este modelo de colaboração foi proposto pelo Papa Pio XII na Carta Encíclica "Fidei Donum" de 1957 em que se tratou da necessidade de ajudar sobretudo as missões da África (Carta Encíclica Fidei Donum - Retirado do site em 21/09/2014 http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum_po.html).

De acordo com depoimento de Daniel, após algum tempo de projeto, “fomos descobrindo o inferno da realidade”. Isto porque muitas meninas que vinham participar eram “meninas dos chefões do tráfico” e tinham uma postura bastante arrogante em relação ao padre, aos colaboradores e às outras jovens. Com o tempo, Daniel percebeu que elas não estavam interessada no que eles ofereciam (formação humana, curso profissionalizante), mas vinham com a esperança de “conseguirem algum dinheiro”. Conta que chegaram a ser assaltados no projeto por cumplicidade de algumas alunas. Além disso, houve casos em que algumas jovens pararam de frequentar o projeto sem lhes dar satisfação. Posteriormente, descobriram que o motivo do sumiço havia sido o fato de serem ameaçadas pelos traficantes.

Ao relatar esta situação Daniel afirma: “Tivemos uma Graça de cegueira que nos havia libertado de um medo maior”. Entretanto, o desvelar-se da realidade e a consciência das dificuldades não desencorajaram Daniel e sua equipe. Daniel se deu conta de que o projeto era “muito idealista” e que havia sido concebido por “três cabeças francesas”, ou seja, precisava ser adaptado à realidade e cultura local. Perceberam a necessidade de se prepararem melhor para esta missão e por isso, decidiram interromper o projeto por um ano para se formarem. Cada um dos colaboradores buscou uma formação: uma na área da psicologia, outra na área da sexualidade e um rapaz nas questões sociais, buscando compreender melhor o contexto dos “Alagados” e o significado de uma invasão.

Joana

Joana é uma pedagoga de 30 anos, vinda do sul da França para trabalhar no Reforço Escolar que funciona no salão da Igreja Nossa Senhora dos Alagados e atende crianças de 7 a 10 anos no contra turno escolar. Em seu país ela havia trabalhado com moradores de rua e também com crianças com deficiência mental. Além disso, tinha

vivido por alguns meses na África em uma missão com “Irmã Emmanuelle do Cairo”²⁸². Joana afirmou que durante os primeiros meses no Uruguai, achou que o local não fosse tão pobre e violento como as pessoas haviam dito. Comparava a pobreza material ao que tinha visto na África e achava as pessoas ricas ali, pois tinham geladeira e até mesmo televisão.

De acordo com Joana, esta visão inicial do bairro mudou radicalmente após alguns meses e o divisor de águas para esta mudança foi um sonho. Contou que uma noite sonhou com tudo o que tinha vivido nos primeiros meses no Uruguai. Disse que as cenas passavam como um filme em que ela viu tudo o que não queria ver. Afirmou que era “como se o meu consciente não visse a violência, mas tudo estava sendo guardado no inconsciente”.

Contou por exemplo, que na noite em que chegou em Salvador havia uma festa na sua rua e ela não conseguiu chegar em casa. “Havia muitas pessoas bêbadas e drogadas, algumas caídas no chão.” Disse que este foi o primeiro choque e que naquele momento compreendeu o que devia esperar do local. Joana afirmou que foi o primeiro quadro que viu e que, como em uma exposição, este quadro apontava para os próximos que ela veria. Viu uma mulher na rua carregando um bebê de colo, que por estar bêbada deixava o bebê cair no chão a todo momento. Viu muitas outras coisas das quais ela realmente se deu conta a partir do sonho.

De fato, de acordo com Joana, os três primeiros meses no bairro foram muito intensos e ela afirma que teve que descobrir quase tudo sozinha. Fazia visita às casas

²⁸² Irmã Emmanuelle de Cairo era uma religiosa de origem belga. Pertencia à Congregação de Nossa Senhora do Sion e trabalhou durante muitos anos na favela de Ezbet-Nakhl no Cairo (Egito), motivo pelo qual ficou conhecida como a “irmãzinha dos mendigos”. Morreu em 2008 na França, aos 99 anos (informações retiradas do web site no dia 21/9/2014 <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/faleceu-em-franca-a-irmazinha-dos-mendigos/>).

acompanhada pelas crianças do reforço escolar e se esforçava muito para aprender o português. Afirma que esteve tão ocupada neste início, que não teve tempo de refletir a respeito de tudo o que estava vivendo e fazendo. Foi neste contexto que Joana sonhou.

Descreve o sonho como um filme onde ela reconhecia cada imagem: a festa na sua rua no dia da chegada, o movimento do tráfico, a mulher bêbada com o bebê. Os sentimentos que associa ao sonho são de angústia, medo, vontade de ir embora, de fugir. Conta que após esta experiência, ficou com uma sensação de estar paralisada. Disse que antes do sonho não percebia nada. Via o movimento de carros, mas não percebia que eram traficantes. Fazia visitas na “invasão” (parte menos urbanizada do bairro e dominada por uma das facções do tráfico) e não achava perigoso. Mas afirma que depois do sonho toda essa visão mudou. Afirma que seus olhos se abriram e ela viu “uma pobreza tão profunda como nunca tinha visto”. Disse ter se dado conta da pobreza em relação à violência, à questão social, material e também em relação à fraqueza psicológica das pessoas.

Em relação à pobreza material, descobriu por exemplo, que as pessoas compravam a televisão parcelada e só pagavam a primeira parcela. Como na “invasão” não há um endereço certo e também as pessoas tem medo de entrar, os moradores estavam protegidos, inclusive contra a polícia. Para Joana, o sonho foi, portanto, um divisor de águas que mudou sua visão e também os sentimentos. Após esta experiência, ficou muito tempo sem sair de casa porque tinha medo. Só queria ficar em seu quarto lendo.

Ao ser questionada sobre o que ela lia, Joana conta que leu livros sobre a vida de Dom Bosco, irmã Emmanuelle do Cairo, padre Guy Gilbert, Abbé Pierre, Charles de Foucauld, entre outros. Disse que hoje percebe que “lia a vida de pessoas que acreditavam no amor”, que buscou livros que contavam a história de “pessoas que ajudaram outras pessoas em dificuldade”. Joana afirmou que estas leituras foram importantes porque começou a encontrar semelhanças entre a vida daquelas pessoas e a sua, e com isso

começou a “achar forças” para continuar a missão sem medo. Conta que tinha fé, mas que os livros lhe deram esperança. Relata que “precisava” deste tipo de leitura.

Após dois meses Joana conseguiu retomar suas atividades sem medo. Disse que com o tempo encontrou um modo de se colocar, uma postura que tem funcionado: quando percebe algum perigo, olha as pessoas com amor e ao mesmo tempo com um olhar muito firme. No momento do perigo, sente seu estômago contrair e diz para si mesma: “- Nada pode ser pior do que eu já vivi”.

Joana afirma que essa experiência mudou sua vida. Hoje se sente forte, como se pudesse enfrentar qualquer coisa. Sente também que aumentou a sua compaixão em relação às pessoas. Quando vê uma criança na rua ou uma pessoa deitada na calçada tem vontade de ajoelhar diante dela. Contou que sempre fez trabalho voluntário, sempre quis ajudar o próximo, mas há uma diferença agora, pois nunca tinha tido este desejo de se ajoelhar diante da pessoa. Conta que agora “vê Deus através destas pessoas”.

Ao ser questionada a respeito do que havia feito com que ela continuasse a missão mesmo com todas essas dificuldades, Joana respondeu que havia sido o amor dela pelas crianças e o amor que recebe das crianças. Contou que o amor das crianças pouco a pouco a abriu para algumas pessoas adultas, principalmente para as mulheres. Algo muito difícil para ela nesta missão foi o fato de se deparar com “homens terríveis no bairro: bêbados, traficantes, homens que abusam das mulheres e crianças, e que não cuidam de ninguém”. Disse que isto a ajudou a pensar que a mulher precisa de ajuda. Contou que antes de vir para o Brasil tinha em mente um projeto de abrir uma casa de acolhida para mulheres e que após esta experiência no bairro, a vontade de colocar este projeto em prática aumentou. Está decidida a trabalhar com isto quando sua missão no Brasil acabar. Em relação à continuidade da missão no Uruguai, Joana afirma que quer morar na “invasão”

e este seu desejo se expressa pela seguinte afirmação: “- Quero mostrar o meu amor pelo povo, até [grande a ponto] de querer morar com eles”.

Análise dos relatos

Os relatos de Daniel e Joana foram selecionados a partir de uma experiência semelhante vivida pela pesquisadora na sua primeira estadia no Uruguai para coleta de campo, a qual descrevemos a seguir:

Fui almoçar na casa de Ester²⁸³ para entrevistá-la. Ester me recebeu em uma varanda que fica no segundo andar de um sobrado de 3 andares. A varanda é cercada por um muro baixo, o que permitiu o contato com um vizinho que trabalhava ao lado. Enquanto sua filha acabava de preparar o almoço, começamos a entrevista. Deixei o gravador ligado em cima da mesa e Ester foi relatando sua vida no Uruguai. A certa altura, ouvimos um barulho muito forte e percebi que Ester ficou assustada. Ela colocou a mão no peito e disse: “- Meu Deus o que é isso?” Em seguida gritou com uma voz nervosa ao vizinho para saber do que se tratava. Sem resposta, me disse que eram fogos e continuamos a entrevista.

Naquele momento, eu não havia me dado conta de nada. Lembro-me de ter assustado com o barulho, mas de ter continuado a entrevista sem prestar mais atenção a este fato após ter sido assegurada por Ester de que eram fogos. Passados alguns meses, ao escutar a entrevista no gravador, fui surpreendida pelo barulho como se fosse a primeira vez que o estivesse ouvindo. Desta vez me dei conta de que era barulho de arma de fogo e senti medo por ter estado tão próxima de tiros. Foi como se a força da realidade

²⁸³ Nome fictício escolhido para esta senhora que morou durante 34 anos no bairro do Uruguai. Ester faleceu 8 meses após a entrevista.

violenta que eu tentava amenizar deixando-me assegurar pela fala de Ester de que eram fogos, tivesse rompido um véu protetor que me havia permitido caminhar pelo bairro “em segurança”. Ao tomar consciência desta situação, associei-a imediatamente aos relatos de Daniel e Joana, identificando neles vivências semelhantes a minha em que aspectos negativos da realidade do Uruguai se desvelaram tirando-os de um estado que denomino “cegueira protetora”.

É interessante notar que as três pessoas são estrangeiras (dois franceses e uma brasileira paulistana) e que os relatos dizem respeito ao período inicial de convivência no bairro do Uruguai. Interessante notar ainda, recorrendo à antropologia filosófica de Edith Stein (2000), que apesar das diferenças culturais, sociais, circunstanciais, estas pessoas tiveram vivências semelhantes no contato com o bairro. Tal semelhança se faz possível pela estrutura comum que as irmana enquanto membros da grande comunidade humana. Acrescido a isto, destacamos a possibilidade da pesquisadora de identificar as vivências semelhantes a sua nos relatos de outros pela capacidade empática. De fato, Edith Stein (1998) descreve a vivência da empatia como a capacidade de reconhecermos um ser humano diante de nós e a possibilidade de compreender suas vivências justamente por termos uma estrutura comum. Ales Bello (1998) escreve a respeito da empatia:

O ato empático, contrariamente ao modo como é compreendido pelos psicólogos que se ocupam da empatia, não é uma sensação nem um sentimento; nem um ato da percepção interna de si e muito menos diz respeito à recordação e à imaginação; mas é ato concreto e originário, através do qual podemos colher de modo não originário uma vivência alheia (Ales Bello, 1998, p. 50).

Portanto, pela empatia, foi possível o reconhecimento de vivências comuns entre pessoas estrangeiras no contato com o bairro do Uruguai. Neste sentido, a empatia nos

auxiliou no processo de redução fenomenológica onde selecionamos do material recolhido, vivências que nos parecem essenciais para a compreensão do fenômeno da formação humana em contexto de violência. Isto porque o reconhecimento de uma vivência comum aponta para sua relevância no estudo e nos motiva ao esforço de compreensão iluminados pela fenomenologia de Stein.

Na obra intitulada “Psicologia e Ciências do Espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica” a autora apresenta uma análise essencial da psique e do espírito procurando compreender a natureza da relação entre as vivências de cada uma destas dimensões e também do entrelaçamento entre elas. Stein (1999) deixa claro que não há uma relação causal linear entre as vivências, não sendo possível, portanto, identificar um elemento particular ou uma vivência particular que cause outra, como poderíamos ser tentados a buscar.

No âmbito da realidade psíquica, Stein (1999) identifica uma qualidade permanente que acompanha a constante transformação dos estados psíquicos e que identifica como a causa que media a passagem de uma qualidade psíquica a outra. Trata-se da força vital, cujo aumento ou diminuição repercute na dinâmica entre as vivências. O processo causal desencadeado pela força vital pode ser melhor compreendido se tomarmos a análise de Edith Stein (1999) a respeito da constituição das vivências.

Segundo a autora (Stein, 1999) toda vivência é composta por três componentes: o conteúdo, o viver o conteúdo, e a consciência deste viver. O conteúdo é o objeto para o qual a consciência se volta, o conteúdo que ela recebe e que pode ser externo (como um dado de cor) ou interno à pessoa (um estado de bem estar, por exemplo) (Stein, 1999). O viver o conteúdo refere-se ao modo como ele é apreendido pela consciência. Diz respeito à intensidade com a qual o conteúdo é vivido e relaciona-se à quantidade de força vital, ou seja, quanto maior a força vital, maior a intensidade do viver.

O viver por sua vez influenciará o terceiro componente citado por Stein (1999) que é a consciência deste viver. Tal consciência pode ser traduzida como o “dar-se conta” do que se está vivendo e não deve ser confundida com a consciência que é fruto da vivência espiritual da reflexão. Edith Stein (1999) ilustra a influência que o viver tem sobre a consciência deste viver (o dar-se conta dele) ao afirmar que quanto mais intenso é o viver, mais clara e desperta será a consciência dele.

Tendo introduzido alguns aspectos fundamentais da discussão de Edith Stein a respeito das vivências e da relação entre elas, passaremos à análise dos relatos de Daniel e Joana, colocando-os em diálogo com estas noções.

A análise que aqui realizamos é composta por dois diferentes movimentos. O primeiro diz respeito a uma visão aberta e ampla que busca captar o que é comum aos relatos. O segundo esforça-se para adentrar nas singularidades e compreender as dinâmicas psíquicas individuais. O percurso comum será o fio condutor de nossa análise e inserido nele discutiremos os movimentos pessoais.

Individuamos nos relatos de Daniel e Joana quatro momentos diferentes: 1) o ouvir falar sobre a violência do bairro; 2) o contato direto com o bairro onde prevalece a “cegueira protetora” em relação à violência; 3) o dar-se conta da violência e o recolhimento; 4) a retomada do contato com um novo olhar e de um modo novo.

O primeiro contato com o bairro do Uruguai tanto para Joana como para Daniel foi a partir de relatos de terceiros, o que significa na visão de Edith Stein (1998), que seu acesso ao bairro se deu primeiramente por vivências não originárias, ou seja, pela escuta das vivências de terceiros em relação ao Uruguai e não pelo seu contato direto com o local (Stein, 1998, p.73). Não podemos afirmar com segurança, mas provavelmente tais

relatos permitiram a Daniel e Joana formular, pela vivência da imaginação, uma visão própria da realidade do Uruguai, e com esta visão ali chegaram.

Embora este primeiro momento – ouvir falar sobre a violência do bairro – não apareça no relato de Daniel, este contou-nos que o Uruguai “tinha uma fama terrível” no bairro onde morava e que isto o deixava temeroso. Também Joana havia escutado falar do Uruguai como um local onde a pobreza e a violência eram grandes, o que pode ser ilustrado pela afirmação de que no início “não achava o bairro assim tão pobre e violento quanto falavam, pois na África era pior”.

Esta afirmação de Joana nos remete ao segundo momento descrito como o contato direto com o bairro e a “cegueira protetora”. Apesar de ter presenciado cenas difíceis como a festa em frente a sua casa no dia da chegada, Joana relata que não percebia a violência, que via por exemplo o movimento de carros, mas não enxergava que esta movimentação relacionava-se ao tráfico de drogas. Joana via, mas não enxergava. Presenciava, mas não se dava conta da realidade. É a esta vivência que chamamos de “cegueira protetora” e cuja natureza Ales Bello (2006) nos ajuda a compreender ao apresentar as características essenciais da dimensão psíquica do ser humano de acordo com as investigações de Husserl e Edith Stein, relacionada às vivências reativas, aos impulsos, tendências e tensões que acontecem independente da nossa vontade. De fato, identificamos nesta análise a “cegueira protetora” como uma vivência psíquica reativa de fechamento ou negação da realidade. Mais especificamente, para aspectos negativos desta realidade cujo contato poderia provocar sofrimento, medo, desencorajamento ou outras reações de forte intensidade que poderiam paralisar Daniel, Joana (e a pesquisadora), impedindo-os de dar continuidade às atividades desenvolvidas.

Esta análise da “cegueira protetora” como uma vivência psíquica é comum a Joana e Daniel. Entretanto, a forma como cada um descreveu esta vivência e o sentido pessoal

conferido a ela nos permite adentrar nas suas singularidades. Joana, por exemplo, descreve a vivência dizendo: “ – Era como se o meu consciente não visse a violência, mas tudo estava sendo guardado no inconsciente”. Joana não nega o contato com a violência, mas afirma a impossibilidade de dar-se conta dela, ou seja, a impossibilidade de vivenciá-la de modo consciente e de refletir a respeito desta realidade. Esta possibilidade pode ser compreendida a partir da análise de Edith Stein (1999) a respeito do modo como as vivências se organizam na pessoa.

As vivências não acontecem de forma linear uma após a outra como se fossem fases intermitentes. Elas se apresentam de forma conjunta em um processo ininterrupto, formando o que Stein chama de “fluxo de vivências” (Stein, 1999). A autora compara este fluxo a um rio²⁸⁴ que flui de modo contínuo. A cada momento novas vivências vão sendo agregadas de modo que haja uma sucessão, mas também uma coexistência de vivências que se organizam por camadas neste fluxo. Nesta dinâmica, podemos pensar que a percepção da violência ocorreu, mas pode ter sido registrada em uma camada mais profunda do fluxo onde ela permaneceu viva, embora não consciente. Stein considera uma vivência “viva”, aquela que atua na pessoa no sentido de “produzir novas fases no fluxo”, novas vivências, como por exemplo, o sonho (Stein, 1999, p. 46).

Outro aspecto do relato de Joana que nos chama a atenção e permite compreender a vivência da “cegueira protetora”, foi o fato dela expressar que isto aconteceu nos três primeiros meses após sua chegada. Joana é francesa, vem de outra cultura e estava descobrindo um ambiente estranho para ela; conhecendo as pessoas e aprendendo o português. Estava, portanto, em um difícil processo de adaptação que exigia grande

²⁸⁴ A imagem do fluxo como um rio foi trazida pela Profa. Dra. Angela Ales Bello em referência a Edith Stein, durante Seminário aberto no Instituto de Psicologia da USP/SP entre os dias 15 a 18 de setembro de 2014, intitulado “A Experiência Religiosa entre Psicologia e Fenomenologia” (Disciplina PSC59621). Conteúdo retirado das anotações pessoais da pesquisadora.

dispêndio de força vital e toda a atenção voltada para este processo. De fato, de acordo com Stein (1999), “a capacidade de receber os dados sensíveis e a intensidade com que eles se apresentam depende do estado de nossa força vital naquele determinado momento” (Stein, 1999, p.66). Portanto, a diminuição da quantidade de força vital provocada pelo esforço necessário para o desenvolvimento de novas habilidades (o falar português por exemplo), acabou enfraquecendo “o viver” e a “consciência do viver” de outras vivências de Joana que aconteciam concomitantemente.

Pelo seu relato, percebemos que Joana esteve concentrada no processo adaptativo principalmente em relação ao seu trabalho no reforço escolar e no contato com as crianças e suas famílias. Estava, como ela afirma, em um esforço tão grande que não tinha tempo de refletir sobre tudo o que vivia. A força vital de Joana era utilizada na realização das atividades do dia a dia e no estudo do português que aprendia principalmente com as crianças. A falta de tempo neste caso associa-se ao grande esforço que tomava todo o seu dia, inclusive as noites onde ela refletia sim, mas a respeito do trabalho no reforço escolar e das expressões que ouvia as crianças falar e que procurava compreender. Joana estava imersa em uma atividade adaptativa bastante exigente e a “cegueira protetora” neste caso, pode ser compreendida como uma impossibilidade psíquica de dar conta de certos aspectos da realidade pela falta de força vital, pela falta de disponibilidade interior e pela necessidade de assumir a missão a qual havia se proposto.

Este último aspecto assemelha-se à descrição e ao sentido dado por Daniel em relação à “cegueira protetora”, que pode ser compreendido a partir da afirmação que fez ao relatar a descoberta de que as jovens que participavam dos projetos sociais podiam ser ameaçadas de morte: “- Isso para nós foi mais um passo na descoberta do inferno da realidade que descobrimos só gradativamente, com uma Graça de cegueira que nos libertou de um medo maior”. Daniel viveu a “cegueira protetora” como uma ação da

Providência Divina que os poupou de um medo que poderia tê-los paralisado ou desencorajado à realização do projeto. Dissemos que este aspecto se assemelha à vivência de Joana no sentido de que a “cegueira protetora” permitiu o engajamento de ambos nas atividades implicadas com a missão assumida por cada um: o trabalho com as crianças e com as adolescentes.

Por outro lado, diferentemente de Joana, Daniel não negou o medo, ou seja, a vivência da “cegueira protetora” não o anestesiou em relação à realidade violenta, mas amenizou uma forte reação psíquica pela qual poderia ter sido tomado caso a violência fosse descoberta de uma vez e não gradativamente. Ao contrário, o relato de Joana demonstra certa anestesia, ou seja, não sentia medo, tinha uma reação psíquica de recusa (não aceitação) dos aspectos negativos da realidade, que buscava justificar pela racionalização cujo discurso pautava-se em uma comparação com o que havia vivido na África.

Ao falarmos em racionalização, entramos no âmbito da dimensão espiritual do ser humano, descrita por Ales Bello como referente às vivências da reflexão, avaliação, compreensão, pensamento e decisão (Ales Bello, 2006, p. 39). De acordo com Ales Bello²⁸⁵, quando a dimensão espiritual se submete à reação psíquica de recusa, ela encontra justificativas teóricas para afirmar esta recusa. Inserida nesta dinâmica, compreendemos as vivências de Joana, ou seja, como uma recusa da violência e um discurso racional espiritual que justifica a ausência da violência, negada nos primeiros meses de seu percurso no Uruguai.

²⁸⁵ Seminário aberto no Instituto de Psicologia da USP/SP entre os dias 15 a 18 de setembro de 2014, intitulado “A Experiência Religiosa entre Psicologia e Fenomenologia” (Disciplina PSC59621). Conteúdo retirado das anotações pessoais da pesquisadora.

Passado este momento inicial, entramos na vivência relacionada ao dar-se conta da realidade e à reação que esta consciência causou: o recolhimento. Como vimos, para Daniel este “dar-se conta”, descrito como a “descoberta do inferno da realidade”, aconteceu de forma gradual a partir da sua experiência nos projetos sociais, que alargavam o contato com os moradores para além da comunidade paroquial, permitindo o acesso à pessoas e realidades menos evidentes, ligadas por exemplo ao tráfico de drogas. Foi, portanto, um desvelar-se gradual da violência pelo contato com as pessoas, a partir do projeto.

A tomada de consciência da realidade difícil e complexa que deveriam enfrentar fez com que Daniel e sua equipe decidissem fazer uma pausa neste serviço, daí o recolhimento. Houve a reação de medo, mas ela não foi paralisante. Ao contrário, a consciência dos aspectos desafiadores da realidade levou-os a refletir e a buscar caminhos para um melhor enfrentamento da situação. Vemos ativada aqui a dimensão espiritual. Perceberam que eram muito “idealistas” e que “o projeto não poderia funcionar porque tinha sido pensado por três cabeças francesas”. Diante desta tomada de consciência e reflexão a respeito do vivido, Daniel e sua equipe recolheram-se por um período e cada um buscou uma formação diferente e complementar a fim de darem continuidade à missão de forma mais adaptada à realidade que se desvelara.

No caso de Joana, o dar-se conta da violência ocorreu de forma abrupta, a partir de um sonho. Joana relatou que viu no sonho cenas familiares, reconhecendo que já as havia presenciado. Realmente Joana já tinha entrado em contato com a violência, mas a “cegueira protetora” a havia anestesiado. O fato dela reconhecer as cenas no sonho, demonstra que aquelas não eram vivências inconscientes, mas sim, vivências para as quais ela procurava não se voltar. Com o sonho, entretanto, Joana foi colocada frente a

frente com estas vivências, que emergiram de uma camada mais profunda do fluxo, despontando na consciência.

Sobre este aspecto, afirma Stein: “Aquilo que passou, mas que ainda vive, se une no viver com algo que nasce naquele momento, formando as unidades do fluxo” (Stein, 1999, p. 46). Neste sentido, há uma sucessão, mas também uma coexistência de vivências. Por esta descrição, podemos compreender que as cenas vividas no sonho de Joana diziam respeito a vivências passadas ainda ativas no fluxo, que surgiram novamente no sonho como uma presentificação²⁸⁶. Ainda recorrendo à análise de Stein (1999) a respeito do fluxo de vivências, a autora (Stein, 1999) afirma que a unidade do fluxo é dada pelo eu, que é uno e que une em si passado, presente e futuro; que “sente sair de si vida nova a cada momento e leva consigo todo o traço (rastros) do passado” (Stein, 1999, p.49).

No caso de Joana, o dar-se conta da violência pela vivência do sonho, veio acompanhado de uma forte reação psíquica de medo. O desvelar-se da violência tirou Joana da anestesia promovida pela “cegueira protetora” e esta realidade a afetou profundamente. Joana ficou paralisada. Conta que foi invadida por sentimentos de angústia e medo, e que por algum tempo não conseguia sair de casa. Assim como Daniel, Joana recolheu-se. Recolheu-se não em busca de uma formação sistemática, mas em busca de si mesma e da possibilidade de lidar com os conteúdos difíceis da realidade que se impunha.

Joana recolheu-se. Mas o recolhimento de Joana não foi um fechamento total, pois ela permaneceu em diálogo com pessoas que intuía que pudessem lhe ajudar. Pessoas

²⁸⁶ O termo “presentificação” é citado por Edith Stein ao tratar da diferença entre “atos originários” e “não originários”. Nos atos não originários como a recordação, por exemplo, o objeto recordado não está presente em “carne e osso”, mas se torna presente pela presentificação. A presentificação, portanto, não está ligada ao objeto, mas é própria do ato, no caso, o ato da recordação (Stein, 1998, p. 74).

cujos exemplos de vida lhe serviam de alimento espiritual, iluminando sua experiência e dando sentido ao sofrimento vivido. Tal diálogo se deu justamente pela leitura sobre a vida de pessoas identificadas por ela como “pessoas que acreditavam no amor”, que “ajudaram outras pessoas em dificuldade”. Os nomes citados possuem em comum o fato de serem religiosos franceses ou europeus: Dom Bosco, irmã Emmanuelle do Cairo, padre Guy Gilbert, Charles de Foucauld, entre outros.

Joana relatou que encontrava semelhanças entre a vida destas pessoas e a sua, e que com isto começou a “achar forças” para continuar a missão sem medo. Conta que os livros lhe deram esperança. Podemos compreender esta vivência pela descrição de Stein a respeito das fontes de força vital. De acordo com a autora (Stein, 1999) nossa força vital pode ser acrescida a partir do contato com outras pessoas ou com objetos que são fonte de valor para nós. No caso de Joana, houve uma atração pelos livros que tratavam da biografia de pessoas que viviam experiências semelhantes a sua e que a ajudaram a compreender e a se posicionar diante das dificuldades enfrentadas. Sendo assim, os livros foram uma fonte de força vital para Joana, pois lhe trouxeram novo vigor para continuar a missão.

Após o período de recolhimento que permitiu Daniel e Joana lidarem com as vivências difíceis ligada a violência, ambos retornaram à atividade com uma nova visão e de um modo novo. Em que sentido? Ao acolher a complexidade da realidade do Uruguai e as dificuldades enfrentadas no projeto, Daniel buscou recursos de enfrentamento pela formação de seus colaboradores e pela abertura e escuta da realidade das jovens com as quais trabalhavam. Estes dois elementos contribuíram para um posicionamento diferente do inicial, onde ele buscou responder de forma consciente e não mais reativa ao apelo da realidade.

No caso de Joana, o recolhimento e a leitura a fortaleceram e ela encontrou sentido para sua missão, dando um “sim” pessoal à continuidade da mesma. Este sim é descrito por Edith Stein como o “fiat” que ela caracteriza como o início de um ato voluntário, de uma tomada de posição que brota do eu. Trata-se não do ato em si, mas da “passagem de um propósito à ação” (Stein, 1999, p. 89).

Se no início Joana negava a violência e não tinha tempo para refletir a respeito de tudo o que vivia, agora ela se coloca de modo bastante consciente e atenta. O discurso inicial que amenizava os aspectos negativos da realidade é substituído pela afirmação: “- Eu vi uma pobreza tão profunda como nunca tinha visto”. O novo olhar também diz respeito à descoberta da presença de Deus na pessoa que sofre. Trata-se de uma experiência religiosa que trouxe novo sentido ao seu trabalho. De acordo com Ales Bello²⁸⁷, a vivência religiosa não se coloca ao lado das vivências de outras naturezas como uma vivência a mais, mas é uma vivência de fundo que dá sentido a todas as outras, perpassando o dia a dia da pessoa. Joana conta que passou a sentir compaixão pelas pessoas na rua e a ter vontade de se ajoelhar diante delas.

Além disso, Joana descobriu um modo próprio de lidar com as situações de perigo, em que ela busca integrar amor e firmeza. Relata: “- No momento do perigo, sinto meu estômago contrair e digo para mim mesma que nada pode ser pior do que eu já vivi”. Então, olha a pessoa nos olhos com amor e firmeza. Esta descrição de Joana demonstra a diferença entre a percepção de si no início e após o processo desencadeado pelo sonho. Da “cegueira protetora” Joana passa a uma consciência de si e de todas as dimensões de seu ser, incluindo a percepção do corpo vivido: “sinto meu estômago contrair”. Percebe

²⁸⁷ Seminário aberto no Instituto de Psicologia da USP/SP entre os dias 15 a 18 de setembro de 2014, intitulado “A Experiência Religiosa entre Psicologia e Fenomenologia” (Disciplina PSC59621). Conteúdo retirado das anotações pessoais da pesquisadora.

não apenas a contração involuntária, mas também utiliza o corpo de forma consciente, colocando-o a serviço de uma decisão espiritual, ou seja, o corpo se torna expressão de um posicionamento consciente do eu que é o querer demonstrar um olhar firme e amoroso ao mesmo tempo. Esta vivência ilustra a afirmação de Stein (2000) de que a percepção do nosso corpo não acontece de fora para dentro, mas pela percepção interior, concomitantemente com a experiência do próprio eu.

A percepção exterior do próprio corpo não é a ponte para a experiência do próprio eu. Certamente o corpo é percebido exteriormente, mas esta não é a experiência fundamental e se funde com a percepção da interioridade, com a qual eu sinto o corpo vivo e me sinto nele. Isto implica que eu seja consciente do meu eu, não apenas do meu corpo vivo, mas de todo o eu corpóreo, animado, espiritual (Stein, 2000, p.69).

De fato, compreendemos o percurso de Joana como uma tomada de consciência não apenas da violência externa, mas de si mesma. Um percurso em que ela conseguiu integrar os aspectos sombrios da realidade e encontrar forças para responder com liberdade e consciência à missão a que se propôs.

Considerações finais

Este trabalho teve início a partir de uma experiência da pesquisadora em campo e da possibilidade de identificar situações semelhantes a sua nos relatos dos participantes pela vivência da empatia. A identificação de elementos comuns nos diferentes relatos é denominada por Barreira e Ranieri (2013, p.464) “cruzamento intencional” e trata-se de uma importante etapa da pesquisa fenomenológica. De acordo com os autores, o cruzamento intencional visa tomar o conjunto dos relatos como variações da experiência

vivida a fim de identificar os elementos comuns que determinam o sentido próprio do fenômeno tematizado; no nosso caso, as vivências psíquicas face à violência.

Após selecionar e apresentar os trechos dos relatos que colocavam em evidência a vivência estudada, realizamos uma análise tomando como referência a antropologia filosófica de Edith Stein, em que ela individua e ao mesmo tempo demonstra a unidade entre as três dimensões constitutivas do ser humano: corpo, psique (impulsos, tendências, tensões que involuntários) e espírito (reflexão, avaliação, análise, vontade).

Identificamos nos relatos de Daniel e Joana um movimento comum que descrevemos em quatro momentos: 1) o ouvir falar sobre a violência do bairro; 2) o contato direto com o bairro onde prevalece a “cegueira protetora” em relação à violência; 3) o dar-se conta da violência e o recolhimento; 4) a retomada do contato com um novo olhar e de um modo novo. Pela análise realizada, estes momentos podem ser traduzidos como um percurso pessoal que parte de um contato indireto com o bairro, ou seja, de uma primeira aproximação teórica e se desenvolve passando por uma reação psíquica de recusa da realidade violenta; um desvelar-se desta realidade (gradual no caso de Daniel e abrupto no caso de Joana); uma fase de distanciamento da realidade e o retorno com uma nova postura, onde prevalece não mais um “sujeito vítima”, e sim um “sujeito consciente”.

Por este novo modo de ver e se posicionar diante dos desafios da realidade do Uruguai, podemos contemplar os movimentos de Joana e Daniel como um percurso formativo em que eles puderam crescer na consciência de si e da realidade que os circundava. Encontraram um modo próprio de se relacionar com a violência de forma que ela não os tomassem completamente impedindo-os de enxergar a beleza do bairro e de integrar as diversas facetas da realidade. O amor das crianças e a dignidade das meninas adolescentes motivaram a retomada das atividades de Joana e Daniel, ajudando-os a

responder de modo livre e consciente ao apelo pessoal que os havia levado até o Uruguai. Passaram da reação psíquica à dimensão espiritual onde refletiram, compreenderam, recuperaram as forças e tomaram a decisão de continuar, agora mais fortes e preparados.

O percurso de Joana e Daniel remete-nos a imagem de uma pessoa em seu primeiro contato com mar. Atraída pela beleza e pelo movimento que convida à interação, a pessoa se atira na água sem medo. Sente-se segura e confiante até ser pega desprevenida por uma onda que lhe dá um grande caldo e lhe leva para areia. Assustada, sai da água para se recompor. Contempla novamente o mar e o vê não apenas lúdico, mas também traiçoeiro. Volta a entrar na água, agora com mais atenção e cautela. O mar já não é desconhecido. Também já não é conhecido apenas pelos livros, mas pela experiência vivida. Esta experiência trouxe à pessoa um novo olhar e um novo modo de se relacionar.

O percurso de Joana e Daniel ilustram este movimento formativo que acontece cada vez que nos posicionamos diante da realidade que nos toca.

Referências

Ales Bello, A. (2006). Introdução à fenomenologia. Bauru, SP: Edusc.

Ales Bello, A. (1998). Introduzione. In Stein, E. Il problema dell'empatia (pp. 21-53). Roma: Edizioni Studium.

Barreira, C. R. A., & Ranieri, L. P. (2013). Aplicação de contribuições de Edith Stein à sistematização de pesquisa fenomenológica em psicologia: a entrevista como fonte de acesso às vivências. In Mahfoud, M., & Massimi, M. (orgs.). Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa (pp. 449 - 466). Belo Horizonte: Artesã.

Stein, E. (1998). *Il problema dell'empatia*. Roma: Edizioni Studium.

Stein, E. (1999). *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*. Roma: Città Nuova.

Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana*. Roma: Città Nuova.

COMUNICAÇÕES ORAIS

**PLANTÃO PSICOLÓGICO DE GESTANTES HIPERTENSAS ATENDIDAS NO
AMBULATÓRIO DE HIPERTENSÃO ARTERIAL E NEFROPATIAS NA
GESTAÇÃO NA ESCOLA PAULISTA DE MEDICINA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SÃO PAULO - EPM – UNIFESP**

Vera Lucia Lotufo Belardi Neto, Jussara Sato & Nelson Sass

Universidade Federal de São Paulo – Escola Paulista de Medicina – EPM-UNIFESP

E-mails: verabelardi@uol.com.br, jussarasato@yahoo.com, nelsonsa.alp@terra.com.br

*O conhecimento sempre busca a verdade, mesmo se
essa verdade, como nas ciências, nunca é permanente, mas
uma veracidade provisória que esperamos trocar por
outras mais acuradas à medida que o conhecimento
progride {...} a verdade é aquilo que somos compelidos a
admitir pela natureza de nossos sentidos ou do nosso
cérebro.*

Arendt, H.

Resumo: Este trabalho objetivou discutir como os aspectos psicológicos são vividos na gestação de risco pelas gestantes hipertensas, a partir da implantação de um serviço de plantão psicológico no Ambulatório de Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gestação da EPM – UNIFESP. Analisou-se os depoimentos de 19 gestantes hipertensas utilizando a metodologia qualitativa, fenomenológica, através da entrevista não-diretiva. O texto das narrativas foi dividido em unidades de significado, possibilitando a construção de uma

compreensão psicológica acerca das vivências das pacientes nas suas relações com familiares, no trabalho, na gestação e educação de filhos.

Palavras-chave: Plantão psicológico em ambulatório; gestantes hipertensas, fenomenologia, prática psicológica com gestantes.

Abstract - This study aimed to discuss how psychological aspects are experienced in the risk of pregnancy by hypertensive pregnant women, from the implementation of a psychological duty service in the Hypertension Clinic and Kidney Diseases in Pregnancy EPM - UNIFESP. Data were collected from the narrative of 19 hypertensive pregnant women using a qualitative methodology, phenomenological, through non-directive interview. The text of the narrative was divided into meaning units, allowing the construction of a psychological understanding of the experiences of patients in their relations with family, at work, during pregnancy and parenting,

Keywords: Psychological duty service; hypertensive pregnant women, phenomenology, psychological practice with pregnant women.

Introdução

Para implantar a prática do plantão psicológico no Ambulatório de Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gestação da EPM - UNIFESP foi necessário buscar subsídios no conhecimento sobre plantão psicológico, que surgiu pela primeira vez no Brasil na Universidade de São Paulo, no curso de graduação da Faculdade de Psicologia, em 1969.

No final da década de 70, o Grupo de Psicologia Humanista Fenomenológica e Existencial constituiu no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e no Sedes Sapientiae, fundado em 1975, o Aconselhamento Psicológico Centrado no cliente, bem

como o “Serviço de Aconselhamento Psicológico”, interessados em discutir e aprofundar o conhecimento na Abordagem Centrada na Pessoa, cujo expoente principal é Carl Rogers (Rosemberg, RL, 1987). Nessa época a Dra Rosemberg propõe a criação do Plantão Psicológico inspirado nas *walk-in clinics*, surgidas nos Estados Unidos, para prestar um atendimento imediato à comunidade; pois o Instituto de Psicologia da USP já oferecia um serviço de “plantão” que consistia em um atendimento psicológico regular.

Com o tempo o serviço de plantão psicológico foi se modificando em decorrência das características das regiões que o implantaram e da especificidade de sua atuação, passando a agregar outras abordagens teóricas (Nogueira-Martins, 2007).

Mahfoud (1999) diz que o plantão surgiu da necessidade de beneficiar a população que necessita de ajuda psicológica e nem sempre conta com ela no momento da emergência dessa necessidade. O plantão psicológico do ponto de vista do profissional pede uma disponibilidade para se defrontar com o não-planejado e enfrentar a problemática trazida pela demanda no momento da sua expressão, ou seja, estar disponível para acolher a experiência do paciente e não o *problema*. Dessa forma, há a possibilidade de responder à experiência deste no momento presente do encontro, permitindo uma clarificação do seu pedido de ajuda, no sentido de facilitar uma visão mais clara de si mesmo. A sistematicidade do atendimento depende do momento e da necessidade e oferece a apropriação de escolhas para enfrentar a situação que gerou sofrimento.

O plantão psicológico é uma técnica que possibilita a realização de uma escuta eficiente em um curto espaço de tempo, em uma instituição pública com população com história de hipertensão arterial e doença renal crônica. Esse serviço não pretende substituir

a psicoterapia, nem tem a finalidade de triagem, embora ainda que seja possível realizar encaminhamentos.

Morato (1999) relata que nessa atividade de campo duas atitudes constituem-se fundamentais: ver e ouvir. Porém, sublinha que essas atitudes não se expressam em juízos, nem interpretações, mas constitui-se em elementos fundantes de reflexão, visando à compreensão que se expressa na forma de relatos descritivos da experiência humana.

Há outras universidades brasileiras que oferecem o serviço de plantão psicológico como a PUCCAMP, UNIP, USU, UFMG e outras, além do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

O serviço de plantão psicológico no ambulatório de hipertensão arterial assemelha-se ao plantão clínico na proposta de constituir-se um espaço de esclarecimento do sofrimento da pessoa que o procura, diante dos conflitos e impasses que se desenvolvem no decorrer do período de gestação de mulheres hipertensas atendidas nesse ambulatório específico. Diferencia-se do plantão clínico, na medida em que tem o foco nos conflitos gerados pela situação de risco enfrentada pelas gestantes hipertensas como organizadoras de demanda, mas compartilha com aquele a situação de acolhimento e abertura, que podem resultar em efeitos terapêuticos.

Sass, N. et al. (2006) afirmam que a hipertensão é uma complicação médica frequente na gestação e uma importante causa de morbidade e mortalidade perinatal. Diferentemente à hipertensão que antecede a gestação, a hipertensão que surge durante a gestação apresenta um caráter mais nefasto para essas mulheres.

Oliveira, L. et al. (2006) referem que o aspecto mais relevante na fisiopatologia da doença hipertensiva específica da gravidez é a pré-eclâmpsia, que pode levar à

insuficiência de múltiplos órgãos, tais como alterações cardiocirculatórias, pulmonares, hematológicas, hepáticas, cerebrais, renais e outras.

Daher, Mattar & Sass (2006) revelam que a pré-eclâmpsia incide em cerca de 5 a 10% das gestações normais caracterizando-se pela tríade, hipertensão, edema e proteinúria. Ela costuma instalar-se após a 20ª semana de gestação, podendo evoluir para casos mais graves como eclampsia e síndrome de Hellp.

A pesquisa abaixo descrita refere-se ao atendimento em plantão psicológico, no período de fevereiro de 2011 a dezembro de 2012, no Departamento de Obstetrícia, na disciplina de Patologias Obstétricas e Tocurgia, no Ambulatório de Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gestação da EPM – UNIFESP em São Paulo, que constituiu um romper com limites estabelecidos dos atendimentos tradicionais de consultório, um atendimento que aceita outros parâmetros para orientar o seu desenvolvimento, estando o psicólogo pesquisador imerso no ambulatório do hospital São Paulo.

Tivemos autorização do chefe do Ambulatório de Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gestação, Dr. Nelson Sass, para fazer a pesquisa com essas pacientes, ele é médico obstetra e também autor deste artigo.

Objetivo

Identificar e discutir como os aspectos psicológicos são vividos durante a gestação de risco pelas gestantes hipertensas atendidas no Ambulatório de Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gestação da EPM – UNIFESP.

Compreender a prática de atendimento em plantão psicológico, que já vem sendo feita há quatro anos, como mais uma opção de prática hospitalar e ambulatorial.

Método

Trata-se de uma pesquisa qualitativa em que os resultados são apresentados de forma descritiva e não numérica. É uma pesquisa que depende do rigor da intuição e habilidade do pesquisador para manusear técnicas e recursos para tratar o fenômeno, pois não há hipóteses formuladas, nem existem critérios absolutos na coleta de dados.

A fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico. Não é uma teoria psicológica e sim uma filosofia cujo método de conhecimento está preocupado em investigar o ser e os modos desse ser expressar a sua verdade. A perspectiva em que se coloca a fenomenologia está em aceitar que a verdade é relativa e tem caráter provisório e mutável. A insegurança que emerge dessa questão é própria do existir.

O método fenomenológico utilizado em psicologia consiste num processo específico para abordar a consciência e a experiência humana imediata. Pode ser definido como um tipo de observação sistemática e de descrição da experiência de um indivíduo consciente, numa dada situação (Cury, 1987, p. 43).

Utilizou-se a entrevista **aberta**. Inicialmente as gestantes hipertensas participaram de um grupo de mães, esses grupos acontecem todas as terças-feiras, das 9hs às 10hs. As gestantes são orientadas sobre a doença hipertensiva na gestação e aquelas que necessitam de um atendimento individual são convidadas a participar, espontaneamente, do atendimento em plantão. Foram atendidas, no plantão psicológico, 19 gestantes hipertensas que, espontaneamente procuraram o atendimento com a psicóloga com exceção de uma que foi encaminhada pela assistente social. O número de atendimentos individuais às gestantes variou de 2 a 7 atendimentos conforme solicitação da demanda.

Os relatos foram transcritos pela psicóloga logo após os encontros. Esse procedimento apresenta alguns problemas pelo fato de não ser possível transcrevê-los

literalmente. Optamos por não gravar as entrevistas, devido ao receio da população sobre a possibilidade de quebra de sigilo. Todas as gestantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Tomamos o cuidado de mudar os nomes verdadeiros das pacientes para nomes fictícios.

A escolha dos relatos priorizou a qualidade e não a quantidade, e pensou-se em tomar alguns critérios, abrindo mão da “neutralidade de escolha”. Das 19 mulheres pesquisadas escolheu-se três relatos cujas gestantes retornaram ao atendimento entre 3 e 5 vezes. Foram utilizados como critério para escolha dos relatos, os relativos aos aspectos psicológicos vividos pelas gestantes hipertensas que apresentavam ansiedade decorrente da hipertensão além de outros conflitos na área psicológica.

Análise e interpretação dos encontros

1) Primeiro relato clínico:

A história do primeiro relato trata de uma gestante hipertensa, engenheira agrônoma, nome fictício Lara, de 38 anos, compareceu ao Ambulatório na 10^a semana de gestação do quarto filho. Na primeira gravidez teve aborto espontâneo com 11 semanas de gestação, na segunda gravidez teve a segunda filha que tem atualmente quatro anos de idade. Perdeu o terceiro filho devido a um “*surto psiquiátrico do marido que foi diagnosticado com transtorno bipolar*” (sic). Segundo informação da paciente perdeu esse “*terceiro bebê*” e a partir daí desenvolveu “*depressão reativa*”. Afirma que teve dois afastamentos do trabalho por causa da depressão e foi medicada com fluoxetina. Como ficou grávida pela quarta vez, sem que desejasse, precisou parar de tomar a medicação (fluoxetina) e a médica receitou “*Passiflorine*”. Queixou-se de sentir “*muita*

irritação com a filha” e não ter *“paciência”* com ela. Outra preocupação apresentada era com a hipertensão arterial, pois conhecia os riscos de pré-eclâmpsia.

A escuta e o acolhimento que teve no Plantão propiciou refletir sobre a situação a qual estava passando, nas perdas dos bebês anteriores e na falta de apoio do marido, que apresentou surto psiquiátrico, no momento em que ela precisava de uma figura forte ao seu lado. Além disso, tinha conhecimento de que a ansiedade e preocupação com a hipertensão arterial na gravidez eram fatores de risco para a gestante. E, por fim, a clarificação das responsabilidades ao assumir sozinha a criação da filha de quatro anos, que exigia atenção constante. De forma que a paciente sentia uma sobrecarga psíquica, que afetava a compreensão do momento vivido. Tivemos cinco encontros durante o pré-natal, além do apoio psicológico foi feito trabalho de relaxamento e respiração.

A cada encontro era perguntado como estava se sentindo, e, ela dizia que se sentia melhor e que sabia que podia tirar suas dúvidas e dividir suas ansiedades no plantão psicológico. Afirmou: *“...é bom a gente poder tirar as dúvidas e falar com alguém que explica as coisas para gente” (sic)*. Orientamos também que buscasse ajuda com algum familiar ou parente próximo que pudesse apoiá-la nesse momento mais frágil e auxiliasse com o futuro bebê.

2) Segundo relato clínico:

O segundo relato Suelen, evangélica, funcionária de uma concessionária de automóveis, 44 anos, desde os quinze apresentava hipertensão arterial crônica. Teve cinco abortos e fez tratamento antes de engravidar por sete anos antes do primeiro filho, que naquele momento estava com 20 anos. Após esta gestação não tomou nenhum contraceptivo, nem fez qualquer planejamento familiar. Engravidou e veio para o atendimento no pré-natal, quando estava na 12^a semana de gestação. Procurou o plantão,

pois estava angustiada porque há um mês o filho mais velho foi preso. Ele envolveu-se com colegas vizinhos do bairro onde mora, que fizeram um assalto. Deu carona (*“ingenuamente”*) para os colegas, que foram abordados pela polícia que fez o flagrante. A mãe afirmava que o filho era inocente, que trabalhava na mesma concessionária de automóveis que ela e tinha bons antecedentes, *“sempre foi trabalhador, nunca me deu problemas”* (sic). Suelen visitava o filho na prisão junto com o marido toda semana e somando-se a isso, passavam por crise financeira e dificuldades *“para pagar um bom advogado”* (sic). Preocupava-se com a saúde do rapaz e sua condição física na prisão. Durante os atendimentos (cinco) no plantão demonstrou ansiedade e preocupação com este filho, que parecia ser o foco de sua atenção. O jovem acabou sendo condenado a seis anos e meio de prisão em regime fechado. Ela sentia que o filho preso estava sendo injustiçado, pois *“não tinha cometido crime algum”* (sic). Sentia-se culpada e impotente por não conseguir provar a inocência do filho. Outra preocupação apresentada pela gestante era com a idade avançada para engravidar. Essa gravidez não era esperada, *“veio sem a gente planejar e eu já sou de idade para engravidar.....tenho pressão alta”* (sic). Pedia para ser atendida pela psicóloga todas as vezes que vinha para a consulta do pré-natal. Refletimos a experiência vivida de sofrimento e oferecemos uma abertura para questionar sua realidade e a necessidade de procurar ajuda para o filho, sem esquecer o bebê que estava para nascer e tomar os devidos cuidados para controlar a pressão arterial. Acompanhamos o pré-natal, todos os exames solicitados, inclusive os quatro ultrassons feitos, que mostravam que o bebê estava bem. O plantão mostrou-se um lugar de escuta atenciosa e reflexão procurando aliviar o sofrimento e o sentimento de culpa da família, mostrando a necessidade de abrir um espaço psíquico para o novo bebê que ia nascer.

3) Terceiro relato clínico:

O terceiro relato narra a história de Helena, 27 anos, trabalhava em empresa de ônibus, grávida de 35 semanas de gestação do segundo filho. O primeiro filho tem sete anos, e, é filho do primeiro casamento da paciente. Separada há três anos do ex-marido, ele bebia e ameaçava espancá-la. Procurou o plantão psicológico com queixa de muito medo de problemas de parto e má-formação do bebê. Conta que aos treze anos ela e a irmã mais velha sofreram abuso sexual do padrasto. A mãe pediu que a irmã fosse morar com uma tia. Tinha muito medo de contar à mãe que ela também sofrera abuso, e, que a mãe poderia não acreditar, além do medo de sofrer represálias do padrasto. Nesta época a genitora de Helena descobriu que estava com a Doença de Chagas ao mesmo tempo em que engravidou do marido (padrasto). A partir daí a paciente decidiu não contar para a mãe do abuso que sofrera do padrasto e, ao mesmo tempo, a descoberta da pressão arterial elevada. Quando engravidou desse bebê (do segundo marido), começou a apresentar pesadelos e medo de morrer. Fisicamente examinada pelos médicos, a pressão estava controlada com medicação e não apresentava outros problemas de saúde. Apoiada pelo plantão, refletimos sobre sua história de vida e ela concluiu que sua gravidez a fazia lembrar-se da época da descoberta da doença de Chagas e da descoberta da gravidez da mãe. Percebeu que ‘associava sua gravidez à gravidez da mãe e ao abuso sexual sofrido pelo padrasto’. Conscientizou-se do sentimento de culpa e de hostilidade que sentia em relação à mãe e da culpa que tinha por sua irmã ter saído de casa e ela não. Até aquela data nenhuma das três, paciente, irmã e mãe tinham conversado sobre o ocorrido. Tivemos três encontros no plantão e a paciente referiu que começava a compreender os pesadelos e o medo de morrer e relatou que procurou a irmã para conversar.

Resultados

O plantão psicológico mostrou-se um espaço de cuidado para um momento de urgência, de reflexão sobre o modo de ver e compreender o mundo, possibilitando a criação de novos sentidos. Além disso, propiciou à pessoa uma abertura de si mesma e orientação para novas escolhas na vida com os outros, filhos e marido.

Tabela 1. O plantão psicológico em número (total dos atendimentos).

Demanda	Nº de pessoas	Nº de retornos	porcentagens
1-Ansiedade devido a hipertensão arterial na gestação	8	30	42,10%
2- Depressão devido a problemas anteriores à gestação	1	5	5,26%
3- Depressão devido à gestação	1	3	5,26%
4- Dificuldades sexuais	1	2	5,26%
5-Abuso sexual na adolescência (padrasto)	1	6	5,26%
6-Abandono pelo companheiro	2	8	10,52%
7- Conflitos Familiares	3		15,78%
8- Má-formação fetal	1	2	5,26%
9- Comportamento de risco	1	3	5,26%
Total	19		100%

Tivemos por objetivo identificar e discutir como os aspectos psicológicos são vividos durante a gestação de risco pelas gestantes hipertensas atendidas no ambulatório de hipertensão arterial da Unifesp e destacar o plantão psicológico como mais uma opção de prática ambulatorial em hospitais.

O primeiro relato traz a história de Lara que viveu perdas gestacionais anteriores impactantes para ela. Faz uma associação da perda do terceiro filho com o desencadear de um surto psiquiátrico no marido e nela depressão, tendo que ser medicada com fluoxetina. A gravidez do quarto filho, não desejada, o luto pelas perdas anteriores, o surto do marido, tornaram-na frágil e com pouca disponibilidade psíquica para cuidar da filha de quatro anos. A solidão sentida estava sendo vivida como absoluta e seria preciso a experiência do encontro com alguém para dividir suas angústias e sofrimentos (Safra, 2006). Além do atendimento em plantão foi feito um trabalho de apoio com exercícios de relaxamento, respiração e orientação sobre a doença hipertensiva na gravidez.

No segundo relato, Suelen uma mulher mais velha, traz uma gravidez indesejada com maiores riscos na gestação, agravada pela hipertensão arterial crônica. Adicionando-se a isso o fato de que o filho mais velho é preso, vítima de uma “cilada dos amigos”. Suelen vive a experiência de *agonia impensável*, ou seja, uma aflição sem fim, vivida do ponto de vista temporal e espacial. Na *agonia impensável* há um *estancamento*, pois ocorre uma experiência sem devir ou construção de sentido (Safra, 2006, p. 93). Na visão de Suelen as desconfianças nas Instituições que deveriam proteger os cidadãos, a gravidez não planejada, a idade avançada (44 anos) e a dor de imaginar o sofrimento do filho preso, levaram-na a uma paralização e falta de perspectiva de futuro. De forma que o acolhimento no plantão ajudou-a compartilhar seu sofrimento e dividir sua dor.

No terceiro relato, Helena solicita atendimento no plantão com queixa de pesadelos e medo de morrer. Relata um primeiro casamento desfeito por agressões e

ameaças físicas do ex-marido. Durante a entrevista conta do abuso-sexual sofrido por ela e a irmã mais velha pelo padrasto. A mãe que deveria ser uma figura de proteção e confiança não a protege, nem a ela, nem a irmã. Agravado pelo fato da notícia da doença de Chagas da mãe e pela gravidez do padrasto, ela perde a coragem de contar para a mãe o abuso a que foi submetida. Sente-se culpada pela saída da irmã de casa. Conscientizou-se de que os pesadelos e o medo de morrer resultavam da hostilidade que sentia da mãe por não ter defendido as filhas e culpada pelo “abandono” da irmã e pelo abuso sofrido pelo padrasto.

Em suma, no primeiro relato observamos que os lutos não elaborados pelas perdas em gestações anteriores e conflitos na situação conjugal fragilizaram lhe o ego, a ponto de desenvolver uma depressão. Sem ter plena consciência desses conflitos engravidou novamente do quarto filho com agravante de apresentar hipertensão arterial na gravidez. O segundo relato traz a história de uma mulher com vida conjugal estável e um casamento de vinte anos. De repente sua vida é “sacudida” por uma gravidez não planejada, com 44 anos de idade e hipertensão arterial, somado ao fato do filho mais velho ser preso “injustamente”. E por fim, o terceiro relato narra a história de Helena, separada do primeiro marido há três anos. A separação ocorreu por agressões psíquicas e ameaças físicas desse marido. Narra também o abuso sexual sofrido por ela e a irmã mais velha pelo padrasto quando ainda era adolescente. Casada pela segunda vez e grávida do segundo filho chega ao Ambulatório com queixa de pesadelos e medo da morte. Através de sua narrativa e do acolhimento que sentiu no plantão psicológico pode perceber as hostilidades que sentia em relação à mãe, que não a protegeu e sentimentos de culpa em relação à irmã.

Além da ansiedade com a hipertensão arterial na gestação o plantão psicológico oportunizou o revelar de conflitos conjugais, familiares, elaboração de lutos anteriores a

atual gestação, abuso sexual na adolescência e a busca de novas perspectivas de vida frente ao nascimento do futuro bebê.

Considerações finais

As reflexões aqui apresentadas não pretenderam esgotar como as gestantes hipertensas vivem a condição de gravidez. Alguns aspectos foram desvelados, outros permanecem ocultos e as perspectivas sobre a hipertensão na gestação podem ser vistas sob outro ângulo.

Tivemos por objetivo identificar e discutir como os aspectos psicológicos são vividos durante a gestação de risco pelas gestantes hipertensas atendidas no ambulatório de hipertensão arterial da Unifesp e destacar o plantão psicológico como mais uma opção de prática ambulatorial em hospitais.

O apoio e acolhimento psicológico dado pelo plantão psicológico, no Ambulatório de Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gravidez oportunizou às pacientes a possibilidade de lidar com suas experiências ontológicas e favoreceu através de suas narrativas a clarificação e consciência ao revelar aspectos fundamentais da condição humana. Lembrando o autor:

O sofrimento decorrente da biografia de uma pessoa revela aspectos fundamentais, ontológicos, de sua condição humana. O sofrimento é a esperança! A apropriação desse saber, proporcionada pelo encontro com o Outro, lhe permite que seu gesto re-posicione as questões fundamentais sobre o destino humano, recriando o sentido de sua existência. (Safra, 2006, p.30).

O plantão psicológico destacou-se como mais uma opção de prática no atendimento ambulatorial em hospitais e apoio às gestantes de alto risco.

Essa pesquisa buscou, como princípio, a produção de um conhecimento científico baseado na ética e na busca de proporcionar melhores condições na qualidade de vida e no cuidado de si pelas gestantes hipertensas atendidas nesse ambulatório de Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gestação. Procurou contribuir para somar-se a outros estudos que abordam a gestação em hipertensas e outras patologias, oferecendo apoio às mulheres e suas famílias.

Referências

Arendt H (2001). *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Cury, V. E. (1987). Psicoterapia centrada na pessoa: Evolução das formulações sobre a relação terapeuta-cliente. Dissertação de Mestrado não-publicada, Universidade de São Paulo, SP.

Cury, V.E. (1999). *Plantão psicológico em clínica-escola*. In M. Mahfoud (Ed.), *Plantão psicológico: Novos horizontes* (pp. 120-135). São Paulo, SP: Companhia Ilimitada.

Daher S, Mattar R & Sass N (2006). Doença Hipertensiva Específica da Gravidez: Aspectos Imunológicos. In: Camano L, Moron AF, Sass N. *Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gravidez*. Rio de Janeiro: Guanabara Kogan, p.45-56.

Eisenlohr, M.G.V. (1999). Serviço de Aconselhamento Psicológico do IPUSP: Breve Histórico de sua Criação e Mudanças Ocorridas na Década de 90. In: Morato HTP (org).

Aconselhamento Psicológico Centrado na Pessoa: Novos Desafios – São Paulo: Casa do Psicólogo, p.136-143.

Mahfoud, M. (org) (1999). Plantão Psicológico: novos horizontes. São Paulo: C.I.

Morato HTP (org) (1999). Aconselhamento Psicológico Centrado na Pessoa: novos desafios – São Paulo: Casa do Psicólogo, 431.

Nogueira Martins, M.C. (2007). Psicólogos em formação: vivências e demandas em Plantão Psicológico. Revista de psicologia, Ciência e Profissão, 27(1):64-79.

Oliveira L.G, Silva F. & Mesquita MRS (2006). Fisiopatologia da Doença Hipertensiva na Gravidez: Aspectos Gerais. In: Camano L, Moron AF, Sass N. Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gravidez. Rio de Janeiro: Guanabara Kogan, p.34-44.

Rosenthal, R.W. (1999). O Plantão de Psicólogos no Instituto Sedes Sapientiae: uma proposta de atendimento aberto à comunidade. In: Mahfoud M. (org). Plantão Psicológico: novos horizontes. São Paulo: Editora C.I., p.15-28.

Safra, G. (2006). A Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal. São Paulo: Edições Sobornost.

Sass N, Silva FRO & Souza EV (2006). Síndromes Hipertensivas na Gestação: classifica o e padroniza o. In Camano L, Moron AF, Sass N. Hipertensão Arterial e Nefropatias na Gravidez. Rio de Janeiro: Guanabara Kogan, p.229-33.

**EDITH STEIN LÊ HANS ULRICH GUMBRECHT: UMA ANÁLISE DO
SÉCULO XX**

Danilo Souza Ferreira²⁸⁸

Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

E-mail: danilosf1901@hotmail.com

Resumo: O artigo busca analisar a contribuição da filósofa, carmelita e mártir do nazismo Edith Stein (Santa Teresa Benedita da Cruz) para a definição sobre o papel intelectual, presente em sua comunicação *O Intelecto e os Intelectuais* escrito em 1930, sendo a própria autora um exemplo desta definição como podemos analisar através da sua biografia, que foi demonstrado por João Paulo II: “*A fé e a razão são como duas asas que elevam á contemplação da verdade*”.

Palavras-Chave: intelectualidade feminina; biografia; correspondência; intelectual; fenomenologia.

Abstract: The paper analyzes the contribution of the philosopher, Carmelite and martyr of Nazism, Edith Stein (St. Teresa Benedicta of the Cross) for the definition of the intellectual role, present in her communication *Intellect and Intellectuals* written in 1930, with the author herself being an example of this definition, as we can see in her biography, which was demonstrated by John Paul II: "Faith and reason are like two wings that lift to the contemplation of the truth."

Keyword: Edith Stein; feminine intellect; biography; correspondence; Intellect; phenomenology.

²⁸⁸Graduando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP .

A pós-modernidade e o conceito de Observador de Segunda Ordem

O século XX pode ser definido como um período de grandes traumas, entre eles as grandes guerras mundiais, os fascismos em geral, a Guerra Fria, os movimentos de descolonização, sendo esta a experiência que provocou a necessidade de se responder à pergunta de Alice A.R.Eckhardt: “Como se pode falar daquilo que é indizível ?” E, ainda segundo Hayden White, esta experiência apresenta um peso ético extraordinário, o qual provoca a necessidade de ser lembrada, e, ao mesmo tempo, apresenta aos historiadores em geral a dificuldade para tematizá-la, para descrevê-la. Este momento de crise permitiu uma nova forma de experimentar e se relacionar com o tempo e com o mundo, compreendidas por Hans Ulrich Gumbrecht a partir da noção de “observador de segunda ordem”. No texto “*Cascatas de Modernidade*”, o teórico da literatura e historiador alemão apresenta a hipótese de que durante a modernidade, o homem viu a si mesmo como o reverencial da produção do saber, sendo uma consequência desta experiência, o sentimento de que o sujeito é estranho ao mundo que o cerca, sendo necessário ao homem observar o mundo e ao mesmo tempo se perceber como agente neste mesmo mundo. A descrição desta experiência de tempo é denominada por Hans Gumbrech como *observador de segunda ordem*.

Pretendo, neste texto, investigar o pensamento de Edith Stein a partir da hipótese de que suas reflexões se desenvolvem no interior deste regime epistemológico que é o da “*observação de segunda ordem*”, e isto porque a autora teve o cuidado de evidenciar sua própria experiência no interior do século XX como condição de possibilidade de suas reflexões sobre a história e sobre o ensino. Esta filósofa, convertida ao cristianismo, participou da I Guerra Mundial como membro da Cruz Vermelha, tendo recebido a medalha da coragem por sua dedicação e seriedade no trabalho de enfermagem. Foi também personagem ativa durante a Segunda Guerra contra o movimento nazista,

chegando mesmo a escrever uma carta ao papa Pio XI a fim de denunciar esta ideologia. Já monja carmelita descalça foi perseguida e morta em 9 de junho de 1942, em Auschwitz, aliás, como definiu o papa João Paulo II na encíclica de 1 de maio de 1985, “*Edith Stein que traz em sua vida uma síntese dramática de nosso século*”.

A relação entre Edith Stein e o conhecimento histórico

Ezequiel García Rojo ao descrever a importância de Edith Stein para o século XX, apresenta como tese central o que legitimou a sua posição ao presente foi segundo as palavras do autor do *El Siglo XX a la luz de Edith Stein* :

(...) sino tambien porque Ella misma se identifico com El discurrir de los eventos habidos em El (...) Buena parte de La historia alemana Del siglo XX puede seguirse a partir de los relatos autobiográficos steinianos ; eso si , es La historia vivida desde dentro por una alemana , y que no siempre aparece em los libros oficiales .”²⁸⁹(ROJO,1991, p.1)

A biografia de Edith Stein permite ao pesquisador múltiplas abordagens no qual poderíamos destacar o papel da mulher, filósofa, teóloga, carmelita e intelectual, judia e alemã. Infelizmente este artigo assim como a compreensão de uma biografia uma forma de análise não consegue descrever a totalidade, de uma experiência vivida como nos define Pierre Bourdieu:

A vida experimentada (vivida) não é a mesma que a vida escrita da biografia e da autobiografia. Esse ato narrativo seria, na visão do autor uma ilusão retórica ,como demonstra o romance moderno , o real é descontínuo ,contém elementos fora de

²⁸⁹ROJO, Ezequiel Garcia. *El Siglo XX a luz de Edith Stein*, 1991. P. 1.

razão e fora de propósito, é imprevisto e cheio de razões justapostas.(BOURDIEU, 1996, p. 185).

Ezequiel García Rojo em seu estudo *EL siglo XX A LA LUZ DE EDITH STEIN* sendo este texto apresentado no Simpósio Internacional-Edith Stein em comemoração ao primeiro centenário da filósofa carmelita em 1991, buscava analisar a figura steiniana como uma mulher que possui um espírito para descrever e aprender o real.

Este espírito é caracterizado pelo autor, por sua habilidade de descrever aquilo que observa as pessoas e as situações, tentando de maneira simples em sua autobiografia *Estrellas Amarilas* e em suas cartas, não apenas descrever os espaços em que experimentava a vida, mas também, as relações políticas e sociais que estavam inseridas nestes espaços.

Neste sentido, podemos perceber que ao buscar esta verdade como dita anteriormente, é a meta da jovem Edith Stein, em 28 de abril de 1911, inicia a sua carreira acadêmica em Breslau, onde se matricula nos cursos de germanística, história, propedêutica filosófica e Psicologia.

Na Universidade, onde esta autora se reencontrava com uma maior compreensão do mundo, e pela primeira vez uma possibilidade de diálogo que possibilita a maior reflexão de sua verdade interior, o que ela descreverá como o momento mais feliz de sua vida.

No campo da história, Edith Stein teve como professor o historiador Max Lehmann na universidade de Göttingen, onde este apresentava a sua turma uma visão positivista, de Ranke a quem o professor se considerava herdeiro, o estudo das Grandes conquistas políticas européias, sobre este conhecimento a autora descreve: “A este amor por La historia no era en mi un simple sumergirme romântico em El pasado. Iba unido

estrechamente a uma participação apaixonada em los sucessos políticos Del presente, como história que se está haciendo”.

Esta comunicação tem como objetivo, apresentar a filósofa Carmelita Edith Stein através do conceito fenomenológico de “*experiência de vida*²⁹⁰” apresentado por Hans Ulrich Gumbrech, reconstituir a conferência: *O Intelecto e os Intelectuais* escrita em 1930 por Edith Stein, e através desta reconstituição, descrever o papel do intelectual e como esta categoria social se manifesta sobre o real destacando a dimensão ética deste grupo e em um terceiro momento apresentar como a filósofa carmelita, descreve através da experiência religiosa através de uma análise para se vivenciar a crise do século XX.

Para a reconstrução desta conferência, buscaremos analisar as correspondências transcritas na obra *Estrellas Amarillas*²⁹¹, escritas por Edith Stein a Emil Vierneisel e através delas, pensar os motivos da conferência não como um pensamento isolado, mas que nasce de uma busca em pensar o presente da própria autora e como Edith Stein se relaciona com a sociedade que a cerca, do que a própria Stein chamará de “A busca pela verdade”²⁹².

Esta relação entre o intelectual e a sua reflexão sobre o presente e intimamente ligada com a realidade ou a apreensão sobre o real que o cerca durante os eventos traumáticos do século XX no qual podemos destacar os eventos da primeira e segunda guerra os movimentos de descolonização entre outros acontecimentos o que motivou segundo Hans Ulrich Gumbrech uma nova forma do homem se relacionar com o tempo isto é com o mundo que o cerca.

²⁹⁰GUMBRECHT, Has Ulrich. Depois de “Depois de aprender cm a história”, o que fazer com o pasado agora?. p. 33.

²⁹¹STEIN, Edith *Estrellas Amarillas*. 2 edição. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1992.

²⁹²TERUEL, Pedro Jesús. El camino de Edith Stein. Universidad Católica de Murcia, 2006.

Tal movimento denominado no texto “*Cascatas de modernidade*” como a necessidade de homem de observar o mundo e ao mesmo tempo percebesse como agente neste mesmo mundo, a descrição desta experiência de tempo, e denominada por Hans Gumbrecht como *observador de segunda ordem*.²⁹³

Esta compreensão de pensar as questões relacionadas ao seu presente possibilitara a filósofa da fenomenologia uma maior reflexão que se atuará não apenas no âmbito intelectual mais também no campo social, como podemos citar como exemplo uma carta escrita por Edith Stein em 12 de dezembro de 1919 em Breslau.

Carta em que Edith Stein, escreve para Korand Haenisch ministro de Ciência, arte e Educação, onde este e questionado sobre a justificativa apresentada para a doutora Emmy Noether, doutora em Matemática pela Universidade de Gotingan, em que esta não pode assumir o posto de professora catedrática do departamento histórico filosófico por ser mulher e não apresentar precedentes.

Como resposta de Edith para esta situação tem: “La senora em cueston estaria ‘por encima de La media de los profesores ordinários’; de ahi que El caso no podría servir de precedente.” Stein, Edith carta 89.

A resposta a este questionamento ocorreu em 21 de fevereiro de 1920, quando o ministro respondia através de uma carta , que compartilhava do mesmo ponto de vista da filósofa no qual o pertencimento do sexo feminino não poderia ser visto como impedimento para assumir uma cátedra, e se propôs a corrigir a injustiça cometida contra a doutora Emmy Noether.

²⁹³GUMBRECHT, Has Ulrich. *Cascatas de Modernidade*. p. 12.

Roman Ingarden escreveu que Edith Stein, nunca tinha escrito uma só palavra que não acreditasse este ato de crer se torna uma importante chave para entender a trajetória religiosa em Edith Stein o que o filósofo D'artagnande AlmeidaBarcelos²⁹⁴ em seu texto *Algumas contribuições de Edith Stein para uma justa Hermenêutica do Humano*, nos apresenta como uma conseqüência de sua razão rigorosa sendo esta aprendida com Edmund Hurssel sendo a fenomenologia descrita pela autora de sua pátria filosófica na obra *Ser finito e Ser Eterno* e de uma fé radical e lúcida temperada por uma mística profunda.

Apesar de uma aproximação com o catolicismo o ano em que ocorreu a sua decisão de pedir o batismo foi descrita por Elisabeth de Miribel em seu livro *Edith Stein*:

No dia primeiro de janeiro do ano do senhor de 1922, foi batizada Edith Stein, doutora em filosofia, com a idade de trinta anos. Nascida em Breslau, em 12 de outubro de 1891, filha de Siegfried Stein e Augusta Courant, converteu-se do judaísmo (à Igreja) depois de instrução e preparação convenientes. Recebeu os nomes de Teresa, Hedwige. Sua madrinha foi à senhora Hedwige Corand (de solteira Martius), domiciliada em Bergzabern.²⁹⁵

A partir do primeiro dia Edith Stein descrevera a sua vivencia espiritual para primeiro satisfazer o seu desejo por encontrar a verdade e poder significar a sua experiência e através desta análise dialogar com o próximo e mesmo se deixar ser afetado por ele como o seu estudo sobre a empatia onde pretende compreender o outro.

²⁹⁴BARCELOS, D'Artagnan de Almeida. *ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE EDITH STEIN PARA UMA JUSTA HERMENÊUTICA DO HUMANO*, 2011.

²⁹⁵ MIRIBEL, Elisabeth de. *Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo*. 3ª edição. Aparecida, SP: Santuário, 2006. P. 67.

Para confirmar esta hipótese analisaremos a conferencia feita a pedido do catedrático da universidade de Heidelberg Emil Vierneisel, que pediu para Edith Stein, através de uma carta escrita no dia 30 de setembro de 1930, que ela ministrasse uma palestra, sendo que Stein propõe como tema de sua palestra *o Intelecto e os intelectuais* onde pretendia demonstrar a importância do papel dos intelectuais com a sociedade, tendo como modelo principal São Tomás de Aquino, sendo esta realizada em 02 de dezembro de 1930 na universidade Heidelberg.

No dia 2 de dezembro ocorreu a conferência na Universidade de Heidelberg, porque como dito anteriormente Edith Stein deu outras conferências internacionais como “*Sobre as idéias da formação*” que apresentou em 18 de outubro em Speyer e em 8 de novembro, em Bendorf onde ela discorreu sobre a conferência “*Fundamentos da formação da mulher*”.

Paz! Muito estimado Senhor Doutor Vierneisel:

Muito me alegro de que santo Tomás há despertado tanta satisfação para você. Regressamos muito contentes para casa, e depois de meia hora desembarcamos diante da porta do convento. Obrigada de coração, também a sua querida esposa, por seus amáveis cuidados.

Pode disser, por favor, ao professor Lossen que falei com a Madre do internado e que esta disposta a cumprir seu desejo, se bem esta Páscoa dificilmente será possível? A resposta definitiva ocorrerá quando falarei com a reverenda Madre, que em estes momentos esta em viagem (Stein, 1930, p 885-886)²⁹⁶

²⁹⁶Paz !Muy estimado senor doctor Vierneisel :Mucho me alegro de que santo Tomás haya despertado tanta satisfacción em usted. Regresamos muy contentas a casa, y después de media hora desembarcamos delante de La puerta Del convento. Gracias, de corazón, también a su querida esposa, por todas amabilidades y cuidados? Quieres decirle, por favor, al professor Lossen que he hablado con la Prefecta del internado y que está dispuesta a cumplir su deseo, si bien esta Pascua difícilmente será posible? La respuesta

Infelizmente o manuscrito original da conferência não foi conservado apenas uma folha com o índice, como nos aponta a biógrafa Elizabeth de Miribel em seu trabalho sobre Edith Stein. A maioria das cartas escritas pela filósofa carmelita foram destruídas devido a um processo de apagamento da memória, sendo decorrente do medo por parte daqueles que conviveram com Edith, da perseguição anti-semita: “As poucas cartas que restaram – conhecemos algumas graças a irmã Aldegonde, Beneditina, e a senhora Biberstein – deixam transparecer uma humanidade tão rica, uma inteligência tão rara que essa destruição tornou-se ainda mais lastimável.”²⁹⁷

Fazendo uma análise do índice desta conferência podemos perceber que a maior preocupação de Edith Stein não é o papel do intelectual, mas sim o ser humano, tal como pode ser vista em toda a sua obra, por exemplo, em *Sobre o Problema da Empatia*, no qual a preocupação de Stein é a relação do indivíduo com o outro e como este é afetado através do diálogo, tese defendida em 1916, e *A Pesquisa sobre o Estado* escrita em 1925 onde a preocupação de Stein é sobre como os seres humanos são afetados em seu diálogo com o outro:

A tendência para a pessoa se justifica objetivamente e é valiosa porque, de fato, a pessoa está acima de todos os valores objetivos. Toda verdade precisa ser reconhecida. Toda verdade precisa ser reconhecida por pessoas, toda beleza precisa ser vista e avaliada por pessoas, Nesse sentido, todos os valores objetivos estão aí para as pessoas. Atrás de tudo o que há de valioso no mundo está a pessoa do criador que, como protótipo, encerra em si todos os valores imagináveis e os excede. Entre as criaturas, o mais elevado é aquele que foi criado à sua imagem

definitiva *La dará cuando hayahablado com La reverenda Madre, que em estos momentos está de viaje.* (STEIN, 1930, p 885-886).

²⁹⁷ MIRIBEL, Elisabeth de. *Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo*. 3ª edição. Aparecida, SP: Santuário, 2006. P. 27.

exatamente na personalidade, ou seja, no âmbito de nossa experiência – o ser humano. Edith Stein. (Kusano, 2009, p7).

Edith Stein possui uma grande reflexão sobre o seu tempo, vendo o presente como uma experiência que possibilita uma visão histórica. Através de uma análise do seu tempo é que a pesquisadora define a importância ética de sua obra o intelecto e os intelectuais, onde esta começa com um alerta sobre o papel dos intelectuais quando estes se vêm enquanto guias.

Para ela, a visão do intelectual enquanto guia é preocupante porque fere a liberdade dos indivíduos que vivem nesta sociedade. Em geral este líder não se sente afetado pelo outro porque se considera maior que a sociedade, portanto o líder *intelectual* não se deixa afetar pelo mesmo, que afeta os *homens de vontade*, pois não vivencia os seus reais problemas, sendo o campo do intelectual apenas uma vivência dos problemas no âmbito Teórico.

Sob tal perspectiva Edith Stein faz uma crítica contundente aos próprios líderes dos regimes socialistas, como nos aponta o próprio texto da conferência:

Isso explica a influência dos líderes Socialistas que “vieram de baixo”. Aquele que, com mãos suaves e bem cuidadas, com movimentos ligeiros e flexíveis, se revela como alguém que não conhece o trabalho corporal duro, aquele que fala ao povo na linguagem fluida e correta dos “cultos” e sobrevoa despreocupado sobre as duras realidades da luta diária pela vida, e de antemão suspeito. (Stein, 1930, p 11)

Para a autora o que definiria o papel de guia seriam os *homens de vontade e ação*, que, apesar de eles não serem intelectuais, porque as suas inquietações não apresentam

um caráter apenas teórico, mas sim a sua aplicabilidade no mundo material, conseguiriam administrar com mais clareza a sociedade.

Em contraposição aos homens de vontade Edith Stein nos apresenta os homens, cuja maior preocupação não é o campo material, mas sim o campo teórico: os intelectuais.

Edith Stein utiliza o conceito Tomista de revelação para o qual o conhecimento está presente através da ação da graça divina e por isso deve ser revelado ao homem, para definir a classe dos intelectuais: “Um setor de seres-humanos sente-se chamado ao esclarecimento e ao enriquecimento intelectual.” (STEIN, 1930, p 7).

Stein nos esclarece que existem diferentes tipos de intelectuais, como o *intelecto agens*, sendo estes aqueles que, por dom da graça, criam invenções para um maior auxílio da comunidade; outros tipos de intelectual são aqueles traduzem as idéias e reflexões feitas pelo que Edith Stein denomina como *espíritos sintéticos*, para maior compreensão das idéias destes pensadores.

Ao apresentar os modelos de intelectuais, a filósofa carmelita apresenta com maior destaque dois tipos de pensadores que trabalham de maneira diferente daqueles descritos anteriormente, os quais vivenciam a inteligência natural, estes possuem uma maior sensibilidade.

Esta maior sensibilidade é denominada por Stein de *Intellectus possibilis*. Os intelectuais aos qual este conhecimento se torna revelado são o Místico e o Profeta, porque têm acesso as emoções, as quais aqueles que possuem a inteligência natural não conseguem desvelar, tais como os mistérios de fé, os acontecimentos futuros e o estado íntimo das almas.

O papel da Comunidade na obra *O Intelecto e os Intelectuais* por Edith Stein

Como podemos perceber pelos modelos de intelectuais apresentados pela filósofa carmelita, todos estes apresentam como objetivo de maior formação e vivência o serviço à pessoa humana, como um artesão, com suas reflexões sobre o real, devem ajudar na construção da comunidade:

Devemos ter claro que essa atitude nos aparta da grande massa. Fora da universidade, luta-se contra as necessidades da vida em suas inúmeras formas. Basta sairmos das nossas atividades reflexivas para nos depararmos com elas, nelas nos encontramos situados entre pessoas a quem devemos ajuda. Portanto, não devemos nos sentir como seres estranhos que vivem em um mundo inacessível a eles. (Stein, 1930, p. 11).

Edith Stein percebe que o serviço ao outro é a missão dos intelectuais, mas também para entendermos o sentido de comunidade, devemos pensar no serviço ao outro. A escolha que Stein faz para representar a comunidade, o deixar-se afetar pelo outro, próprio de seu projeto filosófico, e por ela mencionado em duas representações. A primeira uma fabula escrita por Menênio Agripa²⁹⁸, chamada *Os membros e do estômago*, no qual os membros se negaram a trabalhar para o estômago é este se debilitou e a segunda representação do filósofo grego Platão apresentado na obra *Politéia* onde é apresentado o sistema de organização do organismo social.

Nas duas representações, a sociedade é vista como hierarquizada, mas cada grupo depende da organização das outras classes; o que Stein propõe é uma análise não apenas superficial, mas sim uma análise da essência desta sociedade, na qual cada ser humano

²⁹⁸Menênio Agripa (Agrippa Menenius Lanatus) côsul Romano , morto em 493 a.C.

possui a mesma capacidade, mas a utiliza de maneira diferente o que justifica a sua posição social, como demonstrado pela autora:

Toda sociedade, da mais reduzida, a família, à mais ampla, a humanidade inteira, é de fato um organismo, no qual os membros e os órgãos formam os indivíduos e os grupos nos quais estes indivíduos estão inseridos. As forças fundamentais da alma e do corpo são as mesmas em todos os seres humanos, mas encontram-se dispostas e desenvolvidas em diferentes proporções. Ao grau de disposições e ao nível de desenvolvimento delas corresponde a posição do indivíduo e a do grupo nos conjuntos. (Stein, 1930, p 1).

As três dimensões do ser humano (corpo, alma e espírito) ²⁹⁹, que para a filósofa carmelita constituem o ser humano, estão também presentes na conferência *O Intelecto e os Intelectuais*, quando, ao estudar a pessoa humana, ela nos define como um microcosmo no qual ela demonstra que somos formados primeiramente por uma dimensão física, pela qual nos permitimos ações e processos mecânicos, uma dimensão espiritual, que forma o ser humano e que nos permite a experiência com o sagrado, esta terceira dimensão era a sensibilidade que nos permite ser afetado pelo outro e onde se manifesta a inteligência e a vontade.

A inteligência e a vontade permitem que sejamos auxiliados por aquilo que nos é revelado: o outro, a partir do momento em que somos afetados por ele e, por outro lado, com o nosso trabalho podemos auxiliá-lo em suas angústias e sofrimentos.

²⁹⁹KUSANO, Marina Bar. A Antropologia de Edith Stein: Entre Deus e a Filosofia. 2009.

Para Edith Stein o intelectual, não pode ser visto como guia mais sim como um artesão que com as suas reflexões sobre o real, deve ajudar na construção de uma sociedade. Sendo que para tanto de reconhecer os seus limites como definiu a autora:

Devemos ter claro que essa atitude nos aparta da grande massa. Fora da universidade, luta-se contra as necessidades da vida em suas inúmeras formas. Basta sairmos das nossas atividades reflexivas para nos depararmos com elas, nelas, nos encontramos situados entre pessoas a quem devemos ajuda. Portanto, não devemos nos sentir como seres estranhos que vivem em um mundo inacessível a eles (...). Vê que o intelecto humano não pode desvelar as verdades supremas e últimas e que nas questões mais essenciais, portanto, na configuração prática da vida, um homem simples com uma luz de origem superior pode superar o maior sábio (Stein, 1930, pg. 11)

Referências

BARCELOS, D'Artagnan de Almeida. ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE EDITH STEIN PARA UMA JUSTA HERMENÊUTICA DO HUMANO, 2011.

FELDMANN, Christian, Edith Stein: Judia, filósofa y Carmelita. Barcelona : Heder , 1988

GUMBRECHT, Has Ulrich. Cascatas de Modernidade. Modernização dos Sentidos, 1988.

GUMBRECHT, Has Ulrich. Depois de “Depois de aprender cm a história”, o que fazer com o pasado agora?, 2000.

KUSSANO, Mariana. A Antropologia de Edith Stein : Entre Deus e a filosofia. PUC-SP 2009.

MALERBA, Jurandir. A História Escrita: teoria e história da historiografia. 2006.

MIRIBEL, Elisabeth de. *Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo*. 3ª edição. Aparecida, SP: Santuário, 2006.

STEIN, Edith. *Estrellas Amarillas*. 2ª edição. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1992.

STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1995.

STEIN, Edith. *Obras Completas* (espanhol). Conferências (1926-1933) Burgos: Monte Carmelo, 2003.

TERUEL, Pedro Jesús. *El camino de Edith Stein*. Universidad Católica de Murcia, 2006.

<http://www.everyoneweb.es/WA/DataFilesholocaust/EdithSteinBriefPiusXI.pdf>

A PESSOA ESPIRITUAL E SUA CONSCIÊNCIA MORAL

Marcos Vinicius da Costa Meireles³⁰⁰

Universidade Federal de Juiz de Fora

E-mail: mfilo09@gmail.com

Resumo: Este artigo se propõe a discutir a manifestação da pessoa profunda-espiritual do ser humano na consciência moral tendo como aporte teórico Viktor Frankl. O vienense concebe a pessoa como integralidade articulada, passando a vê-la como ser bio-psico-espiritual. Esta última dimensão, também chamada de noética, agrupa as outras duas e se manifesta através delas, como é o caso da consciência moral (*Gewissen*). Referida dimensão do ser humano, que se encontra em parte imersa no inconsciente, tem a tarefa de trazer pela antecipação a pessoa profunda-espiritual. Noutro termos, a dimensão espiritual busca não o ser que é, mas um ser que ainda não é, ou que deveria ser. Ela busca as possibilidades de realização de uma pessoa autêntica e ética. Tal manifestação é essencial no pensamento frankliano, pois a vida questiona a cada um sobre o seu sentido, portanto, é necessária uma resposta pessoal, que se concretiza com o desvelamento dos sentidos escondidos nas situações. O ser humano não é onisciente ao ponto de saber todas as verdades, muito menos portador de poder para fazer tudo que lhe apraz. Por outro lado, é capacitado pela consciência moral a se lançar singularmente na busca das verdades que lhe conferem sentido. Por essa razão, a consciência dirige-se para algo pessoal, apresentando um “deveria-ser” individual. Não é um ditame abarcado pela “lei geral” que a consciência provê, mas uma prescrição da “lei individual”. É o que Frankl define como um “instinto ético” que se contrapora à razão prática. Desta forma, viver uma vida

³⁰⁰ Mestrando no departamento de Ciência da Religião

conscientiosa é, de fato, estar intimamente ligado, ainda que inconscientemente, à espiritualidade.

Palavras-chave: consciência moral; dimensão espiritual; pessoa profunda-espiritual; Viktor Frankl.

THE SPIRITUAL PERSON AND YOUR MORAL CONSCIENTIOUS

Abstract: This article proposes to discuss the manifestation of deep-spiritual person the human being into moral consciousness having as the theoretical Viktor Frankl. The Viennese sees the person as a articulated integrity, going see her as being bio-psycho-spiritual. This last dimension, also called noetical, the other two groups together and manifests itself through them, as in the case of the moral conscience (Gewissen). Such dimension the human being into, which is immersed into the unconscious part, has the task of bringing the anticipation of deep-spiritual person. In another terms, the spiritual dimension search not the be which is, but a being who is not yet, or should that be. She seeks the chances of achieving a genuine and ethical person. Such a manifestation is essential in frankliano thought, for life to each one question about your meaning, therefore a personal answer, which is concretized with the unveiling of the hidden meanings in the situations is required. The human being is not omniscient to the point of knowing all truths, much less the bearer of power to do everything he pleases. On the other hand, is trained pela moral consciousness to throw the singularly search of truths that give it meaning . For this reason, consciousness heads off to something personal, with a "should-be" individual. It is not a dictate encompassed by the "general law" that provides consciousness, but a prescription of "personal law". It is what Frankl defines as a "moral instinct" that contrasting practical reason. In this way, live a conscientious life is, in fact, be closely linked, albeit unconsciously, to spirituality.

Keywords: moral consciousness; spiritual dimension; seep-spiritual person; Viktor Frankl.

Introdução

A presente comunicação, que trata sobre a manifestação espiritual na consciência moral, baseia-se na obra *A presença ignorada de Deus* de Viktor Frankl. Este nasceu em 26 de março de 1905, em Viena, e faleceu em 1997. Estudou medicina na Universidade de Viena e se especializou nas áreas de neurologia e psiquiatria. Também lecionou em Viena, posteriormente. Mais tarde, também foi docente na Universidade Internacional da Califórnia, Harvard, Stanford, Dallas e Pittsburgh. Filho de uma família judia, em 1942, foi deportado, com sua esposa e pais para os campos de concentração. Em 1944, Frankl vai para Auschwitz e somente em 1945 é libertado do holocausto pelo exército norte-americano, porém sua esposa, pais e irmãos morreram nos campos de concentração.

Foi psiquiatra e neurologista, fundador da Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, a Logoterapia³⁰¹, tem uma abordagem considerada fenomenológica, existencialista, humanista e teísta (Coelho Junior & Mahfoud, 2001), buscando compreender a existência através dos fenômenos especificamente humanos, identificados a partir da dimensão noética ou dimensão espiritual, que no seu dinamismo próprio, estimula a uma vivência própria de si. Noutro termos, seu empenho filosófico se caracteriza, pelo esforço de compilar e transmitir uma visão mais digna e integral do ser humano com todas as suas dimensões. O ser humano passa a ser concebido como pessoa que transcende o nível psicofísico e puramente imanente e alça voo para a dimensão

³⁰¹ A logoterapia ou terceira via de psicoterapia de Viena busca uma análise existencial, e por sua vez, uma abordagem antropológica centrada no princípio motivacional da *vontade de sentido*. É um método terapêutico específico para o tratamento do “vazio existencial” e das *neuroses noogênicas*.

espiritual, encontrando na sua dimensão existencial, que é profunda e autêntica, o seu próprio ser singular.

O inconsciente espiritual frankliano

A teoria essencial do pensamento frankliano é de que a necessidade mais elementar do ser humano pelo sentido da vida. Sentido este, que tem caráter motivacional para lançar o ser humano em uma busca que o torne singular. Para Frankl, os sentidos estão presentes nas situações concretas e cotidianas da vida. O ser humano está colocado diante delas e deve decidir pessoalmente sobre eles. Tal decisão implica num modo próprio de escolha, não é escolher o que os outros escolhem - conformismo, ou o que outros mandam escolher - autoritarismo, mas sim uma escolha de caráter singular, pois o sentido é único e exclusivo a cada pessoa, sendo ela capaz de desvelar o sentido oculto em cada situação, ou seja, suas características muito pessoais, em maior ou menor grau, revelam grande capacidade de perscrutar sentido profundo nas mais variadas situações.

A concepção antropológica no pensamento de Frankl é que há uma unidade em meio a uma realidade tridimensional, o ser humano é concebido como bio-psico-espiritual. Tais realidades presentes no ser humano podem ser compreendidas em esfera da facticidade, onde estão presentes o corpo e a psique, e esfera da existência, sendo a primazia da dimensão espiritual. Para desvelar os sentidos ocultos nas situações, o ser humano deve estar em sintonia com sua dimensão espiritual. Esta dimensão de característica inconsciente é considerada a dimensão distintiva do ser humano por conter as possibilidades de uma existência e por motivar a concretude de tais possibilidades. O espiritual não é o lugar de um ser que é, mas de um ser que não é, ou seja, é o lugar de um ser que deveria ser. É o lugar da realização.

Ao conceber o conceito de inconsciente espiritual, Viktor Frankl está superando uma tradição vigente no século XX, advinda de um avanço científico que preconiza a pessoa dentro dos moldes positivistas e materialistas, sendo esta concebida impulsionada e determinada pelo seu aparelho psíquico. Tal visão objetiva, tira da pessoa seus aspectos subjetivos. Com isso a integralidade antropológica é reduzida a uma operação corporeamente, cuja realidade inconsciente é pertencente aos instintos e repressões, sendo a pessoa justificada pela sua realidade material.

A análise existencial de Frankl apresenta um novo conceito de ser humano. O inconsciente espiritual é ampliado, pois não é lugar apenas de uma instintividade e repressões, mas da essência³⁰². “Em lugar do automatismo do aparelho psíquico, preconiza a autonomia da existência espiritual” (Frankl, 1997, p.15). Com isto, o inconsciente não é apenas o lugar de uma profundidade instintiva, mas de uma real profundidade: a espiritual. A análise existencial ressalta uma característica que a filosofia contemporânea utiliza e que ocupa um lugar de destaque na logoterapia: a existência, cuja essência mais profunda é a de ser responsável. A ampliação do inconsciente destaca no ser humano a sua singularidade e autonomia de decidir sobre si e sobre as coisas, “é daí que brotam as inspirações artísticas, a religiosidade, as crenças e as intuições que possibilitam o livre arbítrio” (Fabry, 1984, p. 51).

Ser responsável é responder à pergunta que a vida lhe faz sobre a existência e que carece ser com sentido. O ser humano responde, pois não é ele que inquirir sobre o sentido da vida, mas é o próprio interrogado e quem deve responder. Resposta esta que não tem característica retórica, mas de concretude. O ser humano através dos atos responde sobre o sentido. Com isso, ressalta-se a singularidade, sendo que o sentido é diverso em possibilidades, mas único a cada pessoa, apenas ela própria pode assumir uma atitude

³⁰² Entendido como condição de possibilidade, fundamento de possibilitação.

perante algo ou alguém. As respostas são as atitudes dadas, isto é, a responsabilidade assumida no aqui e agora de cada situação.

Nessa constituição de ser bio-psico-espiritual, a pessoa tem o psicofísico, mas não tem a si, ele é si mesmo. O psicofísico é parte de sua constituição, mas não de sua determinação; o que define o ser humano como pessoa é uma vivência calcada na espiritualidade que primeiramente é inconsciente. “A verdadeira ‘pessoa profunda’, ou seja, o espiritual-existencial em sua dimensão profunda, é sempre inconsciente. Isto significa que a ‘pessoa profunda’ não é apenas facultativamente, mas obrigatoriamente, inconsciente” (Frankl, 1997, p. 32).

No hiato ontológico entre a facticidade e a existência, o corpo e a psique isoladamente não são capazes de auxiliar na escolha das atitudes a serem assumidas, pois possuem relação com o fato e não com a existência propriamente. Isso faz com que se possa concluir que as atitudes responsáveis brotam do espiritual, pois a verdadeira pessoa, a profunda-espiritual, não é apenas a que decide, mas ser pessoa significa também necessariamente ser indivíduo.

Como tal, porém, está sempre centrado, centrado em torno do meio, em torno de seu próprio centro. O que, porém, se encontra neste centro? O que preenche este meio? Lembremo-nos daquela definição de Max Scheler sobre a pessoa: ele a compreende como detentora, mas também como “centro”, de atos espirituais. Sendo, porém, a pessoa aquela da qual se originam os atos espirituais, ela também constitui o centro espiritual em torno do qual se agrupa o psicofísico (Frankl, 1997, p. 20).

Tal centro por ser uma realidade de possibilidades e que ainda não se concretizou é uma ‘realidade de execução’, pois só pode ser adimplida como resposta às necessidades da vida, sendo também irracional por sua característica inconsciente e pré-lógica, pois só

posteriormente a intendemos. Tal realidade de execução manifesta-se através da consciência e da responsabilidade. Duas realidades ontológicas que se apresentam como fenômenos primários por serem próprias da pessoa-espiritual em uma vivência existencial. Realidades que sempre estiveram contidas no ser humano, mas que necessitam de uma escolha em assumi-las.

O ser humano tem a tarefa de desvelar o sentido presente nas situações, pois a necessidade de sentido é a mais elementar das necessidades e a consciência tem a capacidade de “farejar” no aqui e agora de cada momento este significado específico. A consciência tem a tarefa de formular ao indivíduo a possibilidade de realizar concretamente em cada situação os valores (Peter, 2005).

Sentido só precisa, mas também pode ser encontrado, e na busca pelo mesmo é a consciência que orienta a pessoa. Em síntese a consciência é um órgão de sentido. Ela poderia ser definida como a capacidade de procurar e descobrir o sentido único e exclusivo oculto em cada situação (Frankl, 1997, p. 68).

Para Frankl, a consciência possui duas realidades: em nível ôntico é a consciência³⁰³ em sua realidade como “órgão de sentido”, e anterior a esta realidade, como fenômeno primário, em nível ontológico está a que procuramos perscrutar, a consciência moral³⁰⁴. Não é a consideração de duas consciências, mas uma única com realidades distintas, pois a consciência nasce da dimensão existencial e apenas em parte é consciente.

Na verdade, também aquilo que chamamos de consciência se estende até uma rofundidade inconsciente, isto é, tem suas origens num fundo inconsciente: justamente as grandes e autênticas (existencialmente autênticas) decisões na

³⁰³ *Bewusstsein* – Em alemão significa “conhecimento do que se passa em nós”. (Nota de rodapé presente em Frankl, 1997, p.23).

³⁰⁴ *Gewissen* – Em alemão significa a “faculdade de estabelecer julgamentos dos atos morais realizados”. (Nota de rodapé presente em Frankl, 1997, p.23).

existência humana ocorrem sempre de maneira irrefletida e, portanto inconsciente.

Na sua origem, a consciência está imersa no inconsciente (Frankl, 1997, p. 26).

Resumindo: podemos inferir que no núcleo central da pessoa, a dimensão espiritual, se encontra o projeto de um ser individual. Por meio de sua consciência existencial, a moral, lhe é antecipado um ser que deveria ser, ou seja, a possibilidade de concretude deste ser moral. Aqui é necessário realçar a distinção entre pessoa espiritual e pessoa profunda-espiritual. A primeira é a realidade de alguém que busca na concretude a vivência da dimensão espiritual, podendo ser consciente ou inconsciente; é o projeto já antecipado pela consciência moral.

A segunda realidade a qual nos referimos, a profunda-espiritual, constitui a verdadeira pessoa; ela é necessariamente inconsciente por conter o projeto de individualidade, é o núcleo de onde brotam as condições de se elevar acima dos condicionamentos e tornar-se si mesmo. Tratemos agora da consciência moral, instrumento do qual o ser humano é dotado e que antecipa intuitivamente o projeto contido neste núcleo pessoal, possibilitando uma vivência espiritual pela pessoa.

A consciência moral

No processo de construção da pessoa em conformidade com seu modo de ser mais próprio, sua pessoa-profunda-espiritual, a consciência desempenha papel essencial. Esta atua na existência mostrando as possibilidades de realização e auxiliando para que tais escolhas sejam realizadas. Em sua dupla realidade, a consciência é consciente e inconsciente, ôntica e ontológica, possuindo funções distintas, o que acontece em vista da integralidade da pessoa em seu processo de tornar-se si mesmo.

A consciência (Bewusstsein) torna-se acessível um ser que é (Seinendes), a consciência moral (Gewissen), ao contrário, não um ser que é, mas ser que ainda

não é, ou seja, um ser que deveria ser (Sein-sollendes). Este ser que deveria ser não é, portanto, real, mas algo que ainda precisa tornar-se real; não é real, mas meramente possível (embora, num sentido mais elevado, esta simples possibilidade representa novamente uma necessidade) (Frankl, 1997, p. 27).

A vivência existencial, partindo de uma simples possibilidade que o espiritual indica à uma necessidade de realização para que a vida seja vivida com sentido, é concebida na perspectiva de Frankl, dentro de uma dinâmica dos fenômenos primários. É o dinamismo entre ser-responsável e ser-consciente. Tais realidades são inerentes, pois o ser humano é incondicionalmente um ser que decide e cuja força de decisão encontra-se enraizada na sua profundidade espiritual, lugar do ser possível.

O ser-que-deveria-ser encontra-se em uma inconsciência, não podendo acontecer se primeiramente não for antecipado pelo espiritual, que é inconsciente por conter um projeto, a possibilidade do existir, que pode se tornar real pela atitude assumida, mas que anteriormente lhe é antecipada pela consciência moral. Tal antecipação no pensamento de Frankl recebe o nome de intuição. É considerada a própria voz da transcendência. A consciência moral possui, portanto, uma função essencialmente intuitiva de apresentar um ser possível que se tornará a necessidade de um ser real.

A autêntica consciência, a que Frankl apresenta, não é a que se herda dos pais, da religião ou da sociedade em que se está engajado. Esse fenômeno especificamente humano deve ser levado a sério. É necessário “ouvir” a consciência, se se deseja uma autenticidade na vida. É necessário estar atento aos apontamentos que a consciência fornece perante as situações. “Responder à voz” da consciência é uma atitude de não passividade perante os apontamentos que ela fornece, é tomar atitudes perante as situações, é confiar na intuição, para que possa se realizar a pessoa profunda-espiritual (Meireles, 2011, p. 34).

É por estar imersa no espiritual que tal consciência apresenta-se como a voz da profundidade que diz à singularidade. Como num ato de visão, a consciência percebe na realidade em que a pessoa está inserida o sentido existencial que necessita ser desvelado e assumido. Neste sentido, a consciência ética (*ethos*) é primeiramente irracional, e só posteriormente racionalizável.

Ao procurar exemplificar o processo de intuição da consciência moral, Frankl apresenta um fenômeno análogo, o amor. O *eros* é igualmente irracional e intuitivo, pois percebe um ser que não é, mas que poderia ser onde com isso se descobre valores na pessoa que se ama. “Somente o amor, somente ele, é capaz de ver a pessoa na sua singularidade, como indivíduo absoluto que é. Neste sentido, o amor possui importante função cognitiva” (Frankl, 1997, p. 29).

A moral se efetiva sempre de um modo concreto em um ser que se encontra diante de uma situação a qual o impele a antecipar intuitivamente o ser-que-deveria-ser percebido pela consciência moral como um ser possível, o qual anseia sua realização numa posterioridade (Moreira; Abre & Oliveira, 2006, p. 631).

Neste sentido, a consciência moral com característica essencialmente intuitiva é considerada por Frankl como irracional, por não ser completamente racionalizável em sua realidade de execução, da mesma forma que todo chamado exame de consciência só é concebível *a posteriori*. Também é pré-lógica por ser ontologicamente uma pré-compreensão do ser e pré-moral por ser anterior a qualquer moral explícita, sendo a consciência moral, portanto, inescrutável e apenas exequível. Destarte, a moral não é algo externo ao ser humano, mas intrínseco a ele, sendo a consciência moral responsável por intuir este modo de ser, estando ela inserida nesta realidade inconsciente.

A vivência espiritual

A consciência *Gewessin* conduz o ser humano a uma vivência existencialmente moral. Tal vivência surge por meio da antecipação espiritual da pessoa profunda-espiritual como expressão de possibilidade, que ao confrontar-se com as situações se transforma em necessidade de realização. A atitude essencialmente humana é a livre e responsável escolha. O ser humano é livre para trabalhar a favor ou contra suas intuições espirituais. Experimentar a realização concedida pela dimensão espiritual é entrar em uma compreensão pré-moral dos valores humanos, anterior à conduta e ao ato moral que será experienciado.

A moral não é uma exigência externa que ressoa sobre o homem e o constitui como um ser moral, mas exatamente o oposto: uma exigência proveniente de sua interioridade espiritual orientada para fora, para além de sua existência, para uma experiência que o transcende, pois o humano é a busca de sentido que se faz no enlaçamento com o outro. (Frankl, 1978, p. 32).

A vivência segundo a consciência moral está assentada em uma existência espiritual, que segundo Frankl, levando-a as últimas consequências, culminará com o que ele define como transcendência da consciência. Esta não tem uma voz que diz na singularidade, ela é a própria voz da transcendência. “Somente o caráter transcendente da consciência faz com que possamos compreender o homem, e especialmente sua responsabilidade num sentido mais profundo” (Frankl, 1997, p. 41).

Segundo Frankl, a voz da transcendência que é a consciência moral, não provém do ser humano, pois a consciência como um fato psicológico imanente remete por si mesma a uma transcendência. Não se sabe a origem desta instância extra-humana a qual a consciência moral se dirige, mas é possível afirmar que é de caráter pessoal levando cada pessoa a uma reprodução ou imagem fiel de si.

É justamente tarefa da consciência revelar ao ser humano “aquele único necessário”, o que é sempre algo exclusivo. Trata-se daquela possibilidade única e exclusiva de uma pessoa concreta numa situação concreta, possibilidade à qual Max Scheler quis se referir com o conceito de ‘valores de situação’. Refere-se, portanto, a algo absolutamente individual, a um ‘deveria ser’ individual que não pode ser abarcado por nenhuma ‘lei geral’ (Frankl, 1997, p. 27).

Assim sendo, a moralidade sempre se manifesta sobre a face de uma escolha a qual Frankl (1992) diz ter origem no inconsciente. A moral está entretecida a uma profundidade espiritual e se expressa como resposta – atitude diante das situações. É uma moral que não deve ser entendida no molde pragmático kantiano, pois como já dito, não é um conhecimento *a priori* e nem uma moral com pretensão universal. Ao contrário de uma lei universal que rege em caráter genérico e esquemático como nos animais, por meio do seu instinto vital, o ser humano é guiado por um instinto ético, cuja eficácia deste é garantida por dirigir o ser humano na singularidade que lhe é própria e concreta.

Assim uma vida a partir da consciência é sempre uma vida absolutamente pessoal dirigida a uma situação absolutamente concreta, àquilo que possa importar em nossa existência única e individual: a consciência considera sempre o “aqui” (Da) concreto do meu ser (*Sein*) pessoal. (Frankl, 1997, p. 28).

O ser humano para Frankl não é um ser condicionado pela cultura, sociedade ou pelo seu aparelho psíquico, ao contrário, é um ser incondicionado e por isso é um ser ético, pois suas atitudes não estão pautadas em obrigações externas, mas em uma necessidade que lhe é interna. A transcendência faz parte da constituição do ser pessoa e desta forma o ser humano está sempre se orientando para qualquer coisa diversa dele próprio, seja um sentido que se possa realizar, seja outro ser humano que venha a

encontrar e amar, seja ainda uma causa à qual se consagre ou, finalmente, um Totalmente Outro em quem possa crer.

A manifestação da pessoa profunda-espiritual na consciência moral tem por princípio dirigir a conduta humana à finalidade de encontrar a satisfação do ser humano, sendo esta, não um fim em si mesmo, mas orientada à vivência alteritária, pois “o homem realiza-se não se preocupando com o realizar-se, mas esquecendo-se de si mesmo e dando-se, descuidando-se de si e concretamente seus pensamentos para além de si” (Frankl, 2005, p. 29).

Conclusão

Assim se percebe que a consciência moral, ou melhor, a voz da transcendência, fala ao ser humano em vista de realizar uma vivência singular no mundo. Na sua função essencialmente intuitiva, a consciência tem a tarefa de desvelar ao ser humano aquele “único necessário”. Ela conduz a uma transformação do meramente possível a uma necessidade de tornar-se concreto. É expressão do interior que plasma o exterior. Desta forma, uma vivência moral é uma vivência espiritual, não um impulso determinista da atividade psíquica, mas uma intencionalidade da existência humana.

A dimensão distintiva do ser humano aponta para uma direção que ultrapassa o existir pessoal em vista de uma alteridade. Não sendo um ditame genérico o que a consciência provê, mas uma prescrição da lei individual. Logo, a moral não é algo externo ao ser humano, mas intrínseco a ele, mais ainda, é uma capacidade que lhe possibilita tornar-se autêntico.

A autotranscedência é uma capacidade ontológica do ser humano que ressalta a sua busca por sentido, ultrapassando os limites psíquicos e biológicos em direção à existência. Ao aceitar as intuições, o ser humano pode elaborar com sua consciência um

diálogo, podendo atribuir a este diálogo uma característica de experiência religiosa. Não procuramos desenvolver este ponto nesta comunicação, mas fazemos questão de apontar uma abordagem deísta no pensamento de Frankl.

Resta concluir que a dimensão existencial-espiritual está em todos. Depende do ser humano perceber, aceitar e viver essa dimensão, como uma manifestação espontânea, que faz no amor ou na dor, a consciência encontrar novas formas de ser, criar e conviver livre e respeitosamente. Essa força espiritual leva-o a enfrentar os problemas da existência, descobrindo um para que viver enquanto a vida pulsa.

Referências

- FABRY, J. B. (1984) *A busca do significado: Viktor Frankl, Logoterapia e vida*. 4.ed. São Paulo: ECE.
- FRANKL, V. E. (1978) *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FRANKL, V. E. (1997) *A presença ignorada de Deus*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes.
- FRANKL, V. E. (2005) *Um sentido para a vida: Psicoterapia e humanismo*. Aparecida: Idéias e Letras.
- COELHO JUNIOR, A. G & MAHFOUD, Miguel. (2001) As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: Distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 12, n. 2. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642001000200006&lng=pt&nrm=iso>.

MEIRELES, M. V. C. (2011) *A existência autêntica: uma busca na dimensão espiritual do ser humano*. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Faculdade São Luiz, Brusque, SC.

MOREIRA, J. O; ABREU, A. K. C & OLIVEIRA, M. C. O. (2006) Moralidade e sociabilidade em Frankl: Um norte para superação da violência. *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 11, n. 3, p. 633 (627-635), (set./dez.).

PETER, R. (2005) *Viktor Frankl: A antropologia como terapia*. 2. ed. São Paulo: Paulus.

EMOÇÃO EM CONTEXTO DA PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

José Tomás Ossa Acharán, SPPE, IFEN

Daniel Sousa, SPPE, ISPA

E-mail: joseto.ossa@gmail.com

Resumo: Este estudo teve como objetivo fazer uma reflexão sobre as emoções em contexto psicoterapêutico. Começando por uma breve compreensão histórica, para logo passar ao entendimento das emoções nas ciências naturais e diferentes modelos teóricos de compreensão psicológica. Neste ponto foram encontradas grandes semelhanças na forma de entender como funcionam as emoções nos distintos modelos científicos. A partir daqui, foi trabalhado com maior minúcia a visão fenomenológica existencial das emoções em contexto psicoterapêutico. Este modelo ligado tanto a psicologia como a filosofia compreende as emoções como sendo um fenómeno em que nos relacionamos de forma específica com o mundo, influenciando a nossa forma de estar com nos próprios e com os outros, as escolhas que tomamos e as sensações corporais que sentimos em determinado momento. Além disso, foi explorada a ideia da intencionalidade dos atos da consciência, entendendo-se como sendo o fato de que cada emoção possui um significado e a pertinência de perceber este significado em contexto psicoterapêutico.

Palavras-chave: psicoterapia; fenomenologia existencial; psicologia; emoção.

EMOTION IN EXISTENTIAL PHENOMENOLOGICAL PSYCHOTHERAPY CONTEXT

Abstract: This study aimed to make a reflection on the emotions in psychotherapeutic context. It starts with a brief historical understanding, and then move to the understanding of emotions in the natural sciences and different theoretical models of psychological understanding. At this point we found strong similarities in the way of how emotions are understood in different models. From here, it was studied with more detail's the existential phenomenological view of emotions in psychotherapeutic context. This model encompasses the emotions as a phenomenon in which we relate specifically to the world, influencing our way of being with ourselves and others, the choices we make and the bodily sensations that we feel at any time. Moreover, it explored the idea of intentionality of acts of consciousness, understood as being the fact that every emotion has a meaning and the relevance to perceive this meaning in psychotherapy context.

Keywords: psychotherapy; existential phenomenology; psychology; emotion.

Introdução

Nos últimos anos, podemos apreciar um aumento na quantidade de estudos feitos sobre as emoções em diferentes disciplinas. Isto está acontecendo em certas áreas da psicologia, tais como a psicologia cognitiva, com o seu principal autor sendo Greenberg e a psicologia fenomenológica existencial, com Strasser e Ratcliffe que têm produzido bastante bibliografia neste tema. Nas neurociências podemos destacar Damásio que vem explorando o funcionamento das emoções no cérebro, como no corpo em geral, desde já há alguns anos. Devido a esta diversidade de abordagens que estudam a mesma temática, recentemente têm surgido discussões para definir a natureza e o papel das emoções, a relação entre emoção e expressão, as variâncias culturais da emoção, a estrutura narrativa da emoção e como as emoções diferem de outros tipos de estados mentais, tais como estado de humor e sentimento. Neste sentido, o objetivo deste estudo será apresentar

diferentes autores que têm investido na compreensão das emoções nos seus respectivos modelos e abordagens teóricas, para assim chegar a uma visão global da temática.

Por outra parte, em psicoterapias a exploração das emoções foi inicialmente exposta por Frank (1963) no texto sobre a persuasão e cura. Desde então, ficou claro para muitos psicoterapeutas e psicólogos dedicados a teoria que o sistema afetivo é fundamental tanto para a compreensão, como para a mudança da experiência e comportamento humano. De fato, a exploração das emoções e a reorganização delas tem aumentado na reorganização teórica, como sendo fulcral para a mudança terapêutica em vários modelos terapêuticos (Greenberg, 2003, p.1). Vai ser no contexto psicoterapêutico, e com base no modelo fenomenológico existencial, que será explorado de forma mais exaustiva a função das emoções em psicoterapias. Uma questão central nos trabalhos filosóficos e científicos contemporâneos é como as emoções se relacionam com sentimentos corporais. Ratcliffe (2008, p.1) diz que hoje em dia assume-se que as experiências de estados corporais são distintas de experiências de coisas fora do corpo. Em contraste, a maioria das emoções são estados intencionais que não têm o corpo como sendo seu objeto primário. Desta forma, este estudo procurará explicar os temas até agora apresentados, tentando ser o mais claro e conciso, para assim levantar dúvidas e discussões sobre esta rica e pertinente temática relacionada às psicoterapias.

Base histórica do entendimento da emoção

Aristóteles foi um dos primeiros a questionar o porquê, e de onde vêm as emoções. Na metáfora expressada no *master and slave* da teoria aristotélica, ele refere que as emoções são primitivas e desprovidas de inteligência, expressões humanas bestiais. Prossegue explicando que a sabedoria e a razão devem, portanto, estar firmemente no controle e os impulsos perigosos devem ser suprimidos. Esta noção de emoções perigosas

tem tido uma influência resistente na civilização ocidental (Strasser, 2005, p.23). Durante a idade média, a filosofia cristã estava preocupada com a noção de pecado causada pelas emoções. David Hume foi um dos primeiros filósofos a confrontar o lugar inferior das emoções, ao dizer “a razão está longe de ser escrava da paixão”, em última instância, até ele voltou ao modelo Aristotélico do *master and slave* (Solomon, 1993, p.3). Mais tarde, surge o nascimento da ciência afetiva com Charles Darwin (1998) no século XIX, na obra intitulada *The Expression of Emotions in Man and Animals*, sendo a sua primeira edição lançada em 1872, causando imediatamente grande interesse em toda a comunidade científica da época. Apenas no século XX as emoções têm sido consideradas como uma vivência holística da existência humana. Mas antes, William James em 1884 apresenta um entendimento bastante diferente do que era comum para a sua época. Para Damásio (2010, p.149) James inverteu a sequência tradicional de acontecimentos no processo da emoção e colocou o corpo de permeio entre o estímulo causal e a experiência da emoção. Deixava de haver um estado mental chamado emoção que dava origem aos efeitos do corpo. Agora havia, isso sim, a percepção de um estímulo que causava certos efeitos no corpo. Era uma proposta arrojada e a investigação moderna subscreve-a integralmente.

Para Greenberg (2008, p.49), que é psicólogo cognitivo, as emoções são um recurso adaptativo fundamental porque elas envolvem um sistema significativo que informa as pessoas sobre o significado dos eventos para o seu bem-estar, e também organiza as pessoas para uma rápida ação adaptada a situação. Segundo Fitzpatrick e Stalikas (2008, p.158) existe uma falta de curiosidade sobre as emoções positivas em psicoterapias que vem da base dos valores judaico-cristãos, onde é enfatizado a disciplina, a contenção, e uma limpa identificação com a moral de deus, dos seus desejos e saúde. Devido a isto Fitzpatrick e Stalikas (2008, p.158) argumentam que em razão deste contexto histórico vê-se refletido como está influenciada a experimentação de emoções positiva nas teorias

clássicas da psicologia humanista. Neste trabalho não será feita a diferenciação entre emoções positivas ou negativas, já que aquilo que se pretende é estudar o próprio fenómeno da emoção, indiferentemente dela ser entendida como positiva ou não.

Diferentes perspetivas

Considereei importante fazer uma rápida revisão sobre o entendimento das emoções sendo explicado por diferentes modelos científicos. Será de total pertinência identificar no que difere o entendimento das emoções, como também, as semelhanças que possam existir entre as diferentes explicações que as diversas perspetivas encontram para entender tal fenómeno. Contudo, diversos investigadores concordam em que a emoção é composta por diferentes dimensões (Mennin e Farach, 2007, Sloan e Kring, 2007, Suveg, Southam-Gerow, Goodman, e Kendall, 2007, Zeman, Klimes-Dougan, Cassano, e Adrian, 2007, citado em Burum e Goldfried, 2007, p.407). Uma das elaborações mais compreensivas da temática é a definição multifacetada das emoções de Salomon (2002, citado em Burum e Goldfried, 2007, p.407), sendo uma estrutura holística que consiste em expressões de comportamento, substratos fisiológicos, experiências fenomenológicas, processos cognitivos e contextos sociais.

Segundo LeDoux's (1996, citado em Greenberg, 2008, p.50), estudos feitos na área de neurobiologia têm demonstrado que é possível para o nosso cérebro, registar o significado emocional de um estímulo antes que ele seja totalmente processado pelo sistema percetivo. Ele sugere que existem dois tipos de caminhos para a produção de emoções. Aquilo que ele chamou de *low road*, que é por exemplo, quando a amígdala sente perigo e difunde um sinal de emergência angustiante para a mente e o corpo. O outro tipo de manifestação da emoção é o *high road*, que é quando a mesma informação é transportada desde o tálamo até o neocórtex. LeDoux's notou que a perceção emocional

precognitiva, que é processada pela *low road*, fundamentalmente é adaptativa, já que ela permite que a pessoa responda rapidamente a um acontecimento antes que outros tipos de processamentos complexos, que consomem mais tempo, tenham surgido e, por consequência, retardem o tempo de reação. No estudo de Berntson, Bacharan, Damasio, Tranel e Cacioppo (2007, p.123) ficou em evidência que, quando o sujeito era exposto a fotos, contexto ou estados de percepção com conteúdo emocional existia uma ativação da amígdala, sendo esta medida pelo método funcional de imagens cerebrais. Nos resultados, concluem que a amígdala é acionada durante uma emoção, mas não é necessária para a produção de um estado emocional. Desta forma os resultados indicam que a amígdala é importante para registrar a estimulação ou o impacto emocional especialmente devido a um estímulo adverso (Berntson e outros, 2007, p.129).

Para a perspectiva cognitivo-comportamental as emoções têm ganho um lugar cada vez mais proeminente na psicoterapia contemporânea, sendo um tema central no estudo da consciência. Magnativa (2006, p.517) refere que a maioria das doenças mentais inevitavelmente inclui respostas emocionais mal adaptadas, que são em parte o resultado de experiências traumatizantes em uma etapa tenra do desenvolvimento, não sendo totalmente metabolizadas. As emoções são a força central para manter padrões antigos (evitando a ansiedade da mudança) e para aprender padrões novos e melhor adaptados (Magnativa, 2006, p.520). Por sua vez, Barish (2009, p.8) refere que as emoções não são apenas sentimento, as emoções focadas são atenção, direcionadas ou projetadas na imaginação, surgimento de memórias e preparação para a ação. Ainda diz que, toda emoção serve uma função adaptativa desenvolvida através da evolução humana. Desta perspectiva funcionalista, a diferenciação entre afeto, cognição e comportamento muitas vezes acaba sendo arbitrária: o pensamento influencia os sentimentos, e os sentimentos influenciam a reflexão e a ação. Em seu estudo, Leahy (2007, p.353) descreve como as

teorias de aprendizagem, modelos de processamento emocional, tratamentos expostos e até abordagens baseadas na emoção dependem da cognição. Ele integra emoção e cognição numa terapia de esquema emocional. Leahy (2007, p.356) conclui o estudo referindo a importância das emoções no âmbito da aplicação das terapias cognitivo-comportamental. No entanto, ele diz que, a cognição pode ter um papel essencial na ajuda da avaliação interpretativa do paciente, que dá origem a uma emoção intensa. Desta forma, existe um veredicto nas diferentes formas de trabalhar as emoções neste modelo psicoterapêutico que é a melhoria do cliente, mas que se chega a este destino através de diferentes significados.

Segundo Greenberg (2008, p.51) todos os modelos teóricos em psicologia, concordam em que as emoções produzem tendências para atuar de uma determinada forma como resposta para certos acontecimentos, organizando um modo básico de informação que é processada em movimento tendo um papel independente no funcionamento, podendo afetar a cognição. Desta forma Greenberg explica que existem as emoções primárias, que são entendidas como as emoções mais fundamentais, reações imediatas para uma situação. Posteriormente surgem as emoções secundárias, que são respostas emocionais que a pessoa tem sobre a sua própria resposta emocional sobre o estímulo, em vez de ser uma resposta apenas à própria situação. Greenberg e Pascuale-Leone (2006, p.612) dizem que para trabalhar com as emoções primeiramente tem que se diferenciar as experiências emocionais, que são adaptadas ou mal adaptadas, com as emoções que são primárias e secundárias. As primárias têm de ser acedidas de forma consciente devido ao conteúdo adaptativo e pela capacidade de organizar a ação. Pelo contrário, as emoções mal adaptadas necessitam ser acedidas de forma a serem transformadas, em um processo que as expõem em uma nova experiência, e desta forma,

cria-se um novo significado. As emoções secundárias precisam de ser ultrapassadas para se aproximarem de uma emoção primária.

Para Gross e Rottenberg (2007, p.324) emoção é um caso especial de afeto, sendo relativamente breve, mas mantendo a forma referencial do afeto. Isto é, a emoção surge quando um evento externo ou interno sinaliza ao indivíduo, que algo importante pode estar prestes a acontecer. Para Gross e Rottenberg (2007, p.324) a forma como as psicopatologias alternam as características temporais das emoções está apenas começando a ser entendido, mas esta ideia tem importantes implicações para as pesquisas em psicoterapia, já que sugere que diferentes distúrbios mentais podem apresentar diferentes objetivos de intervenção que podem apresentar-se ao longo do desdobramento da linha temporal de uma resposta emocional.

Em psicoterapia fenomenológica existencial, Strasser (2005, p.25) descreve que, sua experiência com os seus clientes tem-lhe demonstrado que as emoções expressam-se de duas formas. Existe um momento de expressão que aparece como instantâneo, surpresa, pré-reflexivo, como uma expressão primária. Isto deveria ser seguido por uma consciencialização da experiência. No momento que os clientes tornam-se consciencializados das experiências emocionais, eles podem avalia-las, explora-las, e afastar-se do sentimento espontâneo de estar totalmente fora de controle, ou agarrados à emoção. A primeira destas experiências emocionais Strasser vai chama-la como pré-reflexiva (*unreflective*) e a última como resposta reflexiva. Strasser apegou-se a esta terminologia derivando a Jean-Paul Sartre (1972, p.79), quem define as emoções pelo seu estado pré-reflexivo. Sartre acredita que as emoções pré-reflexivas só podem ser ditas emoções como tal, quando elas acontecem no momento imediato em que acontecem. Em sequência disto, logo que contemplamos e avaliamos este sentimento interno, ele deixa de ser uma emoção. Mas Sartre (1972, p.96) vai além disso, já que diz que as emoções

transformam o mundo num lugar mágico. O exemplo que ele descreve é de uma situação hipotética de quando um revólver é posicionado e apontado para a minha cabeça, existe um tipo de feitiço sobre a minha pessoa que vai perder o controlo e acabar por desmaiar. Desmaio em razão de aniquilar a ameaça. De acordo com Sartre, eu transformo o mundo através da mágica num lugar seguro. Para Strasser (2005, p.25) este argumento trabalha bem para as emoções negativas como o medo, a raiva, a repugnância, entre outros, mas quando olhamos as emoções positivas como a alegria, é difícil de ver a existência de um estado pré-reflexivo espontâneo. Por exemplo, a alegria iria aparecer para conotar um estado de harmoniosa contemplação, um estado de reflexão, e não causaria tremores corporais nem desmaios.

Ao observar as diferentes perspetivas podemos considerar que todas elas acabam apresentando um entendimento muito similar que difere, principalmente, no nome que é dado ao mesmo fenómeno. É bastante interessante perceber que os neurocientistas falam das *high e low roads* referindo-se a estados precognitivos e cognitivos do processamento das emoções no cérebro, ou como o modelo cognitivo fala das emoções primárias e secundárias e os psicólogos existencialistas falam das emoções pré-reflexivas e das reflexivas. Desta forma, independentemente do modelo apresentado, o estudo deste fenómeno, revela duas fases ou etapas. Assim sendo, a identificação destas etapas, será fundamental no processo psicoterapêutico.

Diferenciação entre emoção e sentimento

Durante a leitura desta temática muitas vezes fica pouco claro quando se está falando das emoções ou dos sentimentos, por esta razão vou procurar desenvolver esta diferenciação. Assim sendo, para Damásio (2010, p.142) as emoções são programas complexos, em grande medida automatizados, de ações modeladas pela evolução. As

ações são completadas por um programa cognitivo que inclui certos conceitos e modos de cognição, mas o mundo das emoções é, sobretudo, um mundo de ações levadas a cabo no nosso corpo, desde as expressões faciais e posições do corpo até às mudanças nas vísceras e meio interno. Os sentimentos da emoção, por outro lado, são percepções compostas daquilo que acontece no corpo e na mente quando sentimos emoções.

Greenberg e Paivio (2003, p.7) referem que o afeto é uma resposta biológica não consciente à estimulação, que envolve processos automáticos, fisiológicos, motivacionais e neuronais, formando parte do sistema de respostas de comportamento evolutivamente adaptativos. Eles apenas acontecem, em quanto que, tanto as emoções como os sentimentos são produtos conscientes deste processo afetivo não consciente. Para o sentimento eles dizem que envolvem uma consciencialização das sensações básicas de afetos. Isto envolve experiências de sensações corporais, como por exemplo, sentir-se agitado, ou sentir-se tenso. Os sentimentos de sensações corporais mais complexos que envolvem significado, como sentir-se decaído ou desanimado, sentir que alguma coisa não está bem, ou sentir que alguém não se interessa por nós, eles chamam de sentimentos complexos, envolvendo afetos para a forma como os vemos. Para as emoções eles explicam que são experiências que surgem quando as tendências de ação e estados de sentimentos são unidos com situações que evocam o *self*. As emoções são experiências que envolvem a integração de vários níveis de processamento.

A distinção geral entre emoção e sentimento é razoavelmente clara. Enquanto as emoções são ações acompanhadas por ideias e modos de pensar, os sentimentos emocionais são sobretudo percepções daquilo que o nosso corpo faz durante a emoção, a parte das percepções do estado da nossa mente durante o mesmo período de tempo. Em organismos de cérebro simples, capazes de levar a cabo comportamentos mas sem um processo mental, também existem emoções, mas não lhes seguem, necessariamente,

estados de sentimento emocional. As emoções funcionam quando as imagens processadas no cérebro colocam em ação uma série de regiões incitadoras de emoções, como, por exemplo, a amígdala ou regiões especiais do córtex do lóbulo frontal. Um fato importante, pelo menos no caso dos seres humanos, é também o de virem à mente certas ideias e planos. Os sentimentos de emoção constituem o passo seguinte, surgindo logo depois da emoção, e representando o legítimo, conseqüente e derradeiro empreendimento do processo emocional: a percepção composta de tudo o que aconteceu durante a emoção – as ações, as ideias, o estilo com que as ideias fluem – lenta ou rápida, fixa numa imagem, ou trocando rapidamente uma imagem por outra (Damásio, 2010, p.144). Fica claro que não é possível, do todo, separarmos emoções de sentimentos, nem seria este o propósito deste estudo, mas pelo contrário, será nesta estreita relação entre estes dois fenômenos que será desenvolvido este estudo.

Pertinência das emoções em contexto psicoterapêutico

Este estudo, como já foi referido anteriormente, pretende explorar as emoções em contexto psicoterapêutico. Assim, Strasser (2005, p.24) refere que o papel das emoções em contexto terapêutico não pode ser desvalorizado. Toda emoção está conectada com o que se dá, que ilumina o nosso *worldview*. Assim, cada emoção é uma manifestação de um aspeto do nosso *worldview*. De facto, pode-se dizer que as emoções são a melhor ferramenta para que os clientes se redescubram e voltem a familiarizar-se com alguns aspetos do seu *worldview* e com a ambivalência que os trouxe à terapia num primeiro lugar. Greenberg (2003, p.4) diz que o aspeto crucial do desenvolvimento da terapia é promover a integração das experiências afetivas e emocionais básicas com a organização existente das suas experiências. É principalmente necessário, particularmente em terapia, um entendimento de quais emoções nos indicam qual a forma que estamos a conduzir as

nossas vidas. Greenberg e Paivio (2003, p.4) sugerem que é somente através do acesso às emoções e ao significado emocional que os problemas emocionais podem ser resolvidos. Em terapia alguns tipos de emoções são vistos como curativos em si mesmo. As respostas das emoções primárias são criativamente organizadoras porque ajudam a estabelecer novas prioridades. Assim, quando ajudamos os clientes a atender e simbolizar suas experiências primárias – tristeza, raiva, ou alegria – ajuda-os a aceder a importantes necessidades/objetivos/ preocupações e a criar novos significados. Embora as emoções nos organizem para a ação e constroem novas estruturas adaptativas, elas também estão envolvidas no desmantelamento de velhas e estáticas estruturas. Desta forma, segundo Greenberg e Paivio (2003) ao trabalhar com emoções em psicoterapia é, portanto, análogo no desenvolvimento da regulação emocional que ocorre no processo do desenvolvimento normal. Ao sustentar uma sintonia empática com as emoções dos clientes, como das suas experiências, converte-se numa tarefa terapêutica crucial para ajudar as pessoas a tornar-se ciente sobre algo e regular as suas experiências emocionais.

Segundo Burum e Goldfried (2007, p.408) determinar a estrutura exata das emoções é essencial não apenas para interpretar medidas contraditórias, mas também para aceder à consciencialização emocional que, como vai ser discutido, é tão central para muitos tratamentos psicológicos. No estudo de Sloan e Kring (2007, p.317), referem que os indivíduos não são capazes de refletir e responder ativamente os seus estados emotivos, indicando que as expressões verbais das emoções, comportamentos emocionais, e até pensamentos emocionalmente ligados têm de ser considerados como aspetos da consciencialização das emoções, separadamente da emoção em si. Na prática, a forma como medimos e definimos as emoções depende do nosso propósito. Por outro lado, falhar no reconhecimento das emoções não só vai minar o seu potencial produtivo, mas também pode acarretar consequências interpessoais negativas. Assim sendo, ter

limitações na consciencialização emocional pode levar a patologia. O estudo de Sloan e Kring (2007, p.318) demonstra que uma melhor consciencialização das emoções prediz melhores resultados no tratamento, mas por outra parte, uma menor consciencialização está associado à possibilidade de que exista um distúrbio psicológico, incluindo ansiedade, depressão, e distúrbios somáticos, distúrbios da alimentação, e distúrbios de personalidade. Segundo Samoïlov e Goldfried (2000, p.382), durante uma sessão, a estimulação de uma emoção é vista como essencial para incentivar a reorganização de temas emocionais que estão nas entrelinhas, como também à assimilação de nova informação, e formação de estruturas de significados implícitos.

As emoções e a psicoterapia Fenomenológica Existencial

A partir deste ponto, o estudo estará direcionado a explorar de forma mais aprofundada a perspectiva fenomenológica existencial sobre as emoções em contexto psicoterapêutico. Para Strasser (2005, p.8), a consciência humana está sempre direcionada para o mundo que lhe dá significado. Isto quer dizer, que se eu tomo consciência sobre a raiva que estou sentindo, então a minha atenção estará direcionado para alguma coisa ou alguém. Isto também quer dizer que estou atribuindo significado à esta coisa ou alguém (Husserl, 1975, p.10). Merleau-Ponty propõe que a fenomenologia é uma filosofia, onde todo o seu esforço está em descobrir o contacto *naïve* com o mundo (1962, p.226). Isto é alcançado pela tentativa de colocar a um lado, ou por fazer aquilo que é chamado de *epoche*, entende-se como a suspensão dos nossos preconceitos e julgamentos preconcebidos e estar aberto à nossa experiência imediata. Assim, a fenomenologia procura descrever o fenómeno, em vez de analisa-lo e explica-lo. Ao fazer isto o investigador está a dar um passo atrás, para observar o fenómeno tal como ele é. Considerando isto, as terapias de orientação existenciais, reivindicam que o método

fenomenológico de investigação é mais efetivo para examinar os fenómenos humanos do que o método científico. Então, fazer a *quebra* fenomenológica entende-se como sendo a suspensão das nossas expectativas que nos prejudicam em focar-nos na percepção imediata das nossas experiências.

O papel das emoções nas experiências e no pensamento

Quando observamos o papel das emoções chegamos ao ponto onde as emoções são a sensação de mudança corporal, que são ativadas durante a percepção e contribuem para a estrutura fenomenológica da percepção (Ratcliffe, 2008, p.225). Neste sentido as emoções não são percebidas como sendo separadas da cognição, mas como constituidoras dela. Tendo o papel de estruturar o mundo experiencial, que forma o plano de fundo para as nossas diferentes escolhas. Desta forma, o ponto não é que possamos ou devamos ir simplesmente com as nossas emoções e escolher em que acreditar ou como agir apesar das evidências. Os sentimentos relevantes aparecem somente em relação com aquilo que William James chamou de *opções de vida*. Em outras palavras, os sentimentos arbitram entre aquilo que acreditamos e as nossas ações, que já estão intelectualmente julgadas, para aquilo que já estamos predispostos a fazer. Portanto as emoções não são a única base para as escolhas. Muitas das sensações que regulam as crenças e as atividades não são características comuns das emoções.

Abertura ao *worldview*

Para Strasser (2005, p.10) criamos a nossa *construção de self* para existir num mundo cheio de facticidades e limitações. Isto manifesta-se de infinitas formas, como nas nossas relações interpessoais, nas nossas escolhas, nas aspirações e emoções. A soma de

todas estas facticidades expressa a nossa construção de *self*. A nossa autoestima depende da nossa construção de *self*, juntos revelam o nosso *worldview*. Existem algumas facticidades universais, sendo o facto de estarmos vivos, que nascemos e que a nossa existência é finita, estas condições da existência por si só impõe a estrutura do ser. Esta estrutura espelha as possibilidades e limitações que enfrenta o ser humano. De forma a existir no mundo, enfrentando estas limitações, criamos um *worldview* que se manifesta, a si mesmo, de múltiplas formas. Assim formamos relações interpessoais, valores e as suas polaridades, crenças ou significados e sistemas de comportamentos, sedimentação das crenças e de sistema de comportamentos, aspirações e liberdade de escolha. De forma resumida, o nosso *worldview* é a expressão da soma total das particularidades de forma de *ser-com*, *ser-para* e *ser-no-mundo*.

Strasser (2005, p.20) refere que o propósito da psicoterapia é criar as condições e o ambiente onde os clientes possam explorar e revelar o seu *worldview*. Os clientes serão capazes de ver as suas discordâncias e contradições. Geralmente, estas descobertas não são revelações estrondosas, são meramente revelações sobre algo que eles já sabiam. Este reconhecimento, pode produzir *insights* que, pela sua vez, produzem ainda mais *insights*, então o facto conhecido torna-se *reconhecido* e *refletido*. Strasser explica que a consciencialização do nosso *worldview* fornece-nos um suporte para ser empático com os clientes e para ser terapeutas em vez de estar a fazer terapia. É nesse processo que as emoções jogam um papel vital, já que as emoções estão presentes em todas as nossas ações e elas divulgam o *worldview* do cliente. Estes aspetos emocionais causam, nos clientes, uma redescoberta dos seus valores e do sistema de comportamentos e tornam-se cientes de parte das suas sedimentações mais rígidas.

A relação terapêutica

É somente através do desenvolvimento de uma relação bem estabelecida entre o cliente e o psicoterapeuta que poderão ser trabalhadas, as emoções em contexto psicoterapêutico. O fortalecimento da relação entre cliente e terapeuta pode ajudar a facilitar a vontade de processar emoções pelo cliente. Várias pesquisas têm indicado que a aliança terapêutica está relacionada com resultados positivos no cliente (Stringer, J., Levitt, H., Berman, J., & Mathews S., 2010, p.496) e crucial para um processamento emocional saudável (Greenberg & Pascuale-Leone, 2006). Uma relação de validação e de confiança pode reduzir a resistência do cliente com o terapeuta e com as suas próprias experiências e sentimentos, sendo a autorreflexão fundamental. Para Bondi (2005; citado em Bennett, 2009, p.245) relacionar-se, significa que meus sentimentos não podem ser simplesmente explicados através de mim, mas através da minha relação com outros onde o contexto da nossa interação também é significativo. Isto quer dizer entrar num aspeto fundamental de toda relação psicoterapêutica, a intersubjetividade.

Em psicoterapia fenomenológica existencial, Cooper (2003, p.109) explica-nos que os clientes são encorajados a encontrar sua unicidade na forma de ser, e também, existe uma forte ênfase na construção duma relação de igual para igual entre o terapeuta e o cliente. Mas o terapeuta tem que estar consciente da sua abertura ao outro, sendo isto a vontade de respeitar e confirmar a forma de ser e os diferentes pontos de vista do outro, em vez de tentar impor os seus próprios pressupostos e preconceitos. Segundo Teixeira (1996, p.55) a relação terapêutica enraizada ao método fenomenológico, é enquanto apreensão da presença do outro tal como ele se manifesta diante de nós. Assim, é necessário estabelecer contacto (sintonizado), aceder ao seu estado de consciência (empatizando) e compreender, as estruturas de conexões de sentidos que manifestem a estrutura pessoal do mundo do paciente. Todavia, o aspeto mais central é o de que a relação terapêutica é um encontro, encontro enquanto tal: uma relação existencial cujo

significado essencial é o estar-com. Antes de mais, a relação terapeuta-paciente é um encontro entre uma existência e outra existência implicando: a presença (de estar-por-si), a reciprocidade (enquanto troca ou estar-para-o-outro), o cuidado (acolhendo o outro na sua esfera vital) e, ainda, o laço emocional entre um Eu e um Tu que criam um Nós numa reciprocidade ativa para que, através do Tu o outro se venha a iluminar e a descobrir. É encontro terapêutico na medida em que acontece uma relação de ajuda que tem um dever no tempo, convida o outro a vir-a-ser como se deseja e se permite e, finalmente, proporciona meios para a mudança que é, no essencial, aberturas a novas possibilidades no encontro consigo mesmo, com o seu projeto. Desta forma pode-se conjugar com o que Spinelli (2006a, p.180) diz sobre o modelo fenomenológico existencial, sendo que este assume uma intersubjetividade na base de toda a atividade mental. Em outras palavras, é argumentado que tudo o que somos, ou podemos ser, conhecimento de tudo o que é refletido, definido ou distinguido, é derivado da relação. Assim sendo, as emoções vão surgir no acontecer desta relação.

Aqui o propósito é, não apenas entrar no mundo do cliente através das suas experiências, mas que através desta entrada possa surgir um momento de intersubjetividade entre ambas as partes. Sendo que as emoções jogam um papel fundamental nesta entrada ao mundo do cliente, já que, como diz Strasser (2005, p.31) as emoções não revelam apenas o *worldview* individual, mas também revelam a singularidade de cada indivíduo. As nossas diferenças estão na forma em como reagimos aos nossos sistemas de valores e comportamentos. Todos nós manifestamos e experienciamos as nossas emoções, mas todos diferenciamo-nos na forma como às experienciamos e reagimos a elas. Spinelli (2006b, p.5) explica que esta exploração não tenta alterar ou prevenir a decisão do cliente, ou impor a moral do terapeuta sobre ele, ou para expor os pontos de vista atuais destes outros do mundo do cliente, em vez disso, este

enfoque sobre as dimensões do mundo focalizado (*world-focused dimensions*) servem para implicar a sua decisão, as suas novas escolhas de forma de ser, de tal maneira a que inclua as suas experiências vivenciais do mundo e os outros que existem nela, com toda a sua complexidade, em vez de permitir a possibilidade de considerar um mundo onde não encaixem as suas experiências já vividas.

Emoções reflexivas e pré-reflexivas

Em psicoterapia, é importante distinguir entre as emoções reflexivas e as pré-reflexivas. Quando os clientes divulgam as suas emoções, muitas delas continuam no fundo da sua mente e muitas vezes emergem na terapia. Por exemplo com a raiva, na maioria das vezes não estamos conscientes da raiva em si. Apenas sentimo-nos contrariados com algo ou alguém, mas no momento em que apreciamos e avaliamos estas emoções, conseguimos falar sobre elas e explorar como foi a experiência (Strasser, 2005, p.24).

Segundo Strasser (2005, p.27) os psicoterapeutas deparam-se de forma bastante regular com clientes que pedem para ser ajudados com as suas explosões de raiva, culpa ou emoções semelhantes a estas. O que estes clientes aparentemente estão pedindo é que sejam eliminadas estas emoções primárias e pré-reflexivas. Mas as emoções pré-reflexivas fazem parte da factualidade da nossa existência, embora nós tenhamos a capacidade não apenas de avalia-las, mas também de parar de ruma-las uma vez que estejamos cientes dela. Em outras palavras, as emoções reflexivas são emoções que podemos controlar. Um dos objetivos da terapia é explorar os dois tipos de emoções. Quando as emoções pré-reflexivas emergem na nossa consciência podem ser examinadas e discutidas, e os clientes podem descobrir as suas ambiguidades e desafiar-las. Podemos dizer que, enquanto os clientes ficam cientes das suas emoções elas já estão num modo

reflexivo, claramente não podemos explorar algo do qual não sejamos cientes de. O processo em terapia é, portanto, facilitar que as emoções pré-reflexivas emergjam em emoções reflexivas. O que realmente interessa é como levamos os clientes, da forma mais empática, para explorar as emoções que englobam a sua existência e levar a consciencialização das emoções pré-reflexivas através das quais eles possam explorar o seu *worldview*.

Strasser (2005, p.28) nos diz que as emoções estão sempre presentes em todas as atividades ou manifestações em psicoterapia. Existem muitos clientes que tem dificuldade em estar em contato com as suas emoções, mas as emoções estão continuamente engajadas na consciência humana. Desde o ponto de vista teórico, para Sartre (1972, p.101) o facto de que as emoções estejam sempre presentes na nossa consciência, é a revelação da nossa própria consciência, assim sendo, emoção é precisamente consciência. A maioria dos psicólogos e cientistas teóricos chegaram a conclusões semelhantes. Por exemplo, Carroll Izard (1991, p.80) que é um cientista da biologia evolutiva, chegou a conclusão desde um ponto de vista teórico diferente. A sua tese é que as emoções estão constantemente connosco, sendo que elas jogam um papel muito significativo em como interpretamos o mundo a nossa volta.

As emoções invariavelmente possuem significado

Podemos entender que as emoções estão sempre direcionadas para algo ou alguém. Segundo Strasser (2005, p.30) quando o cliente expressa emoção, ela está sempre direcionada para alguma coisa. Além disso, as emoções sempre revelam a autoestima do indivíduo. Psicoterapeutas que escutem, a fim de suscitar os seus clientes em expressar as suas emoções, vão poder ajudar os clientes a revelar alguns aspetos do seu *worldview* e desafia-los, desta forma podendo trabalhar em conjunto aquilo que surgir, estando com

a pessoa neste momento que muitas vezes suscita sofrimento devido a experiências do passado.

O pressuposto principal de Sartre (1972) é que as emoções estão sempre presente na nossa consciência e que elas sempre têm algum significado. Sartre agarrou a última noção de Husserl, quem avançou com a noção de intencionalidade, referindo que a nossa consciência é sempre intencional em relação a alguma coisa. A partir de isto, Sartre desenvolveu a doutrina em que as emoções, como todo ato mental, estão direcionadas para alguma coisa, um objeto. A palavra 'intencionalidade' é original do latim *intendere*, que significa diretamente em frente. Husserl (1997, p. 217) diz que a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Sendo a emoção um ato da consciência, ela tem intencionalidade, estando direcionada para alguma coisa.

Não podemos separar as emoções dos sentimentos corporais que elas carregam, para Ratcliffe (2008, p.36) os sentimentos corporais não são nem estados isolados de intencionalidade nem estados que podem ter somente o corpo ou uma parte dele como objeto. Em vez disso, eles fazem parte da estrutura da intencionalidade. Um sentimento precisa ser, primeiro e principalmente, uma experiência de alguma parte do corpo onde tenha acontecido. O sentimento pode ser a forma como algo diferente do corpo é experienciado, em vez de ser ele mesmo o objeto da experiência. As coisas são experienciadas através de sentimentos corporais e o próprio corpo pode ou não ser o objeto mais saliente do sentimento. Mesmo quando não é o objeto da experiência, continua sentindo-se de forma que é fenomenologicamente acessível.

Ratcliffe (2008, p.37) explica que os sentimentos não são experiências somente do corpo ou somente da relação com o mundo. Em vez disso, os dois aspetos da experiência são fenomenologicamente indivisíveis. Os sentimentos parecem ser formas de experienciar o *self*, o mundo e também a relação *self-mundo*, sendo que os três aspetos

são inseparáveis. Eles são orientações existenciais, pensamento e atividade. Desta forma pode-se ampliar a categoria de emoção para assim abranger estes sentimentos. A terminologia “sentimento” é caracterizada por entender as diversas formas como nos encontramos no mundo, também é utilizado para descrever como é estar em uma dada situação. Mas Ratcliffe (2008, p.38) sugere que certas formas de usar o termo “sentimento” realçam categorias caracteristicamente fenomenológicas, em virtude de duas características compartilhadas. Em primeiro lugar, os sentimentos não são dirigidos para um objeto ou situação específica, mas são no fundo, orientações através das quais as experiências como um todo são estruturadas. Assim, elas são sentimentos corporais. Sendo estes sentimentos os constituidores da estrutura básica do ser-aí, tendo um *sustentar sobre as coisas* funcionando como um contexto com pressupostos para todas as atividade intelectuais e práticas. Assim, Ratcliffe refere-se a estes sentimentos como sendo os *sentimentos existenciais*. Heidegger (1984, p.151) refere que aquilo que designamos como ontologicamente com a terminologia *encontrar-se* é onticamente o mais conhecido e o mais cotidiano: *o estado de espírito*. Antes de qualquer psicologia dos sentimentos, trata-se de observar este fenómeno como um fundamental existencial e perfilar a sua estrutura. O fato de que os sentimentos possam trocar-se e misturar-se apenas diz que o *ser-aí* é em cada caso, sempre num estado de espírito.

Discussão

Não existimos nem estamos em quanto seres vivos sem emoções, é através e com elas que nos relacionamos com todo o nosso mundo. Ter consciência sobre o significado daquilo que estamos sentindo, em determinados momentos, acredito que é fundamental não apenas no contexto psicoterapêutico, mas para ser capazes de tomar as melhores decisões sobre determinados momentos das nossas vidas. Assim, o papel das emoções é

entregar e divulgar muitos aspetos sobre o sistema de valores e comportamentos de um indivíduo. Como anteriormente mencionado, mesmo estando conscientes ou não do nosso estado emocional, divulgamo-nos através das emoções. Warnock (1962, p.25) refere-se sobre aquilo que Heidegger escreveu “para as emoções... podemos redescobrir o todo da realidade humana, para as emoções é a realidade humana assumindo-se e tomando uma direccionalidade emocional para com o mundo”. Neste sentido, Heidegger, Husserl, Warnock e Sartre propõe que através da intencionalidade da nossa consciência, sendo a emoção um ato dela, estamos constantemente a revelar-nos, sendo que esta forma específica de exposição contém sempre significados.

Já as sensações corporais moldam a forma como as coisas nos aparecem e, por consequência, estruturam nossa racionalidade e a forma de *estar-no-mundo*. Assim, os sentimentos regulam a forma de tomar decisões, conformando o mundo experiencial onde as decisões são feitas e somente então, onde predomina a incerteza, predispomo-nos a determinada opções de vida. Para Heidegger (2001), o sentido que desvela o através do homem, nunca se dá a partir de algo *a priori* transcendental, e só é na medida em que se desvela no seu horizonte histórico. Isto, porque o que caracteriza o modelo de ser do homem, a existência, é precisamente o fator de que seu sentido está sempre em jogo, somente podendo ser compreendido a partir das suas próprias vivências ligadas ao seu contexto histórico-cultural.

Como implicação para a prática no âmbito da psicoterapia fenomenológica existencial, podemos sugerir que, o fenómeno da emoção quando surge durante uma sessão carrega enorme riqueza sobre o entendimento do *worldview* da pessoa. Nosso trabalho, como psicoterapeuta, poderá ser o de possibilitar um momento diferenciado para a exploração destas emoções, através da descrição das sensações corporais e das vivências que aparecem conectadas a esta experiência. Desta forma, possibilitasse um espaço de

respeito e cuidado sobre a compreensão do outro, acompanhando a pessoa nessa experiência, estando junto dela em tudo o que possa surgir, tentando clarear o caminho em vez de obstaculiza-lo com conteúdos que não respeitem àquela pessoa. Este momento de exploração pode desenvolver uma corrente de ligações com partes sedimentadas do *worldview* do cliente. Assim, abre-se um caminho de reflexão sobre estes fenómenos que estavam conectados a outras vivências que se encontravam em uma forma pré-reflexiva no corpo, iluminando uma serie de novas possibilidades de compreensão de si.

Referências

- Barish, K. (2009). Emotion: An integrative framework for child psychotherapy. *The Brown University Child and Adolescent Behavior Letter*, 25, 12, 8-8p.
- Berntson, G., Bacharan, A., Damasio H., Tranel, D., & Cacioppo, J. (2007). Amygdala contribution to selective dimensions of emotion. *Oxford University Press*, 2, 2, 123-129p.
- Bennett, K. (2009). Challenging emotions. *Royal Geographical Society*, 41, 3, 244-251p.
- Burum, B. & Goldfried, M. (2007). The Centrality of Emotion to Psychological Change. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 14, 4, 407-413p.
- Cooper, M. (2003). *Existential Therapies*. London, U.K.: SAGE Publications.
- Damásio, A. (2010). *O livro da consciência - A construção do Cérebro Consciente*. Unidade Industrial da Maia: Bloco Gáfico.
- Darwin, C.R. (1998). *The expression of the emotions in man and animal (3er ed.)*. New York N.Y.: Oxford University Press.

- Fitzpatrick, M. & Stalikas, A. (2008). Positive Emotions in Psychotherapy Theory, Research, and Practice: New Kid on the Block? *Journal of Psychotherapy Integration*, 18, 2, 155-166p.
- Frank, J. D. (1963). *Persuasion and Healing: A comparative study of psychotherapy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Greenberg, L. (2008). Emotion and Cognition in Psychotherapy: The Transforming Power of Affect. *Canadian Psychology*, 49, 1, 49-59p.
- Greenberg, L. & Paivio, S. (2003). *Working with Emotions in Psychotherapy*. New York, N.Y.: The Guilford Press.
- Greenberg, L. & Pascuale-Leone, A. (2006). Emotion in Psychotherapy: A Practice-Friendly Research Review. *Journal of Clinical Psychology: In Session*, 62, 5, 611-630p.
- Gross, J. & Rottenberg, J. (2007). Emotion and Emotion Regulation: A Map for Psychotherapy Researchers. *American Psychological Association*, 14, 4, 323-328p.
- Heidegger, M. (1984). *El Ser y El Tiempo*. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Husserl, E. (1975). 'Introduction to the Logical Investigation` In (Ed.) Fink, E. A. *Draft Of a Preface to the Logical Investigations* (1913). The Hague: Nijhoff
- Husserl, E. (1997). "The Amsterdam Lectures on Phenomenological Psychology" in *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Izard, C.E. (1991). *The Psychology of Emotions*. New York, London: Plenum Press.

- Leahy, R. L. (2007). Emotions and Psychotherapy. *Clinical Psychological Science Practice*, 14, 4, 353-357p.
- Magnavita, J.J. (2006). Emotions in Short-Term Psychotherapy: An Introduction. *Journal of Clinical Psychology: In Session*, 62, 5, 517-522p.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. New York N.Y.: Oxford University Press.
- Samoilov, A. & Goldfried, M. (2000). Role of emotion in cognitive-behavior therapy. *American Psychological Association*, 7, 373-385p.
- Sartre, J.P. (1972). *Esboço de uma teoria das emoções*. Lisboa: Editorial Presença.
- Sloan, D. & Kring, A. (2007). Measuring change in emotion during psychotherapy: conceptual and methodological issues. *American Psychological Association*, 14, 307-322p.
- Solomon, R.C. (1993). *'The Philosophy of Emotions` in (Eds) Lewis, M. & Haviland, J.M. Handbook of Emotions*. London: The Guildford Press.
- Spinelli, E. (2006a). *Demystifying Therapy*. U.K.: PCCS BOOKS,
- Spinelli, E. (2006b). The Value of Relatedness in Existential Psychotherapy and Phenomenological Enquiry. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 6, 1-8p.
- Stringer, J., Levitt, H., Berman, J., & Mathews S. (2010). A study of silent disengagement and distressing emotion in psychotherapy. *Psychotherapy Research*, 20, 5, 495-510p.

Strasser, F. (2005). *Emotions experiences in existential psychotherapy and life*. London, U.K.: Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Teixeira, J. (1996). A relação terapêutica em psicoterapias existenciais. *II encontro de Antropologia Fenomenológica e Existencial*. Hospital do Conde de Ferreira, Porto, 51-58p.

Warnock, M. (1962). Preface in Sartre, J.P. *Sketch for a Theory of Emotions*. London: Routledge.

O REBAIXAMENTO COMO FATOR DE PRESTÍGIO SOCIAL NO DISCURSO DO MORGADO DE MATEUS

Renata Ferreira Munhoz

FFLCH/USP – Letras Clássicas e Vernáculas - Filologia e Língua Portuguesa.

E-mail: renatamunhoz2000@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho baseia-se na tese, provisoriamente intitulada “*A avaliatividade no discurso de correspondências oficiais do governo do Morgado de Mateus*”. Trata-se da análise da construção e manutenção do *ethos* do governador e capitão general de São Paulo, no período de 1765 a 1775, por meio de seu discurso oficial. São analisados fragmentos textuais retirados de cartas que compuseram a documentação pública enviada dessa capitania aos governantes hierarquicamente superiores em Portugal. Dentre as diversas características do discurso do período, será estudado o aspecto da “vassalagem” enquanto prática de rebaixamento e menosprezo da própria *persona*. O recurso de inferiorizar-se e exaltar o outro (hierarquicamente superior), bastante empregado no período setecentista, além da evidente função de apresentar-se submisso ao sistema monárquico vigente, permite, embora paradoxalmente, a elevação da estima do *ethos* do sujeito em seu meio social. A análise do discurso veiculado no *corpus* será embasada na teoria do Sistema de Avaliatividade, desenvolvida por Martin e White (2005), a fim de se conceberem as marcas textuais que exemplificam a ideologia coeva, bem como as esferas contextuais que motivaram a sujeição como garantia de prestígio social. Pretende-se, portanto, verificar a intersubjetividade que legitimou o poder no século XVIII e sua repercussão atual.

Palavras-chave: *Ethos*; Filologia; Análise do Discurso; Manuscritas setecentistas; Avaliatividade.

THE DOWNGRADE AS A SOCIAL PRESTIGE FACTOR IN THE SPEECH OF THE MORGADO OF MATEUS

Abstract: This paper is based on the thesis, provisionally called "The Appraisal speech in the official correspondence from the government of the Morgado of Mateus". It intends to analyse the construction and maintenance of the *ethos* of the Morgado of Mateus, who was the governor and captain general of São Paulo, in the period of 1765-1775. Textual fragments from the public letters sent to the Conde of Oeiras (better known as the Marquis of Pombal) in Portugal, the main ruler of the captaincy of São Paulo. Among several features of the discourse of the period, the aspect of the "allegiance" will be studied. The author used to reduce himself in order to extol his reader. This practice was used in the eighteenth-century due to on one hand to present themselves submissive to the current monarchical system and, on the other hand, to build their *ethos*. The discourse analysis of the letters will be based on the *Appraisal System Theory*, by Martin and White (2005), in order to better understand the coeval ideology as well as the social prestige. Therefore, this paper intends to check how the intersubjectivity legitimized the monarchical power in the eighteenth century and its repercussion nowadays.

Keywords: *Ethos*; Philology; Discourse Analysis; Eighteenth-century manuscripts; Appraisal.

Introdução

Este artigo intenciona analisar as estratégias discursivas empregadas pelo Morgado de Mateus em seu discurso oficial com a finalidade de demonstrar submissão pessoal e exaltar os seus superiores na hierarquia do governo monárquico coevo. Para tanto, estudam-se a seguir fragmentos textuais retirados de quatro cartas manuscritas enviadas

pelo Morgado de Mateus (Dom Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão) em seu período de governo, de 1765 a 1775, como governador e capitão-general de São Paulo sobre assuntos variados que envolviam a prática da governança da capitania. Todos os documentos manuscritos analisados foram enviados de São Paulo a Portugal, para o Conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo (posteriormente, o Marquês de Pombal). Foram selecionados por conterem o mesmo tom de distanciamento e respeito em relação ao interlocutor, embora sejam divergentes quanto ao conteúdo temático de que tratam. Como elementos passíveis de análise com o aporte da Teoria da Avaliatividade, serão apresentados alguns itens da esfera do discurso, portadores da ideologia da exaltação do interlocutor em detrimento da manutenção do *ethos* autoral.

O conceito de *ethos* é aqui entendido como a imagem que o autor constrói de si em seu discurso para exercer uma influência em seu interlocutor. Em análise do discurso, esse termo emprestado da retórica antiga foi retomado por Kerbrat-Orecchioni (1980) como a imagem que os interlocutores fazem de si no processo de troca dentro dos parâmetros da subjetividade da linguagem. (p. 20)

A metodologia empregada para desenvolver a análise adota como base a edição textual fidedignamente proposta pela Filologia, por meio da transcrição semidiplomática do original manuscrito a partir de sua versão fac-similar. Nessa etapa, empregaram-se as “Normas para Transcrição de Documentos Manuscritos”, propostas durante o 2º. Seminário “Para a História do Português do Brasil”, realizado em Campos do Jordão, em maio de 1998, disponíveis em Cambraia et al (2001, p. 13). Embora a ortografia do período contenha marcas pessoais do escriba e seja mantida de forma genuína pela edição semidiplomática, optou-se pela atualização da linguagem para facilitar a leitura dos trechos citados.

A título de ilustração, será apresentada a carta III como modelo em sua imagem fac-similar, acompanhado da respectiva transcrição. Vale ressaltar que, muito embora se apresente a seguir a versão atualizada dos fragmentos, a edição semidiplomática, comumente empregada nos trabalhos da área de Filologia, facilita o estabelecimento do texto, uma vez que apresenta, por exemplo, o desenvolvimento das abreviaturas.

Como cartas oficiais, referentes à administração oficial da capitania, de autoria intelectual do Morgado de Mateus (por ele ditados aos secretários e, posteriormente, assinados por seu próprio punho), apresentam a tentativa de padronização do discurso com base na estrutura formal da espécie textual. Apesar disso, o aspecto da submissão evidencia a existência da intersubjetividade incutida nos elementos discursivos veiculados nessa documentação.

As cartas

Foram elencados quatro documentos manuscritos da espécie documental ‘carta’, catalogados em Arruda (2000), para comporem a análise deste estudo. Todos são datados dos dez anos que compõem o período de governo do Morgado de Mateus (de 1765 a 1775), têm os mesmos interlocutores e a mesma data tópica, a capitania de São Paulo, com exceção da carta I, produzida na Vila de Santos, onde o governador iniciou sua estadia no Brasil, antes de tomar posse efetivamente em São Paulo. As quatro cartas foram produzidas pela autoria intelectual do Governador e Capitão-General da capitania de São Paulo, o Morgado de Mateus, Dom Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão, e endereçadas ao Secretário do Reino, o Conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo.

Convém retomar que a carta é uma espécie documental não-diplomática, uma vez que não conta com uma fórmula padronizada de redação. No entanto, pode ser estudada

como um diploma, devido aos padrões formais do período e ao objetivo que atende de corresponder “ao alto escalão da administração pública em comunicações sociais decorrentes de cargo e função públicos.” (Bellotto, 2002, p. 51)

Ao longo das análises, a reprodução das cartas será fragmentária, em linguagem atualizada, e se dará entre aspas simples ‘’, seguida da menção do número da carta de onde o trecho foi retirado. Por exemplo (C. I), quando se tratar da carta I. Por não serem reproduzidas na íntegra (apenas a carta III encontra-se reproduzida no anexo, a título de exemplo), cabe apresentar o verbete descritivo de cada uma:

I. Datada de 28 de maio de 1765, informa ao rei Dom José I das primeiras ideias do seu governo e das dificuldades que ia encontrando e transmitindo-lhes os seus agradecimentos pelo favor do cargo concedido e os seus desejos de feliz saúde.

II. Datada de 03 de julho de 1767, apresenta queixas dos insultos e impropérios de que tem sido alvo por meio de cartazes anônimos, expostos à porta das igrejas, nos quais são postas a ridículo as principais disposições de seu governo, repetindo-se o sucedido na vila de Paranaguá, fato a que se referiu em carta de 16 de janeiro de 1767. Expõe a forma honesta como executa sempre as reais ordens, e pede que lhe faça justiça no caso dos seus inimigos conseguirem que chegue ao Reino as calúnias com que pretendem depô-lo.

III. Datada de 04 de agosto de 1767, cumprimenta e reverencia o Secretário do Reino, o Conde de Oeiras, reiterando sua obediência.

IV. Datada de 18 de junho de 1774, afirma a sua amizade e informa ter entregue ao Bispo de São Paulo, Dom Frei Manuel da Ressurreição, o colégio onde estava morando. Pede que lhe envie o que achar mais justo sobre as questões de seu governo, a fim de poder desempenhar corretamente a sua função para o real serviço.

Metodologia de análise

Parte-se do conceito de que “uma teoria deve ser geral, no sentido em que ela deve pôr à nossa disposição um instrumental que nos permita reconhecer não apenas um dado objeto ou objetos já submetidos a nossa experiência, como também todos os objetos possíveis da mesma natureza suposta.” (Hjelmslev, 2003, p. 19). Assim, selecionou-se a Teoria da Avaliatividade por fornecer metodologia de análise que possibilita a observação dos elementos de ordem intersubjetiva, relacionada à esfera da valoração. Criada “como um sistema interpessoal ao nível da semântica do discurso” (Martin e White, 2005, p. 33), a Teoria da Avaliatividade deriva da Linguística Sistêmico Funcional (LSF), a partir da metafunção interpessoal proposta pela gramática funcional de Halliday e Mattiessen (2004). Por representar um sistema discursivo, a Avaliatividade pressupõe a existência dos demais sistemas: “negociação, periodicidade, identificação, ideação e conjunção” (Martin e White, 2005, p. 162), embora não os estude.

Essa teoria define que a valoração pela linguagem cumpre três funções principais: atitude, gradação e engajamento. A atitude engloba o posicionamento atitudinal do autor, por meio do elogio e da censura, apresentando os seus sentimentos e julgamentos sobre o que o cerca. Essa função é subdividida em afeto (que expressa estados emocionais), em julgamento (referente a normas e valores) e apreciação (recurso de expressar gostos). A gradação é responsável por intensificar ou mitigar os significados dos dois subsistemas anteriores. Divide-se em força, que gradua as avaliações, para intensificar ou mitigar os significados; e foco, que gradua contextos não possíveis de gradação. Já o engajamento trata da adesão ou não do autor em relação aos posicionamentos de outrem.

A partir das funções elencadas, a análise será construída com base no escopo das duas primeiras: a atitude e a gradação. Intenciona-se, com isso, melhor compreender as três questões básicas postuladas pela própria Teoria da Avaliatividade: “a) como os

autores constroem sua identidade para si mesmos; b) como os autores posicionam-se diante dos potenciais destinatários; c) como os autores constroem a audiência ideal para seus textos.” (Martin e White, 2005, p. 40).

Além disso, adotaram-se os pressupostos teóricos referentes à construção do discurso político (Charaudeau, 2013, 2014) e à manutenção do poder (Dijk, 2012), a fim de se observarem “os modos em que se utilizam as formas linguísticas em diversas expressões e manipulações do poder” (Meyer, 2003, p. 31). Cria-se, no nível discursivo, o conceito de *identidade* do autor, no sentido de ser o *sujeito*, enquanto “primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal qual se exprime na primeira pessoa do singular: ‘eu penso’, ‘eu sou’” (Charaudeau e Maingueneau, 2008), entendido a partir do princípio da *alteridade*.

Desse modo, a metodologia de análise parte do pressuposto de que há em toda formulação discursiva um ponto de vista codificado, veiculado no texto de forma explícita ou implícita. Por meio do detalhamento do sistema com o aporte das ferramentas teóricas elencadas, pretende-se analisar os aspectos referentes à intersubjetividade contida nos manuscritos setecentistas.

Esfera do laudatório

A escrita do século XVIII serviu comumente de instrumento à manutenção do princípio entendido como o de ‘vassalagem’, enquanto subordinação dos cidadãos frente ao governo monárquico estabelecido. Por se tratar de instrumento simbólico de poder, a produção escrita era associada ao que se entendia por ‘poder oficial’, aquele diretamente ligado ao Rei e aos ocupantes dos demais cargos por ele instituídos.

As produções discursivas de caráter laudatório veiculadas nas cartas visam a enaltecer as qualidades do Conde de Oeiras, colocando-o em posição superior aos demais

homens, a quem Morgado de Mateus espera ‘poder ter a satisfação e o gosto de aparecer todas as vezes que lhe for possível aos pés de Vossa Excelência’ (C. I). O rebaixamento do autor, deve-se ao *ethos* de grandeza e merecimento atribuído ao interlocutor, o Conde de Oeiras, na construção discursiva do próprio Morgado de Mateus.

Diante dessa superioridade, o autor recomenda que ‘Deus permita acrescentar a Vossa Excelência muitos anos de vida para amparo de nós todos, pois só em Vossa Excelência esperamos todo o nosso bem e toda a nossa felicidade.’ (C. IV). Eleva-se ainda mais o *ethos* do interlocutor ao se atribuir a dependência de seu amparo para que se tenha o bem e a felicidade. Reforça-se tal asserção com os intensificadores ‘todo’ e ‘toda’ a ampliarem o escopo dessas venturas.

Em contrapartida, o assunto tratado pela carta II demonstra o estarecimento do autor diante da ruptura da função laudatória de louvação da escrita. Trata-se da oposição imediata do laudatório de aprovação: a produção do vitupério ou sátira, que fizeram de seu governo: ‘foram pregar na porta [da igreja] uma vergonhosa sátira’ (C. II). A classificação ‘vergonhosa’ exprime o julgamento de sanção social, à medida que a atitude contraria a ordem oficial estabelecida ao desrespeitar o representante do governo, mas traz em si também a marca do afeto negativo. Descreve com detalhes os seus planos criticados: ‘são escarnecidas as tropas, e o seu luzido fardamento, chamando-me destruidor do povo’ (C. II). Ao ser considerado ‘destruidor do povo’, pelo fato de impor o alistamento militar dos moradores da capitania de São Paulo à formação das tropas, usa a adjetivação com a atitude de julgamento de estima social ‘luzido’, a fim de comprovar a distinção dessas tropas.

Na mesma sátira, é chamado de ‘carreiro’, ao se criticarem as lavouras que vinha instituindo como base de seu governo e criticam as a criação das ‘vilas, chamando-me fidalgo da aldeia, e de meia tigela, e outros vários impropérios indignos de pôr na presença

de Vossa Excelência' (C. II). Todas as ofensas remetem às suas medidas de governo e, por isso, ofendem seu *ethos* público, colocada por ele acima da esfera pessoal. Mas o que mais o preocupa é o fato de terem concluído a sátira 'com muitas ameaças de darem de mim conta a Vossa Excelência para que me desse carreira e me pusesse não menos que na força.' (C. II)

Por se tratar de algo que o incomodou demais, a carta narra com detalhes o ocorrido: 'tirou logo o vigário capitular a dita sátira e a consumiu, de sorte que se não soube nada nesse dia e nos seguintes. Porém, não contentes com este excesso, passaram a fazer outro maior, pondo-me a mesma sátira dentro de uma carta fechada diante do bofete em que eu costumo despachar, e então é que a vi, e pouco depois me disseram o que já tinha sucedido de aparecer outra pregada na porta da Igreja do Recolhimento de Santa Tereza.' (C. II). Dos muitos detalhes, destacam-se os de ordem religiosa, pois a igreja era o lugar público onde se afixara a sátira e, sobretudo, revela-se a atitude de proteção do vigário, que retirou a sátira antes que outros a vissem, evitando aborrecimentos no dia festivo. Além disso, a esfera da gradação permite que a passagem narrativa ganhe cores, com a intensificação 'não contentes com este excesso, passaram a fazer outro maior', o que tangencia a afetividade.

Como bom estrategista, Morgado de Mateus tenta descobrir o autor da sátira de forma velada: 'tenho dissimulado até agora e vou fazendo toda a diligência para descobrir os cúmplices desta obra, o que até agora não tem sido possível. Se eu os puder conhecer, lhes darei o castigo merecido' (C. II). Para descobrir os responsáveis, empenha 'toda a diligência', em que a gradação de força indica sua resolução em resolver o caso pessoal, elevado à esfera do público. Com isso, o princípio da justiça entra em voga por meio do 'merecido castigo', em que o culpado seria punido de acordo com o julgamento de sanção

social em voga, em que uma sátira seria (como posteriormente de fato o foi) considerada um crime grave.

O poder de mando dos interlocutores deve-se ao fato de serem pessoas com poderes delegados pelo soberano pelo critério do ‘merecimento’. O Conde de Oeiras ganhou esse título nobilitário por sua eficiente atuação na reconstrução de Lisboa após o terremoto de 1755. Já Morgado de Mateus tem o seu cargo de governado por conta de sua experiência militar de vitória no episódio “Defesa da Passagem do Rio Tua” (Bellotto, 1979, p. 14), na Campanha de 1762 em Trás-os-Montes contra os espanhóis, o que legitima sua nomeação com a patente de capitão-mor. Dessas conquistas pessoais, resulta o destaque do *ethos* de cada um dos interlocutores, vinculados à ligação afetiva e o contrato de fidelidade com o Rei.

Em troca de proteção e benefícios pessoais, o autor constantemente jurava fidelidade ao Rei de Portugal. Tal fidelidade incluía a promessa de cumprir as ordens e imposições do governo d’além mar, mesmo quando essas determinações contrariassem os interesses locais, o que comumente ocorria. E, sobretudo, gerir o governo de forma a evitar dissabores à Coroa Portuguesa: ‘eu me opunha para coibir os seus efeitos, e conservar, como conservo, mediante o favor de Deus até o presente, a tranquilidade pública.’ (C. II). Além das medidas em si, seu empenho é comprovado pelas afirmativas reiteradas de que ‘eu sirvo com zelo e amor a Sua Majestade’ (C. II) e, sobretudo da demonstração do grau de dificuldade de sua missão: ‘Eu os acho muito decadentes, sem rendas, sem cultura e sem sujeitos de que me possam ajudar. Quase tudo me é necessário formar de novo’ (C. I). Ao se referir à capitania de São Paulo, sempre apresenta os inúmeros problemas a serem vencidos, o que faz com que suas execuções ganhem aura de verdadeiras conquistas. Atinge, por meio dessas estratégias discursivas, a proposta de elevar o nível de conceituação de seu *ethos*.

As relações de poder

Normalmente, a tramitação dos documentos administrativos cumpre etapas que podem gerar a produção de outros documentos, formando um processo: “uns são sempre ascendentes, como as **cartas**, outros, sempre descendentes, como a carta régia.” (Bellotto, 2014, p. 398). Ao se observar que as cartas são trocadas entre as mais altas esferas do governo, na transmissão ascendente, os assuntos comumente tratam de assuntos de ordem pública, dos quais transmite apenas o necessário: ‘por me parecer desnecessário cansar muito a Vossa Excelência o repeti-las’ (C. IV). A estratégia de resumir informações e evitar a redundância de assuntos é também explicitada ao se valorizar o tempo do leitor ‘Desculpe-me Vossa Excelência ter lhe embaraçado tanto tempo’ (C. II). Retoma-se, com isso, o princípio da legitimação do poder atribuído ao interlocutor e, como consequência, confere ao autor o mecanismo de valorização de seu bom senso.

O conceito de “poder” é baseado em uma “a noção tão complexa quanto vaga” (Dijk, 2012, p. 9). Em termos sociológicos, pode-se definir o poder como um conceito normativo que, segundo Duverger (1983, p. 152) define a situação daqueles que têm o direito de exigir que os outros se verguem às suas diretivas numa relação social, porque o sistema de normas e de valores da coletividade na qual se desenvolveu esta relação estabelece este direito. O poder por excelência é pertencente ao Rei, por ser o “portador de uma voz cuja onipotência resulta de ela não se encontrar aqui, mas em um além inacessível” (Charaudeau, 2013, p. 69) o poder da realeza é legitimado pela filiação de natureza sagrada, como herança natural da predestinação, da qual derivam os atributos e qualidades pessoais.

As relações de poder no nível social manifestam-se na interação, haja vista que “o poder social é geralmente indireto e age por meio da ‘mente’ das pessoas, por exemplo, controlando necessárias informações de que precisam para planejar ou executar suas

ações.” (Dijk, 2012, p. 42). Daí a extrema necessidade de relatar todas as ações de seu governo em um diário e enviar em documentos oficiais, relatos de sua governança: ‘Esta ocasião que me permite a frota e a obrigação de dar conta a Sua Majestade, que Deus guarde, das primeiras ideias do meu governo’ (C. I). O princípio de reportar ações ao superior reforça a tenção constante de demonstração de poderes, em que aquele que detém menos serve-se de estratagemas que sirvam de ponto de contato e validem a relação com o outro. Daí a atribuição de seu bom relacionamento com o Conde de Oeiras, desejando ‘a continuação de uma saúde muito feliz, com que nos seguremos /mediante o vigilante zelo de Vossa Excelência/ todos os aumentos, e felicidades desta Monarquia, a consolação e amparo dos que, como eu, têm em Vossa Excelência sua fortuna e toda a sua esperança’ (C. III), de modo a personificar nele suas realizações. Na mesma diretriz, de modo muito mais amplo, atribui a ele a manutenção do próprio sistema monárquico.

Charaudeau (2013, p. 10) estabelece que o espaço público seja o lugar propício para a representação de papéis sociais. Nesse “jogo de máscaras”, os interlocutores dão vida a personagens, sempre recorrendo a estratégias que os permitam a preservação da face e garantam uma interação harmônica. Diante disso, Morgado de Mateus apresenta em forma de confissão o desejo de acertar: ‘Confesso, Senhor, que desejara ter presa a meu arbítrio a fortuna: para poder ter préstimo e adquirir os maiores acertos neste meu emprego’ (C. I). Esse desejo, no entanto, está restrito a uma hipótese, o que o invalida e, por conseguinte, justifica suas falhas futuras.

Com base na concepção de que o discurso político serve-se de estratégias capazes de construir a identidade do político que o enuncia, verifica-se que a construção discursiva é sempre repleta de significado, o que pode ser ainda mais representativo se as entrelinhas forem consideradas. Por exemplo, a afirmação de ‘que em toda a parte possa eu ter o gosto, e a satisfação de me chegarem estas estimáveis, e desejadas notícias para alívio do

meu cuidado e da minha grande saudade e desempenho dos meus votos e dos meus interesses' (C. I) pode parecer meramente de cunho afetivo. No entanto, a vital importância que se atribui ao recebimento de 'notícias' pode ser entendida como a busca do poder. Uma vez que a comunicação com o Reino ocorria unicamente por via das correspondências enviadas e recebidas, o contato com a esfera do poder se daria por intermédio dos papéis. Afinal, "o poder é tanto exercido quanto reproduzido no e pelo discurso. Sem comunicação escrita (e falada), o poder na sociedade não pode ser exercido ou legitimado" (Dijk, 2012, p. 85).

Intenciona-se, por meio do envio e espera de recebimento das correspondências oficiais, o reconhecimento social, que seria dado à distância, por meio das correspondências. Assim, constrói-se "um estado comunicativo em que as condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas" (Honneth, 2003, p. 268).

Com isso, o Morgado de Mateus serve-se da prática de constantemente registrar suas ações. Por exemplo ao agir sem a validação prévia, justifica-se: 'em muitas coisas me tenho visto duvidoso do que será mais conforme as intenções de Vossa Excelência e me resolvi segundo o que eu quisera que se me fizesse a mim em semelhante caso' (C. I). O fato de agir de acordo com o que queria receber retoma os preceitos cristãos, detentores de prestígio social, o que justificaria o fato de porventura não ter agido de acordo com as 'intenções' do governo central.

Acima do que se pode ser feito contra a pessoa, está a preocupação do que pode ser feito com seu *ethos*: 'Mas eu não temo o que cá me podem fazer, temo que na presença de Vossa Excelência representem de mim algumas queixas com que Vossa Excelência venha a pôr em dúvida o meu procedimento, por isso quero prevenir a Vossa Excelência dando-lhe esta notícia para que Vossa Excelência me faça a justiça de me ouvir, sendo

servido, sobre as culpas que quiserem acumular-me os meus inimigos' (C. II) Pode-se afirmar, diante dessa asserção, que o *ethos* enquanto sua representação social é mais importante do que si mesmo em sua integridade física.

Linguagem formulaica

Embora tenham sido selecionadas apenas cartas, cuja espécie textual é de cunho não diplomático, as cartas contam com um padrão estabelecido pela “redação mais ou menos padronizada” (Bellotto, 2002, p. 77). Em detrimento da ausência de rigidez estabelecida de forma, essa padronização deve-se ao emprego reiterado dos mesmos termos em partes determinadas da redação dessas missivas.

As expressões formulaicas comumente empregadas iniciam-se no vocativo ou endereçamento, com ‘Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor’ (C. I, II, III e IV). Essa fórmula é retomada ao final das cartas, antes do fecho de cortesia, a anteceder o título do interlocutor, o ‘Conde de Oeiras’ (C. I, II e III) ou ‘Marquês de Pombal’ (C. IV). Os pronomes de tratamento, abreviados nas epístolas contém em si, além do padrão da mais alta formalidade, o aspecto da gradação de força, por meio da intensificação contida na forma do superlativo. Termos similares são usados como adjetivos ‘Ilustríssima e Excelentíssima pessoa’ (C. IV), em que o julgamento de estima social exalta o destinatário da mensagem. Inclui-se a esta a menção ‘e casa de Vossa Excelência’ (C. I), ao se desejar que mantenha o poder do Estado e a felicidade.

O fecho de cortesia recorrente em todas as cartas: ‘de Vossa Excelência cativo e menor criado’ antecede a assinatura de próprio punho do autor intelectual (Morgado de Mateus), grafada como ‘Dom Luís António de Sousa’, recebe o acréscimo, na carta I do termo ‘Meu Senhor’, situando à altura a *persona* do Conde de Oeiras. A escolha dos termos ‘cativo’ e ‘criado’ pressupõe a atitude de julgamento de sanção social, designando

o comportamento do autor. Apesar da semântica de rebaixamento que acarretam, geram destaque ao *ethos* do autor. Do mesmo modo, a adjetivação do superlativo ‘menor’ atua como a gradação de força, que visa (mesmo que paradoxalmente) a intensificar o escopo da posição social desse governante.

No decorrer das cartas, a tratativa é constante e sempre formal, com o uso do pronome de tratamento ‘Vossa Excelência’. Embora o teor quantitativo não seja o escopo deste artigo, vale mencionar que o emprego dessa fórmula para se manter o contato com o interlocutor é uma estratégia bastante empregada, cuja ocorrência soma 17 vezes ao longo das três páginas da carta I, tanto como pronome de tratamento quanto como possessivo ‘de Vossa Excelência’. Do mesmo modo, aparece 16 vezes na carta II; 11, na carta IV; e 6 vezes na carta III, que está redigida em apenas uma página, diferente das demais, com três.

A fórmula ‘Deus guarde a Vossa Excelência’, empregada para o fechamento das correspondências, inclui a esfera do religioso católico ao discurso, tornando legítimas as intenções anteriormente apresentadas. A esfera ideológica do religioso católico está bastante internalizada nas correspondências oficiais setecentistas, o que explica o fato de ser “difícil separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento de nossa unidade” (Freyre, 2007: 92). A mesma formulação é usada quando se menciona o Rei: ‘Sua Majestade, que Deus guarde’ (C. II). De tão usual, essa colocação de termos apresenta-se como uma espécie de epíteto na estrutura redacional das cartas.

Imagens construídas pela ideologia do rebaixamento

A esfera discursiva assume um escopo mais tangível quando emprega a construção de imagens por meio de figuras de linguagem, sobretudo as metáforas, as figuras mais importantes. Entende-se que as metáforas podem exercer uma função persuasiva no

discurso político, pois “fornecem uma analogia condensada e um julgamento de valor concentrado” (Charaudeau e Maingueneau, 2008, p. 330), atuando como um recurso de evitar a comparação declarada e normalizar o *ethos*, naturalizando-o ao leitor, o que contribui para a manipulação do discurso. As metáforas empregadas encontram-se introjetadas no imaginário católico, o que lhes confere ainda mais força e destaque: ‘Sabe Vossa Excelência também que aos tiros da inveja, da calúnia e da arrogância, nem a inocência de Cristo, nem a iminência do respeito pode ser isenta.’ (C. II). As investidas dos que se opõem a seus planos de governo são nomeadas ‘tiros’, como elementos direcionados contra alguém na intenção de ferir ou matar. Contra tais investidas, nem mesmo as esferas religiosas mais altas, como a do Cristo, foram isentas.

Há também uma metáfora que, embora mais implícita, serve-se da imagem idealizada do ‘Espírito Santo’, para comparar à acertada medida proposta pelo conde de se criarem tropas na capitania de São Paulo. ‘He sem dúvida que só o Espírito Santo e a iluminada compreensão de Vossa Excelência podia determinar a criação destas tropas’ (C. II)

Outra figura de linguagem bastante representativa é a metonímia, que consiste na “designação de um objeto pelo nome de outro, [por conta de semelhanças], seja sua existência, seja sua maneira de ser” (Charaudeau e Maingueneau, 2008, p. 332) e promove um afastamento da normalidade do que se esperava no nível discursivo, homogeneizando o conteúdo semântico do enunciado. Por exemplo, a expressão ‘Vou juntamente aos pés de Vossa Excelência’ (C. III) que apresenta a esfera do físico. A imagem do ato de submissão ao outro ganha a imagem do ato físico, de baixar-se aos pés do outro. Conta, portanto, com a escala da gradação, em que o ato de rebaixamento do outro frente a seu superior assume a escala máxima.

A imagem dos pés é recorrente, como a única parte do corpo em que se pode merecer o acesso, por ser a mais rente ao chão: ‘Beijo reverente os pés de Vossa Excelência’ (C. III); ‘Busco os pés de Vossa Excelência’ (C. IV). A construção discursiva de reverenciar-se aos pés do outro e levar os lábios a esses pés para lhes beijar pressuporia a total redução do *ethos*. Entretanto, de maneira paradoxal, esse aparente rebaixamento constitui um recurso discursivo, e (se possível fosse) até mesmo atitudinal, para elevar a representação de si próprio perante os superiores na hierarquia monárquica.

Além dos pés, como a imagem do mais baixo na estrutura do corpo humano, apresenta-se a metonímia das mãos, como a parte que representaria a pessoa do Conde de Oeiras na execução de suas ações. Com isso, observam-se as seguintes ocorrências: ‘Na poderosa mão de Vossa Excelência que humildemente beijo, me encomendo a mim mesmo, a meus filhos e a toda a minha casa’ (C. I); ‘Por isso me valho da poderosa mão de Vossa Excelência’ (C. II). O epíteto ‘poderosa mão’ contém a carga semântica do afeto de polaridade positiva, mas, sobretudo, a do julgamento de estima social. Essa estima social, por se tratar da mão daquele que pode cuidar da família e das propriedades, ascensionava-se à esfera da sanção social. Diante disso, o Conde seria, a exemplo do Rei, o executor dos desígnios divinos, aquele que deteria o poder temporal.

(Des)construção do *ethos*

Uma estratégia discursiva recorrente é a da aparente desconstrução do *ethos*, por meio da negação dos valores pessoais, no intuito de provar as características socialmente ideadas de humildade e de subserviência. Ao se negar o conjunto das qualidades pessoais, intenciona-se que o interlocutor verifique a incoerência desse rebaixamento extremo e adote a atitude oposta: a de exaltar as qualidades negadas por esse autor. Nessa medida, as negações seriam marcas linguísticas de ordem paradoxal, visando à aprovação do

superior. O fragmento ‘o grande dito com que o mesmo Senhor e Vossa Excelência me honraram em se fiar de mim, sem eu ter merecimentos’ (C. I) aponta essa estratégia, uma vez que o autor nega o seu merecimento. Essa negativa contradiz o universo da verdade, haja vista os méritos pessoais que conduziram a sua nomeação, na tentativa de manipular a reação do interlocutor.

Outra assertiva de rebaixamento está contida no fragmento: ‘Vossa Excelência será servido dar nestas matérias as providências que lhe parecem mais justas, ilustrando com as suas sábias instruções o meu entendimento’ (C. IV), em que sua inteligência é subestimada em relação à do Conde, na mesma linha de construção discursiva que a da negação anterior.

Embora exalte os atributos do seu interlocutor, em detrimento dos seus próprios, o Morgado de Mateus afirma que ‘ninguém melhor do que Vossa Excelência sabe, que eu, que me posso enganar com as paixões e com o amor próprio’ (C. II). Ao se preocupar com o fato de poder exaltar suas qualidades, reitera a ideia de que sua postura de rebaixamento seria sincera e não um mecanismo de promoção do *ethos*. Serve-se de um elemento típico da manipulação, que é o de “comunicar crenças implicitamente, isto é, sem realmente afirmá-las e, portanto, com pouca chance de serem questionadas.” (Dijk, 2012, p. 123)

Deliberadamente, coloca o bem do seu governo acima de sua própria pessoa: ‘Não desejo outra ventura, nem outro despacho mais do que alcançar que os meus cuidados, as minhas diligências, e os meus desvelos em que não descanso, possam vir a servir de algum aumento a estes Estados.’ (C. I). Mostra-se sempre desinteressado do que possa lhe ser útil pessoalmente, visando ao bem do seu serviço.

Ao assumir os erros, redime-se ao alegar não ter errado de forma premeditada: ‘Peço encarecidamente a Vossa Excelência me perdoe em tudo o que possa ter

desacertado; porque asseguro muito muito a Vossa Excelência que me parece não terá sido nem com dolo, nem por interesse.’ (C. I). O fato de poder errar fica diluído pela justificativa de não se ter errado por querer prejudicar, nem por interesses pessoais. A humildade é usada como recurso para justificar e, sobretudo, para redimir os erros. De acordo com a dogmática católica (adotada de forma evidente pelos interlocutores) da absolvição dos pecados mediante o arrependimento, o fato de reconhecer os erros seria o bastante para serem perdoados, especialmente quando se comprova que não houve intenção de errar.

Novamente em busca da reação de causar estranhamento no leitor a fim de que ele conclua por si a falta de consistência da assertiva, afirma que tem vícios: ‘atacando não os meus vícios /que era o que deveriam fazer/ mas as disposições principais do meu governo, em que executo as reais ordens de Sua Majestade’ (C. II). Assegura, dessa maneira, que se sentiria menos ofendido se suas falhas de conduta fossem criticadas ao invés do seu trabalho, como foi feito.

Opõe-se, constantemente, aos corruptores da ordem, contrários ao governo, afinal ‘nem a reta administração da justiça se pode praticar, sem levantar o ódio dos maus: estes são os que ofendem, que os bons não obram desta sorte, senão o bem e a caridade’ (C. II). Por meio desse postulado, implicitamente situa a si mesmo no grupo dos ‘bons’ e, por conseguinte, divulga a proposta de que seus atos estariam ligados ao ‘bem’ e à ‘caridade’.

Emprega o recurso da gradação de força ao intensificar com o adjetivo ‘indefectível’ o julgamento de estima social de ‘clemência’, no fragmento ‘e da indefectível clemência de Sua Majestade, que Deus guarde, para que me não falte a graça do mesmo Senhor porque sem ela nem as grandezas, quanto mais a minha humildade, pode conservar-se, e melhor me fora não viver.’ (C. II). Apresenta a hipótese de que nem mesmo os detentores de grandezas poderiam suportar a ausência de ‘graça’ do Rei.

Verbaliza, em acréscimo, deter a característica da humildade, como um julgamento de estima social de polaridade negativa, mais uma vez de modo a rebaixar-se.

Estratégias deliberadas de vassalagem

Nas relações pessoais, que refletiam as relações políticas do período, estava implícito o ‘contrato de vassalagem’. Esse contrato chegou a ser um documento escrito com direitos e obrigações dos vassallos em relação a seus senhorios no período feudal e estendeu-se ao longo dos séculos aos moradores de algumas colônias. Mesmo sem a existência literal de contratos vassálicos entre os governantes, as nomeações já podem ser consideradas como tal. Afinal, os governantes mantinham conduta de submissão às ordens reais, responsáveis por sua nomeação, baseada nos critérios pessoais de confiança e de amizade, do qual derivava a constante possibilidade de destituição. Daí os governantes manterem em evidência o princípio de fidelidade ao Rei e, com isso, o constante realce de seu *ethos*: ‘e do modo possível rendo a Vossa Excelência as graças pelos especiais benefícios que a grandeza de Vossa Excelência está dispendendo continuamente comigo, e com a minha casa’ (C. IV). Os benefícios recebidos são considerados o bastante para o emprego vocabular de itens como ‘criados’, ‘súditos’, que demonstram a submissão e obediência total ao superior em nome do Rei.

A obrigação perante o soberano reflete-se de forma explícita: ‘Dispense, meu Senhor, a grandeza de Vossa Excelência que a um criado tão afetivo, e tão infinitamente obrigado a Vossa Excelência como eu sou’ (C. I), ou até mesmo de maneira implícita, por meio da prática do enaltecimento pessoal: ‘Desejo muito que a preciosíssima saúde de Vossa Excelência se conserve sempre feliz para meu amparo. Que a amabilíssima família da ilustríssima e excelentíssima casa de Vossa Excelência goze da mesma perfeita disposição’ (C. I), em que se desejava a manutenção da prosperidade ao interlocutor.

O reconhecimento da valoração social do conde ganha instância máxima no seguinte trecho: ‘a todos Vossa Excelência como pai e autor que é de tudo o que somos, nos ampare e sustente e favoreça como pode’ (C. I). A construção do imaginário de paternidade associa o governo monárquico ao da religião católica, em que todas as possibilidades provêm do pai.

A postura para se ‘protestar a minha fiel obediência e reverente escravidão’ (C. III) seria a de reverência do vassalo frente ao soberano, em que, humildemente, punha as mãos juntas dentro das mãos do senhor como forma de simbolizar a submissão ao controle do outro. Esse gesto, nomeado *hominaticum* no latim, tornou-se *homenatge* em um dialeto da língua francesa e resultou no termo ‘homenagem’. Assim, prestava-se homenagem por meio das cartas: ‘o meu reverente obséquio, a suma veneração com que de toda a parte adoto o respeito de Vossa Excelência e a viva memória que sempre tenho das recomendações de Vossa Excelência dos seus impreteríveis preceitos, e das inumeráveis mercês com que Vossa Excelência me tem engrandecido’ (C. I). Sentindo-se agraciado pelas concessões recebidas, agradece de maneira a seus superiores de maneira expressa e deseja que ‘Deus, Nosso Senhor, guarde a Vossa Excelência para meu amparo’ (C. II), incluindo-se como beneficiário da proteção divina, embora abaixo de seu superior.

Considerações finais

O presente artigo intencionou observar o discurso oficial setecentista produzido pelo governador Morgado de Mateus em cartas enviadas a Portugal, no que diz respeito às práticas que aparentemente denotam rebaixamento e menosprezo do seu *ethos*. Para tanto, foram apresentadas as estratégias de enaltecimento do Conde de Oeiras enquanto interlocutor e representante do Rei e as relações de poder contidas na intersubjetividade dessa relação de direcionamento ascendente. Apresentaram-se alguns exemplos da

produção de imagens construídas pelo universo ideológico da vassalagem. Em acréscimo, observaram-se a construção e manutenção do *ethos* do governador e capitão-general de São Paulo por meio da materialidade discursiva do rebaixamento e de estratégias da “vassalagem”.

No conjunto das quatro cartas apresentadas por meio de fragmentos, dessa maneira, observa-se a prática comum no período setecentista de inferiorizar-se e exaltar o outro, a fim de que o outro, de forma solidária, fizesse o mesmo. Ao ter ações e comportamento elogiados pelo interlocutor, sobretudo por se tratar do grande detentor de poder, o Conde de Oeiras, o Morgado de Mateus garantiria um estatuto de destaque ao seu *ethos*.

Observando-se as formas como o poder é “exercido, manifestado, descrito, disfarçado ou legitimado” (Dijk, 2012, p. 39) no discurso político escrito na segunda metade do século XVIII, nota-se que o discurso setecentista grafado nas cartas ultrapassa a proposta de meramente comunicar as ocorrências locais e solicitar orientações. Esse discurso pressupõe o cuidado com a manutenção de seu *ethos* por parte do autor e, em última instância, conduzia à legitimação do poder das autoridades políticas europeias no Brasil colonial. Observa-se, com isso, que o poder social não apenas aparece ‘nos’ ou ‘por meio dos’ discursos, mas também que é relevante como força societal ‘por detrás’ dos discursos, conforme Dijk (2012, p. 32)

Com base no pressuposto de que “a maioria das ideologias são formadas discursivamente” (Dijk, 2012, p. 33), objetivou-se analisar o discurso veiculado nas cartas administrativas do Morgado de Mateus em suas estruturas cognitivas e sociais. Tal análise visou, portanto, retratar, mesmo que sucintamente, como se davam a construção das identidades e as relações de poder setecentistas, a fim de se ampliar o conhecimento da realidade e do imaginário coevos.

Referências

- Arruda, J. J. de A. (2000). *Documentos manuscritos avulsos da Capitania de São Paulo – Catálogo I (1644 – 1830)*. São Paulo, SP: EDUSC.
- Bellotto, H. L. (2014). *Arquivo, estudos e reflexões*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG.
- _____. (2002). *Arquivística. Objetos, princípios e rumos*. São Paulo, SP: Associação de Arquivistas de São Paulo.
- _____. (1979). *O Morgado de Mateus, governador de São Paulo*. Coimbra, PT: Coimbra editora.
- Cambraia, C. N. & Cunha, A. G. da & Megale, H. (2001). *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo, SP: Humanitas,
- Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Charaudeau, P. (2013). *Discurso político*. São Paulo: Editora Contexto. Trad. Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. 2ª ed. 2013.
- _____. & Maingueneau, D. (2008). *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo, SP: Editora Contexto.
- Dijk, T. A. van. (2012) *Discurso e Poder*. Judith Hoffnagel e Karina Falcone (org). São Paulo, SP: Editora Contexto.
- Duverger, M. (1983). *Sociologia da política*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Freyre, G. (2007). *Casa grande & Senzala – formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Editora Global. Recife, PE, 2007.

Halliday, M. A. K. & Matthiessen, C. M. I. M. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*. 3ª ed. London, EN: Edward Arnold.

Hjelmslev, L. (2003). *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo, SP: Perspectiva.

Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, SP: Editora 34.

Kerbrat-Orecchioni, C. (1980). *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*. Paris, FR: Armand Colin.

Martin, James, & White, Peter. (2005). *The language of evaluation: Appraisal in English*. Basingstoke, AUS: Palgrave Macmillan.

Meyer, M. (2003). *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*. Barcelona, ES: Gedisa.

4 de Ag. de 1767

Ilmo. Exmo. Sr.
e Ex. Sr.



O

nesta occasião A seu Sr. de dar conta a V. Ex.
do que tenho disposto sobre os negócios porzentes do estado des-
ta Capitania, e de juntam^{te} a V. Ex. protestar
a minha fiel obediencia, e devorante escruvidão, e de rejeitar
a V. Ex. a continuacão de sua saude mui felice. Com q^o
nos seguiremos mediante o vigilante zelo de V. Ex. a to-
dos os augmentos e felicidades desta Monarchia, e a con-
sillacão, e amparo os que como eu tem em V. Ex. a sua for-
tuna, e toda a sua esperanca.

Dejo reverente a V. Ex. q^o D. S.
e m. ann. Paulo A. de Ag. de 1767

Ilmo. Exmo. Sr.
e Ex. Sr.
Conde de Oeyraes

De V. Ex.

Com menor preado.

Paulo Antonio de Souza

Illustríssimo e Excelentíssimo Senhor

Com esta occasião Meu Senhor; dedar conta a *Vossa Excelência*
do que tenho disposto Sobre os negocios presentes do estado des-
ta Capitania, Vou juntamente Aos pés de *Vossa Excelência* protestar
a minha fiel obediencia, e reverente escravidão, E dezejar
a *Vossa Excelência* a continuação de huã Saude mui feLix, Com que
Nos Seguremos /mediante o vigilante Zelo de *Vossa Excelência*/ to-
dos os augmentos, e felicidades desta Monarchia, E a Con-
solação, e amparo dos que como eu tem em *Vossa Excelência* a sua for-
tuna, e toda a sua esperança.

Bejo reverente os pés de *Vossa Excelência* que Deoz
guarde muitos annos. São Paulo 4 de Agosto de 1767.

Illustríssimo e Excelentíssimo Senhor

Conde de Oeyras

De *Vossa Excelência*

Cativo e menor Creado.

Dom Luis Antonio de Souza

AS EXIGÊNCIAS E PRESSÕES DA VIDA CONTEMPORÂNEA

Fernando José Matias* & Stéfani Niewöhner**

Faculdades EST, São Leopoldo

E-mails: fernandojosematias@hotmail.com, stefaniniewohner@gmail.com

Resumo: A depressão é um dos transtornos contemporâneos mais frequentes entre as patologias mentais, tanto assim que foi chamada de “resfriado da psicopatologia”. Essa sua assiduidade faz com que se imponha como uma das situações mais desafiadoras na sociedade atual, revelando assim a necessidade de alternativas que sejam metodologicamente refletidas e aprofundadas pelas mais variadas áreas do saber, especialmente as das Ciências Humanas. Propõe-se então, a partir de exploração bibliográfica, apontar algumas hipóteses referentes a exigências e pressões da vida contemporânea que contribuem para esse processo de adoecimento social e comunitário em que o ser humano está inserido e que irão nele se refletir. Conclui-se, preminentemente, que a base sobre a qual o Aconselhamento Pastoral tem a sua inquietação e interação é o sofrimento humano, seja ele individual ou coletivo/comunitário. Assim sendo, o Aconselhamento Pastoral tem a sua contribuição a dar através da leitura teológica que faz da realidade; bem como propondo caminhos de libertação e fortalecimento daqueles que se sentem esmagados pelas exigências e pressões do modelo atual de vida. A fé cristã é a base do Aconselhamento Pastoral, cujo espaço terapêutico de cuidado é a comunidade eclesial.

* Mestrando – Pós-graduado – Bacharel em teologia – Faculdades EST – São Leopoldo, RS, Brasil. Bolsista CAPES.

** Mestranda e Bacharel em Teologia – Faculdades EST – São Leopoldo, RS, Brasil. Bolsista Cnpq.

Palavras-chave: Depressão, exigências, pressões, aconselhamento pastoral.

THE DEMANDS AND PRESSURES OF CONTEMPORARY LIFE

Abstract: Depression is one of the most frequent contemporary disorders among mental pathologies, so much that it was called "cold of psychopathology". It's attendance imposes itself as one of the most challenging situations in today's society, thus revealing the need for alternatives that are methodologically reflected and deepened by most diverse areas of knowledge, particularly the Humanities. This article intends, from bibliographical exploration, to pointing out some hypotheses regarding the demands and pressures of contemporary life that contribute to this process of social and community disease in which the human being is inserted and that will be reflected on him. Preeminently, it's concluded that the basis on which the Pastoral Counseling has its restlessness and interaction is the human suffering, be it individual or collective / community. Thus, the Pastoral Counseling has its contribution to offer through the theological reading from the reality; well as proposing ways of liberation and empowerment of those who feel overwhelmed by the demands and pressures of the current model of life. The Christian faith is the basis of Pastoral Counseling, whose therapeutic space of care is the ecclesial community.

Key words: Depression, demands, pressures, pastoral counseling.

Considerações iniciais

Vivemos num período de grandes questionamentos, mudanças e de adaptações em relação ao ser humano e as suas mais diversas formas relacionamentos com o mundo que está em sua volta. (Malta, 2010, p. 100). Esse novo quadro complexo em que o ser humano contemporâneo está inserido pode ser ou tornar-se doentio e adoecedor. Afinal

de contas, a saúde e o bem-estar não dependem exclusivamente do bom funcionamento dos órgãos, mas de muitas outras variáveis em que o indivíduo está inserido em sua integralidade, inclusive a sua vida psíquica. Conseqüentemente, muitas dessas dimensões da realidade podem se tornar pesadas e, em muitas ocasiões, esmagadoras. (Glasenapp, 2012, p. 95, 96).

O peso que o ser humano, nosso contemporâneo, tenta carregar sobre os ombros é impressionantemente maior do que as forças que ele tem a disposição. Anda encurvado, cabisbaixo. Enfrenta uma situação parecida com aquela descrita na mitologia grega, ao tratar sobre o castigo de Atlas. O ser humano tenta, e às vezes acha que conseguirá, carregar e sustentar o peso do mundo e do firmamento sobre suas costas, o que se torna desumano e tem sido a causa do adoecimento de muitas pessoas. Ninguém de nós “deveria sentir-se isoladamente responsável por carregar todo o peso do mundo ou sobre si. Seria um ‘castigo’ totalmente injusto, uma dívida não cobrável, uma responsabilidade impossível de ser assumida”. (Assmann, 2000, p. 9).

Competição desmedida

Este modelo de vida em que estamos inseridos, extremamente competitivo, impõe fardos incompatíveis com as capacidades que desenvolvemos ao longo da nossa história de vida. Vivemos uma espécie de “darwinismo social” onde reina uma espécie de competição desmedida em que os “mais aptos” são selecionados e, a seu modo, sobrevivem. Conseqüentemente, as pessoas que não se enquadram nas superexpectativas desse modelo são condenadas à solidão, ao abandono, ao desemprego, à pobreza, à existência marginal, sendo assim devoradas por um sistema cruelmente capitalista. (Brakemeier, 2002, p. 12). Segundo Kehl (2009, p. 22), um povo que valoriza a competitividade e a conquista, mesmo que se limite à lógica do mercado capital, não é capaz de amar e cuidar de seus deprimidos,

pois, a título do discurso capitalista, ela mesma é responsável pelo desenvolvimento e desencadeamento de tal mal que se instala entre o seu povo.

O modelo competitivo, da busca desenfreada por sucesso, da lógica de ser sempre o/a melhor, de estar sempre em evidência, em primeiro plano, é um modelo social adoecido. Segundo Solomon (2010, p. 575), “Em sociedades animais, o tema essencial do sucesso é ‘eu sou mais forte que você’, enquanto que nas sociedades humanas é, num grau muito maior, ‘eu sou incrivelmente bom’”, melhor que você. Frente a essa realidade se revela o seguinte fato, assim como um animal pode ficar deprimido por ser espancado pelo seu grupo, o ser humano pode ficar doente e deprimido por não estar em alto conceito ou por não ser digno de admiração diante de seus semelhantes, por não ter atingido aquele nível de superexpectativas irreais e irrealizáveis que foram projetados sobre si ou que ele mesmo projetou sobre si (Solomon, 2010, p. 577). É necessário atentar ao seguinte fato, como vivemos num mundo que é falho e vulnerável, pessoas perfeccionistas tendem ser deprimidas e, ao mesmo tempo, pessoas das quais se exige constante perfeição tornam-se mais vulneráveis à depressão (Solomon, 2010, p. 104).

Tudo aquilo que está relacionado a exigências supra-humanas, deveriam ser descartadas, para o bem do ser humano. Aquelas coisas que se enquadram na categoria do dever, do ter que fazer. O livre prazer deveria ocupar o lugar do patológico e irrealizável dever. Tenho que ser o mais rápido, o melhor e realizar tudo com perfeição e sem erros. Tenho que ser uma boa mãe e um bom pai, sempre disponível; tenho que ser um bom filho, uma boa filha. Tenho que alcançar a perfeição em tudo. “A quebra das minhas ilusões também rompe a couraça que eu construí à minha volta. E assim sou aberto ao meu verdadeiro Eu, para a imagem original e verdadeira que Deus fez de mim.” (Grün, 2011, p. 55).

O problema ainda se agrava se pensarmos que as superexpectativas projetadas sobre o ser, além de irrealizáveis, são mutáveis e flutuantes. Conforme Brakemeier (2002,

p. 17), os modelos sociais contemporâneos são extremamente líquidos, metamórficos e inconstantes. Querer estar sempre em alto e admirável conceito parece ser algo irreal, e doentio. Sendo assim, para a humanidade a lei da selva se mostra como mortal. Além do mais, lembra-nos bem Solomon (2010), os animais selvagens estão livres de alguns fardos que pesam sobre o ser humano. Animais selvagens, por exemplo, não precisam assumir empregos dos quais não gostam ou vão se arrepender; “não se forçam a interagir calmamente, ano após ano, com aqueles de quem não gostam; não brigam pela custódia do filho” (p. 577) e, no final, isso faz muita diferença.

Não há dúvida que o modelo de vida atual em que estamos inseridos é complexo e faz com que vivamos em uma sociedade adoecida, patologizada e fragilizada.

Formação para o mercado de trabalho e a coisificação do ser humano

No âmbito das escolhas profissionais, temos a sequência da problemática. A busca pelo espaço do exercício profissional exige cada vez mais conhecimentos técnicos e específicos das pessoas que querem se candidatar a tal vaga. Há pouco mais de uma década atrás, século XX, ter um diploma de datilografia era uma vantagem para ingressar no mercado de trabalho, era motivo de orgulho, tanto assim que o diploma ia parar numa moldura da parede da casa. Poderíamos nos perguntar o que vale hoje um diploma de datilografia? (Cortella, 2013, p. 93).

Percebe-se atualmente uma explosão de ofertas de cursos técnicos que servem para instrumentalizar o ser humano para que assim se torne uma boa ferramenta no atual mercado de trabalho. Entretanto, não se percebe, nem de longe na mesma proporção, uma procura e oferta no mercado de trabalho de cursos que ofereçam formação ligada, por exemplo, à poesia, à filosofia e a tudo aquilo que envolve métodos de profunda reflexão humana. Para o nosso modelo de mercado atual, isso parece desperdício e perda de tempo.

O que se quer é uma formação técnica, instrumental que, apesar de limitada, não deixa a máquina capital parar. Mas justamente aí reside uma grande armadilha, pois as técnicas para suprir as exigências do mercado sempre são cambiáveis, se modificam, se transformam, pois as exigências do mercado são flutuantes. Novos níveis de qualidade são exigidos a cada novo dia. O que faz com que novas técnicas e invenções logo, logo se tornem ultrapassadas e obsoletas. E, pior ainda, o ser humano que as desenvolveu e as dominava tão logo também é descartado, pois não atende mais a demanda e as exigências do mercado atual. Neste processo, a dimensão emocional e afetiva do ser humano é completamente ignorada e prioriza-se apenas a sua dimensão funcional, instrumental, maquina. (Castanho e Castanho, 2000, p. 95-131).

Ao mesmo tempo em que assistimos uma explosão de lançamentos e novos inventos tecnológicos, o cérebro humano parece evoluir de forma mais lenta. Não conseguimos sequer acompanhar o modelo de vida no qual estamos inseridos. O ser humano está cercado de uma parafernália tecnológica da qual não domina e não sabe bem como usar, e isso se reflete em todas as áreas. Até mesmo na área da saúde tem-se a “sensação de que a tecnologia médica avançou além da capacidade médica de usá-la sabiamente” (Glasenapp, 2012, p. 107).

Além disso, é importante lembrarmos que

A invisibilidade das profissões cuja contínua diversificação resulta numa gama de possibilidades além da nossa compreensão. Nas sociedades pré-industriais, uma criança podia caminhar por sua aldeia e ver os adultos trabalhando. Escolhia (onde a escolha era possível) seu próprio trabalho com base em uma compreensão bastante completa do que acarretava cada uma das ocupações disponíveis – o que era ser um ferreiro, um moleiro ou um padeiro. [...] isso não é verdade em nossa sociedade pós-industrial. Poucas pessoas sabem desde a infância o que faz

exatamente um gerente de fundos ou um administrador de cuidados de saúde ou um professor-adjunto, ou como seria ter essas profissões. (Solomon, 2010, p. 579).

Isso gera insegurança, medo e instabilidade, pois muitas pessoas não sabem ao certo o que é ou que fazem determinadas profissões ou cargos.

Muitas formas de exercício profissional estão fazendo com que pessoas adoçam. Algumas categorias de profissões sobrecarregam a pessoa e isso faz com que a sua vida psíquica fique vulnerável. Uma pesquisa realizada pelo King's College de Londres revelou que “profissões que exigem atenção constante e respostas velozes durante muitas horas por dia provocam depressão (e ‘estresse’) entre os que se dedicam a elas”. (Kehl, 2009, p. 148). Os sintomas depressivos mais relatados entre o grupo de trabalhadores investigados são: desânimo, falta de prazer na vida, sentimento de vazio e de inutilidade.

Outro grande problema que se escancara no meio profissional é o processo de desumanização. Existe uma “frieza” generalizada e instalada nos diversos meios do exercício profissional. A supremacia da razão e da objetivação afastou o ser humano de si mesmo e do seu próximo. (Malta, 2010, p. 100)

A desumanização, a tecnização e a despersonalização do ser humano fazem com que o sujeito se torne objeto desfigurado, sem identidade e fique, paulatinamente, sem dignidade a ser considerada. Esse processo degradador culmina na ideia de que a pessoa somente tem um valor sob o aspecto dos valores comerciais. Ou seja, importa o que ela tem não o que ela é. Se não tem nada a oferecer, é objeto de manobra e de exploração, mercadoria “que se compra ou se despreza, força que se impõe ou sucumbe, máquina que vira sucata tão logo deixa de funcionar” ou assim que não tenha nada a oferecer. (Brakemeier, 2002, p. 13).

As pessoas são destituídas de seus nomes e passam a ser conhecidas por números ou funções. São “substituídas por abstrações, entidades econômicas, lucros e dinheiro”. (Wondracek, 2012, p. 95). São tratadas “matematicamente, informaticamente, estatisticamente, contadas como animais, sendo tido em menor apreço do que esses” (Henry em Wondracek, 2012, p. 95).

Esse processo de desumanização tem muitas facetas e fundamenta, por exemplo, explorações desmedidas, apartheids sociais, violência endêmica em várias esferas da vida e disputas desumanas por poder (Brakemeier, 2002, p. 12, 13). Com isso, constitui-se não apenas um modelo de vida injusto e doentio, mas especialmente desumano, pois o ser humano deixa de ser visto e compreendido como humano.

Conforme Boff (2008), esse modelo de trabalho, de competitividade desmedida, de escravidão estrutural produtiva, de racionalismo exacerbado, de despersonalização e desumanização está relacionado à cegueira causada pela ganância capital. Nessa cegueira, o ser humano passa a funcionar como uma máquina. No entanto,

Há algo nos seres humanos que não se encontra nas máquinas, [...] o sentimento, a capacidade de emocionar-se, de envolver-se, de afetar e de sentir-se afetado. Um computador e um robô não têm condições de cuidar do meio ambiente, de chorar sobre as desgraças dos outros e de jubilar-se com a alegria do amigo. Um computador não tem coração. (Boff, 2008, p. 99).

Para Boff (2008), o sentimento e atitude que pode mudar esse quadro, é o cuidado. O ser humano que não sente mais, não se deixa tocar pela dor do outro, que não se emociona, não se envolve, que é frio e calculista, está mais para máquina, que para humano. Boff segue a sua reflexão e relata que o cuidado essencial é capaz de transformar em sujeitos aquilo que a fria razão coisificou e tornou objeto de descuido, de uso e de exploração. O cuidado é o sentimento e atitude que torna pessoas, coisas, situações e toda

a criação divina, em algo extremamente importante; e aquilo que é importante para nós se torna alvo do cuidado mais profundo e indelével que está na essência do ser humano. O cuidado está mais para a emoção e para o coração do que para a fria e calculista razão do uso utilitário das coisas, criaturas e pessoas. Essa parece ser a forma de resgatar humanidade mais essencial, fontal e ontológica do ser humano. (Boff, 2008, p. 100-103).

Relações interpessoais adoecidas

A complexidade patológica da vida humana contemporânea se reflete também na esfera das relações. As pessoas, com poucas exceções, nasciam, cresciam, casavam e morriam numa mesma localidade ou região. (Solomon, 2010, p. 580). Atualmente as pessoas conhecem centenas e milhares de outras pessoas que são de muitos lugares diferentes, no entanto, muitas dessas pessoas vivem isoladas em seu individualismo e se baseiam na lógica do descartável. Tudo se tornou descartável, inclusive o ser humano foi coisificado e também se tornou descartável. (Malta, 2010, p. 101, 102). Esse fator revela que a vida humana e os laços relacionais já não possuem muito valor, pois a pessoa que foi coisificada pode ser usada, manobrada, manipulada, explorada e desprezada, assim como se faz com os objetos descartáveis, que começou com um simples guardanapo de papel. (Brakemeier, 2002, p. 10).

O núcleo familiar se encontra fragilizado, fragmentado e com novos modelos. As figuras que assumiam papel central no processo de cuidado e condução familiar vivem atualmente sem tempo para exercer a sua vocação específica no seio familiar.

Não existe lugar para o diálogo entre pais e filhos; as pessoas estão sempre correndo, o tempo diário no trabalho aumentou; é exigido que os adultos dediquem-se mais ao trabalho e conseqüentemente há uma dedicação mínima aos filhos, que vêm experienciando cada vez mais vivências de abandono; afinal, seus

pais não brincam mais com eles, não os põem para dormir. Outro ponto a refletir é o divórcio, que aumentou consideravelmente e que provocou mudanças significativas na estrutura familiar: no mais das vezes, o filho vê-se obrigado a decidir entre o amor da mãe e o amor do pai, ou é acoplado a uma família que não é originalmente a sua. (Malta, 2010, p. 102).

Kehl (2009) chama a atenção para o perigo dessa falta de tempo, das correrias cotidianas e enlouquecedoras. Segundo essa autora, as depressões são denúncias de um mal-estar social instalado na realidade em que vivemos. Nós carecemos a vivência de um tempo em que o tempo seja menos importante. Um tempo onde as coisas podiam ser vividas e saboreadas na lentidão e sem as amarras do tempo atual, que parece encurtar a cada dia.

Gilberto Safra (2004, p. 11-14) ao refletir sobre a fragmentação do ethos no mundo contemporâneo relata que o modelo de vida atual não reflete mais a medida humana e que inúmeras formas de sofrimento psíquico são decorrentes das fraturas da cidadania e de fraturas éticas. Entre essas fraturas o autor destaca: a) a humilhação decorrida da exclusão social e do sentimento de ser visto pelas outras pessoas como inferior, indigno e desprezível; b) o desenraizamento étnico (perda de ligação com os elementos sensoriais e culturais que conectam as pessoas com à memória de sua origem e a impossibilidade de encontrar e conviver com o seus “iguais”), estético (ideal de um corpo irreal, falta de descanso e falta de sensibilidade com os ritmos do próprio corpo) e ético (a falta de respeito e de responsabilidade com o próximo e com o meio em que vivemos); c) no caso da invisibilidade a pessoa é ignorada, deixou de ser vista como ser humano, virou parte da paisagem e foi invisibilizada no meio em que vive; d) o desenvolvimento de uma tecnologia opressora que substitui o contato direto por mediações tecnológicas e por terceirização de relações primárias. Crianças estão com

agenda semanal superlotada das mais variadas atividades, dentro de uma abundância de diversas técnicas disponíveis. Essas crianças tendem a ficar aflitas e a se organizarem para fora desse mundo desumano em que vivem, por carecerem de gestos simples carregados do calor de amor, de cuidado e companheirismo.

Cortella (2013, p. 93) relata que uma pesquisa realizada em nos centros econômicos mundiais revela que o convívio entre pais executivos junto a seus filhos e filhas não passava de cinco minutos diários, inclusive no Brasil. Encontro entre pais e filhos se tornou coisa rara em nossos dias, mesmo para aqueles e aquelas que moram sobre o mesmo teto. Segundo o autor, somos a primeira geração em que os pais saem de casa, quando lá estão, mais tarde que os filhos.

Por muitos e muitos anos, séculos até, os adultos acordamos as crianças (filho, vai para a escola, toma café, toma...); hoje o filho levanta sozinho e sai às 6h30 ou 6h45 na van ou no ônibus, e o pai e a mãe, acordando mais tarde, saem para trabalhar às 07h30, 8h... Assim, essa família quase não se encontra, filhos são “criados” por outras pessoas e isso resulta em um impacto negativo na consolidação de uma comunidade afetiva. (Cortella, 2013, p. 93,94).

Segundo Safra (2004, p. 11-14), é necessário que o ser humano reaprenda a simplicidade originária da condição humana em tempos de tanta complexidade.

Outro tipo de pressão e peso exercido pelo modelo de vida contemporâneo é nomadismo. O século XXI tornou-se um desterrador de raízes. As bases que nos eram historicamente profundas e nos colocavam sobre uma realidade sólida, derreteram, tornaram-se inconsistentes, fluidas, líquidas. O que era inteiro, o que era uma unidade, se fragmenta, se despedaça. Isso é válido principalmente para as instituições tradicionais, a exemplo da família, do matrimônio, do Estado, da Igreja, entre outras tantas (Esperandio, 2007). Um escritor, ao relatar essa problemática, conta a história de um jovem, cuja

família se mudou pelo menos cinco vezes num curto período e que se enforcou em um grande carvalho no quintal de sua última casa. Esse rapaz deixou na árvore um bilhete espetado que dizia o seguinte: “isto é a única coisa por aqui que tem raízes.” (Solomon, 2010, p. 580).

Bauman (2001, p. 143) trata desse assunto chamando-o de modernidade líquida e fluida, que é radicalmente o oposto daquilo que anteriormente ele denomina de modernidade sólida:

Se a modernidade sólida punha a duração eterna como principal motivo e princípio da ação, a modernidade “fluida” não tem a função para a duração eterna. O “curto prazo” substituiu o “longo prazo” e fez da instantaneidade seu ideal último. (Bauman, 2001, p. 143).

Aquilo que eram consideradas bases firmes, fundamentadas e enraizadas na história, na hereditariedade e na tradição, ficaram abaladas. As coisas não são mais tão previsíveis ou duradouras. A imagem de algo sólido que, aos poucos, vai derretendo é compatível com o desenvolvimento da história das relações, da tradição, das estruturas, dos valores, dos costumes, em todos os seus níveis entre o ser humano, nosso contemporâneo. É o mundo da vulnerabilidade, da instabilidade e da precariedade em que estamos inseridos. (Bauman, 2001, p. 184).

Faltam referenciais, não há no que se agarrar para não afundar ou então há coisas demais que confundem e puxam para baixo. Muitas das certezas básicas e sólidas se foram e muitas pessoas não sabem mais bem o que fazer, o que querer ou o que ser.

Sob o comando da tacocracia

A nossa época é marcada pelo seu caráter ‘fast’ e pelo vazio utópico. Tudo precisa ser realizado com pressa, com rapidez. Cortella fala da tacocracia para nomear a supremacia da velocidade e da rapidez características de nossos tempos. Segundo o referido autor, a velocidade é o principal critério de qualidade para avaliarmos uma coisa como positiva ou negativa. “Vai demorar para ficar pronto? Vou demorar para aprender isso? A conexão é demorada? A leitura desse livro é demorada? A visita ao museu é demorada? O culto é demorado? Aprender a tocar este instrumento é demorado? Demora para fazer essa comida? Então, não posso querer.” (Cortella, 2013, p. 20). A pergunta crucial a se fazer é, se tudo precisa ser feito com tanta rapidez para que eu ganhe mais tempo, o que faço com o tempo que ganho?

O que regula e rege a nossa atual temporalidade urgente são os relógios de máxima precisão, aqueles que contam os décimos de segundos, afinal temos pressa e tempo é dinheiro. A forma de vivenciar os ritmos do corpo e de vida precisa ser rápida e instantânea. A pulsação própria do corpo, que rege o ritmo do nosso jeito de ser, é violentamente apressada pelos milésimos de segundos que aprendemos a contar. Ora, isso não é natural do ser humano e não há medicação que possam nos ajudar a estar regulados infinitamente neste ritmo descompassado entre corporeidade e temporalidade. (Kehl, 2009, p. 122, 123).

É importante destacar que apenas no fim do século XIII, nas torres das igrejas da Europa, os relógios mecânicos começaram a marcar uma nova temporalidade para o ser humano. Antes disso, a passagem do tempo era regulada pelos ciclos da natureza, fundamental para o trabalho no campo bem como pelos horários dos ritos religiosos. O tempo do trabalho era definido pelo percurso do sol. O tempo social, do ócio, meditação e partilha era indicado pela Igreja, através de seus sinos que convidavam o povo para

orações em diferentes horas do dia e para as celebrações que aconteciam no templo, cultos, sepultamentos, etc. (Kehl, 2009, p. 122, 123).

No fim da Idade Média, com o crescimento e desenvolvimento das cidades, que seguiam uma linha de produção diferente da realidade agrária, marcada pela produção e comercialização de produtos artesanais, e depois industrializados, é que começaria uma nova relação do ser humano com o tempo. O tempo não seria mais regido pela ordem natural e pelos ritmos naturais. Não é mais o sol que dita o horário de começar e de parar de trabalhar, produzir. Não são os ciclos da natureza e estações do ano que conduzem o ritmo de vida das pessoas, mas o tempo passa a ser contado de hora em hora. No século XIV e XV, sem ainda existir os ponteiros dos minutos (que são maiores que o das horas), surgem novos relógios para serem instalados nas prefeituras das cidades e não mais nas torres da Igreja, onde se queria dizer, entre outras coisas, que o tempo também pertence a Deus. Assim, o tempo do comércio, do negócio e do lucro, começa a substituir o tempo da Igreja. “De lá para cá, o tempo humano nunca mais deixaria de ser contado em dinheiro”, em produtividade, em competitividade, em rapidez. Agora, em meio a tecnologias sofisticadas e cronometradas, minutos, segundos ou milésimos de segundos podem fazer a diferença. (Kehl, 2009, p. 122, 123).

Para Fédida (2009, p. 15), a aceleração em que vivemos atualmente faz com que tenhamos dificuldades de adaptação criativa neste tempo suprimido e veloz. O resultado disso é a fragilização da vida psíquica do ser humano.

É frente a essa realidade que a pessoa depressiva “resiste com sua lentidão, seu mergulho angustiante e angustiante. Ainda que eles não saibam disso, a inadaptação dos depressivos em relação às formas contemporâneas de aproveitar o tempo pode ser reveladora da memória recalcada de outra temporalidade, própria do ‘tempo em que o

tempo não contava’.” (Kehl, 2009, p. 122, 123). Foi-se o tempo do ócio e sobrou apenas o tempo do negócio, ou seja, a negação o ócio (Kehl, 2009, p. 164).

Assim, o tempo que as pessoas se permitem esperar atualmente é muito curto. Tudo exige pressa, agilidade, domínio. É necessário saber muitas coisas em menos tempo e as pessoas parecem não estar preparadas para isso. (Malta, 2010, p. 101).

As tecnologias invadiram a nossa casa e a nossa vida e não sabemos bem como funciona a maioria delas. Não sabemos até que ponto são boas ou prejudiciais. Há muitos estresses específicos para os quais estamos equipados. O colapso da família é, com certeza, um deles, e o advento da vida solitária é outro. A perda de contato, e às vezes de intimidade, entre mães que trabalham e seus filhos é outra. Levar uma vida de trabalho que não inclui nenhuma atividade física ou exercício é outra. Viver sob uma luz artificial é outra. A perda do conforto da religião é ainda outra. Incorporar a explosão de informações inerentes a nossa época é mais outra. A lista pode ser expandida quase indefinidamente. Como podem os nossos cérebros estar preparados para processar e tolerar tudo isso? Por que isso não seria desgastante para eles? (Solomon, 2010, p. 581).

Brakemeier (2002, p. 7), refletindo em torno do filósofo Norbert Bolz sobre a nossa era, lembra-nos: “Nossos grandes problemas não resultam da falta de conhecimento, e, sim, de orientação; não somos ignorantes, estamos confusos.” É fato, hoje temos acesso a informações sobre o ser humano e o meio em que vive que outras gerações jamais conheceram ou tiveram acesso. No entanto, estamos, sim, confusos e desorientados. Uma enxurrada de informações não garante acesso seguro do saber, antes, podem confundir e trazer o sentimento de abandono e insegurança. Nosso modelo de vida atual parece não estar saudável.

Diante de um estilo de vida fragilizado, muitos citam a influência de se ter um sentido maior para a vida. Temos acesso a tantas coisas atualmente, muito mais que aqueles e aquelas que nos antecederam, mas parece faltar um sentido maior, uma razão de estar aí no mundo. Uma geração desmotivada, apática, tediosa e com medo do futuro, é uma geração adoecida, fragilizada. A vida precisa ser vivida como algo que vale a pena, como algo com um sentido de ser. Uma vida com sentido é uma vida dinâmica, ativa, produtiva. (Brakemeier, 2014, p. 8-10) “Um universo privado de sentido, inanimado, isto é, sem alma, mata também a nobreza do ser humano e o rebaixa a um organismo que já não vive, e sim funciona.” (Brakemeier, 2014, p. 15).

Falta de sentido na vida

Viktor Frankl (2008) percebeu que pessoas que tem ou encontram uma razão para viver se tornam mais resistentes frente às intempéries da vida, pois são capazes de encontrar um sentido até mesmo do sofrimento e na dor extrema. O referido autor chama a atenção para algumas pesquisas realizadas na França, reproduzidas e confirmadas em seu consultório em Viena, em relação à busca de um sentido para a vida.

Anos atrás, realizou-se na França uma pesquisa de opinião pública. Os resultados mostraram que 89% das pessoas consultadas admitiram que o indivíduo precisa de “algo” em função do qual viver. E 61% admitiram haver algo ou alguém em suas próprias vidas pelo qual estariam dispostas até prontas a morrer. [...] Outra pesquisa estatística, com dados de 7.948 alunos, em 48 Universidades, [...] perguntados sobre o que consideravam “muito importante” para eles naquele momento, 16% dos estudantes responderam “ganhar muito dinheiro”, 78% afirmaram que seu principal

objetivo era “encontrar um propósito e sentido para minha vida”. (Frankl, 2008, p. 125).

Uma vida com ausência de um sentido duradouro é angustiante e a angústia e usurpa, exauri e mina as forças e energias vitais do ser humano. É necessário que se encontre um significado à existência humana no mundo em que vivemos. (Malta, 2010, p. 97, 98). Segundo Malta (2010, p. 99), consultórios terapêuticos estão lotados de pessoas que buscam um sentido para a sua vida e que buscam entender as suas angústias.

Descobri que quatro dados são particularmente relevantes para a psicoterapia: a inevitabilidade da morte para cada um de nós e para aqueles que amamos, a liberdade de viver como desejamos, nossa fundamental condição de solidão e, finalmente, a ausência de qualquer significado ou sentido óbvio para a vida. (Yalom citado por Malta, 2010, p. 99).

Mesmo com toda a ciência e tecnologia ao nosso dispor, o ser humano sente-se vazio e repleto de questões não respondidas, não resolvidas. O fato de ter um sentido na vida pode se tornar uma força vital e propulsora para um existir e estar aí no mundo de forma dinâmica, interativa e viva (Malta, 2010, p. 113). É justamente isso que parece faltar em nossos tempos complexos e confusos.

É necessária a busca por sentidos temporários, pequenos, que podem variar de pessoa para pessoa em diversos momentos de sua existência, mas que jamais deveriam deixar de existir (Frankl, 2008, p. 133-135), como: o envolvimento em favor de determinada causa ou objeto, esportes, música, arte, literatura, botânica, etc. que motivem um envolvimento e uma auto-ocupação (Brakemeier, 2014, p. 9,12); mas também é necessária a busca por um sentido duradouro, eterno, pois somente um sentido eterno e duradouro é capaz de trazer um sentido diferenciado aos sentidos temporários e

transitórios. Também é verdade que um sentido duradouro é capaz de evitar a ruína da vida quando os primeiros sumirem ou não fizerem mais sentido. Sendo assim, é imprudente depositar confiança e expectativas demasiadas naquilo que é transitório e passageiro; por outro lado “sem um sentido maior, inerente à vida humana em especial e ao mundo em geral, torna-se difícil sustentar os demais sentidos.” (Brakemeier, 2014, p. 13).

Nesse sentido, a fé cristã – que também anda atualmente meio à margem em nossa confusa sociedade – funcionava como uma base sólida e como um princípio unificador do ser humano à sua essência e elemento central da vida (Malta, 2010, p. 102). Esse enfraquecimento e desligamento acarretaram prejuízos profundos, pois o ser humano que desistiu da fé e da espiritualidade arrisca-se a preencher esse lugar com superficialidades como, por exemplo, as compras exageradas, busca por intensas emoções, a busca desmedida por um padrão de beleza, a competição, a rivalidade, a correria cotidiana que lhe traz a falta de tempo (Malta em Gomes, 2010, p. 102) e a saudade do tempo em que o tempo não importava (Kehl, 2009, p. 122, 123).

Segundo Frankl (2008) faz-se necessário estar atento a esse sentido maior e unificador que está ligado à essência e fonte da vida, ou então no lugar onde antes existia a fé e a espiritualidade ficará o buraco de um vazio existencial (Frankl, 2008, p. 131), habitando dentro de si (Brakemeier, 2014, p. 16). Ambas, tanto o preenchimento com superficialidade quanto o vazio existencial trazem grandes prejuízos. Dentro dessa complexa perspectiva, a ausência de uma fé genuína e a crise da espiritualidade trazem consigo danos em tempos de tanta instabilidade e inseguranças, como os que nos são impostos em nosso tempo presente.

Aconselhamento Pastoral

É necessário já de início deixar claro que o Aconselhamento Pastoral não é uma função exclusiva de ministros e ministras ordenados; não está ligado exclusivamente à ideia de dar conselhos e gerar dependência. Não se trata de uma relação de poder, mas de uma relação dialogal entre parceiros. Essa relação tem como objetivo descobrir junto às pessoas e em diferentes situações da vida o significado da liberdade cristã dos pecadores e pecadoras que são aceitos pela graça de Deus, para que, assim, possam restabelecer uma relação saudável e libertadora com o Deus de sua fé, consigo mesmas e com o próximo de uma forma madura e consciente. (Schneider-Harpprecht, 2005, p. 291-292).

Segundo Hoch (1989), os instrumentos do Aconselhamento Pastoral são o ouvir e o falar, pois estes dão voz ao sofrimento para articular o protesto e partir para a ação. O Aconselhamento Pastoral caminha lado a lado com conhecimentos e técnicas da psicologia. Afinal, a encarnação de Cristo ultrapassa os limites dos contextos sociais e atinge os porões mais escuros e profundos da alma humana.

A arte do aconselhamento pastoral e psicológico consiste justamente em oportunizar relações significativas com as pessoas atendidas de modo que elas, experimentando uma nova forma de relação interpessoal, sejam capazes de adquirir consciência dos modelos opressivos de interação a que estavam submetidas e, aos poucos, ensaiar novos modelos de relacionamento. (Hoch, 2003, p. 97).

Entre psicólogos que reconhecem a proximidade dialogal entre Poimênica e Psicologia, podemos citar: Jung, Rogers, Frankl, Skinner, Perls, entre outros. No Brasil, em 1997 – no 2º Encontro Nacional de Profissionais na Área de Aconselhamento Pastoral, Psicológico e de Saúde – um grupo de mais de quarenta pessoas fundou a Associação

Brasileira de Aconselhamento. (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 79). Iniciativas contemporâneas como o Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristão (CPPC) também revelam e reforçam a proximidade entre os dois saberes que prezam pelo cuidado do ser humano em sua integralidade (Hoch, 1985, p. 249-270).

Assim sendo, é possível dizer que o Aconselhamento Pastoral é uma vocação pela qual a Igreja como um todo foi e é chamada para cuidar das pessoas, através das pessoas e do convívio fraterno e solidário entre as diferentes pessoas como fruto da fé. Sendo uma forma de cuidado, o Aconselhamento Pastoral deve permanecer aberto ao diálogo interdisciplinar e intervencional e jamais deve se manifestar de forma unilateral. Pelo contrário, deve vislumbrar o ser humano em sua integralidade vivencial e existencial. (Schneider-Harpprecht, 1998, p. 83).

Ward (2001) ressalta que apesar de essa tarefa ser função da Igreja, e não apenas de ministros e ministras, é impossível negar que o ministro e ministra são símbolos que apontam para muito além de si mesmos e de sua pessoalidade. O ministro e a ministra apontam e representam o Deus da vida e também uma comunidade de fé que está na base de sua ação pastoral. Ou seja, o “visitador pastoral é o representante de Deus e vem de uma comunidade de fé”. (Ward, 2011, p. 334-344). A referida autora chama atenção e enfatiza a importância dessa realidade ao afirmar:

Nenhum outro profissional tem esse contexto à disposição para demonstrar a comunidade de apoio agregada que constitui a força invisível proporcionada ao paciente que está sozinho no hospital. Por meio das visitas do visitador pastoral o paciente pode continuar participando da vida da comunidade da igreja da qual já fazia parte.

Quando surge uma crise na vida de um indivíduo, a pessoa do visitador pastoral pode mais uma vez representar um corpo de pessoas que está oferecendo orações, apoio, consolo e força. (Ward, 2011, p. 334-344).

A tendência de compreender a atividade do Aconselhamento Pastoral como tarefa exclusiva do pastor está vinculada à tradição do platonismo, que transparece no conceito de cura d'almas, ao qual se entende que a salvação da alma imortal é mediada pela figura pastoral, mediante a confissão e a absolvição. Uma vez que esse dualismo foi superado e o ser humano voltou a ser compreendido como um ser integral, podemos ir adiante e aprofundar a reflexão em torno da prática do Aconselhamento Pastoral como forma de cuidado junto a pessoas fragilizadas em diversas situações da vida. (Schneider-Harpprecht, 2005, p. 291).

Hoch (2003, p. 98) chama atenção para o fato de que a prática do Aconselhamento Pastoral é uma forma de pregação do Evangelho encarnada, um jeito concreto de estar aí no mundo e de se relacionar. Isso claramente não se refere apenas à pregação realizada no culto, mas também. Ela vai um pouco além e extrapola os limites da vida cúlrica e celebrativa para alcançar o nível das relações e, assim, se encarnar concretamente na realidade das pessoas. A comunidade cristã como um todo, como agente do cuidado exercido através da prática do Aconselhamento Pastoral, é convidada a traduzir a Boa Nova do Evangelho na linguagem das relações e, assim, tornar a solidariedade Evangélica algo concreto e palpável e encarnado entre o sofrimento alheio. Nesse sentido, o Aconselhamento Pastoral contextualizado e inculturado se torna uma hermenêutica integrada da práxis cristã. (Schneider-Harpprecht, 2005, p. 309).

Ward (2001, p. 334-344) ressalta ainda a importância do silêncio no aconselhamento. Segundo a referida autora, as formas de cuidado pastoral junto a pessoas

fragilizadas não se limitam ao discurso verbal, a verdades dogmáticas ou a ensinamentos prontos e fechados em si. Para Ward, a presença, o estar junto em silêncio, o escutar com o coração, o ouvir efetivamente a dor da outra pessoa em atitude de metaescuta ou escuta ativa e profunda são características que denotam grande habilidade da parte do aconselhador, da aconselhadora. Escutar com o coração, em atitude de metaescuta ou escuta ativa e profunda, vai além do racional, do ouvir as palavras ditas pela pessoa que sofre. Este ouvir inteiramente leva em consideração as expressões não verbais como, por exemplo, o tom da sua voz, as expressões faciais, os gestos, a postura e a linguagem corporal. Ou seja, a palavra aconselhamento que aqui usamos vai muito além da concepção de dar conselhos, de dar tutela, de informar ou instruir.

Como fundamento dessa compreensão, podemos nos firmar no exemplo do próprio Jesus Cristo diante do ser humano fragilizado. A sua vida foi marcada por compaixão, solidariedade, solicitude, amor, respeito, convívio, comunhão e diálogo. O seu ministério foi constituído e vivido numa rica, dinâmica e complexa interação com o próximo que estava diante de si. Esta é a boa nova do Evangelho: Deus, na pessoa de Jesus Cristo, vem para se relacionar “com seu povo em meio ao sofrimento e o faz de forma humana, ou seja, através de um relacionamento fraterno, em moldes tais, que a mais humilde das pessoas seja capaz de entendê-la. E, mais do que entendê-la, experimentá-la.” (Hoch, 2003, p. 98).

O Aconselhamento Pastoral interage com pessoas em diversas situações de sofrimento e fragilidade, buscando contribuir através da presença (o estar junto), da relação direta, do ouvir atentamente (Clinebell, 2007, p. 69), da conversação e de outras formas de comunicação que sejam metodologicamente refletidas. (Schneider-Harpprecht, 2005, p. 292). Com isso, exerce formas de cuidado e de recomposição quando a vida e as relações

humanas estão ofuscadas, comprometidas ou quebrantadas por situações de crise. (Clinebell, 2007, p. 25).

Diante das situações de quebrantamento humano, a prática Poimênica do Aconselhamento Pastoral pode propor iniciativas que funcionam como contraponto das exigências e pressões da vida contemporânea e reaproximem o ser humano de sua humanidade e temporalidade. Entre essas iniciativas poderíamos citar: Encontros de contemplatividade no alvorecer; a Lectio divina; a prática da Escutatória (aprender a ouvir e motivar as pessoas a falarem sobre suas dores); Cultos simbólicos e meditativos como, por exemplo, o Culto de Tomé; Grupos de visitação (a Igreja indo ao encontro das pessoas feridas e não apenas esperando elas virem ao seu encontro); Grupo de estudos temáticos; Encontros e palestras com profissionais da área da saúde que compreendem o ser humano em sua integralidade; o culto dominical deveria ser um lugar genuinamente de cuidado e de anúncio da graça e do perdão incondicional de Deus; etc. Essas seriam algumas das iniciativas que poderiam reconduzir a comunidade cristã no caminho do cuidado, ajudando as pessoas a se sentirem pertencentes, partes desse corpo maior. A comunidade é o local onde se vive a fé individual na coletividade, e isso quebra a lógica do individualismo. É um corpo com muitas partes (1Co 12. 12ss; Rm 12.4-5) que não exclui ninguém (Gl 3.26-28).

Conclusões

Wondracek (2012, p. 93, 94) alerta, a depressão não é apenas o resultado de um achatamento da condição humana; ela é também a denúncia de um mal-estar contemporâneo generalizado, ou, nas palavras de Kehl (2009, p. 32), sintoma de uma sociedade adoecida. Para Kehl (2009, p. 103), “a depressão como sintoma social, é aquilo que resiste – ao

imperativo do gozo, à fé na felicidade consumista, à própria oferta de possibilidades de traição da via desejante.” Com isso é possível dizer que os próprios sintomas depressivos são, em última análise, a possibilidade de sobrevivência através de uma espécie neurose glacial que tenta proteger a vida contra o que ela tem de vivo, como se atuasse através de “um sono de hibernação”; ou ainda como uma tentativa de cura, frente a uma realidade humanamente insuportável (FÉDIDA, 2009, p. 34). Para Grün (2011, p. 8), a depressão é um grito de socorro da alma contra o desarraigamento e a sobrecarga decorrentes das mudanças cada vez mais rápidas.

A realidade das exigências e pressões da vida contemporânea, resumidamente descrita aqui, parece se mostrar de fato incompatível com as limitações humanas e isso causa estresses crônicos, fragilizando e adoecendo o ser humano em vários níveis de sua existencialidade. As pessoas que quiserem seguir cegamente nessa fluida e complexa realidade em que vivemos atualmente, sem conseguir desistir de vínculos irrealis, superficiais, imprudentes e esvaziados, certamente sofrerão grandes prejuízos e desgastes físicos, emocionais, relacionais e existenciais que, por sua vez, podem causar transtornos à vida psíquica do ser humano, nosso contemporâneo.

Quanto à multidão de pessoas fragilizadas por depressão, Fédida (2009, p. 15) alerta: quando se trata de vida psíquica, ferida e machucada, em um ser humano vulnerável, não se pode poupar tempo de escutar. Justamente aqui reside o grande fracasso da medicina em nossos dias. A psiquiatria, por exemplo, “não tem mais tempo para se dedicar à observação e escuta dos doentes.” (Fédida, 2009, p. 10). Os médicos se limitam a transcrever tratamentos única e exclusivamente medicamentoso, sem levar em conta os dramas e dilemas da vida psíquica e das dores da alma. Na psiquiatria houve um aniquilamento da concepção de vida psíquica, o que sugere que a depressão seria uma enfermidade de origem única e exclusivamente biológica e neurobiológica, que deveria

ser tratada e corrigida apenas com recursos medicamentosos, alcançados através do uso de antidepressivos (Fédida, 2009, p. 12), ignorando assim a importância de ser ouvido na liberdade de seu próprio ritmo e em contato com expressões que possibilitam redescobertas de realidades que perfazem o universo imaginário de uma vida interior. Quando não se abre possibilidades para o diálogo interior e exterior, para a catarse, para uma fala anamnética, onde não se sabe ouvir, acontece um esmagamento e achatamento da vida psíquica do ser. (Fédida, 2009, p. 32). Conseqüentemente, relembremos o alerta de Fédida (2009, p. 15), quando se trata de vida psíquica, não se pode poupar tempo de escutar, de ouvir atentamente.

Assim sendo, a comunidade cristã é legitimamente provocada a se reinventar constantemente e a se edificar como espaço de cuidado, de pertença e de reenraizamento e não como espaço do espetáculo mercadológico. A Igreja é, nas suas origens, lugar da prática pastoral de cuidado e “a comunidade cristã é hoje desafiada a criar uma espiritualidade na qual nossas emoções sejam reconhecidas como mais do que paixões privadas que devem ser silenciadas por remédios particulares.” (Whitehead e Whitehead, 1997, p. 58).

Referências

Assmann, H.; Sung, J. M. (2000). *Competência e sensibilidade solidária: educar para a esperança*. Petrópolis: Vozes.

Bauman, Z. *Modernidade Líquida*. (2001). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Boff, L. (2008). *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- Brakemeier, G. (2002). *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus.
- Brakemeier, G. (2014). *Sabedorias da fé: num mundo confuso*. São Leopoldo: Sinodal.
- Castanho, S.; Castanho, M. E. L. M. (orgs.). (2000). *O que há de novo na educação superior: o projeto pedagógico à prática transformadora*. Campinas, SP: Papirus.
- Clinebell, H. J. (2007). *Aconselhamento Pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. 4. ed. São Leopoldo: EST, Sinodal.
- Cortella, M. S. (2013). *Não nascemos prontos!/: provocações filosóficas*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Esperandio, M. R. G. (2007). *Para entender: Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal.
- Fédida, P. (2009). *Dos benefícios da depressão: elogia da psicoterapia*. São Paulo: Escuta.
- Frankl, V. E. (2008). *Em busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes.
- Hoch, L. C. (2003). A comunicação como chave do Aconselhamento Pastoral. In.: Hoch, L. C.; Noé, S. V. (Orgs.). *Comunidade terapêutica: cuidando do ser através de relações de ajuda*. São Leopoldo, RS: Escola Superior de Teologia, Sinodal. p. 96-106.
- Hoch, L. C. (1989). Aconselhamento Pastoral e libertação. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 29, n. 1, p. 17-40.
- Hoch, L. C. (1985). Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 25, n.3, p. 249-270.
- Glaserapp, R. (2012). Novas cartografias na saúde coletiva: a espiritualidade na atenção primária à saúde (APS). In.: RODRIGUES, Margaret (Org.). *Cuidado integral: ações contemporâneas em saúde*. Campinas, SP: Mercado das Letras. p. 95-144.
- Grün, A. (2011). *O tratamento espiritual da depressão*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo.

- Malta, D. C. de A. (2010). Angústia, fé e sentido da vida na pós-modernidade. In.: Gomes, A. M. de A. (Org). *Eclipse da alma: a depressão e seu tratamento sob o olhar da psiquiatria, da psicologia e do aconselhamento pastoral solidário*. São Paulo: Fonte Editorial. p. 95-124.
- Safra, G. (2004). A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo. In.: Noé, S. V. (Org.). *Espiritualidade e saúde: da cura d'almas ao cuidado integral*. São Leopoldo: Sinodal. p. 7-14.
- Schneider-Harpprecht, C. (Org). (2005). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: ASTE.
- Schneider-Harpprecht, C. (1998). A fundação da Associação Brasileira de Aconselhamento: motivos, objetivos e perspectivas. In.: Schneider-Harpprecht, C. (org). *Fundamentos teológicos do aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE. p. 79-86.
- Ward, E. (2011). Escutar com o coração: o significado da presença no aconselhamento pastoral. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 334-344, jul./dez 2011.
- Whitehead, J. D.; Whitehead, E. E. (1997). *Sombras do coração: espiritualidade das emoções negativas*. São Paulo: Paulus.
- Wondracek, K. H. K. (2012). Jornada de um afeto em busca de seus fios. In.: Wondracek, K. H. K.; Hoch, L. C.; Heimann, T. (Orgs). *Sombras da alma. Tramas e tempos da depressão*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST. p. 93-104.

CICLOTURISMO, CORPO, SAÚDE E QUALIDADE DE VIDA

Leandro Dri Manfiolete & Carmen Maria Aguiar.

PPG Ciências da Motricidade UNESP Rio Claro

E-mail: leandro_dri@hotmail.com

Resumo: O ato de pedalar, técnica de movimento inserida no cotidiano de muitas pessoas, é uma ação que pode ser incorporada como hábito para a promoção da saúde, visualizada a partir dos aspectos físicos, psicológicos e sociais que são fatores envolvidos nesta atividade. Tendo como foco a ampliação das possibilidades de vivência em ambiente social, o objetivo deste trabalho é conhecer e registrar as relações entre cicloturismo e qualidade de vida, a partir da perspectiva dos praticantes. A escolha pelos sujeitos participantes foi feita de maneira intencional, abordando-se 32 pessoas, 30 homens e 2 mulheres, na faixa etária entre 20 e 60 anos. Como critério de inclusão, necessário e primordial para a riqueza de informações atreladas ao tema, todos os sujeitos deveriam ter participado de, pelo menos uma vez, a viagem ‘Jacarezinho-Aparecida de bike’. Para a coleta de dados, foram utilizadas as técnicas de entrevista semiestruturada e observação participante. Para o tratamento e interpretação dos dados, foi empregada a técnica de análise de conteúdo temático. Emergiram três categorias para discussão: aspectos físicos e de estilo de vida, motivação pessoal e interação social, sendo que o tema qualidade de vida permeou os discursos das três categorias. As informações obtidas colaboraram para a compreensão de outras questões associadas ao cicloturismo, um objeto de estudo mais amplo.

Palavras-chave: Bicicleta; Cicloturismo; Corpo; Qualidade de Vida; Saúde.

Abstract: Pedaling, movement technique inserted into the daily lives of many people, it is an action that can be incorporated into a habit for health promotion, viewed from the physical, psychological and social aspects that are factors involved in this activity. Focusing on expanding the possibilities of living in a social environment, the aim of this work was to study and record the relationship between cycling and quality of life, from the perspective of practitioners. Choosing the study subjects was intentional way, approaching 32 people, 30 men and 2 women, aged between 20 and 60 years. As inclusion criteria, necessary and vital to the wealth of information linked to the theme, all persons should have attended at least once, a trip 'Jacarézinho Aparecida-bike'. The techniques of participant observation and semi-structured interviews were used to collect data. For the treatment and interpretation of the data, we used the technique of content analysis. Three categories emerged for discussion: physical aspects and lifestyle, personal motivation and social interaction, and the quality of life theme permeated the speeches of the three categories. Information obtained contributed to the understanding of several other issues associated with cycling, an object of larger study.

Keywords: Bicycle; Cycling; Body; Quality of Life; Health.

1. Introdução

Tendo como foco a ampliação das possibilidades de vivência em ambiente social, o objetivo deste trabalho é conhecer e registrar a interface das relações entre cicloturismo e qualidade de vida, a partir da perspectiva dos praticantes. Levando em conta que as relações sociais são a base das atividades desenvolvidas em todos os segmentos da sociedade, a proposta do estudo será de contribuir para uma reflexão sobre o “corpo que

pedala” no contexto da motricidade humana, compreendendo o ciclista como membro integrante de um universo sociocultural situado historicamente.

O ato de pedalar faz parte do cotidiano de muitas pessoas e pode ser incorporado como hábito para a promoção da saúde e, até mesmo, de lazer, considerando os aspectos físicos, psicológicos e sociais envolvidos nesta atividade. Isto faz com que andar de bicicleta esteja inserido em diversos contextos socioculturais. Pedalar envolve uma destreza que exige do ciclista interação corpo-bicicleta, o que se dá por meio de uma sucessão constante de movimentos que permite o deslocamento rápido, seguro e agradável. Trata-se de uma técnica corporal, isto é, uma maneira pela qual os indivíduos utilizam seus corpos, cuja habilidade é apreendida conforme os padrões culturais de cada sociedade, para realizar determinada atividade.

Percebe-se que o homem (ser humano) faz uso da bicicleta para diversas finalidades. Pode ser utilizada como transporte no espaço urbano; para fins desportivos como o “Ciclismo de Estrada”, o ”Bmx” e o *mountain bike* nas modalidades “Cross Country” e “Downhill”; como prática de atividade física em academias denominada “Spinning” e, entre outras modalidades, além do simples pedalar no domingo, pode servir com o intuito de realizar viagens entre cidades, estados ou países, atividade denominada cicloturismo.

Para Roldan (2000) o cicloturismo é uma prática de exercício físico onde a questão do tempo é definida a partir do lugar que o ciclista percorrerá. Independente de sexo ou idade podendo ser praticado sozinho ou em grupo, pedalar no meio urbano ou rural, em qualquer época e período e com ou sem equipamentos auxiliares³⁰⁵. Segundo o autor, o

³⁰⁵Há duas modalidades de cicloturismo: de forma **autônoma** e com **suporte**. Viajar com autonomia, o cicloturista leva consigo tudo o que precisa na viagem, normalmente nas bolsas específicas para bicicleta chamadas **alforjes**. Na modalidade com suporte, geralmente é contratado o serviço de apoio motorizado para levar as bagagens, fazendo com que não seja necessário leva-las na bicicleta (ROLDAN, 2000).

objetivo da atividade é de conhecer lugares utilizando a bicicleta como meio de locomoção, diferenciando-se de outras atividades não competitivas pelas dimensões espaciais, cronológicas e de planejamento prévio. No Brasil, trata-se de um fenômeno relativamente novo e, por isso, são encontradas poucas informações sobre a temática, porém, tem ocorrido um aumento no número de informações nos últimos anos. A guisa de exemplo, numa pesquisa realizada no sitio de busca *Google* na internet, foram encontrados aproximadamente 447.000 páginas brasileiras que, abordavam de alguma forma o tema cicloturismo.

A bicicleta sempre fez parte da minha vida como transporte. O interesse de se investigar o ciclismo começou no terceiro ano da faculdade de Bacharelado em Educação Física na UEL com o estudo das AFAN (Atividades Físicas de Aventura na Natureza), relacionado aos praticantes de *mountain bike* e senti a necessidade de vivenciar a atividade. Foi nesse contexto que realizei a primeira viagem de bicicleta. Saí de Londrina – PR no dia 18 de dezembro de 2008, com um amigo, mas como ele teve de parar no primeiro dia, cheguei sozinho à Piracicaba - SP cinco dias depois. Perpassando as cidades dos dois estados, fiquei três dias pedalando durante a noite, um dia de descanso e, no último dia, pedalando com a luz do sol cheguei ao destino dando-se por concluído o meu primeiro cicloturismo. O quadro da bicicleta estava rachado próximo ao pé-de-vela, um pneu furou duas vezes ao longo da viagem, mas tive a absoluta certeza de que outras viagens seriam inevitáveis.

Utilizo como retrato o interesse na época pelo cicloturismo que foi quando realizei a segunda “ciclovagem”, no ano seguinte, com um amigo onde visitamos a cachoeira Salto do Rio do Tigre na cidade de São Jerônimo da Serra - PR. O curioso desta viagem se deu na volta quando nos deparamos com um ciclista pedalando numa bicicleta toda colorida. Tratava-se de Lavoisier Richard, que, naquele momento treinava para seu

desafio e nos contou sobre o *Break on Through Project - Hard Bike Tour*³⁰⁶. No mesmo ano, ao finalizar a graduação retornei novamente para Piracicaba de bicicleta, mas agora, hospedando na casa de outras pessoas. As condições foram às mesmas, porém, senti diferença em relação ao meu corpo, pois enquanto na primeira vez foi um sofrimento pedalar, desta vez percebi melhor os lugares por onde passei, creio eu, por estar melhor preparado dado o tempo disponível para percorrer distâncias maiores com maior frequência.

Com o ingresso na pós-graduação em 2012, publiquei artigo baseado em meu Trabalho de Conclusão de Curso, que buscava compreender os sentidos da aderência ao *mountain bike* na relação ser humano-natureza³⁰⁷. Partiu daí o interesse em investigar o cicloturismo. Nesse mesmo ano realizei a viagem “Jacarezinho-Aparecida de bike” com os Ciclistas de Maria a qual se seguiu outra viagem no ano seguinte, em 2013. Foi considerando estas experiências que a pesquisa se estruturou no sentido de compreender o cicloturismo sob o contexto sociocultural desse grupo.

Considerando esses fatores, o caminho a ser percorrido será o de realizar uma discussão sobre a condição do ciclista relativa aos aspectos físicos e estilo de vida, motivação pessoal e interação social. Para a área de Educação Física, tal interesse se justifica pelo ciclismo ser uma atividade que pode ser incorporada como prática de atividade física e, ao mesmo tempo, como estilo de vida para o praticante, tamanho o potencial desta prática corporal como alternativa às atividades físicas habituais. Para tanto, o presente trabalho subdivide-se em três momentos. O primeiro refere-se a uma

³⁰⁶MANFIOLETE, L. D.; AGUIAR, C. M. **Break onThrough Project:** Relato de Experiência sobre a Viagem Hard Bike Tour no Contexto do Cicloturismo. *EFDeportes.com, Revista Digital*. Buenos Aires - Argentina, Año 16, Nº 162, Noviembre de 2011.

³⁰⁷MANFIOLETE, L. D.; AGUIAR, C. M. **Sentidos da Aderência ao Mountain Bike na Relação Ser-Humano-Natureza.** *Revista ALESDE*, Curitiba-PR; v. 2, n. 1, 2012.

descrição sobre os Ciclistas de Maria, grupo ao qual foram coletadas as informações da pesquisa. O segundo momento refere-se aos “Procedimentos Metodológicos” delineando a abordagem utilizada para coleta e análise dos dados. No terceiro momento, “A Qualidade de Vida e o Corpo que Pedala” são discutidos os termos chave do estudo e, no último momento, as “Considerações Finais”.

2. Ciclistas de maria

O grupo Ciclistas de Maria reúne ciclistas que praticam cicloturismo nas rodovias na região do Vale do Rio Paranapanema, divisor natural dos territórios dos Estados de São Paulo e Paraná. O grupo tem sede na cidade de Jacarezinho, no estado do Paraná mais especificamente na “*Vidativa Sports*”, academia de natação e bicicletaria. Idealizado por um dos membros líder do grupo *Claudio Henrique Cavazzani* que, com mais dois amigos, no ano de 2001, decidiram pedalar da cidade até a Estância Turística de Aparecida - SP, capital Mariana do Brasil, surgindo daí a viagem “*Jacarezinho-Aparecida de bike*” (Figura 15).

Figura 15: integrantes da primeira viagem Jacarezinho-Aparecida de bike



Fonte: Ciclistas de Maria

Com um percurso de aproximadamente 680 quilômetros, o evento ocorre há treze anos sempre durante o feriado de *Corpus Christi*. Até a nona edição da viagem, devido ao menor número de pessoas e maior experiência dos envolvidos, a viagem era realizada em três dias, porém, com o aumento no número de novos praticantes, o trajeto começou a ser realizado em quatro dias. No trajeto, os ciclistas pedalam por rodovias asfaltadas saindo de Jacarezinho pela rodovia Transbrasiliana (BR-153) para Ourinhos e, a partir daí, cruzam o território do estado de São Paulo no sentido oeste-leste. Saindo desta rodovia, pedalam sentido a rodovia Orlando Quagliato (SP-327) até a cidade de Santa Cruz do Rio Pardo, para chegar até a Castelo Branco (SP-280), parando, no primeiro dia, na cidade de Itatinga (Figura 16).

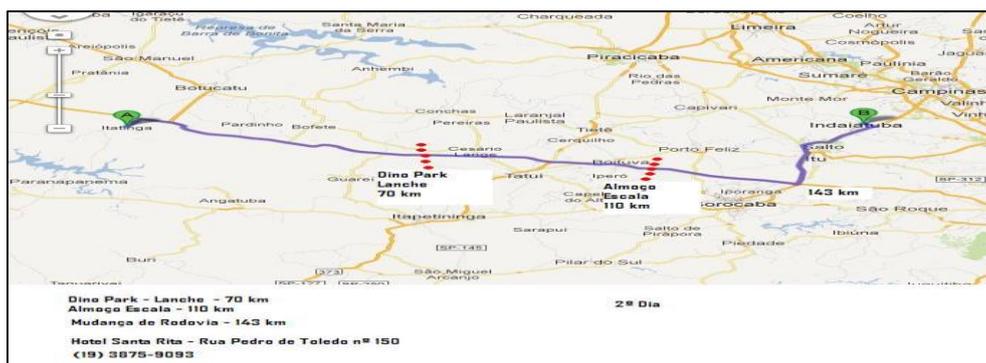
Figura 16: mapa da trajetória do primeiro dia de viagem



Fonte: Ciclistas de Maria

No segundo dia, os ciclistas continuam por esta mesma rodovia de manhã e, à tarde, pedalam sentido rodovia do Açúcar (SP-308) e rodovia Santos Dummond (SP-75), parando, para descanso, na cidade de Indaiatuba (Figura 17).

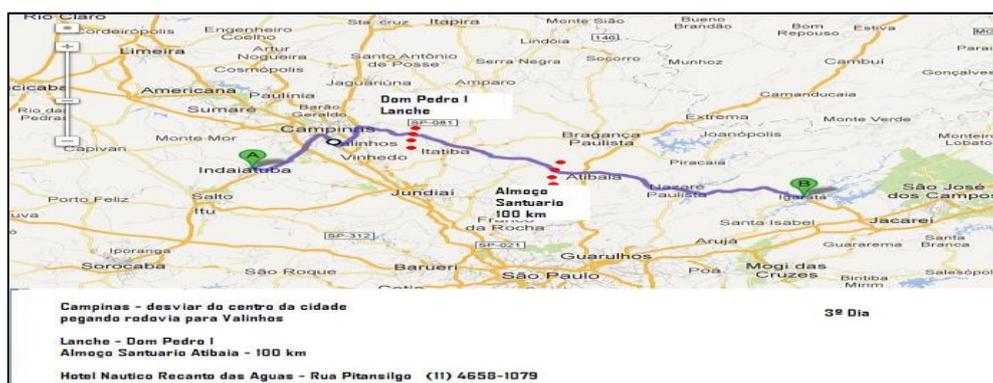
Figura 17: mapa da trajetória do segundo dia de viagem



Fonte: Ciclistas de Maria

No terceiro dia, após passar ao lado do Aeroporto de Viracopos na cidade de Campinas, o grupo passa rapidamente pela rodovia Anhanguera (SP-330) e atravessa uma rotatória, seguindo pela rodovia Dom Pedro (SP-65) até a cidade de Jacareí, onde param. No segundo ano que viajei a parada se deu 20 quilômetros antes, na cidade de Igaratá, em um hotel às margens da represa do Rio Jaguari (Figura 18).

Figura 18: mapa da trajetória do terceiro dia de viagem



Fonte: Ciclistas de Maria

No quarto e último dia, depois de pedalar certa distância pela rodovia Carvalho Pinto (SP-070), o grupo passa a percorrer a última e mais perigosa rodovia do trajeto, a Dutra (BR-116), na cidade de Taubaté (Figura 19). Antes de pedalar o trecho final, o

grupo faz uma parada ao lado da “tradicional placa” (Figura 20) que indica a distância de 46 quilômetros até Aparecida.

Figura 19: mapa da trajetória do quarto dia de viagem



Fonte: Ciclistas de Maria

Figura 20: última parada antes da chegada em Aparecida



Fonte: Ciclistas de Maria

Após o trecho percorrido na rodovia mais movimentada do país, o grupo se reúne em um viaduto próximo à cidade afim de que todos cheguem juntos no complexo da Basílica de Nossa Senhora Aparecida. Em seguida, os ciclistas se encontram com os familiares que viajaram para recebê-los na chegada e, quando todos já se cumprimentaram, se forma um grande círculo para rezarem (Figura 21).

Figura 21: momento de oração no encontro de recepção com os familiares



Fonte: Ciclistas de Maria

Depois de se alimentar, o grupo descansa o restante do dia. À noite, no jantar de confraternização, cada ciclista recebe um certificado de conclusão da viagem e, no ato da entrega, cada um tem o seu momento para discursar sobre a trajetória percorrida. No domingo pela manhã, o grupo assiste a missa de *Corpus Christi* na basílica; logo após saem para visitar a cidade, almoçam e no começo da tarde retornam de ônibus.

Dois detalhes pertinentes ao contexto da viagem merecem atenção. O primeiro detalhe se deve a mudança do percurso. Nas primeiras viagens, os Ciclistas de Maria cruzavam a Marginal do Tietê na cidade de São Paulo, mas devido ao risco de acidentes com veículos motorizados, o trajeto foi modificado passando agora pelo interior do estado. O segundo detalhe é derivado desta mudança. Quando a viagem era realizada em três dias, os ciclistas não paravam no santuário da Mãe e Rainha Schoenstatt na cidade de Atibaia-SP, porém, a organização decidiu aumentar um dia na viagem para almoçar e participar de uma missa de agradecimento no local (Figura 22). Sobre o santuário, o Movimento Apostólico Internacional de Schoenstatt é um movimento católico mariano fundado em 1914, na cidade de Schonstatt -Alemanha. Atualmente existem 195 santuários espalhados pelo mundo, sendo 22 no Brasil e, dentre estes, está o de Atibaia, considerado o maior do Brasil e o de Jacarezinho, cidade do grupo Ciclistas de Maria.

Figura 22: missa de agradecimento no Santuário Mãe Rainha Schoenstatt



Fonte: Ciclistas de Maria

Um fato relevante da pesquisa é o aumento do número de participantes ao longo dessas viagens. Até a oitava edição do evento, o número de ciclistas não passava de dez, porém, em 2010 subiu para treze e, em 2011, vinte e dois ciclistas participaram da viagem. Devido ao maior número de pessoas, houve a modificação referida no percurso e na organização, com a implantação do carro e moto de apoio acompanhando os ciclistas (Figura 23).

Figura 23: carro e moto de apoio



Fonte: Ciclistas de Maria

Após esta alteração, em 2012, o número saltou para vinte e nove ciclistas e, em 2013, trinta e quatro pessoas participaram da viagem. Para cada vez que o ciclista participou da viagem, ganha uma camiseta personalizada com o logo dos Ciclistas de Maria (Figura 24).

Figura 24: uniforme dos Ciclistas de Maria



Fonte: Ciclistas de Maria

Um membro líder do grupo comenta sobre o aumento na procura pela viagem quando assume a bicicletaria na qual formou-se um lugar de encontro gerando mais visibilidade à prática do cicloturismo na região:

Quando montamos a loja há dois anos, virou um ponto de encontro aonde às pessoas vinham procurar um local para começar a pedalar sobre algumas sugestões e recomendações e logo acabavam adquirindo sua bicicleta e equipamento e começa a andar junto com a gente. É também um ponto de saída para os treinos e viagens, ponto de encontro para vir conversar e referencia do ciclismo e cicloturismo na região, de locais de mais de 100 km procuram a loja para adquirir seu equipamento, recomendação ou até mesmo uma orientação vinda de longe para conversar conosco.

Nas primeiras viagens, a organização era limitada ao ponto dos ciclistas terem de levar seus pertences no bagageiro da bicicleta durante a viagem e não terem pontos específicos para alimentação e descanso. Com a abertura do espaço, foi estabelecido um lugar para discussão sobre a viagem e, percebendo a demanda, o líder do grupo e dono da bicicletaria começou a pensar numa logística apropriada para a viagem. A partir disso, é

ofertado para cada ciclista um pacote de serviços que, dentre os custos, consta de hotel, alimentação, uniforme e o carro de apoio para levar as bagagens e peças de manutenção das bicicletas. Este formato fez com que a pessoa se preocupe apenas em pedalar, detalhe que na visão dele, mudou a forma da viagem trazendo mais segurança para o grupo:

Nesses doze anos mudou muito. Por exemplo, saíamos daqui e não sabia onde ia parar, pedalava 230 km a 280 km, variando o ano e local de parada, até chegar à próxima cidade, que a gente prezava em não andar a noite, como prezamos hoje em relação à segurança, não tinha local definido para parar e com isso, criaram-se diversas situações que a gente chegava à cidade e não tinha lugar para dormir, não achava hotel, encontrava local tarde da noite, não achava lugar para jantar e a viagem, nesses doze anos foi cada vez mais se organizando. Começamos em três ciclistas e nessa última viagem em 2013, estávamos com trinta e quatro ciclistas, mais de sessenta pessoas já realizaram esta viagem e, percebemos que quanto maior o número de ciclistas, alguns cuidados tiveram de ser tomados como a reserva de hotéis, o meio de locomoção no retorno como o ônibus ser locado para o retorno nosso, a reserva de restaurantes, tudo isso teve de ser criado, como também o carro e moto de apoio. Teve de ser criada esta segurança porque se percebia que o grupo não era mais homogêneo que era no começo, que eram pessoas bem treinadas com o objetivo de fazer toda a viagem juntos no mesmo ritmo, do primeiro ao último integrante que chegava. Hoje, percebe no grupo que há vários níveis de treinamento, então o primeiro do grupo a chegar ao local de destino chega muitas vezes duas a quatro horas antes do último ciclista chegar. Só que para isso, o aparato de segurança tem de ser feito do primeiro ao último ciclista, então por isso contamos com carro e moto de apoio, reservas pré-definidas. Vimos que nesses doze anos, muita coisa mudou, ou se torna um grupo

mais organizado com os equipamentos de segurança melhor, todo mundo uniformizado, mas o objetivo continua o mesmo de chegar a Aparecida, só que a forma de chegar se deu de forma diferente de antigamente.

Com o aumento no número de adeptos, a viagem não é mais feita apenas por um grupo homogêneo como era antes, mas foi desmembrada em vários pequenos grupos e, para garantir que todos estarão sendo acompanhados foi implantado o apoio motorizado que melhorou as condições de segurança para os ciclistas. Para acompanhá-los como apoio é escolhido um dos integrantes do grupo que participava da viagem quando era realizada sem o carro de apoio. Um desses apoios comenta sobre a diferença entre ir pedalando e, agora, oferecendo segurança para os que estão pedalando:

Pela experiência de eu já ter ido, uma pessoa no apoio que nunca foi pedalando, talvez não tenha a mesma visão que eu tenho, eu consigo visualizar o estado físico de cada um durante a viagem e eu sei pela experiência de já ter ido e sofrido durante a viagem, eu sei os pontos onde as pessoas irão precisar do apoio, consigo saber a quilometragem que vão precisar do apoio, consigo pela fisionomia dos ciclistas saber como eles estão se vai precisar já ou daqui a pouco. Por exemplo, quando estou atrás, paro e vejo o último, pela fisionomia dele, eu sei se posso adiantar e o quanto eu posso adiantar, ou se eu tenho que ficar próximo dele porque daqui a pouco ele vai precisar de mim e os pontos da viagem, o trecho que força mais e exige do atleta e daí vem o lado da experiência de estrada e do cuidado com o trânsito.

Este cuidado de acompanhar todos do grupo, ajudando no momento que o ciclista precisar, foi uma medida primordial para que aumentasse o número de adeptos. Isto porque deste modo ninguém fica para trás, pois todos devem chegar ao final do dia no destino proposto.

Em relação às atividades, como o feriado geralmente ocorre no mês do junho, três meses antes o grupo começa a se reunir duas vezes durante a semana para pedalar, com saída próxima das 17h30min em frente à mesma igreja de partida da viagem. A distância dos trajetos varia em aproximadamente 60 quilômetros com duração de três horas, o que facilita a inserção dos iniciantes que almejam um dia chegar a Aparecida de bicicleta. Aos finais de semana são realizados os pedais longos, que variam de 100 a 150 quilômetros de distância com duração média de sete horas, conforme o trajeto escolhido. Com saída às 06h30min em frente à mesma igreja de partida da viagem para Aparecida, estas pedaladas são, geralmente, praticadas pelos mais experientes, mas algumas vezes, os iniciantes se arriscam a pedalar e quem mantém a aderência, se sente confiante e preparado para fazer a viagem. Na maioria das vezes, o destino das pedaladas são as estradas de asfalto, porém, algumas vezes, saem para pedalar por caminhos de terra. Esta característica se deve muito pela viagem ser percorrida na estrada de asfalto, mas também ao tempo e pela velocidade e distância que se consegue percorrer.

Os encontros do grupo não ficam restritos apenas às pedaladas rotineiras. Quando o grupo começa a se encontrar para pedalar, uma vez por mês eles se reúnem para assistir à missa e, após, discutem sobre a logística e organização, fazendo, ao final, um almoço de confraternização. Esses encontros são realizados para discutir os detalhes da viagem. Às vezes, alguns dos integrantes do grupo também realizam encontros, com churrasco, em suas próprias casas para conversarem mais e se conhecerem melhor, depois do “pedal longo”.

3. Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa é de natureza qualitativa. Conforme Minayo (2010, p. 57), pesquisas qualitativas se aplicam ao estudo da história, das relações, das representações, das

crenças, das percepções e das opiniões, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam. A escolha pelos sujeitos fez-se de maneira intencional, porém, de acordo com o interesse de ambos: colaborador e pesquisador. Foram abordados trinta e dois indivíduos, trinta homens e duas mulheres, na faixa etária entre vinte e sessenta anos. O critério de inclusão foi ter realizado, pelo menos uma vez, a viagem “Jacarezinho-Aparecida de bike”.

Na volta da segunda viagem que participei no ano de 2013, por estar praticamente todo o grupo reunido, decidi como momento oportuno para conscientizá-los sobre a investigação e que, necessitava fazer uma entrevista gravada com aqueles que estivessem dispostos a participar, dando-lhes liberdade a possíveis dúvidas e questionamentos. Os participantes das entrevistas foram os ciclistas que o pesquisador teve contato nas duas viagens que participou. Antes da realização das entrevistas realizadas na “*Vidativa Sports*”, foi solicitado para cada sujeito assinar o TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, aprovado pelo CEP - Comitê de Ética e Pesquisa com Seres Humanos, do IB - Instituto de Biociências, da UNESP campus Rio Claro. Aos que moravam nas cidades de Ourinhos - SP e Santa Cruz do Rio Pardo - SP e em Ribeirão do Pinhal – PR foi agendado um dia para a realização das entrevistas e, como de praxe, o pesquisador se dirigiu até eles de bicicleta.

Em relação a coleta de dados, foi empregada a técnica de entrevista semiestruturada em que o entrevistado teve a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão, mas sem se prender à indagação formulada. Este tipo de abordagem permite maior liberdade aos entrevistados para seguirem a linha de seus próprios pensamentos e experiências, orientados por questões-chave, tendo por objetivo captar informações sobre sentidos, significados, motivações, sensações e valores relativos ao tempo de vivência

atrelado à prática (MYNAIO, 2010). Nesse tipo de pesquisa, segundo Triviños (2007), o pesquisador deve assumir no momento da entrevista, uma postura com o colaborador de uma conversação com um propósito definido, ou seja, deve-se tornar a conversa como uma forma de interação social mais próxima da realidade valorizando o uso da palavra, símbolo ou signo por meio da qual os atores sociais constroem procurando dar sentido a realidade que os cerca.

Foram três meses acompanhando o grupo de forma efetiva, antes da segunda viagem que participei, seja no espaço de encontros dos ciclistas na ‘Vidativa Sports’, como também pedalando todo final de semana e, rotineiramente, uma vez durante a semana, em pedaladas próximas às redondezas da cidade. Um momento importante no contato com o grupo foi o cicloturismo pelo “Caminho da Fé”, que resultou em um relato de experiência³⁰⁸.

Depois de gravados os dados, fez-se a transcrição do material coletado. Para a análise dos dados obtidos, utilizamos a Análise de Conteúdo, definida como um conjunto de técnicas que visa obter indicadores que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção destas mensagens (BARDIN, 1979, p. 42). Dentre as modalidades dessa análise, o estudo optou pela temática, por ser segundo Minayo (2010) a mais simples e apropriada para a investigação qualitativa em saúde. Emergiram três categorias para análise: aspectos físicos e estilo de vida, motivação pessoal e interação social. As informações obtidas colaboraram para a compreensão de várias outras questões associadas ao cicloturismo, um objeto de estudo mais amplo.

³⁰⁸MANFIOLETE, L. D.; AGUIAR, C. M. **Os Ciclistas de Maria e o Caminho da Fé**. *EFDeportes.com, Revista Digital*. Buenos Aires, Argentina - Año 18, Nº 181, Junio de 2013.

4. A qualidade de vida e o corpo que pedala

Neste terceiro momento do trabalho, são apresentadas reflexões que emergiram a partir dos discursos, a fim de aprofundar o conhecimento sobre o tema. Porém, antes de abordar as categorias que foram selecionadas para análise, é necessária uma contextualização sobre a “qualidade de vida” e o “corpo que pedala”, visto que estes dois termos permeiam os discursos, independente das categorias analíticas.

De acordo com Minayo et. al. (2000), qualidade de vida é uma noção eminentemente humana, aproximada ao grau de satisfação encontrado na vida familiar, amorosa, social e ambiental, que pressupõe a capacidade de efetuar uma síntese cultural de todos os elementos que determinada sociedade considera seu padrão de conforto e bem-estar. Gonçalves (2004) entende o conceito de qualidade de vida como a percepção subjetiva do processo de produção, circulação e consumo de bens e riquezas, ou seja, é a forma pela qual cada pessoa vive seu dia-a-dia. Para Nahas (2001) qualidade de vida é a condição humana derivada do conjunto de parâmetros individuais e socioambientais, que caracterizam a forma como vive o ser humano. Não existe um único conceito sobre qualidade de vida, mas se podem estabelecer elementos para pensar nessa noção enquanto fruto de indicadores sociais ou individuais, a partir da percepção que os sujeitos constroem em seu meio (BARBOSA, 1998).

Quanto à análise semântica, tem-se que o termo “Qualidade”, num sentido filosófico, refere-se a um caráter do objeto, que a princípio nada diz sobre ele, suas propriedades ou possibilidades sendo que caracterizar algo pela sua qualidade é estipular um nível bom ou ruim a ele, porém, essa atribuição é subjetiva, de acordo com o referencial e os elementos considerados (BETTI, 2002). Uma boa percepção de qualidade de vida dependerá das possibilidades que tenham as pessoas de satisfazer adequadamente suas necessidades fundamentais, ou seja, uma boa ou má percepção sobre a vida é relativa

à qualidade do ambiente em que se encontra o sujeito, ao oferecimento de condições de realização e de satisfação das necessidades básicas que a própria sociedade estipula como essenciais, e que o interessado toma e deseja, ou não, como verdade para sua própria vida (ALMEIDA et. al., 2012, p.38).

A condição de qualidade de vida está ligada à área da saúde. As intervenções nesse campo se dão em alterações e melhorias do estilo de vida das pessoas (MINAYO et. al., 2000). O esporte ligado à qualidade de vida é considerado um dos grandes desafios atuais dos programas de promoção à saúde, cabendo ao educador físico o encargo de que essa proposição alcance sua finalidade (KREBS, 2002). Para Czeresnia e Freitas (2009), o que caracteriza a promoção da saúde é os determinantes gerais que influenciam nas condições de saúde como produto de um amplo número de fatores relacionados com a qualidade de vida. Dentre estes fatores, inclui-se o padrão adequado de alimentação, nutrição, habitação, saneamento, boas condições de trabalho, oportunidade de educação ao longo da vida, ambiente físico limpo, apoio social para famílias e indivíduos e um estilo de vida responsável adequado com os cuidados de saúde. Segundo Matsudo (2011) o ato de pedalar como promoção da saúde é uma forma de movimento do corpo que gera benefícios não apenas no âmbito físico, mas também no psicológico e social possibilitando o encontro e a socialização com outras pessoas e que contribui em diversos aspectos para o acesso à qualidade de vida.

Muito se tem vinculado na mídia sobre a relação da bicicleta com a saúde. O tema é tão importante que o secretário-geral da Organização das Nações Unidas (ONU), *Ban Ki-moon*, considerado o advogado da bicicleta, espera que esta cultura continue crescendo nas cidades. A entidade entende que a mobilidade é uma questão central da agenda atual e que, já traçou o uso da bicicleta como promoção à saúde no mundo, tanto pela necessidade de redução de poluentes no ambiente das cidades devido à elevada

motorização, como também pela redução de indivíduos portadores de doenças crônico-degenerativas que a sua utilização como meio de transporte pode representar a médio e longo prazo (DETRAN-RS, s/d).

A qualidade de vida está ligada a noção de corpo. Por isso, no campo da educação física dá-se certa ênfase a esta discussão. Acompanhando este substantivo, imprime-se uma série de adjetivos como saudável, natural, holístico, moderno, consciente, inteiro, prazeroso, gordo, magro, entre outros (GREINER, 2005). Para aqueles que trabalham com o corpo humano no contexto do exercício físico e lidam com os adjetivos incutidos a esta palavra, é importante uma reflexão sobre o tema.

De acordo com a etimologia da palavra, o substantivo corpo nasceu do latim *corpus* e *corporis* e pertence à mesma família de corpulência e incorporar; *corpus* designava o corpo morto, o cadáver, em oposição à alma ou anima. Assim, nasceu uma divisão que atravessou séculos e culturas, separando o material do mental, o corpo morto do corpo vivo. Nesse caso, a noção de corpo teria a ver com o que é sólido, tangível, sensível e, sobretudo banhado pela luz, portanto visível e com forma. Como o corpo abrangia muitos elementos acabou designando, ainda, tudo que está reunido, uma “corporação”. Assim, o corpo poderia ser entendido também como corpo de uma doutrina ou corpo da lógica. Já a carne ou o carnal (em grego *sarx* e em latim *caro*) implicaria em *keiro*, da palavra grega que significa cortar, destacar (GREINER, 2005, p. 17).

Um filósofo em particular exemplifica esta separação marcando a passagem da Idade Média para a Moderna e que, ainda influencia a atuação do profissional de educação física é *René Descartes*. Ao estudar o pensamento do autor, conhecemos o dualismo cartesiano, cuja premissa é a separação entre corpo e alma. Este pensador que viveu no século XVII, é considerado o pai da filosofia moderna devido às grandes contribuições realizadas por ele no mundo científico (ARANHA; MARTINS, 2003).

Esta dualidade histórica reflete na relação corpo/bicicleta, no campo da Educação Física, e impede a maior compreensão da abrangência do fenômeno do ciclismo como parte de uma cultura de movimento. Para Velozo (2010) grande parte das pesquisas sobre o tema na literatura da Educação Física brasileira, estão relacionadas à racionalização do corpo e do movimento tendo como interesse principal a otimização no desempenho do ciclista. Segundo Kunz e Trebels (2006), as pesquisas na área, geralmente estão baseadas em um paradigma reducionista, limitando-se a verificar e analisar os mecanismos fisiológicos, porém, a importância do pesquisador em reconhecer que o homem é um ser a um só tempo biológico e cultural, é primordial, pois os domínios operacionais (fisiológico) e relacionais (cultural) estão emaranhados por essência.

Considerando esses argumentos, interpomos uma nova perspectiva de entender a situação: a relação do “corpo que pedala”. O ‘corpo da bicicleta’ se unifica com o corpo do seu condutor na composição de uma verdadeira dança conjunta e estrutural. Nesse caso, o ciclista se põe a prova a uma série de competências práticas e perceptivas que o permitem pedalar com segurança, dispondo no momento que está em cima da bicicleta, formas de conduta necessárias para adequar-se a diferentes situações, como a imprudência de motoristas, a travessia de um local movimentado, as condições adversas do clima, o som ambiente que se torna importante recurso para o indivíduo conduzir a bicicleta, como alguns que pedalam ouvindo música e outros o utilizam como espelho retrovisor de um automóvel, orientando-se, assim, melhor no trânsito.

A bicicleta proporciona uma relação com o corpo de forma única. Podemos comparar o caminhar com o andar de bicicleta. Enquanto andar a pé é uma sucessão de desequilíbrios e equilíbrios, já que quando é dado um passo o corpo se desequilibra para aquele lado, e, para recuperar o equilíbrio, novo passo é dado com a outra perna e assim sucessivamente, andar de bicicleta parece o oposto disto, pois enquanto a pessoa está em

cima da bicicleta e seu corpo desequilibra para um lado, o movimento necessário para retomar o equilíbrio é, justamente, inclinar a bicicleta para o próprio lado, exatamente no sentido oposto ao da correção do desequilíbrio do andar natural (GUIMARÃES, 2009).

Quando se está andando a pé e a pessoa desequilibra, é necessário parar para recuperar o equilíbrio. Na bicicleta, é, novamente, ao contrário. Ao andar de bicicleta, quando a pessoa começa a perder o equilíbrio, é preciso acelerar as pedaladas para obter mais velocidade e buscar novamente o equilíbrio. Parece até uma ação antinatural virar a bicicleta para o lado que está inclinado ou para recuperar o equilíbrio ao aumentar a velocidade, mas isto ocorre devido à aplicação do princípio do movimento giroscópico³⁰⁹, mas o fato é que o ato parece fácil tanto que, a maioria das pessoas começa a andar de bicicleta desde a infância (GUIMARÃES, 2009).

Com a exposição cada vez maior na mídia sobre os usos da bicicleta pela sociedade nos momentos de lazer, no âmbito esportivo ou, até mesmo, no contexto da mobilidade urbana, a utilização deste equipamento tem proporcionado uma “redescoberta do corpo” por quem a usufrui:

As descobertas do corpo possuem uma história secular e vasta, pontuada pelos avanços e limites do conhecimento humano. Pois se o corpo não cessa de ser descoberto, é preciso não perder de vista a provisoriedade de cada conhecimento produzido a seu respeito: constantemente redescoberto, nunca, porém, completamente revelado! Cada tentativa feita para conhecer o funcionamento do

³⁰⁹Sobre o **movimento giroscópico**, este é caracterizado pelo equilíbrio do condutor em cima da bicicleta quando a velocidade de movimento mantém uma relação linear do guidão com as rodas, ou seja, quando o ciclista aumenta a cadência da pedalada, ele se movimenta numa direção retilínea ao passo que se ele quiser realizar uma curva, ele precisa diminuir a velocidade para depois realiza-la, haja vista os velódromos serem inclinados para que os ciclistas não precisarem diminuir a velocidade. Como exemplo, podemos observar que, em boa parte das quedas de um ciclista iniciante, se dão no instante de frear e mudar a trajetória, tamanha a adaptação do corpo que pedala para adequar a este movimento.

corpo, incluindo os seus significados biológicos e culturais, é desencadeadora de esclarecimentos e de dúvidas inusitadas a seu respeito. Da medicina dos humores à biotecnologia contemporânea, passando pela invenção de regimes, cirurgias, cosméticos e técnicas disciplinares, o conhecimento do corpo é por excelência histórico, relacionada aos receios e sonhos de cada época, cultura e grupo social (Sant'Anna, 2000, p.237).

Embora as descobertas do corpo não sejam uma novidade da atualidade, foram no decorrer dos últimos quarenta anos do século XX que elas ganharam uma importância inusitada. Após os movimentos sociais da década de 60, o corpo foi redescoberto na arte, na política, na ciência e na mídia, provocando um verdadeiro “corporeísmo” nas sociedades ocidentais (SANT’ANNA, 2000).

Na década de 80, algumas questões se aliaram a outras redescobertas do corpo. Pregava-se a necessidade de estimular o físico no lazer e nos esportes sem esquecer-se de aliar o prazer ao pragmatismo. É quando o estilo esportivo conquistou as ruas e as moradias de milhares de pessoas que não eram atletas profissionais. Havia, enfim, a tentativa de acelerar os deslocamentos do corpo e de generalizar o estilo esportivo que prega a autonomia como norma e a conquista de novos recordes como meta. Para a autora, nos anos 90 novas redescobertas e críticas são formuladas. Nos grandes centros urbanos, houve uma aceleração do processo de diminuição das condições mínimas de lazer e de saúde, sendo assim redescobrir o corpo começava a soar muito menos como moda ou um signo da modernidade, e muito mais como necessidade básica e opção para garantia de um mínimo de qualidade de vida (SANT’ANNA, 2000).

A bicicleta representa, a partir do ato de pedalar, uma atividade mais natural do que possa parecer, pois realiza de modo completo a simbiose ‘homem-máquina’, condição primordial que caracteriza o homem moderno. Seja como instrumento de

trabalho, como meio de locomoção das grandes metrópoles às pequenas vilas ou como esporte praticado por um grande número de adeptos amadores, andar de bicicleta evoluiu gradativamente desde sua criação e foi incorporado às práticas culturais da modernidade, ocupando hoje posição de destaque (SCHETINO, 2008). Esta posição deve-se à versatilidade na qual a bicicleta pode se encaixar na vida das pessoas, até mesmo como lazer para viajar. O cicloturismo no Brasil se apresenta como um fenômeno com enorme potencial de crescimento seja para as localidades que ganham com mais turistas como para o praticante que sente os efeitos no corpo que pedala.

5. Considerações finais

O registro das relações entre cicloturismo e qualidade de vida, objetivo deste trabalho, possibilitou que fossem elencadas três categorias de análise, que, apesar de sobreporem em alguns aspectos, buscaram entender o contexto geral do tema, sob a perspectiva dos praticantes. As principais contribuições para uma reflexão sobre o “corpo que pedala” no contexto da motricidade humana foram a respeito da importância do cicloturismo para a qualidade de vida. A abordagem utilizada para o grupo “Ciclistas de Maria” possibilitou que aspectos físicos e estilo de vida, motivação pessoal e interação social fossem discutidos. Apesar das pessoas falarem sobre consciência ambiental em andar de bicicleta, nos discursos não foi notado este fator. Um fato que contribuiu para essa discussão foi que o grupo é interessante do ponto de vista sociocultural, por fazer um trajeto relativamente longo se dirigindo para um lugar sagrado da religião católica no nosso país e, além disso, ao longo dos anos o número de praticantes aumentou de forma significativa.

Com relação aos aspectos físicos e estilo de vida, a prática do cicloturismo esteve ligada, entre outras coisas, à saúde e lazer. A educação para um estilo de vida ativo é uma das tarefas fundamentais que o profissional de Educação Física deve cumprir, pois se o objetivo é fazer com que o indivíduo venha a incluir o hábito de atividade física em sua vida, é fundamental fazer com que estas pessoas sintam prazer em se movimentar e que, ao longo do tempo, desenvolvam certo grau de habilidade motora, o que lhes dará a capacidade e motivação para a prática de atividade física (NAHAS, 2006).

Um ponto bastante comentado sobre o cicloturismo foi o compartilhamento de emoções distintas, que pode gerar um significado para aqueles que pedalam e se reúnem para conversar sobre a compra de equipamentos, competições, lugares a serem visitados e ações correlatas. Estas reuniões conferem ao indivíduo o sentido de pertencimento ao grupo por meio de ideais, atitudes e comportamentos distintos criados a partir de uma série de códigos e valores que os caracterizam enquanto grupo. Esses aspectos aparecem como motivação e interesse na interação social.

A utilização da bicicleta pelo ciclista no tempo livre representa uma oportunidade de distanciamento dos problemas cotidianos, pois ele tem que se concentrar naquele momento no ato de pedalar e no trânsito da via. É notório que esse gesto é um tipo de movimento de grande importância para a promoção da saúde, porém, pouco estudado em nosso país. O primeiro passo para uma possível mudança é a inclusão da disciplina de ciclismo no currículo dos cursos de Educação Física e áreas correlatas. Em nível governamental, é necessário colocar em prática uma política cicloviária ampla e urgente para os municípios com alta densidade populacional, o que acarretará mais pessoas pedalando e, conseqüentemente, mais difusão do cicloturismo. Isto se deve à criação e formação de um ambiente viário mais favorável ao uso da bicicleta, já que o risco de acidentes com veículos motores é o maior empecilho no cicloturismo.

Em relação à intervenção profissional, o cicloturismo se estende para uma gama de oportunidades a serem desenvolvidas pelo educador físico. Dentre várias possibilidades, podemos destacar, por exemplo, a criação de clubes de ciclismo e agências de turismo que promovam viagens de bicicleta, ou até mesmo, nas escolas, a promoção da conscientização para o uso benéfico da bicicleta, considerando que nesses espaços podem ser formados futuros cidadãos ciclistas.

A bicicleta chega ao século XXI como uma resposta aos pedidos de mudança, pois atende ao chamado de uma vida mais saudável porque antes de tudo, ela nos ensina a estar em harmonia com o tempo e o espaço, fazendo descobrir a realidade em um mundo invadido pelas imagens. “O ciclismo é um humanismo”, símbolo de um projeto urbano que talvez possa reconciliar a sociedade consigo mesma (AUGÉ, 2009). A bicicleta se tornou um significante cultural que começa a unir pessoas de diferentes estratos, pois sinaliza uma sensibilidade que representa uma interação mais humana e um ambiente urbano que favoreça a autopropulsão (CARLSSON, 2014).

Acredito na importância da continuidade de pesquisas que evidenciem novas perspectivas sobre o tema qualidade de vida no contexto sociocultural, pois se torna relevante o entendimento e aprendizado sobre novas formas de relacionamento, como no caso o cicloturismo, possibilitando a difusão desse conhecimento afim de que beneficiem mais pessoas das ressonâncias positivas advindas de experiências significativas como essa, fazendo com isso nos faz questionar sobre o mundo em que vivemos. Portanto, a partir da bibliografia, da minha vivência como praticante e pesquisador sobre a atividade e dos discursos dos sujeitos, o objetivo foi entrelaçar estas três formas de conhecimento, no caso, a teoria com a práxis, dentro de um contexto social.

Referências

ALMEIDA, M. A. B. **Qualidade de vida:** definição, conceitos e interfaces com outras áreas de pesquisa. (Orgs.) ALMEIDA, M. A. B.; GUTIERREZ, G. L.; MARQUES, R.: Prefácio do professor Luiz Gonzaga Godoi Trigo. – São Paulo: Escola de Artes, Ciências e Humanidades– EACH/USP, 2012.

ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando:** introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 2003.

AUGÉ, M. **Elogio de la Bicicleta.** Tradução: Alcira Bixio. Editorial Gedisa S.A. Primeiro Edição: Barcelona – Espanha, 2009.

BARBOSA, S. R. C. S. Qualidade de Vida e ambiente: uma temática em construção. In: BARBOSA, S. R. C. S. (org.). **A temática ambiental e a pluralidade do Ciclo de Seminários do NEPAM.** Campinas: UNICAMP, 1998.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo.** Edições 70, Lisboa-Portugal, 1979.

BETTI, M. Esporte Espetáculo e Mídias: Implicações para a Qualidade de Vida. In: MOREIRA, W. W.; SIMÕES, R. (Orgs). **Esporte como fator de Qualidade de Vida.** Piracicaba: Editora UNIMEP, Piracicaba-SP, 2002.

CARLSSON, C. **Nowtopia:** iniciativas que estão construindo o futuro hoje. Tradução Roberto Caltado Costa. Tomo Editorial, Porto Alegre-RS, 2014.

CZERESNIA, D.; FREITAS, C. M. **Promoção da Saúde:** Conceitos, Reflexões e Tendências. 2. ed. revisada e ampliada. Editora FIOCRUZ, Rio de Janeiro-RJ, 2009.

DETRAN-RS. Acesso em: 24/06/2014. Disponível em:

http://www.detran.rs.gov.br/uploads/1402062951Ciclistas_2013_atualizado.pdf.

GONÇALVES, A. Em busca do diálogo do controle social sobre o estilo de vida. In: VILARTA, R. (Org.) **Qualidade de Vida e políticas públicas:** saúde, lazer e atividade física. Editora IPES, Campinas-SP, 2004.

GREINER, C. **O Corpo:** pistas para estudos indisciplinados. Editora Annablume, São Paulo - SP, 2005.

GUIMARÃES, A. T. R. **O Princípio da Bicicleta:** revisitando a mudança organizacional. Revista Capital Científico - Guarapuava - PR - v.7 n.1 - jan./dez. 2009.

KREBS, R. J. Esporte, Meio Ambiente e Qualidade de Vida: um entrelaçamento mediado pela perspectiva ecológica. In: **Esporte como Fator de Qualidade de Vida.** (Orgs.) MOREIRA, W. W. & SIMÕES, R. Editora UNIMEP, Piracicaba – SP, 2002.

KUNZ, E. TREBELS, A. H. **Educação Física Crítico-Emancipatória – Com uma perspectiva da pedagogia alemã do esporte.** 1. ed. Ijuí: Unijuí. 2006.

MATSUDO, S. M. **Envelhecimento e atividade física.** Londrina-PR: Midiograf, 2011.

MINAYO, M. C. S.; HARTZ, Z. M. A.; BUSS, P. M. Qualidade de Vida e saúde: um debate necessário. **Ciência & Saúde Coletiva.** Rio de Janeiro, v. 5, n.1, p. 7-18, 2000.

MINAYO, M. C. S. **O Desafio do Conhecimento:** Pesquisa Qualitativa em Saúde. Editora Hucitec, São Paulo – SP, 2010.

NAHAS, M. V.; BARROS, M. V. G.; FRANCALACCI, V. L. O pentágono do bem-estar: base conceitual para avaliação do estilo de vida de indivíduos ou grupos. **Revista Brasileira de Atividade Física e Saúde,** v. 5, n. 2, p. 48-59, 2001.

NAHAS, M. V. **Atividade Física, Saúde e Qualidade de Vida:** Conceitos e Sugestões para um Estilo de Vida Ativo. Editora Midiograf, Londrina - PR, 2006.

SANT'ANNA, D. B. **As Infinitas Descobertas do Corpo**. Cadernos Pagu (14) pp.235-249, 2000.

SCHETINO, A. M. **Pedalando na modernidade**: a bicicleta e o ciclismo na transição do século XIX para o século XX. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

VELOZO, E. L. **Ciclismo e Cultura**: anotações sobre o uso da bicicleta. In: Anais do V Congresso Sulbrasileiro de Ciências do Esporte. UNIVALI – Itajaí– SC, 2010.

**THOMAS BERNHARD: LUCIDEZ E TESTEMUNHO EM TEMPOS
SOMBRIOS: UM DIÁLOGO ENTRE A LITERATURA E A CLÍNICA
PSICANALÍTICA CONTEMPORÂNEA**

Daniel França Stanchi³¹⁰

Universidade Paulista (UNIP)

E-mail: danielfrancaostanchi@hotmail.com

Resumo: Neste trabalho pretendo realizar um diálogo com a autobiografia de Thomas Bernhard (1931-1989), importante escritor e poeta austríaco que viveu no século XX. Tenho em meu horizonte a compreensão de que seus textos revelam não só as experiências pessoais que o autor viveu na Áustria do pós-guerra como também são testemunhos bastante lúcidos da degradação das relações humanas e das condições de vida no mundo moderno e contemporâneo, aspecto que ameaça a preservação da pessoa humana na sua dimensão ética e política. Neste sentido, a leitura atenta das palavras de Bernhard muito nos ensina sobre as condições de vida e as relações humanas que são estilhaçadas a partir do projeto moderno de dominação e explicação do humano por sistemas ideológicos e também teóricos (questão que adentra os modelos presentes na Psicologia e na Psicanálise), aspecto tão presente na peculiaridade dos modos de sofrimento encontrado com frequência na atualidade, em especial quando nos debruçamos sobre o fazer clínico, este que, assim como a leitura da obra de um artista, relava os impasses vividos pela pessoa em seu percurso e ao mesmo tempo deflagram as condições de vida presentes em um dado momento histórico. A obra de Bernhard

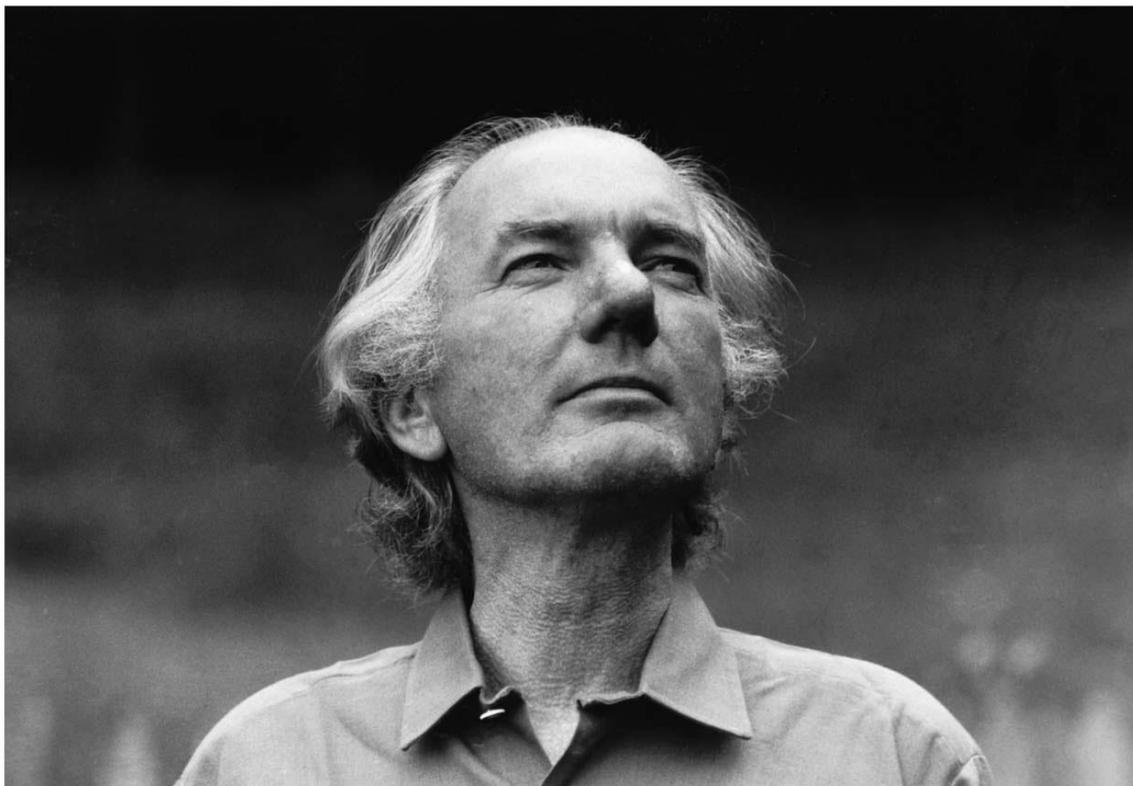
³¹⁰**Daniel França Stanchi** é Psicólogo e Psicanalista, Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo. Professor do curso de Graduação em Psicologia da Universidade Paulista – UNIP. Coordenador, em São Paulo, do Espaço Ethos e Polifonia: Arte, Literatura e Psicanálise.

possibilita também uma reflexão sobre a literatura, a escrita e a leitura como possibilidades de resgate ético da condição humana em tempos sombrios.

Palavras-chaves: Psicanálise; Bernhard; Experiência; Ethos; Sofrimento.

Abstract: This paper intends to establish a conversation with Thomas Bernhard (1931-1989)'s autobiographical work, an important writer and poet of Austria, who lived in the XX century. We do have in mind the understanding that his texts reveal not only his personal experiences in the Austria of the post-war but also gives a very lucid witness about the degradation of human relations and life conditions in the modern and contemporary world, an aspect which puts in risk the preservation of the ethic and political dimension of human condition. In this sense, reading with attention what Bernhard taught us about the life conditions and the breaking of the relations by ideological and theoretical systems (aspect which penetrates in the conceptualization of Psychology and Psychoanalysis too), an aspect which is so common in the peculiarity of the ways of suffering people have nowadays, in special when we focus the clinical situation which show us, as the reading of artist's books also does, that the difficulties a person lives in his or her way through life is a window to the life condition of the historical moment he or she is in too. Bernhard's works give the chance to think about the literature, writing and reading as a possibility of ethical recover of the human condition in dark times.

Keywords: Psychoanalysis; Bernhard; Experience; Ethos; Suffering.



Thomas Bernhard em 1988.³¹¹

Em um dos últimos dias de um inverno em que chove torrencialmente em São Paulo fazendo parecer que estou no verão embora eu saiba que é a primavera que começará em poucos dias, ousou pela primeira vez dizer algo sobre Thomas Bernhard. É a primeira vez que ousou tentar traduzir em palavras o que venho sentindo e descobrindo nas leituras de seus textos. Meu encontro com a obra deste artista e poeta austríaco que viveu no pedaço de tempo que separa os anos de 1931 e 1989 se deu a partir de meu apreço pela boa literatura e pela procura por escritores que narram de modo encarnado tanto as experiências que chegaram até eles no lugar e no momento histórico onde estavam e onde nasceram como também as experiências mais íntimas que brotam da imaginação e do coração singular que permeia todo o seu fazer criativo.

³¹¹ Fonte: <http://miltonribeiro.sul21.com.br/wp-content/uploads/2012/10/Thomas-Bernhard-1988.jpg>
Consultado em 30 de agosto de 2013.

Mais do que um autor de seu tempo, a Áustria do século XX, atravessada no coração pelas farpas ensanguentadas das Guerras Mundiais, Bernhard é um artista que se manteve lúcido em seu tempo e por meio dessa lucidez luminosa (e por vezes impiedosa) ele nos presenteia com uma obra que desvela aspectos da vida humana que estão para além de seu tempo e que de meu ponto de vista chegam até nós na atualidade. É considerando que este autor pode nos ajudar na compreensão da realidade e da clínica contemporânea que ora apresento este diálogo.

O legado literário que Bernhard nos deixa permite-nos não só acompanhar o desenrolar da História com seus eventos deslizando no eixo temporal de Chronos, mas, mais do que isso, Bernhard nos oferta o testemunho de seu sofrimento em um mundo que já vinha sendo congelado século após século pelo projeto moderno enraizado na frieza lógica e no racionalismo como verdade suprema sobre o humano, questão que desemboca nas diversas formas totalitárias e chega até nós dos modos mais irreconhecíveis, inclusive nas Ciências Humanas. Talvez seja possível dizer que um dos aspectos do que Bernhard nos mostra desvela um modo sofisticado e peculiar de o Mal comparecer na atualidade. O Mal é um problema ético, uma experiência que põe em risco a condição humana, como nos mostrou Paul Ricoeur (1998) no seu estudo sobre O Mal³¹². E surge, na atualidade, brincando com a expressão de Jean Baudrillard, como um “*mal transparente*” ou como uma “*violência silenciosa ou não reconhecida*” que permeia a vida humana fraturando-a, para citar a expressão usada por Gilberto Safra.

Tenho lido e relido os textos de Bernhard como alguém que aceita ser guiado pelo autor a uma espécie de passeio que tem me permitido uma experiência contundente, sofrida, mas sempre luminosa! No fazer artístico de Bernhard, a velha história de

³¹² RICOEUR, P. (1998) O Mal. *Um desafio à filosofia e à teologia*. São Paulo: Papirus.

literatura e vida não se separarem é levada às últimas consequências, não como uma questão de mais um “falar bem” entre os tantos disponíveis na atualidade, mas como uma experiência transbordante em que o texto ajuda a enxergar, sentir e ouvir mais apuradamente a condição em que vivemos hoje. Para mim, a leitura dos textos de Thomas Bernhard tem sido curativa, possibilitando uma compreensão mais apurada e mais aprofundada do meu próprio viver e das experiências dos pacientes que têm me dado oportunidade de tentar acompanhá-los.

Utilizarei aqui fundamentalmente o diálogo com uma reunião de textos autobiográficos publicados em português no livro *Origem* em 2006. Originalmente, estes textos foram publicados separadamente, em cinco volumes, entre os anos de 1975 e 1982. Neles, encontramos os relatos de Bernhard de sua infância até a fase adulta quando esteve internado em um sanatório, doente do pulmão. Escolherei alguns trechos e a partir deles tecerei algumas reflexões tendo como foco alguns aspectos que tenho observado no fazer clínico com pacientes de diferentes idades. Tenho encontrado sintonia entre o que Bernhard nos mostra por meio de sua arte e aquilo que alguns pacientes têm relatado na situação clínica como experiência de sofrimento.

Em minhas reflexões clínicas tenho dialogado com autores do grupo Independente de Psicanálise (*Middle Group*), entre eles estão Donald Winnicott, Marion Milner, Masud Khan e com as contribuições do psicanalista brasileiro Gilberto Safra. Este é um referencial teórico e poético que tem permitido minha construção como psicanalista de um modo pessoal e rigoroso. Neste tipo de perspectiva, o diálogo com artistas e poetas é bastante valorizado não tanto no sentido de tentar “colocar as obras dos artistas no divã”, ou seja, de analisar os possíveis conflitos inconscientes presentes na obra ou nos porões da biografia dos seus autores, mas de nos deixarmos ser afetados pelo texto e pela sabedoria que transpira nas e entre as palavras do texto. Trata-se de uma compreensão,

de um “caminhar junto” em que um poema ou uma obra de arte nos ensina verdadeiramente algo sobre a experiência humana se estivermos disponíveis. Por exemplo, em seu poema intitulado “*Biografia da dor*” Bernhard (2000, p. 119) nos diz o seguinte: “*Onde eu ontem dormi é hoje dia de descanso. Em frente da porta/ estão empilhadas as cadeiras e nenhuma pessoa a quem/ Pergunto por mim me viu*”. Este é um tipo de fala que por vezes ouvimos na atualidade de alguns pacientes que relatam suas experiências de viverem em um mundo onde o rosto de si mesmo não encontra um lugar no rosto de um outro, momento histórico onde a presença humana se estilhaça. Inúmeros pacientes apresentam-se na situação clínica com um tipo de fala que não mais faz referência a um outro humano. São falas que apresentam um viver por vezes esvaziado de sentidos e de presenças. A situação clínica nesse sentido, afinada com o que nos mostra Safra (2005), pode vir a ser a possibilidade do encontro com um outro humano que guarde a memória do que é fundamental, experiência que abre a possibilidade de a pessoa Ser. Não se trata, portanto, de uma clínica voltada especificamente para a promoção do *insight*, mas de uma clínica da experiência e do encontro que abre e funda *possibilidades de ser* no mundo humano e no campo cultural.

Bernhard, quando menino, teve a sorte de ter encontrado uma presença humana viva que, segundo seu relato, foi fundamental em todo seu percurso de vida: seu avô. Pelos relatos que acompanhamos, este parecia também reconhecer as fraturas presentes no mundo em que viviam e tentava transmitir esta percepção ao pequeno neto, acreditando que a formação humana vem desta sabedoria encarnada e não do saber técnico e abstrato que já permeava a educação naquele contexto. Bernhard considerava o avô o seu primeiro filósofo, “o *sábio da montanha de Ettendorf*”, um homem que detestava o “*falatório verborrágico*” dos que se achavam instruídos por teorizações ou

por discursos religiosos dogmáticos e valorizava o viver simples e as pessoas simples.

Bernhard nos diz:

Os avôs são os professores, os verdadeiros filósofos de cada um de nós; eles escancaram as cortinas que os outros vivem fechando. Quando estamos com eles, vemos o que é real, não vemos apenas a plateia, mas o palco também, e vemos tudo que se passa nos bastidores. Há milênios, os avós criam o demônio onde, sem eles, só haveria o bom Deus. Graças a eles, ficamos conhecendo o drama por inteiro, e não apenas a farsa de um fragmento miserável e mentiroso. (...) Meu avô materno me salvou do embotamento e do fedor monstruoso da tragédia terrena, na qual bilhões e bilhões de pessoas já sufocaram. Cedo o bastante e sem me poupar de dolorosos castigos, ele me arrancou do pântano universal: para minha sorte, primeiro a cabeça, depois o resto. (Bernhard, 2006, p. 23-24)

A convivência com o avô presenteou Bernhard com a disponibilidade para o simples e para a não aceitação passiva da realidade. Esta relação ofertou ao escritor *sustentação e rosto*, fundando no jovem poeta um olhar crítico e sensível sobre o mundo ao redor, aspecto que ele foi apurando ao longo da vida. Podemos ir reconhecendo, ao longo de seus textos, como essa relação com o avô parece ter sido fundamental para ele, não apenas na infância, mas ao longo de toda sua vida. Em outro trecho, ele nos conta:

Ouvir uma pessoa simples falar é um prazer. Ela fala, em vez de tagarelar. Quanto mais instruídas as pessoas ficam, mais insuportável se torna sua tagarelice. Também eu me pautava inteiramente por essas palavras. Conseguimos dar ouvidos a um pedreiro ou lenhador, mas não a uma pessoa instruída, ou dita instruída, porque afinal, o que há são só pessoas ditas instruídas. Infelizmente, só o que ouvimos é sempre a tagarelice dos tagarelas, os outros se calam, porque sabem bem que não há muito a dizer. (Idem, p. 26)

É possível encontramos inúmeros trechos nos escritos de Bernhard onde ele reconhece e testemunha como a presença e o dizer humanos vão sendo estilhaçados em um mundo onde impera o falatório do dizer bem, a racionalidade e o totalitarismo, afetando e por vezes destruindo o ambiente e as relações dentro das famílias, na educação e na cultura. Ele nos chama a atenção para a **perda da poesia** que nos visita no cotidiano e no encontro com o outro, quando o surpreendente vai sendo substituído pelo repetitivo. A natureza e a cultura, por exemplo, deixam de ser usadas pelo humano a fim de que um caminhar pela vida seja possível com sentidos que vão se renovando e que contemplem o vir a ser da pessoa humana em sua complexidade, sem reduzi-la a modelos abstratos. Neste tipo de perspectiva, tanto a natureza e o trabalho assim como o outro humano vão sendo transformados em objetos funcionais, esvaziados de sentidos e de presença, questão que se desdobra ao longo do tempo e que comparece com grande frequência na clínica na atualidade em um tipo de queixa onde o outro parece desaparecer como referência fundamental no caminhar de alguém pela vida.

Ao apresentar uma obra contundente, Bernhard não floreia as descrições das situações vividas em grande sofrimento e em um momento da história humana onde a barbárie era mais do que evidente. Este aspecto visceral de sua obra pode soar um tanto estranho em uma primeira leitura, no entanto, Bernhard apresenta de um modo bastante singular *a experiência que o atravessou em seu percurso*.

O percurso de vida de Bernhard não foi nada fácil. Ainda muito jovem, um amigo especial morre e ele se depara, pela primeira vez, com a dura experiência de perder alguém. A morte será para o então jovem menino uma companheira de viagem. Em uma entrevista dada por ele em 1978, disponível na internet³¹³, Bernhard diz:

³¹³ O breve trecho da entrevista de Thomas Bernhard, realizada por Krista Freischmann em 1978, está disponível no seguinte link: <http://www.youtube.com/watch?v=PrHVNNCpvVs>

A morte foi-me colocada no berço e persegue-me, não tenho nada contra a morte, simplesmente levo-a comigo e ando com a morte através da vida, por assim dizer. (...) Nunca tive medo, sempre me defendi disso, pelo contrário a morte me tornou mais forte, é verdade que pode enfraquecer as pessoas, especialmente quando não refletem. Então apressam-se, abraçam a doença e dançam até à morte, o que eu não quero fazer. Eu sempre me revoltei contra a morte, mas não a rejeito porque seria uma estupidez, não se pode rejeitar a morte porque ela virá, na verdade está sempre aqui e só se pode: ir com ela ou defender-se dela e por isso preciso dela nos meus livros.

Ainda menino, Bernhard vai morar com a mãe e o tutor em uma casa que pertencia a uma velha senhora, sendo que no andar térreo funcionava nada menos que uma funerária. O tutor e a mãe encontram uma casa para o avô morar no campo. Neste lugar, o avô, que apreciava profundamente os livros, organiza um espaço para sua biblioteca e apresenta algo de Hegel, Kant, Schopenhauer e Shakespeare para o jovem neto que ouvia aqueles nomes com respeito e sensação de mistério, transmitidos pelo seu verdadeiro professor. Neste período, Bernhard passa a frequentar a escola, onde encontra graves dificuldades de adaptação e relacionamento com os professores, ambiente onde impera o ensino teórico e o aprendizado sistemático dos “educadores de araque” (Idem, p. 172).

Todo dia, eu mergulhava no inferno escolar, retornava ao purgatório da Schaumburgstrasse e, à tarde, subia a montanha sagrada ao encontro do meu avô. Para mim, a felicidade suprema era poder pernoitar na montanha sagrada. Tinha comigo o material escolar e, de manhã, ia direto da montanha sagrada para o inferno. Os demônios me atormentavam com crescente impertinência. Nessa época, a Áustria passou de repente a pertencer à Alemanha, e já não se podia sequer pronunciar a palavra Áustria. Havia tempo que as pessoas não mais se

cumprimentavam com um Grüssgott, e sim com um Heil Hitler, e aos domingos Traustein exibia não apenas os fiéis de preto, mas também as massas ruidosas de marro, que antes não existiam na Áustria. (Idem, p. 87)

Aos treze anos de idade, o avô envia Bernhard para um internato em Salzburgo, onde ele passa a viver e a estudar, lugar em que, segundo ele, tudo contrariava a criatividade. Ambiente nazicatólico. Tempos de guerra e opressão. As bombas assolavam a cidade e, por vezes, o único recurso dos que tinham sorte era se esconder em túneis onde a comida era escassa e as condições péssimas.

Naquela época, meu espírito foi quase destruído, e esse **ensombrecimento do espírito**, esse obscurecimento como **destruição do espírito** ninguém percebeu, nem uma única pessoa, ninguém se deu conta de que se tratava de um estado doentio, de uma doença fatal, contra o qual e contra a qual nada foi feito. (Idem, p. 155)

Em seus relatos, Bernhard testemunha o que ele denomina de *destruição ou ensombrecimento do espírito*, situação em que o ser humano encontra-se em meio à barbárie, momento em que os sentidos de vida possível se estilhaçam e o rosto humano desaparece.

Lembro-me aqui de que, no campo da Psicanálise, o pediatra e psicanalista inglês Donald Winnicott (1971) assinalava que, em seu ponto de vista, a pessoa mais adoecida não seria aquela que haveria se organizado em um modo neurótico ou psicótico de funcionamento, mas a pessoa mais adoecida seria aquela que teria perdido a esperança, ou seja, o sentido de si mesmo. Esperança é sinal de saúde para este autor, que considera o viver mesmo importante como um campo dinâmico onde o ser humano, a partir de sua

criatividade primária e da experiência compartilhada, cria o mundo e a si mesmo com sentidos.

Neste tipo de condição que Bernhard nos dá notícia, estamos diante de uma situação onde a possibilidade da fé e da esperança estão sendo ameaçadas. Bernhard observava este fenômeno ocorrendo a sua volta e inclusive nele mesmo, o que por vezes lhe dava vontade de desistir de tudo e da própria vida. Trata-se de um tipo de adoecimento que atinge o *ethos humano*, como nos mostra Safra (2004), ou seja, são organizações de mundo que ferem os aspectos que possibilitam o viver e o acontecer da vida humana. É muito interessante como Bernhard parece manter-se lúcido e esperançoso em meio aos escombros de sua cultura. A esperança, em Bernhard, parece manter-se viva pelo avesso! Quando tudo parece destruído e não mais contemplar a medida humana, eis que algo surge que desvela e que preserva algum caminho. No sofrimento, às avessas, o contorno de um rosto se desvela.

Tudo agora era apenas e tão-somente escassez. Contudo, a feiura e a decadência – tendo experimentado rápido avanço na cidade não apenas desfigurada pelos ataques aéreos e suas consequências, mas também transformada pouco a pouco num caos pelos milhares de refugiados a assaltá-la – conferiram-lhe de repente traços humanos, de tal modo que só por essa época, nem antes nem depois, consegui amar de fato minha cidade natal, e amei de todo o coração. (Bernhard, 2006, p. 161)

Bernhard estuda não apenas em um colégio guiado pela lógica nacional-socialista, mas passa a frequentar outra escola, de orientação católica. Sobre elas, ele observa que a visão de homem que impera nos dois lugares era a mesma que devastava espíritos e personalidades, somente os hinos e o discurso dos colégios eram diferentes, mas a lógica

era a mesma. Imperava neste ambiente a simulação, a dissimulação e a imbecilização das massas, perspectiva onde o ser humano era abordado como objeto.

(...) de início (na escola básica), eu havia sido submetido a uma história mentirosa nazista, dominado, pois pela mentira nazista, agora (no ginásio) era a vez da visão católica. (...) Não fui infectado por nenhuma das duas porque a precaução do meu avô me imunizara, mas sofri com elas, como só uma criança na minha idade podia sofrer. (Idem, p. 188)

Mais uma vez, vemos a presença do avô como alguém que oferta sustentação, compreensão e amor, mesmo estando distante, em momentos de grande dificuldade. A experiência de Bernhard com o avô nos lembra dos dizeres de Dostoiévski (1821-1881) sobre a importância da memória e da educação:

Fala-se muito sobre educação, mas alguma memória sagrada e bela, preservada desde a infância é, talvez a melhor educação. Se um homem carrega várias dessas memórias consigo, elas o salvam para o resto de seus dias. Mesmo se somente uma boa memória vive em nosso coração, ela será o instrumento de nossa salvação algum dia. (Dostoiévski, 1997, citado por Safra, 2006b, p. 10-11)

Bernhard assinala que aprendeu *a arte da observação* com o avô, na **convivência**, quando caminhavam juntos durante horas. Bernhard assinala também que o avô possuía um saber dos costumes e condições de vida do povo. Temos aqui bastante sublinhada a importância da convivência inter-humana e da memória do *ethos* (a memória do coração), aspecto fundamental na atualidade, quando por vezes encontramos pessoas que perderam, em meio às condições de vida globalizada, essa possibilidade e esse contato profundo com o outro e com a terra.

Pensando a situação clínica tendo em vista alguém que perdeu ou que nunca encontrou a experiência de conviver com um outro humano, considero que o modo como o analista ou terapeuta trabalha precisa ser revisto. Sobre essas questões, encontrei diálogo com alguns autores que discutem essa necessidade de o analista rever seus pressupostos técnicos e teóricos (ver, por exemplo, Khan (1971), Milner (1969), Winnicott (1954) e Safra (2005, 2004 e 2006a). São autores que, cada qual com seu estilo pessoal, assinalam a importância de acolher a singularidade do paciente na situação clínica e de o clínico poder *tornar elástica a sua técnica*, algo já apontado há tempos por Ferenczi (1928), o que implica em reorganizar a situação clínica tendo em vista qual a tarefa clínica que o paciente precisa alcançar e atravessar no processo.

Tenho acompanhado alguns pacientes que me contam a experiência surpreendente de só conversarem com alguém no momento da sessão. Dizem que vivem em meio a um falatório. É interessante este tipo de fala, pois desvela o encontro clínico também como lugar de convivência e não apenas como lugar de exercício intelectual. A transferência aparece aqui não como um evento que possibilita recordar o passado ou tornar o inconsciente consciente, mas também como um evento inter-humano que inaugura possibilidades para o paciente.

Lembro neste momento de um paciente, rapaz de uns 40 anos que em uma sessão narrou-me um sonho muito importante. Este rapaz apresentava-se de um modo inquieto na sessão, parecia sempre muito agitado e mexia o corpo sem parar na poltrona. Fomos trabalhando essas questões e, em uma sessão, ele narrou que havia viajado e que durante a viagem teve vontade de acordar cedo para ver o nascer do sol pela primeira vez. Dizia-me perplexo que nunca tinha conseguido parar e contemplar a natureza. Nesta experiência, para ele muito encantadora, ele dizia que havia sonhado acordado, e que tinha se sentido quieto pela primeira vez na vida. Disse ainda que tinha pensado em talvez

deitar no divã e simplesmente estar quieto, do mesmo modo que experimentava diante do nascer do sol. Estávamos diante de uma situação em que a possibilidade de uma convivência se inaugurava!

Por meio da singularidade de sua obra, Bernhard nos aponta essas rupturas que se presentificam em sua vida e na de seus contemporâneos e que caracterizam um mundo regido pelo totalitarismo e pela hegemonia da técnica crescente. Sobre este momento sombrio da história da humanidade, Gabimberti (2006) nos ensina que

A experiência nazista, não pela sua crueldade, mas justamente pela **irracionalidade que nasce da perfeita racionalidade de uma organização**, para a qual “exterminar” tinha o mero significado de “executar um trabalho”, pode ser assumida como o evento que marca o ato de nascimento da idade da técnica. Não foi, então, como hoje pode parecer, um evento errante ou atípico para a nossa época e para o nosso modo de sentir; antes, foi um **evento paradigmático**, capaz ainda hoje de assinalar que, se não formos capazes de nos colocar à altura do agir técnico generalizado, com dimensão global e sem lacunas, cada um de nós cairá nas malhas dessa irresponsabilidade individual que permitirá ao totalitarismo da técnica continuar avançando irresistivelmente, agora até sem a necessidade do apoio de superadas ideologias. (Galiberti, 2006, p. 24)

Foi neste ambiente que aos quinze anos de idade, em um dos dias de aula, sem avisar nada aos familiares, ao invés de rumar para o colégio, Bernhard rumou para a Secretaria do Trabalho e na mesma manhã foi encaminhado a um comerciante de gêneros alimentícios, chamado Podlaha. Neste trabalho, Bernhard passaria três anos. A este lugar Bernhard chamava de “o porão”.

Ao ir para o porão, Bernhard nos conta que se sentia indo para “o *aprendizado redentor*” e não mais para “o *odiado ginásio*”.

Tinha a sensação de ter escapado de um dos maiores absurdos da humanidade – o ginásio. De repente, senti: minha existência é de novo uma existência útil. Tinha escapado de um pesadelo. Já me via enfiando farinha, banha, açúcar, batatas, semolina e pão em sacos de compras, e estava feliz. (Bernhard, 2006, p. 222)

Bernhard nos conta que o porão sempre fora o centro do bairro de Scherzhauserfeld. Era um lugar onde as pessoas não só iam para comprar coisas, mas se tratava de um lugar de encontro. Esta experiência alargou os horizontes do então jovem Thomas. Ele nos conta que se com o avô tinha aprendido a arte de observar as pessoas, com o seu chefe de trabalho, o Podhala, ele aprendera a arte da convivência.

Meu avô me escolara na solidão e na autossuficiência, o Podhala, no **convívio com os seres humanos**, aliás, com muitos deles e dos mais variados tipos. Com meu avô, eu frequentara a escola filosófica – de maneira ideal, porque desde cedo –, com o Podhala em Scherzhauserfeld, a maior de todas, a da realidade absoluta. Ter frequentado logo cedo essas duas escolas, uma complementando a outra, foi decisivo na minha vida: elas fundamentaram meu desenvolvimento. Ia para aquele comercio de alimentos que era um porão e aquele mesmo porão que abrigava o comércio de alimentos era **meu alimento primordial**. (Idem, p. 257)

Indo com Bernhard ao porão, podemos reconhecer que ele nos fala de um aspecto fundamental da vida humana: **o convívio**. E ao mesmo tempo, ele faz uma denúncia de como a possibilidade de o convívio acontecer estava em vias de extinção em seu tempo, aspecto que ele experimentou em sua própria pele tanto nas relações familiares como nos esquemas educacionais nos quais foi inserido. É interessante o escritor sublinhar que o

lugar era para ele *o seu alimento primordial*. Bernhard dá um estatuto profundo e valioso ao lugar do convívio inter-humano, a experiência viva e espontânea com os outros. Na atualidade vemos a enxurrada de livros e manuais que são comercializados com a suposta intenção de ensinar a convivência para as pessoas. Há inúmeras prateleiras onde são disponibilizados manuais prontos de como abordar o outro e inclusive de como conviver consigo mesmo, aspecto que funda o gênero da autoajuda. Este tipo de lógica é denunciado por Bernhard, perspectiva onde a vida é secundária a um *script* de como viver e de como encontrar o outro. Em Bernhard, neste sentido, podemos reconhecer a diferença entre um *aprendizado técnico* e um *aprendizado pela experiência que brota na convivência*.

Bernhard assinala que no porão ele podia encontrar um tipo de convívio com as pessoas que lhe trazia o sentimento de que a sua vida tinha sentidos. “*Se antes acreditara não ter futuro nenhum, agora eu o tinha, sim, e cada momento possuía de repente aquilo que desaparecera de minha vida fazia tempo: fascinação.*” (Idem, p. 226). Bernhard encontra nesse lugar a experiência de convivência que lhe dá a possibilidade de **sonhar um futuro**, aspecto necessário da vida humana. Vale lembrar que estamos em um momento histórico onde sonhar um futuro possível é algo muito complexo diante da devastação e da desesperança que estava presente nas pessoas e no campo social, algo que Bernhard observava em seus pais e professores. Todo o projeto moderno da racionalidade iluminista que vinha sendo aclamando ao longo dos séculos como um modo seguro e certo de abordar os fenômenos humanos havia literalmente explodido com as bombas de Hiroshima e Nagasaki, jogando muitos daqueles que sobreviveram em uma experiência de profundo vazio de sentidos.

Há ainda dois aspectos muito importantes que Bernhard encontra no porão. Ele nos diz que lá podia **surpreender-se** com seu fazer e com as pessoas que encontrava. Na

atualidade, em um mundo globalizado, onde impera a hegemonia do Mesmo, a possibilidade de nos surpreendermos está em risco. Vemos um desdobramento deste fenômeno quando recebemos pacientes que chegam já com um suposto diagnóstico sobre si mesmo. Eles chegam já afirmando que são depressivos ou que são hiper-ativos, etc, o que nos mostra que estamos em um mundo onde a nomeação e o empobrecimento da experiência faz com que a pessoa por vezes se confunda com um nome ou com um tipo de doença. Quando este fenômeno acontece, observamos certa falência da experiência de surpreender-se consigo, com os outros e com a própria vida. Esta experiência de surpreender-se parecia estar atrelada à possibilidade que Bernhard encontrava no porão de **sentir-se pertencendo** ao lugar, ao trabalho realizado e àqueles com quem ele convivia. Indo ao porão, Bernhard nos diz que sentia estar indo cada dia mais ao seu próprio encontro, e enquanto ia ao ginásio se sentia cada vez mais indo embora de si.

Em seu trabalho, Bernhard mantinha-se lúcido, o que lhe permitia perceber que muitos dos que vinham ao lugar estavam em busca do convívio e de possibilidades de vida. As mulheres, diz ele, vinham ao porão para fugir do terrível cotidiano doméstico. Já os homens, vinham ao porão e enquanto tinham suas garrafas de rum enchidas, relatavam suas terríveis experiências nas guerras.

Como haviam voltado para casa após o término da guerra – e que houvessem voltado – disso falavam sem cessar, provavelmente sonhavam com isso quando não tinham ninguém com quem conversar sobre o assunto. **A guerra só tinha acabado na superfície;** nas cabeças das pessoas ela seguia enfurecida. Todos sabiam como a derrota poderia ter sido evitada e todos tinham previsto o desenrolar dos acontecimentos. Quando alguém, encostado no balcão, fazia de sua experiência de guerra o ponto culminante de toda atividade humana significativa e memorável, era um chefe de estado-maior que tínhamos ali, junto ao balcão. As

exceções eram os silentes já sem um braço, com uma placa de metal na cabeça ou sem as pernas. Esses não se prestavam a debater a guerra, e na maioria iam embora do porão quando de repente o assunto passava a ser discutido. Entre os homens a guerra era sempre o assunto número um das conversas. Ela é **a poesia do homem**, a obra pela qual ele demanda atenção e consolo vitalícios. Cada um à sua maneira, aqueles homens se refugiavam na vulgaridade e na vileza, regenerando-se na **apatia total**, indigna do ser humano. Tinham aprendido desde cedo a odiar, e alçaram aquele ódio a seu desenvolvimento máximo em Scherzhauserfeld, contra tudo e contra todos. **Ódio gera ódio**, odiavam-se uns aos outros como a tudo o mais, sem descanso, até a exaustão. (Idem, p. 250-251)

Como nos mostra Bernhard no trecho acima, esses homens viviam o que Simone Weil denominou de *desenraizamento*³¹⁴, este que quando se instala, é espalhado aos demais destituindo a condição humana em suas raízes, como quando o escritor nos diz que o *ódio gerava ódio*. Há também a importância deste lugar que Bernhard reconhecia como um espaço de convívio onde algumas pessoas podiam, quando tinham condições, **narrar o vivido**, como no caso dos homens que recontavam a experiência horrível que viveram na guerra, sendo esta narrativa a sua única poesia possível. Narrar experiências implica em alcançar algum domínio diante do que foi vivido, aspecto também abordado por Walter Benjamin³¹⁵ quando ele discute a importância do narrar na vida humana em seu belíssimo texto *O Narrador*, escrito na década de 1930. Benjamin e também Bernhard observam que em condições como as vividas durante as guerras o risco é grande de a pessoa perder a possibilidades de narrar experiências de onde alguma poesia ainda possa

³¹⁴ WEIL, S. (1943). *O Enraizamento*. Bauru, SP: EDUSC, 2001

³¹⁵ BENJAMIN, W. (1936). “*O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*”. In: Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

brotar. É importante ressaltarmos que Bernhard está nos apresentando um mundo onde **o adoecimento humano surge como perda da poesia**, ou seja, como perda do sentido de vida e do surpreender-se, da convivência e da possibilidade do intercâmbio de experiências por meio de narrativas.

Outro aspecto que quero ressaltar ao lado de Bernhard no porão é o fato de ele encontrar a **experiência de alegria**. No campo da Psicologia e da Psicanálise ressalta-se muito a importância do prazer, mas quase não se fala da alegria, não é dado à experiência de alegria o lugar que ela merece. Encontrar e viver alegria é fundamental para a vida humana no cotidiano. Bernhard assinala que era necessário que o ambiente do porão contemplasse a **ordem** e a limpeza, aspecto que, também como nos mostra Weil são necessidades da alma humana. É o que nos mostra Bernhard neste belíssimo trecho:

Era necessário que reinasse a **ordem** e imperasse a **limpeza**, freguesia e patrão precisavam ser atendidos e satisfeitos da melhor maneira possível e, no fim do dia, o caixa tinha de bater. Para meu espanto, o de meus colegas e para espanto supremo do meu próprio patrão, eu me adaptei com rapidez e não tinha dificuldade alguma em fazer as coisas de modo correto ou em fazer tudo que era exigido de mim. Além disso, estava sempre aberto a todos, e a **alegria** que levava comigo para o porão era contagiante; de onde vinha aquela súbita capacidade de ser alegre e de contagiar os outros com minha alegria, não sei, sempre estivera em mim e agora voltava a ter vazão, não havia sido sufocada. Muitas pessoas iam à mercearia, isto é, ao porão, para rir comigo. (Idem, p. 265-266)

Lembro-me aqui do belíssimo verso do poeta inglês William Blake³¹⁶ que diz:

O Homem foi feito de **Alegria** e **Sufrimento**

E quando isto sabemos certamente

Pelo Mundo seguros nós caminhamos.

Man was made for **Joy** and **Woe**

And when this we rightly know

Thro the World we safely go

(Blake, 1977, p. 508)

Em toda essa apresentação que Bernhard faz do porão onde trabalhou podemos reconhecer aspectos que são fundantes da condição humana. Segundo ele nos conta, lá era possível encontrar um lugar onde viver em um ambiente humano. No porão, Bernhard encontrava abrigo e convivência, acompanhado pelo “*mestre do contato humano*”, como ele chamava o seu chefe, e onde as suas qualidades também podiam encontrar lugar no encontro com os outros. Era possível um intercâmbio de experiências humanas que dava ao jovem Bernhard *continuidade e sustentação*, utilizando dois termos muito caros à linguagem de Winnicott. No campo da Psicanálise, este foi um autor que muito valorizou o lugar do ambiente humano na constituição do *self*. Para ele, não é possível abordarmos o surgimento e o percurso de alguém como humano sem levar em conta as relações significativas que esta pessoas encontrou ou não e o ambiente cultural onde ela nasceu e onde vive. Em sua obra, Winnicott destaca o momento primordial da relação da mãe com

³¹⁶ Marion Milner, poeta e psicanalista importante do Grupo Independente de Psicanálise (*Middle Group*) citava esse e outros versos de Blake com frequência. Milner foi uma das poucas ou talvez a única que deu um estatuto digno e profundo à experiência de alegria na condição humana.

o bebê que chega ao mundo e que é recebido pelos cuidados maternos, familiares e culturais. Ao lermos os textos de Bernhard podemos reconhecer alguns dos aspectos que Winnicott ressaltou em suas discussões teóricas e clínicas (com grande ênfase na relação mãe-bebê), se desenrolando no campo da cultura e das relações humanas de modo geral em outros momentos da vida. O ambiente buscado e encontrado por Bernhard parece apresenta-se como uma experiência curativa em seu processo de vida. Lá, ele nos conta, foi possível a ele fazer-se aprendiz e seguir um novo caminho. É neste ambiente, no convívio com o chefe e com os outros, que Bernhard também descobre um dos gostos que ele levaria para toda a vida: a música e o canto.

Passei a ir à mercearia ainda com mais gosto do que antes. Meu amor pela música, que sempre foi e permaneceu o amor da minha vida, logo se ancorava também num estudo formal (...). o que nunca me fora possível no meu tempo de ginásio eu agora fazia com naturalidade: dedicava-me à música munido não apenas da paixão extática, mas da aquisição do conhecimento concreto e preciso, estudando os fundamentos com base nos quais podia avançar em minha formação musical. (Idem, p. 298-299)

Há inúmeros aspectos interessantíssimos e muito importantes presentes nos textos de Thomas Bernhard. Dentro do propósito deste artigo, não caberia seguirmos com a necessária atenção todos os eventos que ele nos apresenta ao longo das 500 páginas que compõem seu relato autobiográfico. Porém, há ainda algumas palavras que eu gostaria de dizer a fim de irmos finalizando.

Ainda no porão, Bernhard adoece. Um resfriado que ele ignorava acabou por transformar-se em um derrame pleural grave, evento que fez com que ele fosse internado em uma clínica de recuperação. Neste lugar, Bernhard vive também inúmeras experiências contundentes, entre elas, ele acompanha pela primeira vez uma pessoa

morrer diante dele. Na longa temporada na clínica, Bernhard reconhece a mesma impessoalidade e distanciamento que ele vinha nos apresentando, por exemplo, na família e na escola. Vemos, então, que aqueles mesmos aspectos presentes em sua cultura e que esgarçavam a vida humana – o distanciamento, o falatório, a alienação, a objetificação da vida humana – adentravam as relações entre os médicos e cuidadores e os pacientes. Estes aspectos impossibilitavam um relacionamento suficiente entre a equipe e os pacientes e impossibilitava, por exemplo, a **experiência de morrer com dignidade**. É neste período também que Bernhard perde o tão querido avô, que não pode ser enterrado em nenhum dos cemitérios do bairro, embora a família houvesse tentado durante dez dias, pois o padre local não autorizava pelo fato de o avô não ter se casado com a avó de Bernhard na Igreja.

A escola do meu avô, que, posso dizer, frequentei desde o meu nascimento, se fechara com sua morte. Com sua morte repentina, ele me dispensara de suas aulas. Tinha sido uma escola primária e, por fim, também uma escola superior. Agora, minha impressão era de que eu tinha uma base sobre a qual construir meu futuro. (Idem, p. 379)

Para finalizarmos este percurso que desembocou neste momento em que acompanhamos o jovem Bernhard internado no sanatório de *Grafenhof* onde ele acabaria por contrair tuberculose, passando antes pela clínica de *Grossgmain*, gostaria de destacar ainda dois aspectos que a literatura de Bernhard revela neste momento.

Bernhard nos conta que “*foi ali em Grossgmain, como bem me lembro, que me pus a explorar os caminhos da chamada literatura universal.*” (Idem, p. 398). O autor nos conta a importância que a leitura exerceu em sua vida, em especial neste momento. Ele nos conta que pediu aos familiares que lhe trouxessem livros. Leu Shakespeare, Pascal, Montaigne, Cervantes, Schopenhauer, entre outros. E tais textos ajudaram Bernhard a dialogar com um companheiro seu de quarto. Bernhard lutava contra a doença

e, por meio da leitura, foi possível reunir forças. Além disso, ele nos conta que nesse momento a presença da mãe foi fundamental para ele. Entre as leituras, eles conversavam e sua mãe lhe contava momentos de sua própria infância. As visitas mais deliciosas, segundo ele, foram aquelas nas quais a mãe lia para ele e eles conversavam. Depois de algum tempo, a mãe de Bernhard morre e seus parentes deixam de escrever para ele. É neste momento terrível, recheado de sofrimento e solidão, que a literatura surge novamente como uma possibilidade:

Aprofundei-me na leitura de Verlaine e Trakl, e li *Os Demônios*, de Dostoiévski – um livro tão instigante e radical eu nunca tinha lido antes na vida, assim como nunca tinha lido um livro tão grosso: anestesiou-me, dissolvi-me por algum tempo nos *Demônios*. Quando voltei, não quis ler mais nada por algum tempo, porque tinha certeza de que mergulharia em enorme decepção, num terrível abismo. Recusei-me durante semanas a qualquer leitura. **A enormidade dos Demônios me fortalecera, mostrara um caminho, me dissera que eu estava no caminho certo: para fora.** Tinha sido afetado por uma literatura selvagem e grande, e dela emergi eu próprio como herói. Poucas vezes na minha vida posterior a literatura voltou a ter efeito tão gigantesco sobre mim. (Idem, p. 495)

A leitura foi fundamental como um encontro que possibilitou a Bernhard a experiência de intimidade e diálogo com pessoas significativas, em especial com a sua mãe, em um momento bastante contundente e doloroso. Vemos neste tipo de acontecimento, um belo exemplo da leitura e da literatura como possibilidades de atravessamento e de cura de alguém. Como diz Mario Quintana em um de seus versos: *quem escreve um poema salva um afogado!* Um bom encontro com um texto pode auxiliar alguém a atravessar um sofrimento ou uma situação de impasse, e no caso de Bernhard este aspecto fica bem presente. A literatura surge aí como um lugar que sustenta e

possibilita a continuidade de si e o diálogo com os outros humanos, tanto aqueles que estão presentes ao redor da pessoa, como também com a Humanidade que permanecesse viva nas obras. **A obra de arte oferta rosto e presença e nela a humanidade se presentifica** com seus dramas e possibilidades de atravessamento, sendo uma fecunda possibilidade de interlocução, especialmente em momento em que rosto e a memória desaparecem.

Surge neste tipo de experiência que Bernhard nos conta a possibilidade de se abrir um espaço de **transicionalidade** a partir da obra literária. Isto se dá pelo fato de a leitura ter surgindo fundamentalmente *entre*³¹⁷ Bernhard e sua mãe. Este interessante aspecto da leitura e da literatura, como possibilidades transicionais para o ser humano em situações de risco social e de sofrimento, tem sido estudado com profunda maestria e sensibilidade pela antropóloga francesa Michèle Petit (ver Petit (2009 e 2013)). Em seus textos, Petit nos mostra como o encontro com um texto pode ser de grande ajuda na superação de dificuldades e no atravessamento das grandes tarefas do percurso humano.

Para finalizarmos, quero retomar algo que eu já disse anteriormente: o encontro com a obra de Thomas Bernhard tem sido para mim um encontro curativo também, ao possibilitar-me um aprofundamento das questões sensíveis ao humano, algo tão fundamental na atualidade, tanto na vida cotidiana como também no trabalho clínico com pacientes de diferentes idades. A clínica contemporânea e também os tipos de organização de vida que observamos na atualidade globalizada apontam na direção de uma reformulação de nosso fazer. Considero que a literatura de Thomas Bernhard é de grande auxílio em nossa formação como pessoas, ao apontar alguns desses importantes aspectos

³¹⁷ Winnicott (1971) nos ensina que é no que ele denomina de *a terceira área da experiência*, que não se encontra nem no campo subjetivo nem no objetivo, que surge o que ele denomina de área transicional. É nesta área que o intercâmbio de experiências humanas se funda na relação com o outro, com as coisas e com a cultura.

que procurei explicitar neste artigo, entre outros. Por vezes, uma das características da arte é que ela preserva! Trata-se, em meu ponto de vista, de um encontro que pode ser bastante fecundo na tentativa de aguçarmos nossa atenção e nossa sensibilidade, aspecto necessário em um mundo onde a formação está cada vez mais deformada, reduzida às questões tecnicistas e mercadológicas. Para finalizar, deixo ao leitor com alguns trechos deste que foi um modo bastante contundente de Bernhard fazer um discurso a propósito de um prêmio que ele havia recebido. É possível reconhecermos nele alguns dos aspectos centrais do testemunho que o autor nos dá a partir de sua viva lucidez em tempos sombrios.

Discurso por ocasião da outorga do Prêmio Literário da Cidade Livre e Hanseática de Bremen

Não posso me apoiar na lenda dos senhores sobre os músicos de Bremen; não quero contar história nenhuma; não quero cantar; não quero fazer nenhuma pregação; uma coisa, porém, é verdade: as lendas pertencem ao passado, as lendas acerca das cidades, dos Estados e todas as lendas científicas, inclusive as filosóficas; o mundo dos espíritos já não existe, e o próprio universo não é mais uma lenda; Europa, a mais bela de todas, está morta; essa é a verdade e a realidade. Assim como a verdade, a realidade não é uma lenda, e a verdade nunca foi lenda nenhuma.

Há apenas cinquenta anos, a Europa ainda era só uma lenda, o mundo todo era um mundo lendário. Hoje, são muitos os que vivem neste mundo lendário, mas o mundo em que vivem está morto, e mortos eles também. Quem não está morto vive, e não nas lendas: quem vive não é lenda.

Eu próprio também não sou lenda nenhuma, não venho de um mundo lendário; precisei viver uma longa guerra, vi centenas de milhares morrerem e outros seguirem adiante, por cima dos mortos; na realidade, tudo seguiu em frente; na verdade, tudo se modificou; ao longo de cinco décadas, nas quais tudo foi revolta, tudo mudou, nas quais, de uma lenda milenar, fizeram-se a realidade e a verdade, tendo sentido um frio cada vez maior, enquanto um mundo novo surgia do velho, uma natureza nova surgia da antiga.

Viver sem lendas é mais difícil, e é por isso que é tão difícil viver no século XX; seguimos existindo apenas; não vivemos, ninguém mais vive; mas é bom existir no século XX; seguir adiante; para onde? Sei que não saí de nenhuma lenda e que não vou entrar em lenda nenhuma, o que já é um progresso, uma diferença entre antes e hoje.

Nós nos encontramos agora num território que é o mais terrível de toda a história. Estamos assustados e, aliás, assustados enquanto material tão gigantesco dos novos seres humanos – e do novo conhecimento da natureza, e da renovação da natureza; no último meio século, temos sido, todos nós, juntos, nada mais que uma única dor; é essa dor que somos nós hoje; essa dor é agora nosso estado de espírito.

Temos sistemas inteiramente novos, temos uma visão do mundo inteiramente nova, uma visão inteiramente nova e, de fato, extraordinária do mundo em torno do mundo, assim como temos uma moral inteiramente nova, e ciências e artes inteiramente novas também. Sentimos tontura e muito frio. Acreditávamos que, por sermos afinal humanos, perderíamos o equilíbrio, mas não perdemos o equilíbrio; e fizemos de tudo para não congelar.

Tudo mudou porque nós mudamos tudo, a geografia exterior modificou-se tanto quanto a interior.

Agora, exigimos muito, não nos cansamos de exigir cada vez mais; nenhuma outra época foi tão exigente quanto é a nossa; existimos megalomaniacamente; mas, como sabemos que não podemos cair nem congelar, ousamos fazer o que fazemos.

A vida tornou-se ciência apenas, ciência das ciências. Agora, de repente, nos integramos na natureza. Tornamo-nos íntimos dos elementos. Nós pusemos à prova a realidade. A realidade nos pôs à prova. Agora conhecemos as leis da natureza, as infinitas Leis Supremas da Natureza, e podemos, na realidade e na verdade, estudá-las. Já não dependemos de suposições. Quando contemplamos a natureza, não vemos mais fantasmas. Escrevemos o capítulo mais ousado no livro da história mundial; cada um de nós o escreveu sozinho, apavorado, com medo da morte, não em consonância com sua própria vontade ou com seu próprio gosto, mas segundo a lei da natureza, e escrevemos esse capítulo pelas costas de nossos pais cegos e de nossos estúpidos professores, pelas nossas próprias costas; depois de tantos capítulos infundáveis e insossos, o capítulo mais breve e mais importante.

Apavora-nos a claridade de que subitamente o mundo se reveste para nós, nosso mundo científico; congelamos nessa claridade; mas quisemos tê-la, fomos nós que a evocamos e, portanto, não nos é lícito reclamar do frio que agora impera. Com a claridade intensifica-se o frio. Essa claridade e esse frio é que vão imperar de agora em diante. A ciência da natureza vai nos proporcionar uma claridade maior e um frio bem mais feroz do que somos capazes de imaginar.

Tudo se tornará claro, de uma claridade cada vez maior e mais profunda, e tudo se tornará gélido, de uma frieza cada vez mais pavorosa. No futuro, teremos a impressão de um dia sempre claro e sempre frio.

Agradeço aos senhores pela atenção. E agradeço também pela honra que hoje me concederam. (Bernhard, 2011, p. 89-91)

Referências

BENJAMIN, W. (1936) “*O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*”. In: *Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERNHARD. T. (2000). *Na Terra e no Inferno*. Lisboa, Assírio & Alvim.

BERNHARD. T. (2006). *Origem*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras.

BERNHARD. T. (2011). *Meus Prêmios*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras.

BLAKE, W. (1977). *The Complete Poems*. London: Penguin Books.

FERENCZI, S. (1928). Elasticidade da técnica psicanalítica. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ed., pp. 25-36). São Paulo: Martins Fontes.

GALIMBERTI, U. (2006). *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus.

- HONEGGER, G. (2001). *Thomas Bernhard: the making of an Australian*. Yale University, USA.
- KHAN, M; (1971). “*O papel da ilusão no espaço analítico e no processo analítico*”. In: *Psicanálise: teoria, técnica e casos clínicos*. Tradução de Glória Vaz. Rio de Janeiro, F. Alvs, 1977.
- MILNER, M. (1969). *The hands of the living God*. Londres, Hogarth, New York: Int. Press.
- PETIT, M. (2009). *A arte de ler ou como resistir à adversidade*. Tradução de Arthur Bueno e Camila Boldrini. São Paulo, Ed. 34.
- PETIT, M. (2013). *Leituras: do espaço íntimo ao espaço público*. Tradução de Celina Olga de Souza. São Paulo: Ed. 34.
- RICOEUR, P. O Mal. *Um desafio à filosofia e à teologia*. São Paulo: Papyrus, 1998.
- SAFRA, G. (2004). *A Po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, Ideias e Letras.
- SAFRA, G. (2005). *A Face Estética do Self: teoria e clínica*. 4 ed. Aparecida, Ideias e Letras.
- SAFRA. G. (2006a). *Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo, Edições Sobornost.
- SAFRA. G. (2006b). *Desvelando a memória do humano: o brincar, o narrar, o corpo, o sagrado, o silêncio*. São Paulo: Edições Sobornost.
- WEIL, S. (1943). *O Enraizamento*. Bauru, SP: EDUSC, 2001

WINNICOTT, D. W. (1954). “*Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto psicanalítico*”. In: *Da Pediatria à Psicanálise: obras escolhidas*. Introdução de Masud Khan. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.

WINNICOTT, D. W. (1971). *Playing and reality*. London: Tavistok.

A RELAÇÃO SUBJETIVA COMO LUGAR DE MEMÓRIA: ENCONTRO EM CLÍNICA ANALÍTICO-EXISTENCIAL

Jaqueline Cristina Salles³¹⁸ & Jorge Miranda de Almeida³¹⁹

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

E-mails: jaquelinesalles@gmail.com e mirandajma@gmail.com

Resumo: Este estudo pretende evidenciar como a relação psicoterapeuta-cliente se constitui como acontecimento singular de cada subjetividade e lugar de memória no encontro com o outro na clínica psicológica. Para tanto apresenta os fundamentos da clínica existencial e suas implicações para a relação psicoterapêutica. Demonstra as contribuições de Paul Ricoeur para compreensão da memória e as inter-relações entre memória e subjetividade no percurso existencial proposto pela filosofia existencial de Soren Kierkegaard.

Palavras-chave: relação subjetiva; memória; clínica existencial; Paul Ricoeur; Kierkegaard.

Abstract: This study aims to show how the relationship between psychotherapist and client constitute itself as a singular event of each subjectivity and its place of memory when they meet each other at the psychology clinic. For that, we present the fundamentals of existential clinic and its implications for the psychotherapeutic relationship. We

³¹⁸ Psicóloga. Mestranda do programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), bolsista da CAPES, integrante do grupo de pesquisa Memória, Subjetividade e Subjetivação no pensamento contemporâneo.

³¹⁹ Professor titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (DFCH--UESB). Professor permanente do programa de Pós-graduação (doutorado e mestrado) em Memória: Linguagem e Sociedade da UESB. Professor convidado do Programa de Pós-graduação em Linguística da UESB.

demonstrate the contributions of Paul Ricoeur on memory understanding and the interrelationship between memory and subjectivity on existential journey as proposed by Søren Kierkegaard's existential philosophy.

Keywords: subjective relationship; memory; existential clinic; Paul Ricoeur; Kierkegaard;

Os avanços e estudos sobre a clínica psicológica apontam para algo além do desenvolvimento de técnicas, mas que é de necessária e fundamental importância a relação entre psicoterapeuta-cliente, uma vez que, sendo apenas técnica, não realiza o encontro e nem considera o ser humano como presença. O aspecto relacional tão caro para o fazer da psicoterapia sinaliza que o *acontecer* humano está ancorado na existência que se estabelece consigo e, fundamentalmente com outros. É o que evidencia Kierkegaard (1974) ao estabelecer que o homem é uma relação que se relaciona consigo mesmo e que reduplica a relação com o outro que ele denomina como próximo. Reconhecer a relação entre psicoterapeuta e cliente, para além da técnica é primordial, pois do contrário, nos mostra Gilberto Safra (2004, p.27), “joga o paciente em direção ao conceituável, roubando-lhe o indizível e os mistérios do ser”.

Entendemos que a clínica contemporânea apresenta-se como um horizonte de novos sentidos sociais, um lugar que as pessoas buscam para narrar-se, encontrar um outro que reconheça sua humanidade, para ressignificar-se, mas fundamentalmente, um lugar em que faça sentido para a subjetividade em situação. Especialmente num contexto como o moderno, marcado pela superficialidade, pela descartabilidade e pelo tédio, que se materializa na singularidade como adoecimentos psíquicos e físicos como a depressão, o estresse, entre outras doenças.

Neste trabalho, pretendemos evidenciar numa perspectiva existencial fenomenológica como a relação psicoterapeuta-cliente se constitui como acontecimento singular de cada subjetividade e lugar de memória no encontro com o outro na clínica psicológica. Para fundamentar este trabalho estaremos dialogando com os teóricos Paul Ricoeur e Soren Kierkegaard.

A clínica psicológica analítico-existencial

Luis Cláudio Figueiredo (2004) considera que a ética é o que define a clínica psicológica como clínica, uma vez que está comprometida com a escuta atenta e sustentação dos conflitos e tensões da pessoa ali presente. Assim, “clinar é inclinar-se diante de, dispor-se a aprender com” (p.166), estar aberto ao outro, cuidar, estar disponível. Para o autor, o clínico seria a escuta de que nosso tempo necessita para ouvir a si mesmo e encontrar sentido onde faltam palavras, encontrar cuidado em lugares desconhecidos por nós mesmos. Na esteira de Figueiredo, entendemos a ética na perspectiva desenvolvida por Lèvinas, Kierkegaard e Hans Jonas, denominada como ética da alteridade ou da responsabilidade. Como sustenta Almeida (2009), esta ética diferencia-se das outras teorias ou concepções de ética como a do utilitarismo e a deontológica em que afirmam o valor universal e abstrato e não consideram a subjetividade como capaz de assumir a responsabilidade pela decisão livre em concretizar a ação ética.

Compreendendo a clínica como lugar de encontro, estamos afirmando nossa realidade existencial que se constrói como relação, pois o ser singular implica a existência com o outro e não um solipsismo individualista. Esta existência relacional conforme estabelece Kierkegaard se realiza em comunidade, ou seja, no encontro com um outro que se constitui como presença concreta. Esse conhecimento e reconhecimento que permite

que a singularidade se manifeste nas nossas lembranças e na memória, é uma urgência para a clínica atual. É também urgente compreender que este outro, ainda que singular e individual, por existir em comunidade, se apresenta na clínica com tudo que ele é, carrega e consegue expressar de si em meio a muitos. Portanto, a proposta de clínica aqui trabalhada considera a vivência social e cultural deste outro como fundamental para a clínica que se propõe a compreender a existência. Como afirma Safra (2004, p. 25), “a travessia pela vida é feita por uma linha estreita somente possível pela presença do outro que porta historicamente o atravessamento das questões da existência humana”.

A abordagem nomeada psicoterapia existencial, surgiu do movimento filosófico Existencialismo, o qual segundo Rollo May (1988), foi fortemente marcado pelo protesto do filósofo existencial Soren Kierkegaard contra o racionalismo e idealismo, que consideravam o homem como um objeto pensante. Conforme Almeida (2009), tal abordagem desenvolve-se a partir das categorias existenciais, como a subjetividade, a singularidade, a paixão, o amor, a angústia, a melancolia, a fé, o paradoxo, a liberdade enredada e se contrapõem ao positivismo e racionalismo na forma de compreender e tratar o ser humano que era predominantemente reduzido à consciência autossuficiente e autorreferente e, portanto, egocêntrica e individualista. Desta forma, as teorias e técnicas até então existentes sobre o homem não eram suficientes para compreender as crises e o ser humano em sua incompletude.

Logo, nossa abordagem propõe uma forma de compreender o homem em seu processo de deslocamento de deixar de ser para tornar-se e não explicá-lo apenas, pois seria definir o homem e engessá-lo num determinado conceito. O tornar-se, não como conceito, mas como movimento existencial, pois afirma Kierkegaard (2010), em sua obra *O Conceito de Angústia*, “o essencial da existência humana, que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a

humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo gênero humano” (p.30). Deste modo, a perfeição do indivíduo singular consiste em participar sem reserva dos dramas e mistérios que constituem a existência, pois para Kierkegaard (2010, p. 31) “a perfeição em si mesma consiste, pois, em participar completamente na totalidade”.

Segundo May (1988), a psicoterapia existencial volta-se para a história de vida do cliente e na integração deste com o mundo, de modo que qualquer mudança ou acontecimento na vida da pessoa interferem em todos os seus aspectos relacionais, pois estes não estão indissociados.

A clínica analítico-existencial se sustenta em métodos de relação interpessoal e de análise psicológica cujo objetivo segundo Villegas (citado por Teixeira 2006, p. 289) “é o de facilitar na pessoa do cliente um auto-conhecimento e uma autonomia psicológica suficiente para que ele possa assumir livremente a sua existência”. Busca ainda, compreender o modo como cada pessoa se relaciona com o mundo, como se percebe em suas relações com o mundo, com as pessoas e possibilitar por meio do processo psicoterapêutico uma maior apropriação de si mesmo. Conforme Lessa e Sá (2006, p. 394) “o objetivo da psicoterapia não é enquadrar o paciente em padrões morais ou em modelos teóricos, mas buscar compreender as possibilidades singulares de existir de cada um”.

Como o foco do trabalho está na pessoa e todas as suas potencialidades e não apenas em suas patologias e perturbações, a psicoterapia existencial, para Teixeira (2006) é entendida como relação de ajuda existencial que auxilia na aprendizagem da liberdade de escolha, na compreensão da existência enquanto projeto, devir, no qual cada um é responsável pelas escolhas e caminhos a trilhar nas esferas individuais, coletivas e sociais.

O psicólogo como psicoterapeuta pode ser denominado ainda, na clínica existencial com bases Kierkegaardianas, segundo Feijoo et al. (2013) como ajudante. Aquele que de forma comprometida ajuda o outro a encontrar-se em sua solidão, que pela reflexão descobre lucidez e se reposiciona frente aos desafios da existência.

Uma premissa fundamental deste estudo e do trabalho na clínica analítico-existencial é a relação psicoterapeuta-cliente, compreendida como encontro. Rollo May (1976) destaca a importância do encontro com o cliente enquanto alteridade, encontro real e que acontece no presente, que possibilita no momento da psicoterapia o surgimento de diferentes níveis de relação:

Um nível é aquele das pessoas reais: alegro-me de ver meu paciente (minha reação variando em diferentes dias e dependendo principalmente da quantidade de horas que dormi na noite anterior). Nosso encontro suaviza a solidão física, da qual todos os seres humanos são herdeiros. Outro nível é aquele de amigos; acreditamos – porque já vimos um bocado, um do outro – que o outro tem algum interesse genuíno em escutar e entender. Um terceiro nível é sentido como erótico³²⁰ – que deve ser aceito pelo terapeuta se ele pretende ouvir compreensivamente e também se ele pretende valer-se desse recurso dinâmico para a mudança. Um quarto nível é o da estima, a capacidade que está inerente nas relações interpessoais por precaução autotranscendente pelo bem estar do outro. Todos esses constituem um relacionamento real, cuja distorção é a transferência (May, 1976, p. 19).

³²⁰ Emprega-se “erótico” aqui no sentido geral, em que todos os tipos de relacionamento e coisas possuem uma tônica sexual – cinema, livros, e assim por diante. Naturalmente, não tem efeito na terapia, mas é mantido como parte da transferência. (nota do autor da obra citada)

May (1976) enfatiza que o encontro é permeado pela integralidade da relação entre terapeuta e cliente, portanto transcende papéis, técnicas e representações e revela-se como fundamental para uma relação psicoterapêutica genuína.

Importante destacar o sentido de atualidade deste encontro, pois neste momento o cliente se apresenta, expressa seus sentidos e significados, narra sua história, mas a possibilidade de mudança, cuidado e reposicionamento frente ao mundo e suas relações somente é possibilidade no presente. Deste modo, a relação por ser viva, sustenta conflitos, medos, lembranças dolorosas e prazerosas que se entrecruzam no sentido que a pessoa atribui a si, seu lugar no mundo e em seu processo de tornar-se.

Neste sentido, a clínica analítico-existencial apresenta-se como um lugar possível para o encontro, para o apropriar-se de si mesmo e para o cuidado. Onde a dor, a alegria, a feiura e a beleza de ser humano podem indicar caminhos mais significativos, amplificadas para o sentido de si e da existência. De modo que, para este estudo é fundamental compreender que as experiências humanas precisam de pertencimento, de lugares que a ancoram, transcendam valores limitados, e “permitam” o afeto, tão caro para nossa existência em comunidade.

A memória

Neste estudo adotamos uma perspectiva filosófica para compreensão da memória como faculdade constituinte do processo de tornar-se si mesmo. Deste modo, atribuímos o lugar de memória ao encontro, como possibilidade para a relação psicoterapeuta-cliente surgir. Nossa hipótese é que o psicoterapeuta pode também ser o mobilizador de lembranças do cliente, já que a narrativa de si implica reconhecer a memória como elemento elaborador de si mesmo, do reconhecimento de si.

Estabelecendo relação com os estudos da Filosofia, destacamos o filósofo Paul Ricoeur, especialmente na obra *A memória, a história e o esquecimento*. Nessa obra, ele compreende a memória como “função específica de acesso ao passado”, dessa forma, ela se constitui em categoria fundamental para a compreensão do percurso existencial na psicoterapia (Ricoeur, 2007, p. 25). Ricoeur (2007) empreende uma Fenomenologia da Memória, na qual sua relação com a imaginação e sua existência no tempo são pontos fundamentais para a compreensão sobre a problemática da memória. A memória se diferencia da imaginação, na medida em que esta volta-se para o “fantástico, a ficção, o irreal, o possível, o utópico”, e a memória é sobretudo relação com o tempo, pois “é voltada para a realidade anterior, a anterioridade que constitui a marca temporal por excelência da ‘coisa lembrada’, do ‘lembrado’ como tal (Ricoeur, 2007, p. 26).

Como o filósofo afirma, na sua Fenomenologia, é próprio da memória ser fragmentária, e por isso seu estudo não pode eximir-se de perguntar: ‘o que’, ‘quem’ e ‘o como’ se lembra. Mas para manter certa coerência sobre a polissemia que o termo memória desperta, é imprescindível reconhecer sua relação com tempo.

Ricoeur (2007) nos evidencia que a primeira expressão da memória é o “caráter objetual da memória: lembramo-nos de alguma coisa” (p. 41). Atenta para a questão da memória ser singular e as lembranças plurais, ou seja, ao falarmos de memória precisamos também situar sua relação com as lembranças, em seu traço mais relevante: “ele diz respeito ao privilégio concedido espontaneamente aos acontecimentos, dentre todas as ‘coisas’ de que nos lembramos” (p. 41). Para o filósofo, os acontecimentos que lembramos não apenas aparecem, mas reaparecem dentre uma infinidade de coisas vividas, experimentadas. Neste reaparecer vão apresentando uma mesmidade constituinte que permite o reconhecer:

Os encontros memoráveis prestam-se a ser rememorados, menos de acordo com sua singularidade não repetível do que conforme sua semelhança típica, até mesmo conforme seu caráter emblemático: uma imagem composta dos despertares matinais na casa de Combray assombra as primeiras páginas da *Busca... proustiana* (Ricoeur, 2007, p. 42).

Ao empreender este percurso, Ricoeur já acena para outro caráter da experiência mnemônica: lembrar-se de alguma coisa é lembrar-se de si, ou seja, é reconhecer-se ou estranhar-se. Ao fazer também uma fenomenologia da lembrança, Ricoeur (2007) evidencia a rememoração como re-apresentação. Mas como re-apresentação que não é mais pura, a mesma, há entre a apresentação e a re-apresentação o lapso de tempo. A condição de re-apresentação é que “o objeto temporal reproduzido não tenha mais, por assim dizer, pé na percepção. Ele se desprende. É realmente passado. E contudo, ele se encadeia, faz sequência com o presente e sua cauda de cometa”(p.53).

Segundo Oliveira (2009, p.7), compreender a memória em Ricoeur exige a compreensão da narrativa como algo que “organiza o vivido, dando os contornos da experiência do viver no mundo”. A narrativa histórica e entrelaçamento com a memória se apresentam por meio da temporalidade dos acontecimentos. Assim, a memória é uma das matrizes da história e está intrinsecamente relacionada com a narrativa como forma de acesso ou compreensão da memória.

Para Gagnebin de Bons (2011), Ricoeur empreende um estudo sobre a memória em sua relação com o passado de modo vivo e subjetivo, especialmente porque “o conhecimento do passado tem por alvo não só a si mesmo, numa pretensa objetividade desinteressada, mas muito mais uma relação de intensidade ao passado que possibilite uma atitude e uma ação mais justas no presente” (p.156). Assim, a memória apresenta-se como um trabalho que envolve questões subjetivas, políticas que dizem da forma como

este passado perdura em nosso presente, em nossas ações em relação à memória e a narrativa de nós mesmos e da nossa história.

Ricoeur (2006) na obra *O percurso do reconhecimento* nos mostra assim, como a memória é elemento fundamental para o reconhecimento de si. Uma memória construída pela experiência do ter vivido, ou seja, de um passado que ocorreu e que por isto, deixa recordações e pode evidenciar uma presença, algo que perdura de si no tempo. A tais recordações,

(...) todas elas expressões nas quais se dá a entender a própria passadidade do passado, seu distanciamento do presente; a distância temporal tampouco pode ser dita sem um paradoxo que é refletido pela gramática: o passado é ao mesmo tempo o que não é mais e o que foi (Ricoeur, 2006, p.126).

Por ser movimento e duração, a memória tornar-se um marcador temporal, ou seja, por meio dela podemos afirmar a presença no tempo do passado, do presente e do futuro como localizador existencial. “Não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela” (Ricoeur, 2007, p. 40).

É na esfera do reconhecimento que vislumbramos a importância da memória como constituinte da subjetividade e suas implicações para a relação psicoterapeuta-cliente. Visto que o reconhecer porta a elaboração de si mesmo, a possibilidade do narrar-se frente ao outro. Numa perspectiva clínica, Safra (2002) afirma que a memória é possibilidade de pertencimento, de se perceber e sentir-se enquanto continuidade, construção neste mundo com outros, numa dinâmica relacional pessoal e coletiva. Logo, afirma, “há uma busca no fundo de cada ser humano que o leva a buscar em um outro, o encontro que lhe dê acesso à memória que desconhece. Esse acesso lhe garantiria a participação no mundo humano” (Safra, 2002, p.28), pois é habitado coletivamente.

Afirma Ricoeur (2007, p. 57), “mas o pequeno milagre do reconhecimento é de envolver em presença a alteridade do decorrido. É nisso que a lembrança é re-(a)presentação, no duplo sentido de re-:para trás e de novo”, mas não apenas representação visto ser também modificação:

(...) pelo fenômeno do reconhecimento somos remetidos ao enigma da lembrança enquanto presença do ausente anteriormente encontrado. E a ‘coisa’ reconhecida é duas vezes outra: como ausente (diferente da presença) e como anterior (diferente do presente). E é como outra, emanando de um passado outro, que ela é reconhecida como sendo a mesma (Ricoeur, 2007, p. 57).

Na psicoterapia, presenciamos e compartilhamos com cada um dos clientes a experiência narrada da recordação. Neste momento, percebemos, por exemplo, como a memória corporal não está no passado, mas apresenta-se no presente, nos modos, nos gestos, nas formas de se expressar, na familiaridade ou estranheza sentida também na relação que se estabelece entre o psicoterapeuta e cliente. Como nos mostra Ricoeur (2007), as lembranças sofridas, os traumas recorrem a um esforço de memória para serem narrados, a uma precisão não encontrada, que os possibilitem serem narrados.

Deste modo, a memória corporal “é povoada de lembranças afetadas por diferentes graus de distanciamento temporal: a própria extensão do lapso de tempo decorrido pode ser percebida, sentida, na forma da saudade, da nostalgia” (Ricoeur, 2007, p. 57). Ou seja, ao narrar-se na clínica, percebemos que o corpo “é o lugar primordial, o aqui em relação ao qual todos os outros lugares são de lá” (Ricoeur, 2007, p. 59). Vimos mais uma vez, que o lembrar-se de alguma coisa é lembrar de si, não apenas enquanto experiência racional, refletida, mas também afetiva, irreal, inominável. E é dessa possibilidade de lembrar de si, reconhecer ou estranhar a si mesmo, que o movimento de elaboração da memória e de si mesmo, encontra caminho na relação psicoterapêutica.

Subjetividade e memória

Kierkegaard ao trabalhar a categoria da repetição nos mostra como o apropriar-se de si envolve um trabalho de memória, visto que a relação com o passado se dá como retomada que ocorre no presente, mediante à repetição. Mas a repetição para o filósofo, implica em ser si mesmo e ao mesmo tempo diferente, ou seja, trata-se de uma reapropriação de si, que estabelece a contemporaneidade e ao mesmo tempo a concretização da síntese de finito e infinito, temporal e eterno, necessidade e liberdade. A memória em Kierkegaard como repetição ainda precisa ser melhor investigada, mas está claro desde as primeiras páginas da obra *A Repetição* (2009), a distinção que ele estabelece entre a recordação para os gregos e a nova categoria a ser descoberta pela filosofia moderna.

A repetição pode ser entendida no movimento de voltar-se sobre si mesmo para recuperar esse si mesmo e, na retomada de si, tornar-se si mesmo, “lá onde a cada instante se arrisca a vida, onde a cada instante se perde a vida e se volta a ganhá-la” (Kierkegaard, 2009, p. 132). Especificamente, a repetição não é tornar-se, mas é um retomar de si mesmo, uma recuperação no sentido de escolher a determinação existencial pela qual vale a pena viver e morrer e que lhe permite tornar-se um homem novo. Poder-se-ia entender a repetição como memória? De que tipo de memória se trata? Seguramente não é a lembrança ou a recordação, pois nessas categorias mantém-se uma preocupação que aprisiona a liberdade, enquanto que a memória como retomada ou recuperação, libera o indivíduo singular da preocupação para que ele possa ousar inventar-se a si mesmo, escolhendo um dos vários modos ou tipos de existência.

A repetição é mais precisamente uma reduplicação que se concretiza mediante a decisão por aquilo que é realizado na temporalidade, mas que tem efeito por toda a eternidade. Nessa perspectiva, a repetição não se repete: ela inaugura, aprofunda o

indivíduo singular em si mesmo e o esquadrinha até o limite para que a educação edificante seja capaz de propiciar a escolha do decisivo. É por isso que podemos afirmar que a repetição pode ser entendida como memória.

Deste modo, a subjetividade kierkegaardiana como interioridade não é apenas reflexão, mas fundamentalmente existência,

(...) não se esquece, nem por um instante, que o sujeito é existente, e que o existir é um vir-a-ser, e que por isso aquela identidade, própria da verdade, de pensamento e ser é, portanto, uma quimera da abstração e, em verdade, apenas um anseio de criação, não porque a verdade não seja uma identidade, mas porque aquele que conhece é um existente, e, então, a verdade não pode ser uma identidade para ele enquanto ele existir (Kierkegaard, 2013, p. 207).

Assim, ao compreendermos memória como uma capacidade humana frente a qual há possibilidade de ação, empreendemos que a subjetividade como relação é também ação, “pois o desenvolvimento da subjetividade consiste precisamente nisso, em que, agindo, ele se reelabore a si mesmo em seu pensar sobre sua própria existência, e, portanto, que ele efetivamente pense o pensado realizando-o” (Kierkegaard, 2013, p. 177). Ou seja, pensar o passado, narrar lembranças e apropriar-se de uma memória implica a possibilidade de agir e apropriar-se de si mesmo.

Conclusão:

Partindo da polissemia de entendimentos sobre a memória como experiência humana, encontramos na leitura de Paul Ricoeur elementos que contribuem para pensar a memória como elemento constituidor de nossa subjetividade. Tendo como locus específico para este apropriar-se de si mesmo, a clínica psicológica, elegemos a clínica com bases existenciais como foco de estudo, pois estabelece como fundamental para o

processo psicoterapêutico a relação entre psicoterapeuta e cliente. Vislumbramos numa leitura filosófica existencial como a memória se constitui como elemento primordial para o reconhecimento de si e sua interrelação com a subjetividade Kierkegaardiana.

Neste percurso, pensamos a memória na clínica, conforme Safra (2002, p. 25), “como elemento que permite que a pessoa possa organizar uma identidade”, ou seja, elemento que possibilita que o sujeito se reconheça situado num contexto, numa história com outros, contribuindo para a constituição do sentido de si. Podemos compreender que este sentido de si é construído por meio das relações consigo mesmo e com os outros, nas relações sociais e culturais, então é permeado pela criação do singular em muitos, nós somos também estes muitos que estão em nós.

Comprendemos que os lugares são múltiplos para a busca do sentido de si no mundo, e ainda, que a singular relação psicoterapêutica torna-se um facilitador para o reconhecimento de si no tempo, na história de si e da história da sua comunidade.

Referências

- Almeida, J.M. (2009). *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas*. Vitória da Conquista, BA: Edições UESB.
- Feijoo, A.M.L.C., Mattar, C. M., Feijoo, E. L., Lessa, M. B.M.F, Protasio, M. M. (2013). *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Figueiredo, L. C.M. (2004). *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos* (3a ed). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gabnebin de Bons, J-M. (2011). A memória, a história, o esquecimento. In: Paula, A. & Sperber S. F. (Org.). *Teoria Literária e Hermenêutica Ricoeuriana - Um diálogo possível*. Dourados, MS: UFGD, p.149-164.
- Kierkegaard, S. (1974). *O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural.

- Kierkegaard, S. (2009). *A Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Kierkegaard, S. (2010). *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* (2ª ed.). (A. Valls. Trad.) Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kierkegaard, S. (2013). *Pós- escrito às Migalhas Filosóficas* (A. Valls. & M. Almeida Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lessa, J. M. & Sá, R. N. de (2006). A relação psicoterapêutica na abordagem fenomenológico-existencial. *Análise Psicológica*, 3 (XXIV), 393-397.
- May, R. (1976). *Psicoterapia Existencial*. Porto Alegre: Editora Globo.
- May, R. (1988). *A descoberta do Ser: estudos sobre psicologia existencial*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Oliveira, E. D. G. (2009). Esquecimentos possíveis: a hermenêutica da memória de Paul Ricoeur. *Em Tempo de Histórias PPG-HIS*, (14), 6-24.
- Ricoeur, P. (2006). *Percurso do reconhecimento* (N. Nyimi, Trad.). São Paulo: Loyola.
- Ricoeur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento* (A. François, Trad.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Safra, G. (2002). Memória e Subjetivação. *Memorandum*, (2), 21-30.
- Safra, G.(2004). *A Po-ética na clínica contemporânea*. São Paulo: Idéias e Letras.
- Teixeira, J. A.C. (2006). Introdução à psicoterapia existencial. *Análise Psicológica*, Portugal, 24, 289-309.

BARBÁRIE NA PSICANÁLISE, CIÊNCIA E CULTURA. UMA INTERSECÇÃO CONCEITUAL

Maria Aparecida da Silveira Brígido³²¹

Sigmund Freud Associação Psicanalítica, Porto Alegre

E-mail: masilveira@sinos.net

Resumo: As ideologias da barbárie e a relação com as ciências e a contemporaneidade são discutidas à luz da fenomenologia da vida de Henry, considerando as constatações sobre a dramática destruição da cultura e do saber humano. A aniquilação é um ato resultante de um processo desenvolvido quando a energia da vida permanece sem utilização no ser humano. A pulsão destrutiva se opõe ao processo civilizatório. A luta entre pulsão de vida e pulsão de morte desencadeia a evolução da cultura considerando a teoria freudiana. A agressividade existente no ser humano proporciona a necessidade de estabelecimento de limites, leis ou de direcionamento para a produção na cultura. A barbárie em relação à cultura remete ao sujeito desta cultura sendo este transformado por aquela e a transformando.

Palavras-chave: barbárie; cultura; fenomenologia; psicanálise; pulsão.

BARBARISM IN PSYCHOANALYSIS, SCIENCE AND CULTURE. A CONCEPTUAL INTERSECTION

Abstract: The ideologies of barbarism and the relationship with the sciences and the contemporaneity discussed in the light of the phenomenology of the life of Henry, considering the findings on the dramatic destruction of human culture and knowledge. Annihilation is an act resulting from a process developed when the life energy remains

³²¹ Psicóloga. Psicanalista e Membro Pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica (Porto Alegre, Brasil). Mestre em Psicologia Clínica pelo Instituto Superior Miguel Torga, Coimbra, Portugal.

unused in human. The destructive drive is opposed to the civilizing process. Fighting between the drive of life and the death drive triggers the evolution of culture considering the Freudian theory. Existing aggressiveness in humans provides the need to set limits, laws or the targeting for production in culture. Barbarism in relation to culture refers to the subject of this culture, being transformed by this one and transforming it.

Keywords: barbarism; culture; phenomenology; psychoanalysis; drive.

Introdução

A convocação para discutir o tema pessoa, comunidade, Fenomenologia e Psicologia, despertou o interesse em abrir espaço para escrever sobre a barbárie fazendo uma interlocução entre os saberes psicanalíticos e filosóficos. A barbárie na cultura e nas ciências é um tema tratado pelo filósofo Michel Henry e as questões da destrutividade e a relação com pulsão de vida e de morte são investigadas em textos de Sigmund Freud de 1920 e 1930. A barbárie, enquanto uma ação que é premedita da mente destrutiva, ocorreu em muitos momentos da história da humanidade e ainda continua vicejando na contemporaneidade. É importante que possa ser aberto diálogo e construir-se possibilidades de reflexão sobre o assunto.

Em sua conferência no simpósio de Fenomenologia da Vida no II Congresso Internacional da Faculdades EST, Carla Canullo (2014) faz uma assinalamento sobre a concepção henryana da barbárie. De acordo com a autora, a palavra barbárie nasce de “*barbaros*” desde a Grécia que assinalava aqueles que não falavam grego; eram os estrangeiros que balbuciavam. Tanto em Atenas quanto em Roma, os estrangeiros balbuciavam, pois não conheciam ou não dominavam a língua (grego e latim) que deveriam falar para que pudessem ser compreendidos. A palavra não tinha, portanto, o sentido a ela atribuída.

A autora fazendo a ligação com os escritos do filósofo Michel Henry assinala que que o filósofo nunca escondeu sua crítica frente à ideia de verdade e manifestação, principalmente frente à concepção galileana de mundo. Ela acrescenta ainda o destaque ou a estigmatização da barbárie na cultura moderna feita por Michel Henry, e este viés também o torna um bárbaro aos olhos da filosofia do pensamento grego.

Lima (2005) escreve sobre o tema barbárie e assinala que a primeira e segunda guerras mundiais são um exemplo surpreendente pior em desumanidade assassina do que as práticas guerreiras dos conquistadores, bárbaros, do fim do Império Romano. As tecnologias modernas, os tanques, o gás, a aviação militar, colocadas ao serviço de uma política imperialista de massacre e de agressão em uma escala imensa no século XX, teve, como palco, as Guerras Mundiais.

A utilização de meios técnicos modernos gera a industrialização do homicídio e a exterminação em massa graças às tecnologias científicas de ponta. Estas práticas associadas à impessoalidade do massacre em que populações inteiras, homens e mulheres, crianças e idosos são eliminados, com o menor contato pessoal possível entre quem toma a decisão e as vítimas. Gestão burocrática eficaz é a ideologia legitimadora do tipo moderno sendo, portanto, biológica, higiênica, científica.

O autor assinala ainda que Auschwitz representa a modernidade não somente pela sua estrutura de fábrica de morte, cientificamente organizada e que utiliza as técnicas mais eficazes, mas pelos possíveis resultados do processo civilizador como racionalização e centralização da violência e como produção social da indiferença moral. Como toda outra ação conduzida de maneira moderna, o Holocausto, por exemplo, deixou para trás todos seus pretensos equivalentes pré-modernos, revelando-os em comparação como primitivos, esbanjadores e ineficazes.

Henry (2012) abrindo espaço para a compreensão das ideologias da barbárie, inicia diferenciando a natureza da humanidade. Ele em sua crítica a uma filosofia galileana entende que os humanos estão separados da natureza, pois apesar de toda a possível observação e visão, por exemplo, dos rios, das pedras, das cores, da luz que brilha, dos verdes e azuis, ela está separada do humano. Esta separação, de acordo com o filósofo, ocorre porque a subjetividade humana não é levada em conta, assim a possibilidade de ser afetado pela natureza não ocorre. Os efeitos da natureza são reduzidos a idealizações físico - matemáticas.

Decorre que os métodos precisos das ciências são na verdade restritivos, pois muitas vezes as pesquisas são incapazes de responder ao modo como se dá o objeto. O próprio objeto é definido à priori para que dele possa ser retido o dado a ser pesquisado (Henry, 2012).

Psicanálise e a pulsão destrutiva

Nos seres humanos, em decorrência de sua construção psíquica, encontra-se o pulsional que é um processo dinâmico, uma carga energética oriunda das excitações internas e externas da pessoa (Laplanche & Pontalis, 2001). A destrutividade direcionada ao mundo externo e a outros, possível constatar em atos de barbárie na contemporaneidade contra as pessoas, remete ao que em 1920 no artigo *Além do Princípio de Prazer*, Freud (1920/1976) desenvolve sobre a pulsão de morte e de vida. Há uma defusão do componente das pulsões de vida e de morte e neste processo psíquico todas as energias que compõem as pulsões tornam-se autônomas ou independentes e criam caminhos de descarga. O surgimento da vida é a causa da continuação da vida e o esforço na direção da morte. Existem conflito e conciliação frente às duas tendências. Ao afastar-

se da própria pessoa, a pulsão de morte que é psíquica, dirige-se para o mundo exterior transformando-se em atos.

Na concepção psicanalítica de pulsão, esta é uma tensão psíquica que visa a descarga para o alívio do excedente pulsional. As descargas dirigem-se a um alvo interno ou externo, ou seja, a própria pessoa ou alguém no exterior assim como para objetos/coisas do mundo. O conceito em Freud da pulsão destrutiva é examinado por Laplanche e Pontalis (2001). Os autores afirmam que ela é utilizada para designar as pulsões de morte quando direcionada para o mundo exterior. É o “silêncio” que caracteriza a pulsão de morte, por causa disto que ela é reconhecida nas manifestações e expressões afastadas da própria pessoa.

Quando em 1930 no trabalho sobre o mal-estar dos homens relacionado à cultura, Freud ([1929]1930/1974) refletiu que os atos punitivos em si mesmos é que demonstram a culpa enquanto um sentimento inconsciente. A constatação, nas investigações freudianas, é que o sentimento de culpa é uma variedade topográfica da angústia. Desta forma pode-se entender que a angústia sempre está presente em algum espaço psíquico e por trás dos sintomas manifestados. Entende-se que sentimentos, afetos são energias circulantes provindas da separação de ideia pelo processo de recalçamento. A angústia, que é um afeto, circula pelos diferentes espaços psíquicos. Existe, portanto uma desproporcionalidade entre o sentimento de culpa e sua razão, sejam eles atos ou pensamentos. É que os sentimentos originalmente hostis que são percebidos geram a culpa e não necessariamente o ato em si.

A violência e a relação com a civilização levou Endo (2005) a opinar que no texto freudiano de 1930 estão indícios apontando caminhos de forma inédita para o entendimento de fenômenos sociais a partir da psicanálise. Afirma o autor que “Somente distendidos na cultura é que certos processos subjetivos podem ser observados...” (p.201)

e acrescenta que na cultura é onde a pulsão de morte assume formas devastadoras e onde também é regulada.

O desejo desloca-se constantemente, a fim de fugir do confronto e se esforça por encontrar substitutos – sejam eles objetos ou atos, segundo Freud ([1912-13]1913/1980). Observa-se que muitas das culpas nos sujeitos se apresentam de forma secundária, deslocadas ou distorcidas, dificultando sua correlação. Como resposta, a proibição também se desloca de forma a boicotar os disfarces da libido, num jogo contínuo e eterno. Desta forma surgem reações como o remorso, o adoecimento, a autopunição como tentativas de expiação. Se a reparação da transgressão ou violação pode ser corrigida com a expiação ou renúncia à liberdade, isso prova que se desejava algo proibido, evidenciando a ambivalência.

Assim Freud destacou “Aqui, talvez, nos possamos alegrar por termos assinalado que, no fundo, o sentimento de culpa nada mais é que a variedade topográfica da ansiedade”. E acrescenta na seqüência: “...em fases posteriores, coincide completamente com o *medo do superego*” (Freud, [1929]1930/1974, p.159). A angústia, o temor e atos punitivos quando voltados ao exterior podem ser da ordem da destrutividade quando a ação é programada e executada nos atos de barbárie que se tem constatado. Encontramos em Brígido e Peres (2014) ao tratarem dos aspectos da culpa na construção do psiquismo, afirmam que o estabelecimento de normas é que garantem o interesse e o bem estar da população, pois esta é uma forma de conter os impulsos destrutivos naturais do ser humano. Não haveria necessidade de leis caso houvesse rejeição natural ao incesto, ao parricídio e aos crimes na população.

Conte (2014) amplia os aportes freudianos sobre as questões da consciência moral e a relação com o superego, pois sendo este um poder externo, uma autoridade parental que entra no circuito psíquico da perda de amor, castigo e renúncia. Para entrar no mundo

da cultura e no convívio com os demais é necessário aceitar que nem tudo é possível e que há interdição aos desejos.

A barbárie ou os atos bárbaros podem estar nesta complexidade relativa à dinâmica do sentimento de culpa quando não ocorre as interdições, quando o superego é sádico e a culpa e a dívida, ao invés de conter os indivíduos, proporcionam o rompimento de estruturas psíquicas gerando violência.

Fenomenologia da Vida e barbárie

A existência do grupo humano é possível pelos modos diferentes de cultura que ao longo dos milênios preservam o que existe e esperam ocasião para no saber adquirido a descoberta da construção de novos mundos. Para o filósofo a cultura é ao mesmo tempo constituinte do sujeito da cultura e seu objeto (Henry, 2012)

A vida segundo a qual Henry apoia sua tese, não se confunde com um saber científico, mas com o que denomina de subjetividade. O saber científico é objetivo, racional, universal e por todos conhecido. A subjetividade não é ter consciência do mundo, mas ter consciência da consciência do mundo. A cultura é quando não intervém o saber da consciência nem o da ciência, ela é a vida. Para o filósofo é a essência humana e não a relação com o objeto. A experiência de si é a subjetividade que se mostra do que emana, é um saber de si mesmo. Desta forma, a ideologia da ciência não leva em conta o ser humano como tal, o humano não é valorizado enquanto um ser que tem vida. A vida é a capacidade de se sentir, ser *afetado* em si próprio e ser percebido nesta *afetação*. Esta afetação é o *pathos*, é interior e exterior, é a capacidade de sentir, ao perceber algo em si e fora de si (Henry, 2012).

Quando a ciência anula o saber e o conhecimento que não é científico, o saber e o conhecimento que remetem ao que o sujeito conhece em si e de si, estamos diante da

barbárie. O autor escreve sobre o progresso selvagem da ciência quando não há vínculos que possam remeter ao que ele chama de vida, pois esta não é a realidade objetiva e cognoscível. Uma descoberta genial que provocaria efeitos de progresso técnico se apresenta hoje com finalidades abstratas, como um estranho destino no qual é produzida prosperidade e também miséria para suprir um desenvolvimento. Um desenvolvimento econômico resultante da aplicação da ciência que pode ser traduzida por barbárie (Henry, 2012).

Antúnez (2014) entende que toda a Fenomenologia da Vida de Henry é um complexo trabalho sobre a afetividade e tem suas próprias leis. Estas, entretanto, não são redutíveis às leis racionalistas das ciências naturais da cultura ocidental cujo pensamento é dominado pela concepção racional e objetiva.

Considerações Finais

No trabalho sobre o mal-estar dos homens relacionado à cultura, elaborado em 1930, Freud ([1929]1930/1974) refletiu que a observação dos atos punitivos em si mesmos é que demonstra a culpa enquanto um sentimento inconsciente. É interessante constatar nestas investigações freudianas quando ele afirma que o sentimento de culpa é uma variedade topográfica da angústia. Desta forma pode-se entender que a angústia sempre está presente em algum espaço psíquico e por trás dos sintomas manifestados.

Vimos em Brígido (2014), que para a Fenomenologia da Vida na dor está a revelação da vida e a forma de expressão desta vida. Sentir que tem sentimento, ter consciência da consciência de si é uma possibilidade que os aportes filosóficos de Henry apontam como forma de não aderir aos atos de barbárie. Antúnez (2014), ao referir-se à clínica, assinala que é necessária uma adesão a si mesmo, ou seja, as necessidades

humanas passarem pela via afetiva. Sendo somente desta forma que os seres humanos constroem uma vida relacional.

A barbárie afeta o ser humano, pois destrói sua dimensão ética e estética. Mas a barbárie consegue maior visibilidade quando o crime de morte aparece em grandes proporções, numa forma antes impensável e surpreendente, obtendo imediato destaque de espetáculo na mídia. Assim, os assassinatos dos moradores de rua de São Paulo são considerados atos de barbárie, a matança de crianças são igualmente atos de barbárie, ou, até mesmo, podem ser tipificados como genocídio. A barbárie é contrária ao viver e preservar.

As mais toscas formas de atividade e organização social são modos de cultura e tem em sua essência uma organização com leis que tornam possíveis a existência e sobrevivência do grupo. As atividades humanas desde a vida mais remota na terra, como manter-se sobre o solo, exercitar os sentidos, desenvolver sua subjetividade, seu comportamento erótico e etc. como realizações e construções de vida e de cultura, o homem construiu a partir de si. A constatação é que na atualidade o homem tem sido regulado pela ciência e não pelo saber próprio de ser humano.

Ao referir sobre a relação da ciência no mundo moderno como sendo uma barbárie, Henry (2012) entende que a ciência se move inteira e exclusivamente no interior da relação com o mundo e, portanto, com seus objetos. O mundo é apenas exterioridade e coisas com um surgimento a cada momento de novas faces sem perceber ou se importar com aquilo que o ser humano é. Enquanto filósofo da Fenomenologia da Vida acredita que a cultura repousa sobre o saber da própria vida que consiste no autoconhecimento das potencialidades subjetivas. A cultura é o desenvolvimento dos saberes da própria vida. É interessante assinalar que para o autor, a arte, a ética e a religião são relativas à essência da vida humana e fazem parte de sua raiz. A crítica mais contundente que Henry (2012)

faz em relação às ciências é que o ser humano não é reconhecido em seu saber essencial, o saber não é mais próprio do homem, este perdeu a essência de seu saber-fazer.

A ciência surgiu pela necessidade do ser humano. O que se constata é que a ciência utilizada para fins destrutivos denota o uso perverso daqueles que não suportam o diferente. A barbárie é idealização, programação e sistematização de atos destrutivos de ideias, movimentos ou qualquer coisa que possa ser diferente. Atos de barbárie objetivam aniquilar aquele que pensa e age diferente ou que se diferencia culturalmente. Desta forma, entende-se que sendo a pulsão de morte, da ordem da destrutividade, resulta em ações humanas praticadas e exercidas com fins destrutivos de si e/ou de outro semelhante.

A barbárie pode ser entendida como pulsão de morte em sua mais pura manifestação de destrutividade. Resta a nós psicólogos e psicanalistas resgatar as manifestações da pulsão de vida como as que justificam e dão significado ao viver humano e a cultura. Conte (2014) deixa em seu texto sobre as questões de violência de estado que através da escuta dos psicanalistas abrem-se espaços que possibilitam a transformação da dor em vias de recomposição simbólica. Desta forma, reconstroem-se as manifestações a partir da pulsão de vida.

Referências

- Antúnez A. E. A. (2014) A dialética dos afetos no acompanhamento terapêutico. In: A. E. A. Antúnez; F. Martins & M. V.; Ferreira (Orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Interlocuções entre Filosofia e Psicologia*. São Paulo: Escuta.
- Brígido, M. A. S. & Peres, M. (2014) Culpa e estruturação psíquica: analisando a história de Pinóquio. In: K. Wondracek, T. Heinmann; & L. C. Hoch (Org.) *Um olhar nos espelhos da culpa*. São Leopoldo: Sinodal/EST.

- Brígido, M. A. S. (2014) A passibilidade do corpo decorrente do sofrimento psíquico. .
In: A. E. A Antúnez; F. Martins & M. V.; Ferreira (Orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Interloquções entre Filosofia e Psicologia*. São Paulo: Escuta.
- Canullo, C. (2014). A barbárie na cultura e na clínica. *II Congresso internacional religião, mídia e cultura*. Simpósio temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura: reflexões a partir de Michel Henry.
- Conte, B. A violência de Estado no espelho das culpas coletivas. In: K. Wondracek; T. Heinmann; & L. C. Hoch (Org.) *Um olhar nos espelhos da culpa*. São Leopoldo: Sinodal/EST.
- Endo, P. C. A violência no coração da cidade. Um estudo psicanalítico. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2005.
- Freud, S. ([1912-13]1913) Totem e tabu. In: J. Strachey (Ed. & Trad.) *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 13, pp.17-193). Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- Freud, S. (1920) Além do Princípio do Prazer. In: J. Strachey (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp.17-90) Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- Freud, S. ([1929]1930) O Mal- estar da civilização. In: J. Strachey (Ed. & Trad.) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp.81-178). Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- Henry, M. (2012) *A Barbárie*. São Paulo: É Realizações Editora.
- Laplanche, Jean; Pontalis, J. (2001). *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martin Fontes.

Lima, R. (2005) É ‘barbárie’, ‘genocídio’, ‘holocausto’, ou “massacre”? (60 depois de Auschwitz é preciso fazer mais do que distinguir conceitos). *Espaço Acadêmico*, 45, acessado em set. de 2014, www.espacoacademico.com.br/045/45lima.htm

SAÚDE E VIDA DE QUALIDADE NA EDUCAÇÃO FÍSICA ESCOLAR: PERCEPÇÕES DISCENTES

Suzana Madalena de Melo Silva³²² & Luiz Gonçalves Junior³²³

Universidade Federal de São Carlos

E-mails: suzanam.slv@gmail.com e luiz@ufscar.br

Resumo: O presente estudo teve como objetivo compreender os processos educativos decorrentes de intervenção realizada junto a escolares do 5º ano do Ensino Fundamental de uma Escola Estadual localizada na cidade de São Carlos cujo conteúdo prático-teórico das aulas foi saúde, qualidade de vida e vida de qualidade. Como procedimentos metodológicos de coleta de dados foram utilizados registros sistemáticos das observações em Diários de Campo, realizados após cada encontro após autorização expressa dos pais/responsáveis em Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Foram analisados um total de 19 diários, compreendendo o período de agosto de 2013 a junho de 2014 com metodologia de análise inspirada na fenomenologia. Na fase de análise dos dados, após a realização da redução fenomenológica, emergiram quatro categorias. A saber: A – Conhecendo e adotando hábitos saudáveis; B - Convivendo e respeitando o outro; C – Organização das Atividades; D – Gosto e participação nas atividades propostas. Consideramos que os conteúdos trabalhados levaram os alunos a reflexão acerca dos temas propostos, principalmente às questões relacionadas ao sedentarismo, consumo excessivo de alimentos industrializados, de açúcares, sal e gordura, como por exemplo,

³²² Licencianda em Educação Física pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Bolsista de Iniciação Científica PIBIC/CNPq. Membro do Núcleo de Estudos de Fenomenologia em Educação Física (NEFEF/UFSCar).

³²³ Professor Associado do Departamento de Educação Física e Motricidade Humana e do Programa de Pós-Graduação em Educação (DEFMH-PPGE/UFSCar). Membro da Diretoria da Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana (SPQMH). Coordenador do Núcleo de Estudos de Fenomenologia em Educação Física (NEFEF/UFSCar). Coordenador Adjunto da Cátedra Joel Martins.

após a apresentação dos riscos relacionados ao consumo exacerbado, citando que reduziriam tais elementos.

Palavras-chaves: Processos Educativos. Educação Física Escolar. Educação Física. Vida de Qualidade. Saúde.

Abstract: This study aimed to understand the processes arising from educational intervention done together with students of the 5th year of elementary school a Public School located in the city of São Carlos whose practical and theoretical content of the lessons was health, quality of life and life quality . The methodological procedures of systematic data collection of field observations in diaries, performed after each meeting after permission from parents / guardians in the Instrument of Consent records were used. A total of 19 diaries were analyzed, covering the period from August 2013 to June 2014 with analysis methodology inspired by phenomenology. At the stage of data analysis, after performing the phenomenological reduction, four categories emerged. Namely: A - Knowing and embracing healthy habits; B - Living and respecting each other; C - Organization of Activities; D - Taste and participation in the proposed activities. We consider that the contents worked led students to reflect on the proposed issues, especially the issues related to sedentary lifestyle, overconsumption of processed foods, sugar, salt and fat, for example, after the presentation of the risks related to excessive consumption, citing that would reduce such elements.

Keywords: Educational Processes. School Physical Education. Physical Education. Quality of life. Health.

Introdução

A Educação Física, como área de conhecimento das Ciências da Saúde, pode ser compreendida por meio de sua história. Nesta, observa-se tendências e concepções que sofreram influência de diferentes áreas, tais como: a médica, a militar, a pedagógica e a esportiva.

Ao focarmos na fase médico-higienista percebemos que essa tendência deixou heranças que influenciaram no desenvolvimento da Educação Física escolar e, se fazem presentes até a atualidade, porém, em que medida o enfoque trabalhado nas aulas avança a uma concepção de saúde abrangente, que não se limita ao caráter higienista, que trata o ser do ponto de vista anátomo-funcional?

Tais informações eram correntes nas aulas e nas leituras complementares que ia realizando no decorrer das disciplinas desde o meu ingresso no curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Federal de São Carlos. Assim, fui ampliando os questionamentos sobre a educação para a saúde voltada para as aulas de Educação Física escolar. Pois, para além da formação em curso na Educação Física, minha experiência anterior, como aluna da educação básica, tive aulas voltadas a conteúdos prático-esportivos, não ocorrendo abordagem do tema saúde ampliado, conforme preconiza os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) ao indicar tal como um dos temas transversais (BRASIL, 1997).

Nesse sentido, os PCN indicam que:

No âmbito da Educação Física, os conhecimentos construídos devem possibilitar a análise crítica dos valores sociais, como os padrões de beleza e saúde, desempenho, competição exacerbada, que se tornaram dominantes na sociedade, e do seu papel como instrumento de exclusão e discriminação social (BRASIL, 1997, p.31).

Os PCN – temas transversais ainda reforçam que é um tema que pode e deve ser tratado por todas as áreas, ocorrendo também de forma indisciplinar, ou seja, cada componente curricular aborda esse tema, assumindo uma perspectiva própria de seus conteúdos:

O ensino de Saúde tem sido um desafio para a educação no que se refere à possibilidade de garantir uma aprendizagem efetiva e transformadora de atitudes e hábitos de vida. As experiências mostram que transmitir informações a respeito do funcionamento do corpo e das características das doenças, bem como de um elenco de hábitos de higiene, não é suficiente para que os alunos desenvolvam atitudes de vida saudável.

É preciso educar para a saúde levando em conta todos os aspectos envolvidos na formação de hábitos e atitudes que acontecem no dia-a-dia da escola. Por esta razão, a educação para a Saúde será tratada como tema transversal, permeando todas as áreas que compõem o currículo escolar (BRASIL, 1997, p.245).

Assim como os PCN (BRASIL, 1997), a Proposta Curricular do Estado de São Paulo, inicialmente denominada como Cadernos do Estado (SÃO PAULO, 2009a; 2009b; 2009c; 2009d), reforçam o conteúdo saúde nas aulas de Educação Física, incluindo-o junto a diversos temas, tais como: “corpo, saúde e beleza: fatores de risco à saúde e doenças hipocinéticas” (2ª. série do ensino médio – vol.3); “organismo humano, movimento e saúde” (5ª. série do ensino fundamental – vol. 2); corpo, saúde e beleza (1ª. série do ensino médio - vol. 1); exercícios resistidos (musculação): benefícios e riscos à saúde nas várias faixas etárias (2ª. série do ensino médio – vol. 2).

Desse modo, questionamentos pessoais foram sendo aguçados através de leituras, sendo também determinante na proposição desse estudo a minha participação como bolsista do Programa de Educação pelo Trabalho para a Saúde (ProPET-Saúde)

tem reforçado esse interesse e tem me proporcionado experiências significativas que podem ser levadas ao ambiente escolar, bem como, trazido significantes descobertas acerca dos temas saúde, qualidade de vida e vida de qualidade, por meio de estudos e discussões. Como estudante de licenciatura em Educação Física, isto me levou a novas indagações: O que os alunos entendem por Vida de Qualidade e Qualidade de Vida? Como a Vida de Qualidade e a Saúde podem ser trabalhadas no ambiente escolar, especialmente nas aulas de Educação Física? E quais são as contribuições desse trabalho no cotidiano dos alunos?

O objetivo central desse estudo foi compreender os processos educativos decorrentes de intervenção realizada junto a escolares do Ensino Fundamental da Escola Estadual Coronel Paulino Carlos localizada na cidade de São Carlos cujo conteúdo prático-teórico das aulas foi saúde, qualidade de vida e vida de qualidade.

O presente trabalho está organizado em quatro capítulos. No primeiro apresentaremos breve revisão de literatura acerca das raízes médico higienistas da educação física, da compreensão de saúde, discussão sobre as expressões qualidade de vida e vida de qualidade e as concepções de educação popular e saúde. Após tal revisão apresentamos os procedimentos de intervenção e de coleta/análise de dados e, por fim, a construção dos resultados e considerações.

Raízes médico-higienistas da educação física e novas possibilidades no campo da educação popular e saúde

a) A Educação Física e Suas Raízes

Acerca da história da Educação Física observa-se tendências e concepções que sofreram influência de diferentes áreas, tais como: a militar, a médico-higienista, a pedagógica e a esportiva.

Para Ghiraldelli (1997):

[...] foi possível resgatar cinco tendências da Educação Física brasileira: A Educação Física Higienista (até 1930); a Educação Física Militarista (1930-1945); a Educação Física Pedagogicista (1945-1964); a Educação Física Competitivista (pós-64); e, finalmente a Educação Física Popular (p.16).

Nessa revisão de literatura daremos destaque a tendência médico-higienista, a qual interfere diretamente no objeto de estudo em pauta, além de exercer forte influência na área de Educação Física até os dias de hoje.

Para Ghiraldelli Junior (1997) entre fins do século XIX e início do século XX, especialmente até 1930, perdurou a tendência da Educação Física por ele denominada higienista. Nesta o enfoque central era em relação à saúde, do ponto de vista biológico, tornando a Educação Física lugar fundamental para a formação de homens e mulheres saudáveis, fortes, com padrões de conduta higiênicos, visando supostamente formar uma sociedade livre de doenças infecciosas e dos vícios que poderiam deteriorar a saúde, tal como o alcoolismo e a frequência a bares.

Conforme afirmação de Soares (1994, p.17), o objetivo era de “[...] em nome da saúde, manter a ordem, ampliando para o conjunto da população a determinação de normas para conseguir uma vida saudável, e o pleno funcionamento da sociedade”.

A educação física higienista visava a possibilidade de se resolver o problema da saúde pública pela educação pela disseminação de padrões de conduta, tornando a educação física um agente de saneamento público, buscando uma sociedade de doenças infecciosas e dos vícios deteriorados da saúde e do caráter do homem.

b) Compreensão de Saúde

A Organização Mundial de Saúde (OMS) define saúde como: “estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença” (OMS, 1948). Assumindo tal conceito, nenhum ser humano será totalmente saudável ou totalmente doente.

Para Carvalho (2001, p.14):

A saúde resulta de possibilidades, que abrangem as condições de vida, de modo geral, e, em particular, ter acesso a trabalho, serviços de saúde, moradia, alimentação, lazer conquistados – por direito ou por interesse – ao longo da vida. Tem saúde quem tem condições de optar na vida. A saúde está diretamente relacionada com as escolhas que não se restringem tão-somente a poder escolher este ou aquele trabalho, realizar-se pessoal e profissionalmente com ele, morar dignamente, comer, relaxar e poder proporcionar condições de vida para os mais próximos, mas também conseguir viver dignamente com base em valores que não predominam em uma sociedade como a brasileira – excludente, individualista, competitiva, consumista. Todos esses são elementos que determinam a nossa saúde que não é só física, mental ou emocional. É tudo junto, ao mesmo tempo! Pensar na saúde do Homem é considerá-lo como ser político – cidadão – e ético – profissional.

Bastante próximo da compreensão da autora anteriormente citada é o conceito de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS), o qual assumimos nesse estudo. Tal concepção é proveniente da compreensão de saúde apresentada na 8ª Conferência Nacional de Saúde de 1986, a qual incorpora o saber popular além do acadêmico. Desta maneira, “saúde é o resultante das condições de vida, ou seja, alimentação, moradia, emprego, lazer, liberdade de expressão e organização social, acesso à terra” (BRASIL,1986).

Percebemos que tal compreensão considera o ser humano de modo integral e situado no mundo, não restringindo saúde à ausência de doença entendida esta de modo exclusivamente biológico.

c) Ter Qualidade de Vida ou Uma Vida de Qualidade?

Conceituar qualidade de vida parece algo bastante complexo e em alguns casos, é possível perceber que os autores, ao tentar realizar tal tarefa, assemelham a conceituação de saúde, tratada no tópico anterior.

Para Vecchia et al. (2005):

O conceito de qualidade de vida está relacionado à auto-estima e ao bem-estar pessoal e abrange uma série de aspectos como a capacidade funcional, o nível socioeconômico, o estado emocional, a interação social, a atividade intelectual, o autocuidado, o suporte familiar, o próprio estado de saúde, os valores culturais, éticos e a religiosidade, o estilo de vida, a satisfação com o emprego e/ou com atividades diárias e o ambiente em que se vive. O conceito de qualidade de vida, portanto, varia de autor para autor e, além disso, é um conceito subjetivo dependente do nível sociocultural, da faixa etária e das aspirações pessoais do indivíduo (p.247).

Minayo et al. (2000), compreende qualidade de vida como:

É uma noção eminentemente humana, que tem sido aproximada ao grau de satisfação encontrado na vida familiar, amorosa, social e ambiental e à própria estética existencial. Pressupõe a capacidade de efetuar uma síntese cultural de todos os elementos que determinada sociedade considera seu padrão de conforto e bem-estar. O termo abrange muitos significados, que refletem conhecimentos, experiências e valores de indivíduos e coletividades que a ele se reportam em

variadas épocas, espaços e histórias diferentes, sendo, portanto, uma construção social com a marca da relatividade cultural (p.10).

Já para a Organização Mundial da Saúde - OMS (1995) qualidade de vida é “a percepção do indivíduo de sua inserção na vida no contexto da cultura e sistemas de valores nos quais ele vive e em relação aos seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações”.

A partir de Brandão (2005, p.34) podemos pensar na perspectiva de uma vida de qualidade. “[...] essa qualidade reside no crescendo das interações de dons naturais, sociais e espirituais partilháveis na experiência crescentemente solidária de uma vida que se ‘vive’ e de uma vida que se ‘é’”, pois num momento onde consumir bens é associado a qualidade e felicidade na vida se faz necessário dar um significado mais humano como o fundamento do próprio valor-vida.

Para Brandão (2005, p.35):

Um primeiro passo nessa direção nos convidaria a ousarmos passar do circuito dos objetos de posse para o círculo dos dons de troca e de partilha. E, por esse caminho, aprendermos a viver essa passagem, a começar por sentir a *vida* e a *qualidade de vida* como experiências pessoais e comunitárias do *bem* que se constrói interiormente e interativamente, de dentro para fora.

Isto porque qualidade de vida é também comumente associada à saúde biológica, principalmente quando a discussão se relaciona com a realização de exercícios.

Para este autor, atualmente a economia desvairada, adotada pelo mundo do capital, impõe a tudo e a todos os seus termos incluindo também o mundo do lazer, do esporte, dos exercícios e da saúde, que são reduzidos aos padrões de compra e venda que são determinados pelos interesses dos que ocupam posições sociais que permitem

manipular pessoas e desejos como mais um produto controlável. Pois, de acordo com Brandão (2005):

Quase toda a propaganda do mundo do mercado de bens e de serviços insiste em nos sugerir grandes vãos “de mentira”, ao mesmo tempo em que nos puxa sempre para baixo, incentivando o desejo de qualificarmos a vida pela conquista do que pode ser comprado, em vez da ousadia de criarmos por conta própria o que deve ser vivido (p.38).

Brandão (2005) afirma que no mundo globalizado em que vivemos, dificilmente encontraremos padrões humanos de qualidade de vida. Já que, para que poucas pessoas tenham suas vidas de qualidade, outras, fora deste rol, permanecem em condições de vida desqualificada. Vidas cada vez mais medidas, como sugerido pelo autor, por tabelas de ranking, onde uns são classificados acima e outros abaixo. A qualidade de vida aparece com a ideia de algo prometido ao consumidor e isto nos é apresentado/imposto pelas diferentes formas de veiculação da informação, por exemplo, os grandes anúncios de condomínios e prédios fechados nos jornais, ou separam o mundo exterior, com a falsa propaganda de “melhora” na qualidade de vida. Seguindo esta linha, para se sentir alguém de “qualidade” deve-se “vencer na vida”. Por isso, “a insistência com que os verbos “fazer”, “ter” e “conquistar”, em lugar de “ser”, “criar” e “realizar”, precedem palavras que sugerem os mais desejados sonhos da vida de todos nós [...]” (p.35).

Este mesmo autor ainda aponta que qualidade de vida não é uma conquista pessoal que se alcança por meio de atos de competência e competição. É preciso “aprender e apreender com; viver através do com-saber experiências cada vez mais densas e mais fecundas de diálogo consigo mesmo, com o outro e com a vida”. Com o aprender não se ganha apenas experiência, mas também a riqueza do conhecimento construído.

Brandão (2005) sugere que devemos nos descobrir, seres do espírito aberto ao infinito e à imaginação infinda, de maneira interior e interativamente como uma fração de conexão do mistério da Vida. Dessa forma, ela torna-se o primeiro critério de valor de qualidade, envolvendo outros como segurança, paz e conforto, indicando uma vida de qualidade.

d) Educação Popular e Saúde

Segundo Arroyo (2009) a educação popular propõe-se a com o povo, sair do silenciamento e ocultamento a que estava submetido nas ciências sociais, na cultura política e também no pensamento educacional e de saúde.

Oliveira (2010) parte do pressuposto que a cultura popular é uma possibilidade de transformação no sentido horizontal, em que todos ampliam sua compreensão de mundo no processo educativo e juntos vão dando forma e conteúdo crítico a um mundo mais justo. A autora nos alerta também que educação, se faz na práxis, na reflexão e na ação.

O conhecimento produzido pelas classes subalternas, propõe que o saber das classes populares é mais do que ideologia:

É mais do que interpretação necessariamente deformada e incompleta da realidade do subalterno. É neste sentido, também, que a cultura popular deve ser pensada como cultura, como conhecimento acumulado, sistematizado, interpretativo e explicativo e não como cultura barbarizada, forma decaída da cultura hegemônica, mera e pobre expressão do particular” (MARTINS, 1989, p.111).

A Educação Física tem um papel importante a desempenhar nas relações entre educação popular, saúde e vida de qualidade trabalhando com a construção/desconstrução

de diversos conceitos, como por exemplo, na questão de qualidade de vida versus a vida de qualidade, alimentação saudável, esporte, saúde etc.

Metodologia

a) Procedimentos da Intervenção

Para o desenvolvimento deste trabalho foram realizadas aulas com 35 alunos do ensino fundamental I da Escola Estadual Coronel Paulino Carlos. Os alunos começaram a ser acompanhados em 2013 quando se encontravam no 4º ano do ensino fundamental e a pesquisa foi concluída no ano de 2014 com os mesmos alunos já no 5º ano.

O estudo começou a ser realizado após a assinatura do “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” (TCLE) pelos pais ou responsáveis.

Este estudo foi aprovado pela Comissão de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de São Carlos sob o protocolo nº 386.949/2013 (ver anexo 1). Os encontros da intervenção consistiram em aulas regulares de educação física escolar em uma escola estadual de ensino da cidade de São Carlos. As aulas ministradas na intervenção ocorreram uma vez por semana durante as aulas de educação física de um quinto ano. A turma escolhida foi sugerida pelo professor de educação física da escola mencionada. As aulas se deram em sua maioria as quartas-feiras entre 8h40min e 9h30min.

A escola escolhida se encontra em um bairro central do município de São Carlos e os alunos são residentes em diferentes bairros. A área física da escola compreende, além de 11 salas de aulas, também possui sala de vídeo, sala de informática, cantina, refeitório, uma quadra descoberta e um pátio coberto. Principalmente nestes dois últimos espaços ocorrem principalmente às aulas de educação física. Há materiais variados para as aulas

de Educação Física: bolas, cones, jogos de tabuleiro, bastões, colchonetes, cordas, raquetes, entre outros.

Foram entregues 38 Termos de Consentimento Livre e Esclarecido, destes 27 retornaram com a assinatura do responsável pelos colaboradores da pesquisa, os quais tiveram as participações registradas em diários de campo. Tomamos todos os cuidados necessários não mencionando os alunos que não tiveram a participação não autorizada nos diários de campo. Registra-se ainda que durante o período da realização desta pesquisa, 3 alunos mudaram de escola.

b) Procedimentos de Coleta e Análise de Dados

Como procedimento básico para a coleta de dados utilizamos o registro sistemático de notas em Diários de Campo (DC), tanto das observações diretas como das anotações feitas pelas crianças participantes em seus cadernos de Educação Física, as quais foram transcritas e incorporadas aos DC, mantendo-se a escrita original dos participantes mesmo quando com eventuais erros do ponto de vista da língua portuguesa padrão.

O período de registro ocorreu entre os meses de agosto de 2013 e junho de 2014, possibilitando a confecção de 19 DC. Salientamos que os nomes dos educadores e educadoras foram mantidos, a partir de autorização. Contudo, os nomes dos alunos foram alterados, sendo que os mesmos foram convidados a sugerir nomes fictícios, com total liberdade de escolha.

Em acordo com Bogdan e Biklen (1994) os DC envolvem aspectos descritivos e reflexivos. Os aspectos descritivos registrados pelos pesquisadores podem englobar: retratos dos sujeitos (incluindo sua aparência, roupas, falas, ações); reconstruções do diálogo (as conversas e os gestos, expressões faciais); descrição do espaço físico (através

de desenhos ou mesmo descrições das mobílias, piso, paredes, pintura); relatos de acontecimentos particulares (caso ocorram e sejam pertinentes); descrição das atividades (incluindo as atitudes dos participantes); comportamento do observador (considerando-se a si próprio, suas atitudes, suas suposições e tudo que possa afetar a coleta dos dados). Já a parte reflexiva envolve: reflexões sobre o método; reflexões sobre conflitos e dilemas éticos; reflexões sobre o ponto de vista do observador e pontos de clarificação.

Após diversas leituras dos DC foi realizada a identificação de Unidades de Significado (US) colhidas diretamente dos relatos registrados após cada aula, utilizando para isso análise inspirada na fenomenologia (MARTINS; BICUDO, 1989; BICUDO; ESPÓSITO, 1997; GONÇALVES JUNIOR, 2008). As US estão identificadas nos DC por numeração arábica crescente (1, 2, 3...). Tais US possibilitaram a formação de categorias temáticas para análise dos dados observando proposições convergentes e divergentes (d).

Para a formação de categorias, no movimento de redução fenomenológica, foi confeccionada a matriz nomotética na qual as categorias aparecem identificadas e apresentadas por letras maiúsculas (A, B, C,...), além de nomeadas com título que represente o conjunto de dados em apreciação na mesma, enquanto os DC foram identificados em ordem cronológica crescente por algarismos romanos (I, II, III...). Assim, na análise de dados a seguir, quando surgir a sigla DC-II-1, por exemplo, refere-se a Diário de Campo dois, Unidade de Significado um.

Construção dos resultados

Neste capítulo apresentamos a Matriz Nomotética, com a qual é possível realizar a análise nomotética pautada nos registros dos diários de campo. Tal análise foi “[...] feita

com base na observação das divergências e convergências expressas pelas unidades de significado” (GARNICA, 1997) e possibilitará a construção dos resultados.

Tabela 1: Matriz Nomotética

Categorias	A) Conhecendo e adotando hábitos saudáveis	B) Convivendo e respeitando o outro	C) Organização das atividades	D) Gosto e participação nas atividades propostas
Diários de Campo				
DC-I		1, 2d		
DC-II		1		
DC-III		1, 2		
DC-IV			1, 2	
DC-V		1, 2	3	
DC-VI		1		
DC-VII		1d		
DC-VIII		1, 2		
DC-IX		1d, 2, 3		
DC-X		1, 2, 3d, 4d		
DC-XI		1, 2d,		
DC-XII	2, 3, 4, 5, 6d, 7, 8		1d	9

DC-XIII	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 13, 17, 19, 22, 26, 27	16		8, 9, 10, 11, 14, 15, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 28, 29, 30
DC-XIV	5, 12	1, 3d, 6		2, 4d, 7, 8, 9, 10, 11, 13d,
DC-XV	4, 5d, 6, 7d, 8, 9, 11, 13, 14, 19	3d	1d	2d, 10, 12, 15, 16d, 17d, 18,
DC-XVI	4, 5, 7, 16, 17, 18	1d, 2		, 3d, 6d, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
DC-XVII	5, 6, 12		1, 8	2, 3d, 4, 7d, 9d, 10, 11d,
DC-XVIII	1d, 2d, 3d, 4d, 5, 7, 8, 9, 12, 13	6, 10, 11,		14, 15, 16, 17
DC-XIX	2, 3, 6,	1, 5d, 8		4, 7

a) Conhecendo e adotando hábitos saudáveis

Nesta categoria se destacam asserções que declaram o conhecimento ou a adoção e manutenção de hábitos saudáveis proferidos pelos participantes da pesquisa, como na fala de Giga, ao comentar: “alimentação saudável é comer frutas, verduras e legumes, não tomar refrigerantes e não comer muita batata frita. Perguntei se os alunos concordaram com ele e todos concordaram” (DC XIII; 1). Também é possível perceber criticidade diante de informações transmitidas pela mídia: “Helo disse que sua mãe sempre faz suco de laranja e que ela já havia percebido que o sabor do suco de caixinha era muito diferente

do que o que sua mãe fazia, se eles eram iguais como mostra na TV, porque o gosto era diferente? (DC XIII; 5).

A fala de SosôLelê também demonstra preocupação com a saúde e a tomada de decisão frente a informação veiculada pela mídia:

Questionei-os também sobre o açúcar, e disse que em uma latinha de refrigerante, praticamente metade dela é açúcar e que ele também contribui para obesidade. Ao falar da quantidade de açúcar presente nos refrigerantes, muitos se assustaram e SosôLelê disse que já que tem tanto açúcar era melhor tomarmos suco. Perguntei qual tipo de suco era melhor, o natural da fruta ou o de caixinha, ela disse que eles eram a mesma coisa, pois ela sempre vê os comerciais na TV mostrando que eles também são feitos da fruta. Então eu lhes disse que eles não eram 100% suco de fruta, que metade de uma caixinha era água com açúcar e outra metade era o suco da fruta em si. Giga então ressaltou que na TV eles não mostram isso, e falam que é saudável. SosôLelê disse que ia falar isso para os pais dela e pedir que no lugar desses sucos eles próprios fizessem o suco com frutas (DC XIII; 4).

Apreendi que os alimentos são necessários para nosa saude, alguns alimentos são gostozos e faz bem, e outros são gostozos e não faz bem. Os doces são gostozos mas pode trazes mal a saude. E as frutas são alimentos que nos faz bem e são saudaveis. Tem alimentos que agente quer muito mas não sabemos o que tem por dentro desse alimento (DC XVIII; 22).

Observando a asserção a seguir percebemos que os participantes tinham a compreensão de hábitos alimentares e consideravam não ser uma tarefa fácil de cumprir: “GaGames ressaltou que muitas vezes ele e sua família consomem esses tipos de alimentos, pois todos trabalham e esses alimentos facilitam a vida das pessoas, mas que infelizmente fazem muito mal à saúde” (DC XIII; 7).

A prática de exercícios também apareceu nas anotações do caderno de Educação Física dos participantes GaGames como um hábito saudável: “Eu entendi que não vale a pena ficar na frente da teve jogando, porque poderemos ficar obeso igual o monstro. O melhor é não ficar jogando muito, mais sim ter um limite e fazer mais atividades físicas” (DC XVI; 18). “Eu entendi que deis de ficar centado jogando vídeo game podemos fazer exercisio sem parar de jogar” (DC XVII; 12).

Na fala de Giga também é possível observar que ter lazer é considerado como um hábito saudável “Giga respondeu que lazer era um momento para relaxar e fazer algo que gosta no seu tempo livre e ressaltou que se você tem tempo para relaxar você tem mais saúde, pois não vive tão cansado” (DC XIX; 3).

As respostas dos alunos induzidas por meio de questionamentos originaram tópicos que foram muito importantes para o direcionamento das aulas, tais respostas ficaram evidentes na asserção a seguir:

Na coluna Qualidade de Vida os alunos falaram: Vida boa, vida suave, vida com saúde, vida tranquila, alimentação do dia-a-dia, direito de brincar, lazer, esporte, escola, ser solidário, ter mansão e ter carro. Já na coluna Vida de qualidade MiniCassio disse não concordar com Loira do Banheiro e Mansônica, ressaltando que vida de qualidade se tratava de uma alimentação balanceada (DC XII; 4).

A partir dessas falas pudemos dar um direcionamento a aula e percebemos a mudança de pensamento dos participantes em uma anotação no caderno: “A prof Suzana esta trabalhando sobre qualidade de vida é ter e vida de qualidade é ser...” (DC XIII; 17). E em uma atitude em sala de aula: Imagens como carros e mansões também apareceram no quadro da vida de qualidade, então ressaltei o significado do termo e os autores daquelas imagens (EvilGame e Junior) decidiram colocá-las no quadro da qualidade de vida (DC XII; 8).

Na fala de Minnie também foi possível identificar que vida de qualidade pode ter um significado diferente para cada um:

Algumas imagens de produtos me chamaram atenção na cartolina “vida de qualidade”, uma aludindo a um produto para limpeza de roupas e outra um creme para hidratação dos cabelos. Perguntei quem havia colocado essas duas imagens, e elas haviam sido colocadas pela mesma pessoa (Minnie), então perguntei por que ela considerava que tais imagens representavam vida de qualidade e ela respondeu que para ela vida de qualidade era andar com roupas limpas e cabelos bonitos (DCXII; 7).

Esta categoria apresentou algumas divergências em relação ao conhecimento dos assuntos tratados: Pirulita disse que bulimia era uma doença que fazia com que as pessoas ficassem “loucas por exercício” para emagrecer e Helo concordou com as duas e acrescentou que na anorexia além das pessoas vomitarem o ingeriram elas comiam pouco para não engordar (XVIII; 2d). “Ao perguntar sobre a vigorexia Juju perguntou se tinha a ver com marca de iogurte e Kaká respondeu que achava que sim e que devia se tratar de uma doença de pessoas viciadas nessa marca (XVIII; 4d).

Kaká perguntou se bulimia tinha alguma coisa a ver com bullying, nesse primeiro momento não respondi nada e disse que queria que eles me respondessem, pois trataria dos três assuntos na sala de vídeo. AzGames concordou com Kaká e disse que bulimia era quando a pessoa praticava o bullying (XVIII; 3d).

b) Convivendo e respeitando o outro

No processo de análise dos dados foram encontradas asserções que indicavam o respeito ao próximo e momentos de comunhão entre os sujeitos. Em relação a afetividade dos sujeitos com a educadora destacamos o trecho a seguir “Cuca me deu um abraço e

comentou que gostava muito das minhas aulas e pediu para carregar os materiais, pois gostava de ajudar os professores” (DC XIV; 1).

Um pouco antes do início da aula, Helo veio correndo em minha direção e me deu um saquinho pequeno amarrado, me abraçou e me desejou feliz dia dos professores. Ao abrir o saquinho, me deparei com um pingente do Mickey, fiquei bastante feliz pela lembrança e pelo carinho da aluna (DC V; 1).

Kaká perguntou se seria possível fazermos mais aulas assim, então respondi que infelizmente essa era a última aula que eu teria com eles, Kaká fez uma cara de chateado e disse que tinha gostado muito das minhas aulas e perguntou se eu voltaria no próximo semestre, eu disse que não. Então agradei a participação de todos nas minhas aulas e disse que tinha sido uma grande oportunidade ministrar aulas para eles, pois eu havia aprendido muito. Então todas as meninas se levantaram e vieram me abraçar, de repente todas começaram a pular e gritar o meu nome, logo em seguida os meninos aderiram ao coro. O sinal bateu, os meninos vieram se despedir de mim e foram para a sala (DC XIX; 8).

Também foram identificadas asserções que indicam tomadas de decisões frente a eventuais conflitos em alguma atividade, conforme segue: “Os alunos discutiram entre si e chegaram à conclusão de que se seria interessante que todos jogassem sentados, pois seria mais justo para todos” (DC VI; 1). Momentos de respeito e honestidade para com o próximo também estiveram presentes nas aulas:

Nessa fase eles deveriam passar por cima do banco de costas com os olhos fechados. Felícia ficou com medo de andar de costas com os olhos fechados e não realizou a etapa de forma efetiva, então eles foram para a próxima etapa e eu havia esquecido de tirar uma vida do grupo, então Cristiano Ronaldo me lembrou e

EvilGame disse que era pra ele ficar quieto, ele respondeu que não era certo ficar quieto, pois seria desonesto comigo e com o jogo (DC XVI; 2).

Esta categoria apresentou divergências em relação ao respeito ao próximo e ao estar junto em alguma atividade. Momentos de desorganização da classe e falta de respeito com as atividades propostas também foram identificadas:

Juju relatou que um aluno da equipe adversaria tinha acertado a bola em seu rosto e estava mandando todos os alunos fazerem a mesma coisa, ressaltou que estava cansada dizendo que participava de um projeto social com ele aos finais de semana e que sempre acontecia a mesma coisa. Edson e eu tentamos acalmá-la e tentamos levantar sugestões para que ela retornasse ao jogo, como por exemplo, manter os dois na mesma equipe ou 10 minutos de jogo para cada um. A aluna disse que não voltaria para a aula de jeito nenhum e que estava muito chateada com a atitude de seu colega (DC VII; 1d).

Durante o jogo as reclamações, principalmente por parte das meninas, eram muitas, pois segundo elas os meninos não passavam a bola. Uma delas (Mansônica) se dirigiu ao Edson chorando e disse que não queria mais participar da aula, pois ninguém deixava ela participar. Pouco tempo depois uma outra veio chorando também dizendo que os meninos ficavam zombando da cara dela pelo fato dela não saber jogar (DC XI; 2d).

Perguntei sobre o jogo Mario e todos responderam que conheciam e demonstraram grande empolgação. Ao dizer que nossa aula seria adaptada em um jogo de vídeo game estilo o do Mario, a gritaria e euforia tomaram conta do espaço, e acabou atrapalhando a explicação da atividade, Demorou um pouco para conseguir a atenção de todos novamente e tive que chamar a atenção de Vicky e

Neymar umas três vezes. Após alguns minutos consegui acalmá-los para poder retomar o conteúdo (DC XVI; 1d).

c) Organização das atividades

Durante a leitura e releitura dos DC foram encontradas asserções que apontavam para o planejamento e organização das atividades:

Nos dirigimos para a sala de Educação Física, onde gravei um vídeo dos alunos que já entregaram o TCLE deles falando o nome deles, a idade e o nome fictício que eles gostariam que fosse utilizado no estudo. Tal estratégia foi utilizada para facilitar a confecção dos diários de campo e para que caso eu esqueça do rosto de algum aluno, eu possa consultar esse material (DC V; 3).

Outra ocorrência bastante corriqueira era os alunos pedirem para que realizássemos atividades que não constavam no planejamento, como descrita na fala de Neymar: “Fui até a sala buscar os alunos e logo fui surpreendida por Neymar que me perguntou se poderíamos jogar futevôlei. Disse a ele que não seria possível, pois infelizmente essa atividade não estava no planejamento de aulas” (DC XVII; 1).

O trabalho de (re)leitura dos DC também permitiu avaliação do trabalho da educadora na prática vivenciada em campo, nessa categoria, por exemplo, identificamos duas asserções que emergiram como divergências, entre elas:

A princípio a aula seria realizada na sala de vídeo, porém estava chovendo e uma outra professora já estava realizando suas atividades lá. Educador Edson disse que poderíamos trocar com ela, mas isso faria com que perdêssemos um certo tempo, então optei por não passar o vídeo e ficar na sala da Educação Física (DC XII; 1d).

A ideia inicial era que os alunos trouxessem figuras de pessoas que achassem bonitas, porém por uma falha minha e por mudança repentina na data da aula não consegui avisá-los sobre tal tarefa. Para não prejudicar o que eu havia planejado para a aula deste dia, cheguei mais cedo na escola e com a ajuda de duas alunas do 5ºC recortei figuras de pessoas das mais variadas idades, sexo, raça etc. (DC XV; 1d).

Com olhar crítico, observamos que mesmo com o planejamento e a organização das aulas, algumas atividades não puderam ser realizadas, mas nessas ocasiões foi possível reorganizar os planejamentos dos respectivos dias sem trazer qualquer prejuízo ao conteúdo que seria trabalhado.

d) Gosto e participação nas atividades propostas

Nesta categoria temática se destaca percepções da educadora e das falas e anotações dos alunos no que diz respeito a manifestações de alegria e prazer destes no momento da realização das atividades, como na fala de Tatá que aponta ter aprendido coisas que não sabia “Qualidade de vida e vida de qualidade foi o primeiro assunto das aulas com a Suzana foi muito legal, coisas que eu não sabia eu aprendi. E as crianças puderam dar as suas opiniões sobre conversa” (DC XII; 9); “Cacau respondeu que gostou muito, pois adora brincar de pega-pega, que podíamos jogar esse jogo mais vezes, pois ela gostou de um pega-pega com personagens” (DC XIII; 11). Na frase escrita no caderno de Juju também foi possível observar tal elemento: “Eu amei por que é divertido passar nas fases correr do monstro (DC XVI; 9).

Destacamos também a percepção da educadora: “Ao falar sobre o assunto da aula os alunos ficaram muito eufóricos, começaram a gritar “eba!” (DC XVII; 2).

Diversos alunos escreveram em seus cadernos terem gostado das atividades (DC XIII-15; DC XIII-18; DC XIII-20; DC XIII-21; DC XIII-24; DC XIV – 9; DC XIV – 10; DC XIV – 11; DC XIV – 14) outros destacaram que “adoraram” (DC XIII-23; DC XIV – 7) e alguns destacaram que a aula foi “legal” (DC XIII-29; DC XIII-30; DC XIV – 7;). Poucos explicaram o motivo de ter gostado.

Também foram identificadas situações de desacordo, ou insatisfação:

Cacau disse que ficou chateada por não ter participado. Comentei que infelizmente o tempo de aula era curto e não deu para todos participarem. Cuca reclamou que não foi escolhida, pois as colegas só escolheram as pessoas consideradas CDF e que tiravam notas altas na sala de aula. Comentei com eles que o critério que eles usaram para escolher os colegas não serviu nessa atividade, pois as respostas eram sobre si mesmo e não sobre algo específico (DC XIV; 4d).

Identificamos descrições nos cadernos dos alunos referentes ao desacordo com algum conteúdo trabalhado, como no caso de Loira do Banheiro: “Não gostei muito da aula porque fiquei parada” (DC XV; 17d). Algumas falas durante as aulas também foram identificadas: Felícia disse que não gostou da atividade porque foi muito desorganizada (XVII; 7d).

Considerações

Em uma pesquisa inspirada na fenomenologia, sua conclusão não indica um final absoluto, mas a compreensão de uma perspectiva do fenômeno estudado, no caso, compreender os processos educativos decorrentes de intervenção realizada junto a escolares do Ensino Fundamental da Escola Estadual Coronel Paulino Carlos, cujo conteúdo prático-teórico das aulas foi saúde, qualidade de vida e vida de qualidade.

Os contratempos encontrados apontavam o possuir, ter e consumir, como podem ser vistos nos Diários de Campo (Apêndice 2). A tarefa de desconstrução desta ideia que é apresentada/imposta pelos meios de comunicação não foi fácil, e foi possível observar que tal visão consumista estava presente nos colaboradores, a fala de FunkBlackKate representa tal visão: “FunkBlackKate pegou uma imagem de um vídeo game e disse que ter qualidade de vida era ter esse objeto, pois era de qualidade e trazia muita felicidade (DC XII; 6d).

Percebemos que conseguimos perceber o início de mudanças no pensamento dos sujeitos que levam as compreensões sobre uma vida de qualidade e preocupação com seus hábitos alimentares, como visto nesta asserção:

O sinal tocou e os alunos foram para a sala, logo em seguida Helo voltou com um pacote de salgadinho e disse que esse era o lanche que havia trazido, mas que depois da aula de hoje ela ia procurar evitar comer essas coisas, pois fazem muito mal à saúde e ela não queria ficar obesa (DC XIII; 13).

E foi possível identificar que alguns já possuem um raciocínio crítico da realidade que os cercam: “Após a apresentação da inversão dos termos Giga comentou que a mídia impõe o que devemos fazer, comprar e gostar através dos comerciais (DC XIII; 5).

Foram identificadas relações de respeito, reciprocidade, comprometimento, confiança e empatia e momentos de afetividade com os alunos. Neste trecho do DC, podemos identificar um momento de comunhão e afetividade entre alunos e educadora e gosto pelo que foi trabalhado em aula citado por Baixinha: “Eu adorei essa brincadeira porque é divertida e eu adorei esse tema que a Suzana escolheu eu adoro ela” (DC XIII; 23)

Durante a intervenção foi identificada a realização de um trabalho colaborativo, compartilhado, realizado *com* os alunos e não *para* os alunos. Sendo o diálogo princípio fundante de nossa inserção, conforme nos ensina Freire (2003):

[...] o diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, não pode reduzir-se a um ato de depositar idéias de um sujeito no outro, nem tampouco torna-se simples troca de ideias a serem consumidas pelo permutante (p.79).

Consideramos que, a partir da intervenção pautada especialmente no referencial Vida de Qualidade (BRANDÃO, 2005), identificamos processos educativos que levaram a uma apropriação crítica das crianças participantes sobre saúde, hábitos alimentares, lazer e melhor compreensão e valorização do outro, independente dos padrões e valores estéticos falseados como saúde e qualidade de vida veiculados pela mídia, conforme expressou a participante da intervenção e pesquisa, Tatá, no caderno de Educação Física:

Todos são iguais

Todo mundo joga as pessoas bonitas. Só se for magra, loira, olhos azuis. E uma pessoa negra, gorda, com olhos castanhos, feia.

A anos pessoas gordas eram bonitas, e as magras feias. E a gente ve que isso foi mudando e as magras ficaram bonitas e as gordas feias.

Tudo isso porque a mídia foi colocando na nossa cabeça que esta pessoa bonita, e a outra feia.

Acho que isso e crime apesar de não existir lei canto mas e um caso de decriminação desconhecido pela lei.

No final todos são bonitos (DC XV; 13).

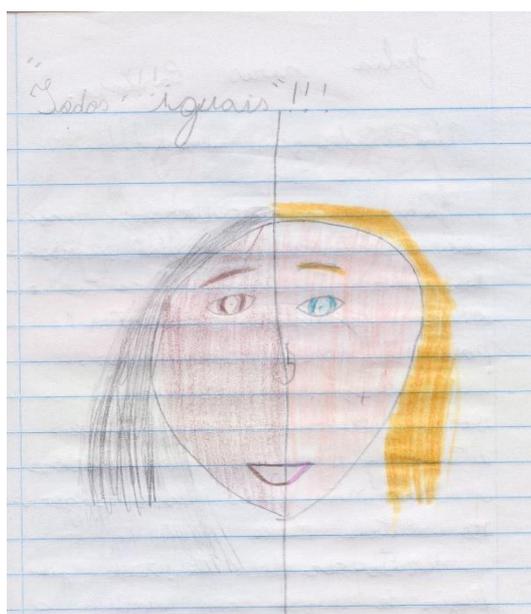


Fig. 1: Desenho realizado por Tatá no caderno de Educação Física

Referências

- ANDRÉ, M. E. D. A. (1995). *Etnografia da prática escolar*. Campinas: Papirus.
- BICUDO, M. A. V.; ESPÓSITO, V. H. C. (1997) *Pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: UNIMEP.
- BOGDAN, R.; BIKLEN, S. (1994) *Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora.
- BRANDÃO, C. R. (2005). Qualidade de vida, vida de qualidade e qualidade da vida. In:_____. *A canção das sete cores: educando para a paz*. São Paulo: Contexto. p. 27-72.
- BRASIL. (1997). Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: Educação Física*. Brasília: MEC / SEF.
- BRASIL. Ministério da Saúde. (1986). *8ª Conferência Nacional de Saúde: Relatório Final*. Brasília: CNS.

- FREIRE, P. (2003) *Pedagogia do oprimido*. 36ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- GARNICA, A. V. M. (1997). Algumas notas sobre pesquisa qualitativa e fenomenologia. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v.1, n.1, p.109-122.
- GHIRALDELLI JUNIOR, P. (1997). *Educação Física progressiva*. 6ª ed. São Paulo: Loyola.
- GONÇALVES JUNIOR, L.(2008). Lazer e trabalho: a perspectiva dos líderes das centrais sindicais do Brasil e de Portugal em tempos de globalização. In: GONÇALVES JUNIOR, Luiz (org.). *Interfaces do lazer: educação, trabalho e urbanização*. São Paulo: Casa do Novo Autor, p. 54-108.
- MOLINA NETO, V; TRIVIÑOS, A. N. S. (1999.). *A pesquisa qualitativa na educação Física: alternativas metodológicas*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS/Sulinas.
- NEGRINE, A. (1999) Instrumentos de coleta de informações na pesquisa qualitativa. In: MOLINA NETO, Vicente; TRIVIÑOS, Airton N. S. (Org.). *A pesquisa qualitativa na educação Física: alternativas metodológicas*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS/Sulinas, p. 61-93.
- PRADO, E. V. do; SANTOS, A.L. dos; CUBAS, M. R. (2009). *Educação em saúde: utilizando rádio como estratégia*. Curitiba: CRV.
- SÃO PAULO (ESTADO). (2009). Secretaria da Educação. *Caderno do Professor: Educação Física, ensino fundamental – 5ª. série, vol. 2*. São Paulo: SEE.
- SÃO PAULO (ESTADO). (2009). Secretaria da Educação. *Caderno do Professor: Educação Física, ensino médio – 1ª. série, vol. 1*. São Paulo: SEE.
- SÃO PAULO (ESTADO). (2009). Secretaria da Educação. *Caderno do Professor: Educação Física, ensino médio – 2ª. série, vol. 2*. São Paulo: SEE.

SÃO PAULO (ESTADO). (2009). Secretaria da Educação. *Caderno do Professor: Educação Física, ensino médio – 2ª. série, vol. 3*. São Paulo: SEE.

SOARES, C. L. (1994). *Educação Física: raízes européias e Brasil*. Campinas: Autores Associados.

**INTERCULTURALIDADE E EDUCAÇÃO FÍSICA ESCOLAR:
PERSPECTIVAS PARA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS**

Luana Zanotto & Luiz Gonçalves Junior

Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Educação Física e Motricidade
Humana.

E-mail: luanazanotto@yahoo.com.br

Resumo: Diante tamanhas desigualdades sociais no Brasil, em especial, nos intramuros escolares, resolvemos estudar as discriminações raciais existentes na escola, enquanto espaço para re-pensar algumas práticas e posturas frente a folclorização da cultura africana e afro-brasileira no currículo. O objetivo foi observar contribuições da filosofia africana, em especial nas aulas de Educação Física, visando a construção de práticas pedagógicas interculturais. Assim, apresentamos algumas propostas de intervenções junto as crianças de 3º e 4º ano de uma escola pública municipal. Como metodologia o estudo se apropriou de uma perspectiva de pesquisa qualitativa com inspiração fenomenológica. A partir da intervenção foram tomadas notas nos diários de classe. Para análise dos dados foram realizadas fases de identificação das unidades de significado e organização de categorias. Dialogamos com as perspectivas da Filosofia de África e algumas possibilidades para seu reconhecimento e valorização nos afazeres pedagógicos. Com base nas compreensões aos estudos da temática, consideramos que as práticas contextualizadas aos princípios filosóficos de África contribuem para a ruptura de gestos de desumanização e desvalorização do outro. Necessitamos conhecer e adotar outras posturas, com vistas a favorecer a formação positiva de uma identidade negra, bem como colaborar com a dinâmica aprender-ensinar-aprender.

Palavras-chaves: Processos Educativos, Educação das relações étnico-raciais, Educação Física Escolar, Filosofia Africana, Interculturalidade.

CULTURAL AND PHYSICAL EDUCATION SCHOOL: PROSPECTS FOR EDUCATION ETHNIC-RACIAL RELATIONS

Abstract: Faced with such huge social inequalities in Brazil, especially in the intramural school, we decided to study the existing racial discrimination at school, as a place to re-think some practices and attitudes towards the folklorization of African culture and african-Brazilian in the curriculum. The goal was to observe contributions of African philosophy, especially in physical education classes, aimed at building intercultural teaching practices. Thus, we present some proposals for interventions with children and 3^o 4^o year a public school. As the study methodology appropriated from the perspective of qualitative research with phenomenological inspiration. Following the intervention notes were taken daily in class. For data analysis phases of identifying units of meaning and organization categories were performed. Dialogued with the prospects of Philosophy of Africa and some possibilities for their recognition and appreciation in educational affairs. Based on the understandings of thematic studies, we consider the practical to the philosophical principles of contextualized Africa contribute to the breakdown of acts of dehumanization and devaluation of others. We need to understand and adopt other postures, in order to favor the formation of a positive black identity, as well as collaborate with dynamic learning-teaching-learning.

Keywords: Educational Processes, Education of ethnic-racial relations, physical education, African Philosophy, Interculturalism.

Introdução

Historicamente os conhecimentos e as significações humanas geradas pelas comunidades africanas e afro-brasileiras, têm sido desprestigiados pelo projeto de sociedade existente, sociedade que se estrutura e se reestrutura desde o período pré-colonial, levado a cabo especialmente a partir do século XVI, quando foram iniciadas as invasões territoriais pelos povos europeus, tal qual foi submetido o território brasileiro.

Sobre esse período, Boff (2003) aponta a ruptura de um processo autônomo dos povos invadidos, substituído pela tentativa de imposição da cultura dos invasores. A dominação política fez uso do poder da violência física sobre a população que aqui vivia, visando a subordinação dos nativos.

Nossa história pátria vem marcada por uma herança de exclusão que estruturou nossas matrizes sociais. Criou-se aqui, desde os nossos primórdios, um sujeito histórico de poder, sempre articulado transnacionalmente, que se mantém sem ruptura até os dias de hoje, onerando poderosamente a invenção de uma nação soberana [...] (p.31).

Nesse sentido, Bosi (1992, p. 337), apresenta o significado da reinterpretação, o qual:

[...] toda cultura dominante é absorvida e descodificada pela cultura dominada, de tal modo que, nesta última, já não fica da cultura *superior* nada a não ser, talvez, o desejo que tem os dominados de aprender os dons e os poderes dos patrões.

Freire (1992) compartilha das ideias apresentadas em seus discursos sobre a expressão da ideologia dominante, os quais sublinham a discriminação sofrida pelos

discriminados e o medo da liberdade. Trata-se de uma contestação do mundo real, de forças exercidas pelos opressores, visando dominar o outro - os oprimidos.

A imposição opressiva de que eram sujeitos sem direitos deu origem ao que conhecemos em nossos dias por fenômeno do eurocentrismo. Embora o território brasileiro, assim como os outros territórios colonizados, tenha lutado pela emancipação política, pela libertação da escravidão, ainda percebemos formas de colonização e mistificação dos povos oprimidos, tal quais os povos africanos e afro-brasileiros.

Desta forma, todos os povos de origem não europeia foram classificados como seres animais, inferiores, como objetos, não protagonistas de sua história e até não humanos que, por isso, não precisam ser reconhecidos, tão pouco respeitados.

Fiori (1986) reflete sobre a importância do sujeito em protagonizar sua própria história e tomá-la em suas mãos, para que possa re- produzir-se, produzindo seu mundo na incessante luta pela obtenção de condições de renovação e pela conscientização que é um processo inacabado, assim como são os homens e as mulheres. Tal protagonismo é crucial para a transformação da realidade, pois somos e nos conhecemos seres capazes de fazer isso.

Contudo, é lamentável ter de reconhecer que entre nós, no Brasil, este pensamento ainda prevaleça, gerando sentimentos, posturas e atitudes racistas. Em nosso cotidiano, deparamo-nos com frases do tipo: “há uma *nuvem negra* em minha vida” ou “isto poderá *denegrir* a minha imagem”, quando se quer expressar que determinado sujeito vivencia um contexto ruim em sua vida. Ou ainda, presenciarmos situações constrangedoras cometidas durante as “brincadeiras” de apelidação, encharcadas de más intenções (GONÇALVES JUNIOR, 2010).

As questões referentes ao reconhecimento da sociedade intercultural estão na superfície das discussões no campo da educação. Assim, entendemos o contexto latino-americano como interétnico e, portanto devemos combater toda e qualquer postura de silenciamento às discriminações e as ações eurocêntricas.

Aprovando tal postura, observamos que a Resolução 01/2003 do Conselho Nacional de Educação (CNE), instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, via o projeto de Lei nº 10.639/2003 que altera o texto da Lei as Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), incluindo “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” a serem observadas pelas instituições de ensino, que atuam nos níveis e modalidades da Educação Brasileira (BRASIL, 2003).

Em concordância com o referido documento constatamos que a escola assume papel de destaque para prática de combate ao racismo e de desigualdade racial e social. Em acordo com a citada Lei:

[...] é papel da escola, de forma democrática e comprometida com a promoção do ser humano na sua integridade, estimular a formação dos valores, hábitos e comportamentos que respeitem as diferenças e as características próprias de grupos e minorias (BRASIL, 2003, p.7).

Particularmente no componente curricular Educação Física, observamos que as práticas pedagógicas ainda estão pautadas em conteúdos exclusivos e circunscritas ao contexto cultural europeu (GONÇALVES JUNIOR, 2010). Nos Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs (BRASIL, 1997) observa-se o surgimento, da Educação Física no Brasil em princípios do século XX, relacionado às instituições militares e à classe médica,

o que em muito corrobora para os modelos de aulas pautadas em práticas segregacionistas.

Na atualidade o Currículo do Estado de São Paulo, indica que a Educação Física deve:

[...] tratar da cultura do corpo que se expressa de diversas formas, variado pelo repertório de conhecimentos que os alunos já possuem sobre diferentes manifestações corporais e de movimentos e buscar ampliá-lo, aprofundá-lo e qualificá-lo criticamente (SÃO PAULO, 2011, p. 256).

Para além das aulas de Educação Física, almejamos uma escola pautada no modelo de interculturalidade, para tanto se faz necessário desfazer alguns equívocos, tal qual romper o silêncio sobre a história e cultura africana, conhecendo e reconhecendo outras formas de viver e compreender o mundo.

De acordo com Candau (2008), interculturalidade significa ir além de uma proposta de diálogo entre as culturas, mostrando às pessoas identificadas como essa ou aquela cultura que aceitem e compreendam a alteridade. Essa circunstância não permite defender que uma cultura seja melhor que a outra, mas sim ensinar a pesquisar ou procurar entender os valores culturais de todas as culturas.

Um possível meio para consolidação e transformação das práticas pedagógicas interculturais, se pauta na observação da filosofia africana. Nesse sentido, valem-nos das produções do sul-africano Desmond Tutu (2012), da etíope Elleni Tedla (1995) e do moçambicano José P. Castiano (2010) que muito colaboraram para a discussão dos achados nesta pesquisa, possibilitando outra perspectiva de ação-compreensão.

Objetivo

O estudo teve como objetivo observar contribuições da filosofia africana, em especial nas aulas de Educação Física, visando a construção de práticas pedagógicas intercultural na escola, no que diz respeito à ruptura com paradigmas eurocêntricos e a adoção de uma filosofia que corrobore para uma construção identitária negra positiva em crianças negras e não-negras.

Percurso metodológico

Desde logo, destacamos que esta proposta foi construída concomitante ao desenvolvimento da disciplina “Teoria da Educação: Aportes de Africanidades”, ofertada pelo Programa de Pós Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), apoiado na questão suleadora³²⁴ da disciplina que buscou compreender quais significados e dimensões tem a *excelência acadêmica* e a *excelência educativa* na perspectiva de raízes africanas?

Neste período, desenvolvíamos o planejamento pedagógico para o componente curricular Educação Física em uma escola de educação básica do Município de São Carlos, SP – Brasil. Junto as discussões teóricas-reflexivas da referida disciplina, realizamos um levantamento na escola, sobre quais práticas de matriz africana eram observadas nos afazeres diários. No processo de identificação percebemos que ações permeadas por esta cosmovisão eram escassas. Quando, raramente, contempladas, as

³²⁴ Sustentado numa perspectiva freireana, o termo “sulear” que não consta dos dicionários da língua portuguesa, é utilizado neste estudo para chamar atenção dos(as) leitores(as) para a conotação ideológica das expressões “norteadoras”, “nortear-se. Norte é primeiro mundo. Norte está em cima, na parte superior dos mapas alocados nas paredes de diversas salas de aula de escolas do Brasil, assim Norte transmite os conhecimentos que nós do hemisfério Sul adotamos sem reflexão ao contexto local (FREIRE, 1992, p. 48).

professoras faziam uso dos recursos disponíveis na *caixa de africanidades*³²⁵ da escola. Sobretudo, algumas atividades eram ofertadas via uma pedagogia descontextualizada dos acontecimentos históricos, sociais e culturais.

Assim, iniciamos a segunda fase do estudo. Nela realizamos dez intervenções³²⁶ nas aulas de Educação Física, no período de agosto e setembro de 2013, junto as turmas do 3º e 4º ano do ensino fundamental I.

Os recursos materiais utilizados foram os mesmos utilizados nas aulas que já estão previstas no início do semestre, por exemplo: bolas, arcos, cordas, livros, aparelho de som, entre outros. Visando a emergência no objetivo proposto, adicionamos outros materiais, tais como, vídeos, mapa do continente e materiais para leitura.

Como parte do exercício docente e como instrumento de coleta de dados, foram elaborados os registros sistemáticos no diário de classe, construídos a partir dos ideais contidos em diários de campo, elaborado ao final de cada aula. Os diários de campo, segundo Bogdan e Biklen (1994), são como um relato escrito daquilo que o investigador vê e percebe, realizando os registros no decurso da recolha com vistas a refletir sobre os dados de um estudo qualitativo. Baseamo-nos na pesquisa-ação e nas concepções de pesquisa participante. Esses procedimentos destacam-se pela contínua intervenção no campo de pesquisa; os sujeitos de pesquisa são colaboradores/as e observam-se mudanças seguidas de ação a partir da reflexão (BRANDÃO, 1987).

³²⁵ Proposta pela Secretária Municipal de Educação da cidade de São Carlos-SP que busca realizar algumas ações para a implementação das Diretrizes Curriculares Municipais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (SÃO CARLOS, 2009). Nesta caixa contém material pedagógico para o ensino das relações étnico-raciais nas escolas, composta por 64 livros de literatura infantil, instrumentos musicais, vídeos e CDs

³²⁶ As intervenções corresponderam à adoção de novos procedimentos, permeados pelas perspectivas da filosofia africana, em atividades previstas para o bimestre, bem como a proposições de novas atividades que buscassem construir saberes sobre África.

Com uma perspectiva de pesquisa qualitativa, ancoramo-nos em metodologia de inspirações fenomenológica. Desta forma, após cuidadoso trabalho de leitura dos diários de classe e rememoração das experiências vivências no momento das aulas, foi realizada a identificação das Unidades de Significado, pautados nos registros e memória, agrupando-as em duas categorias. Tratando-se de um primeiro movimento em busca da essência dos fenômenos (MARTINS; BICUDO, 1989).

Para formar as categorias foi realizada a redução fenomenológica a partir de convergências ou divergências identificadas nos relatos expressos nos diários de classe. No processo de redução emergiram duas categorias, identificadas pelas letras maiúsculas A e B. Essas categorias são: A) Perspectivas da filosofia de África na escola e B) Possibilidades para o reconhecimento e valorização da filosofia africana nos afazeres pedagógicos.

Análise a apresentação dos resultados

a) Perspectivas da filosofia de África na escola

Nos primeiros encontros procuramos observar se as crianças tinham conhecimentos sobre suas descendências. Percebemos, majoritariamente, depoimentos sobre pertencimentos a origem “italianas” e “portuguesas”, ou não saber identificar (após período de pesquisa junto a família). Sobretudo, observamos poucas identificações de origem “africana”. A partir da cosmovisão africana buscamos atribuir outro sentido a respeito do “princípio de afirmação da vida” (TEDLA, 1995, p. 64) e das interações igualitárias e solidárias das origens. A cada situação vivida, requeríamos reconhecer o outro como outro, dotados de potencialidades latentes para o seu vir-a-ser.

Não há como negar que a colonização impôs paradigmas educacionais que sempre negaram, aos conquistados, conhecimentos úteis sobre o seu mundo e sobre sua origem. A história que nos foi contada traz o ponto de vista do narrador, desta forma, o colonizado é o condenado. Assim, é comum negar o que somos e tentarmos buscar o que não somos.

Como exemplos dessas contradições refletidas em âmbitos educacionais, lançamos o nosso olhar para os livros didáticos. Estes materiais tendem a omitir a história dos povos africanos e indígenas. Identificam-se imagens, palavras e conceitos estigmatizados, os quais contaminam o currículo, no que diz respeito a omissão da identidade racial; negros/as e indígenas e folclorização de suas respectivas culturas.

Movidos pela descrição desse contexto e inspirados em estudo de Maranhão e col. (2007) desenvolvemos oficinas de expressões artísticas que permitissem com que as crianças manifestassem como elas se viam entre seus pares, na família, e nos distintos espaços sociais. Observamos, no entanto, que a maior parte delas construiu autoimagens negativas, expressas em falas como “*meus olhos são estranhos*” ou “*eu não sou tão bonito/a assim [...]*”, expressando sentimentos de insegurança e de impossibilidade de ascensão social, principalmente quando relacionadas às imagens que a mídia apresenta massivamente, de culto ao corpo belo e branco, as quais provocam sentimento de inferioridade e segregação.

Nessa dinâmica, refletimos conjuntamente sobre a expressão do povo Akan, Sankofa. O termo representa por um pássaro africano, um adinkra, que está voltado com a cabeça para trás. Nesse movimento ele se alimenta das sementes distribuídas em suas asas; essa representação tem como significado a volta ao passado para atribuir significações das ações do presente. A palavra, ainda, é entendida por “*voltar para a fonte e buscar*” (TEDLA, 1995, p. 46). Fazíamos referência sobre o poder que cada sujeito

possui perante a própria trajetória de vida, construído junto ao convívio e ancestralidade de sua comunidade.

Na perspectiva da comunidade africana há forte presença da partilha. Não se verifica a negação do outro, tão pouco a injustiça e desrespeito aos sujeitos humanos e animais. O modelo de compreensão de mundo africano nos apresenta outro sentido sobre o respeito à vida e afirmação da mesma, das interações entre as pessoas - buscando reconhecer o outro como outro, dotados de potencialidades latentes para o seu vir-a-ser. Apresenta-nos diferente visão do trabalho, de natureza, de comunidade e religião (TEDLA, 1995).

Nesta obra, a autora revela do pensamento africano sobre a vida não ter sentido se for vivida fora de uma comunidade, pois o elo humano é cultivado e preservado na convivência com os outros. A comunidade se manifesta de maneira solidária, onde tudo se compartilha, se divide e se celebra.

Assim, entendemos que as pessoas se tornam pessoas quando pertencem a uma comunidade, se reconstróem no solidarizar-se nos existires; aprendem e ensinam num processo dinâmico de se tornarem humanos e se educarem para a vida.

Em meio a essa dinâmica, construímos saberes sobre o ato de compartilhar. Em diálogo com Desmond Tutu (2012) tem-se um dos grandes prestígios da cultura africana, a harmonia e solidariedade entre as pessoas.

Em diálogo com Desmont Tutu (2012) tem-se um dos grandes prestígios da cultura africana, a harmonia com a comunidade. Para o autor, o povo africano é *Ubuntu*.

Em nosso *weltanschauung* africano, nossa visão de mundo, temos algo chamado *ubuntu* [...]. “Uma pessoa é uma pessoa por intermédio de outras pessoas”.

Precisamos de outros seres para aprendermos a ser humanos, pois ninguém vem ao mundo totalmente formado. Não saberíamos falar, andar, pensar ou comer como seres humanos a não ser que aprendêssemos como fazer essas coisas com outros seres humanos [...] (TUTU, 2012, p. 41).

Nesse sentido, entendemos que ter *Ubuntu* é saber viver em união um com os(as) outros(a), os seres humanos existem e persistência por estabelecerem uma condição de estarem juntos, por formarem uma família, implicados por uma condição de ser se somente o semelhante também for. Esse conceito ainda expressa “[...] de como as pessoas são mais importantes que os objetos, os lucros, as posses materiais. Ele fala sobre o valor intrínseco das pessoas como não dependentes de coisas alheias, como condição social, raça, credo, gênero ou grandes feitos” (TUTU, 2012, p.42).

b) Possibilidades para o reconhecimento e valorização da filosofia africana nos afazeres pedagógicos

Os resultados e reflexões obtidos com as intervenções foram positivos, uma vez que as práticas realizadas conquistaram espaço e visibilidade com as crianças, professoras e comunidade escolar em geral. Possibilitou (re)pensar posturas discriminatórias e semeou possibilidades de práticas pedagógicas permeadas pela filosofia africana, apesar de reconhecermos ser um trabalho inicial e que deva ser incrementado.

A medida do possível, tentávamos fazer com que as vivências entre adultos-crianças e crianças-crianças fossem perpassadas pela hospitalidade, dedicação, compaixão, respeito, humildade, reconhecimento, generosidade, simpatia e simplicidade, salientado para que tais pensamentos transcendessem o ambiente escolar.

Outra experiência possível aconteceu nos momentos em que desenvolvíamos jogos e brincadeiras de matriz africana. Em uma roda de conversas, levantamos

questionamentos sobre “o quê *vem na cabeça das crianças*” quando pensam sobre o continente africano, somada aos saberes que elas possuem sobre localização geográfica.

Para emergir à luz esses conhecimentos, elaboramos um jogo no qual cada criança deveria elencar alguns saberes: nome de três personalidades negras(as) importantes na história do Brasil, duas práticas culturais de África e, por fim três nomes de países africanos. Identificamos um reduzido conhecimento sobre os saberes de África entre o grupo de crianças. Mediante as dificuldades apresentadas, pensamos outra regra para a atividade, a qual possibilitava resolução em comunhão, juntos, conseguissem responder o maior número de questões.

Por fim, ressaltamos outro episódio com a prática de confecção da boneca *Abayomi*³²⁷. Propusemos a confecção em uma dimensão maior em relação tamanho originário, construído durante as viagens para o Brasil em direção a escravidão, momento em que as mulheres rasgavam a barra da saia e faziam *Abayomis* para as crianças brincarem. Nessa atividade, construímos uma boneca com aproximadamente 40cm de altura, com vistas a chamar a atenção para as intencionalidades no contexto histórico.

Em meio a tais procedimentos, esteve presente a relação dialógica com o valor intrínseco ao ser humano, os quais assumem formas e modos concretos de existência num processo contínuo do ser sendo (CASTIANO, 2010).

Durante as vivências perguntávamos o que elas mais gostavam dos nossos momentos de conversas, e as repostas foram positivas, em especial, a sensação confortável que as crianças expressavam por saber que elas serão quando todos forem Ubuntu. Parafraseando Castiano (2010, p. 158): “[...] assim se compreende a expressão

³²⁷ Abayomi é uma boneca de pele negra e estética afro, feita com materiais reaproveitados, retalhos de pano e malhas. Em sua confecção são se usa cola ou costura, ou qualquer suporte interno (madeira, arame, grampos, etc) somente retalhos superpostos e nós. Fitas, bordados, miudezas definem o acabamento.

africana Eu sou porque tu és, que sublinha que a nossa existência como indivíduos só se pode compreender através de outros membros da comunidade”.

Essa conduta corresponde à ultrapassagem de uma simples ampliação de informações para os conteúdos pedagógicos sistematicamente desenvolvidos, tem de se configurar como gesto de resistência à desumanização, opressão e mistificação, além de revelar a permanência da herança espiritual, material e intelectual das diversas etnias africanas (SILVA, 2007).

Sob essa ótica, torna-se possível compartilhar diferentes saberes com e entre as crianças, desconstruindo formas preconceituosas e de negação dos modos de ser dos afro-brasileiros e africanos, além de possibilitar o conhecimento de outros modos para a dinâmica de *educar-se* (GONÇALVES; SILVA, 2003). Deste modo, as crianças puderam ter contato com outras matrizes participe na formação de nossa cultura, para além da europeia.

Dedicarmo-nos ao contexto do mundo africano significa possibilitar que um leque de opções se abra com a intenção de romper preconceitos e ressignificar alguns entendimentos sobre África, como por exemplo, imaginá-la como território de pura pobreza, cheio de doenças, que pode oferecer pouco ou quase nada ao mundo. Se valorizarmos e nos concentrarmos no que é produzido pelos africanos podemos construir uma base cedimentada para um contexto educacional renovado.

Considerações

Destacar o pensamento de matriz africana, observando outras formas de viver e compreender o mundo permite ampliar os olhares, repensar e transformar as práticas

sociais existentes em nosso meio e, especialmente, perceber o quão esta filósofa diverge da visão de mundo eurocêntrica, propalada.

A partir do trabalho realizado, pudemos perceber que o desconhecimento sobre a África, povos africanos e afro-brasileiros permeados por posturas racistas e discriminatórias, são oriundas de omissões seculares na história que ainda hoje refletem no imaginário social brasileiro.

Se dedicar aos entendimentos das raízes africanas e transpô-las para o contexto ocidental de educação, como para outros contextos, exige dos(as) educadores(as) e alunos(as) o aprender a pensar criticamente, identificar situações de discriminações e não silenciar diante delas, exige desconstruir distorções e construir novos significados. Exige não se omitir, exige ir à luta.

Em outras palavras, para que a comunidade se eduque em relações étnico-raciais positivas, primeiramente carece dos entendimentos sobre o sentido de *comunidade* nas bases da filosofia africana, em segundo, que todos(as) os(as) protagonistas da comunidade escolar estejam engajados (as) em um processo de vencer paradigmas para desconstruir e, em seguida, construir uma sociedade mais igualitária, solidária e humanizadora.

Este exercício implica a não omissão de informações ou apresentação fragmentada de episódios descontextualizados da história. Implica em apresentar a nação negra brasileira como 52% da população nacional e destacar que esse dado torna o Brasil um dos países com a maior população negra do mundo (BRASIL, 2003).

Consideramos ter possibilitado, em diálogo comunitário, a construção de aspectos identitários positivados e fortalecidos entre afro-brasileiro, além de despertar a consciência negra entre os brancos. Contudo, reconhecemos que não conseguimos

modificar as identidades dos/as participantes no curto período, apenas corroboramos para o despertar de um olhar sobre si, com o outro e do outro.

Refletindo a respeito do modelo eurocêntrico esperamos contribuir para a construção de uma educação humanizadora que reconheça e valorize a diversidade, inclusive observando outras cosmovisões como a filosofia africana nas práticas pedagógicas diárias, pois, como afirma Tutu (2012) o que é positivo em África é também positivo à humanidade.

À medida que atuamos e transformamos em comunhão a educação física escolar e a escola, pautados em uma educação das relações étnico-raciais, percebemos que também podemos auxiliar na construção de um mundo em que “somos quando os outros também são”: Ubuntu!

Referências

BOFF, L. (2003). *Depois de 500 anos: que Brasil queremos?* (3ª ed., pp. 273). Petrópolis: Vozes.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. (1994). Notas de campo. In R. BOGDAN, S. BIKLEN (Org.) *Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. (Vol.4, pp. 150-175). Porto: Porto Editora.

BOSI, A. (1992). Cultura brasileira, culturas brasileiras. In A. Bosi (Ed.). *Dialética da colonização*. (3 ed., pp. 308-345) São Paulo: Companhia das Letras.

BRANDÃO, C. R. (org.) (1987). *Repensando a Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense.

BRASIL, Ministério da Educação. (2003). *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC.

BRASIL. (1997). *Parâmetros Curriculares Nacionais: Educação Física/ Secretaria de Educação Fundamental*. Brasília: MEC/SEF.

CANDAU, V. M. (2008). Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, 13 (1), 45-185.

CASTIANO, J. P. (2010). *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Ndjira.

FIORI, E. M. (1986). Conscientização e educação. In E. M. Fiori (Ed.). *Educação e Realidade*. (Vol. 2, 2ª ed. pp. 65-82). Porto Alegre: UFRGS.

FREIRE, P. (1992). *Pedagogia da esperança: um encontro com a pedagogia do oprimido*. (16ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GONÇALVES JUNIOR, L. (2010). Etnomotricidade: multiculturalismo e Educação Física Escolar. In L. Gonçalves (Ed.). *Educação Física Escolar: docência e cotidiano*. (Vol. 2, pp. 36-51). Curitiba: CRV.

GONÇALVES, L. A. O.; SILVA, P. B. G. (2003). Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a proposta e políticas. *Educação e Pesquisa*. (Vol. 29 (1), pp. 109-123) em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=1517-9702&lng=en&nrm=iso. Acesso em 7 de junho de 2013.

MARANHÃO, F.; GONÇALVES JUNIOR, L.; CORRÊA, D. A. (2007, outubro). Jogos e brincadeiras africanos nas aulas de educação física: construindo uma identidade cultural

negra positivas em crianças negras e não negras. *Anais da XV Jornada de Jovens Investigadores de la AUGM, 2007*. AUGM, Assunción, Paraguai, 7-9, (CD-ROM).

MARTINS, B.; BICUDO, M. A. V. (1989). *A pesquisa qualitativa em psicologia: fundamentos e recursos básicos*. São Paulo: Moraes.

OLIVEIRA, M. W. de; SILVA, P. B. G. e; GONÇALVES JUNIOR, L.; MONTRONE, A. V. G.; JOLY, I. Z. L. (2009, abril). Processos educativos em práticas sociais: reflexões teóricas e metodológicas sobre pesquisa educacional em espaços sociais. *Anais da 32 Reunião Anual da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação: sociedade, cultura e educação: novas regulações?* ANPEd, Caxambu, MG, Brasil, 9.

SÃO CARLOS, Conselho Municipal de Educação. (2009). *Diretrizes Municipais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e dos Povos Indígenas*. São Carlos: SME.

SÃO PAULO, Secretaria da Educação. (2011). *Currículo do Estado de São Paulo: Linguagens, códigos e suas tecnologias. Secretaria da Educação; coordenação geral*. (2ª. Edição). São Paulo: Secretário de Educação.

SILVA, P. B. G. (2003). Aprender a conduzir a própria vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos. In L. M. Barbosa, P. G. S. Silva V. R. Silvério (org.). *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações ético-raciais no Brasil*. (pp. 187-195). São Carlos: EDUFSCar.

TEDLA, E. (1999). *Sankofa: African thought and education*. New York: Peter Lang.

TUTU, D. (2012). *Deus não é cristão e outras provocações*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil.

O MUNDO DA VIDA NA PERSPECTIVA DO USUÁRIO DE DROGAS

Valéria Christine Albuquerque de Sá Matos* & Jean Marlos Pinheiro Borba**

Universidade Federal do Maranhão - UFMA

E-mails: valcasmatos@gmail.com, jean.marlos@ufma.br

Resumo: este trabalho é fruto de uma pesquisa bibliográfica cujo objetivo foi refletir sobre o mundo da vida (*Lesbenwelt*) do usuário de drogas a partir do referencial da fenomenologia husserliana. Utilizamos, como fundamento teórico-epistemológico, a noção de *lebenswelt*, do filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938). Para compreendermos o mundo da vida do usuário de drogas é necessário um resgate da subjetividade humana num retorno a vivência originária. A crítica husserliana ao cientificismo parte do distanciamento deste com as questões referentes ao mundo vivido, ao seu cotidiano, constituindo a racionalidade científica moderna como parâmetro para análise de todas as questões pertinentes a vida, ao homem. Em relação ao fenômeno das drogas, a cientificidade acaba por encobrir o fenômeno tal como este se mostra, reduzindo a alterações neuroquímicas as questões relativas à existência humana.

Palavras-chaves: mundo da vida; usuário; drogas; fenomenologia; subjetividade.

THE WORLD OF LIFE IN THE PERSPECTIVE OF THE DRUG USER

Abstract: this work is the result of a bibliographic research which sought to reflect on the lifeworld (*Lesbenwelt*) of drug user from the reference of Husserl's phenomenology. We use as theoretical and epistemological foundation, the notion of *lebenswelt*, the German philosopher Edmund Husserl (1859-1938). To understand the life world of the

* Mestranda no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão - UFMA

** Doutor em Psicologia Social.

drug users is necessary a rescue of human subjectivity in a return to original experience. The Husserl's critique of scientism part of this distance with the issues related to the life world, to their daily lives, resulting in the modern scientific rationality as a parameter for analysis of all issues pertaining to life, to man. In relation to the drug phenomenon, the scientific character eventually cover the phenomenon as it turns out, reducing to neurochemical changes the issues related to human existence.

Keywords: life world; users; drugs; phenomenology; subjectivity.

Introdução

Levando-se em consideração o alcance e a repercussão do consumo de drogas na esfera social, entende-se que a dependência de química é um fenômeno de alcance. O impacto do abuso de drogas é diverso, causando um aprofundamento dos problemas sociais, econômicos e psicológicos (Puentes, 2008).

No Brasil, a situação é alarmante: o Ministério da Saúde considera que o abuso e o tráfico de drogas causam graves danos ao país, gerando custos na esfera social e econômica que afetam diversas pessoas de modo direto e indireto (Brasil, 2009).

Em uma pesquisa realizada a nível nacional pela Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD), em colaboração com o Centro Brasileiro de Informação sobre Drogas (CEBRID), constatou-se, a nível nacional, um aumento no consumo de cocaína e crack entre 2001 e 2005. A partir deste último ano, sobretudo, observou-se um crescimento alarmante no consumo destas substâncias, responsável por vários problemas de saúde, violência e criminalidade (Brasil, 2009).

Em outro estudo realizado no Brasil (Duarte; Formigoni, 2011), que objetivava fazer um levantamento a nível nacional sobre o consumo de drogas entre universitários, identificou-se que quase a metade dos pesquisados (48.7%) afirmou ter feito uso de algum

tipo de droga na vida. Entre estes, a maior parte afirmou abusado de álcool (86.2%), seguido do tabaco (46.7%), maconha (26.1%), inalantes e solventes (20.4%), anfetamínicos (13.8%), tranquilizantes (12.4%), cocaína (7.7%), alucinógenos (7.6%) e ecstasy (7.5%).

Um ano depois, constatou-se que a região nordeste do Brasil deteve a maior porcentagem de indivíduos que já experimentaram diversos tipos droga (27,6%), com destaque para o álcool, o tabaco, a maconha, os solventes, os tranquilizantes e os estimulantes (Duarte; Formigoni, 2011).

É interessante observar que o destaque dado na mídia ao crack, no cenário brasileiro, não corresponde aos resultados das pesquisas mais recentes realizadas. O que se constata é que o álcool continua aparecendo enquanto droga de maior consumo na população, acarretando alterações orgânicas, além de prejuízos marcantes na dinâmica familiar, social, bem como contribuindo para as mortes no trânsito, homicídios, dentre outras consequências graves a sociedade. Mas, por ser se tratar de uma droga culturalmente aceita, não se dá o devido enfoque nos meios de comunicação. O cotidiano é minimizado, o fenômeno é encoberto.

Todos este relatórios produzidos por instituições governamentais permitem reflexões significativas acerca do consumo de drogas e denunciam um grave cenário mundial, que acarreta impacto na esfera econômica dos países, profundos danos sociais, mortes, violência, interrupções de projetos de vida, dentre outros aspectos.

Todavia, os dados quantitativos, estatísticos, que se propõe a demonstrar uma realidade encontrada, acabam acobertando uma realidade fenomênica. As estatísticas reduzem as drogas a números, fazendo com que os sujeitos que vêem estes dados puramente, deixem de entrar em contato com as diversas questões relativas ao abuso de

substâncias psicoativas, as repercursões no mundo da vida do dependente químico. Há uma naturalização desses dados.

Segundo o Ministério de Saúde do Brasil (Brasil, 2009), o que se apresenta é um aumento no consumo de drogas em paralelo ao aprofundamento dos problemas sociais como a violência, aliado a um enfraquecimento dos valores, falta de estabelecimento de metas para o futuro e de sentido na vida do sujeito.

O tema das drogas tem sido discutido por especialistas (Baistrocchi & Yaría, 2014; Frankl, 2005) que relacionam esta problemática a questões relativas aos modos de existência humana, entendendo aquela como consequência de um vazio existencial, o qual se caracteriza por tédio, ausência de projetos existenciais e a própria falta de sentido na vida.

Além destes estudos, o interesse pelo tema foi também despertado pela proximidade profissional com dependentes químicos, que se iniciou no ano 2004, quando se integrou uma das equipes dos ambulatórios de álcool e drogas da Secretaria de Saúde do Estado do Maranhão. Além desta experiência, fez-se parte da primeira equipe do Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS AD), já em 2009. O objetivo das ações da equipe em ambos os contextos era fornecer tratamento ambulatorial num contexto de equipe multiprofissional, favorecendo a reinserção sócio-ocupacional dos pacientes.

O contato com os usuários de drogas trouxe alguns questionamentos e inquietações intelectuais em relação à percepção de cada sujeito sobre si mesmo e sobre o mundo, além dos anseios e dificuldades em relação ao seu projeto existencial. Algumas situações foram marcantes e recorrentes nas nossas observações e escuta dos pacientes: o abandono de projetos de vida com a intensificação do consumo de drogas, a falta de planificação para o futuro, com uma perspectiva voltada para o momento presente.

Era perceptível, em nossos contatos com os usuários de drogas em tratamento, a ambivalência vivenciada por estes em relação à sedução pelo mundo das drogas, do tráfico, bem como as diferentes sensações adquiridas com o uso de substâncias, a fuga da realidade e a vontade de retomar projetos existenciais, tais como trabalhar, constituir uma família, investir numa formação profissional.

A atuação profissional junto aos pacientes em tratamento da dependência química favoreceu vivências que nos aproximaram ao mundo vivido dos dependentes de drogas. Uma delas, para nós também angustiante, referiu-se às recaídas dos pacientes. Em diversos momentos, pacientes que estavam em abstinência do uso de drogas por meses e em processo de reinserção socio-ocupacional, ou seja, sendo reinseridos no mercado de trabalho, tinham recaídas que os levavam novamente ao mundo das drogas. Nesses episódios de recaídas, muitos verbalizavam a extrema dificuldade que enfrentavam em relação à manutenção do quadro de abstinência e as tentativas de restabelecimento de projetos de vida anteriormente sonhados. Esse movimento sinalizava, em nossa perspectiva, numa dificuldade dos usuários em compatibilizar o abuso de drogas e a realização de planos pessoais, de estabelecer contato com o mundo da vida. Um questionamento nos era recorrente: como pensar sobre o mundo da vida do usuário de drogas?

Em meio às diversas observações e questionamentos levantados em relação ao mundo vivido do usuário de substâncias psicoativas, o ponto de partida deste trabalho foi o de refletir sobre o mundo da vida do usuário de drogas a partir da perspectiva fenomenológica husserliana.

Marco teórico

a) O mundo da vida: uma compreensão husserliana

No mundo atual, tem-se falado em modificações nas diversas esferas da sociedade, seja numa perspectiva ética, moral e dos valores, o que reflete na concepção de homem na pós-modernidade, bem como na relação entre o homem e o mundo e nos vínculos interpessoais (Puentes, 2008).

Fala-se em avanço tecnológico e, em contrapartida, identifica-se um crescente esvaziamento do homem, acarretando desesperança, vazio existencial, enfraquecimento dos vínculos afetivos. Um contexto atraente para modificações no consumo de drogas, na tentativa de fuga da realidade, de compensar o vazio, de satisfação momentânea. Nesse cenário, entende-se que o resgate do mundo da vida é sinônimo de resgate da subjetividade humana, ou seja, do homem em sua dimensão holística. (Baistrocchi & Yaría, 2014; Frankl, 2005).

Ao operar-se um retrocesso histórico-conceitual deste tema, encontra-se um cenário de crise no contexto europeu, na primeira metade do século XX. Nesta época, Husserl (1839-1938) inquietou-se diante da busca por fundamentos para a ciência. Nesse momento, poder-se-ia identificar dois importantes grupos no meio científico: de um lado, os que defendiam a articulação das leis da natureza com a razão; do outro lado, os que distinguiam as leis da natureza das leis do espírito, e afirmavam que o fato psicológico, a mente, a psique, seria o fundamento do saber (Guimarães, 2012).

Mais do que uma escolha entre matrizes divergentes, a questão que se apresentava no contexto europeu era bem mais complexa. Tratava-se de entender o sentido do mundo ocidental e da humanidade como um todo, e desta maneira, posicionar-se quanto o ideal de ciência e o lugar da razão na estruturação do conhecimento. Para Husserl (2012 [1954], p.3), as transformações decorrentes do positivismo, na forma de ver o mundo pelo homem moderno foram consequência do abandono de questões significativas para a humanidade, como por exemplo, o sentido na vida, na história, na liberdade; ou como ele melhor

definiu o impacto do racionalismo científico sobre a subjetividade humana ao afirmar que “meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos”.

Husserl inaugura a fenomenologia com sua publicação *Investigações lógicas* (1900-1905), momento em que tece uma crítica ao psicologismo, ou seja, a absolutização do fator psicológico (Guimarães, 2012). Mas é somente em *A crise da ciência européia e a filosofia* (1936) que ele destaca a origem da crise da ciência. Para o filósofo, o objetivismo da ciência não oferece espaço para se abordar questões relativas à subjetividade humana, constituindo-se, apenas, como a superfície de uma dimensão mais profunda (Husserl, 2012).

Neste âmbito, em relação à dependência de drogas, os estudos científicos têm sua relevância na tentativa de esclarecimento do fenômeno, em seus mecanismos físico-químicos, mas nada tem a acrescentar sobre a subjetividade do indivíduo drogadicto, bem como no que se refere às questões relativas ao seu cotidiano, aos seus modos de viver e estar no mundo com os outros.

Pensamos que as políticas de atenção aos usuários de drogas partem de concepções de homem e de mundo muitas vezes positivistas, objetivadas; e, ao proporem um modelo de tratamento na perspectiva da reinserção socio-familiar, acabam reproduzindo o isolamento, a medicalização e, conseqüentemente, o afastamento do mundo da vida. Portanto, ao se analisar os modelos terapêuticos propostos aos dependentes químicos, o modo como estão estruturados em sua maioria, vale evidenciar a compreensão husserliana ao tratar do objetivismo imposto pelas ciências da natureza.

Um transvio da racionalidade, uma interpretação demasiado estreita da mesma, de acordo com o padrão das ciências matemáticas da natureza, com a inevitável conseqüência do naturalismo e do objetivismo na compreensão da essência da subjetividade (Husserl, 2012, [1936], p.6-tradução nossa).

A preocupação de Husserl com a tematização sobre o mundo da vida era de buscar uma fundamentação para a fenomenologia, para uma ética da ciência, dando fim aos anseios do mundo científico por um saber universal, apodítico (Silva, 2012). Ou, como afirmou Gadamer (2012) ao abordar a trajetória de Husserl rumo à redução transcendental, ressaltar o afastamento deste em relação ao cartesianismo, numa busca por aproximações progressivas com o mundo histórico e social.

Para Husserl (2009, p.8), a ciência trata do ser, ou do valor da verdade, que tem a pretensão de ser supratemporal. Além disso, estas verdades devem ser válidas para todos os homens, em seu caráter universal. Em decorrência disso, o mundo científico nunca se questiona sobre o modo de funcionamento do mundo da vida, ou, como ele destaca, "todas essas ciências são, enquanto produções do conhecimento para o mundo, uma pretensão incompreensível".

A crítica husserliana da própria filosofia era a de que esta se aproximou das ciências da natureza, buscando o seu reconhecimento enquanto ciência conforme o paradigma positivista. Como resultado da separação da filosofia dos problemas da vida cotidiana, ela acabou desvinculando-se das questões referentes ao sentido da vida, da finalidade da história. (Silva, 2012).

Consequentemente, esta crise de fundamento, ou de sentido, leva o homem a uma falta de perspectiva na vida, em si mesmo, no mundo. Este é um ponto importante quando se aborda o mundo da vida do dependente químico. O abuso de drogas no contexto atual tem sido relacionado a uma falta de sentido na vida, de planificação do futuro, de valores de vida. (Frankl, 2005; Sedronar, 2010).

Nesse contexto, de crise e busca por fundamentos próprios para o conhecimento, Husserl (2012) iniciou uma forte discussão sobre o tema do mundo da vida, propondo uma nova função para o conceito:

Em termos de mundo da vida, somos nele objetos entre objetos, como estando aqui e ali, na certeza da simples experiência, antes de quaisquer verificações científicas, sejam elas fisiológicas, psicológicas, sociológicas etc. Somos por outro lado, sujeitos para este mundo, a saber, como os eus-sujeitos a ele referidos de modo teologicamente ativo, que o experenciam, consideram, valorizam, para quem este mundo circundante tem somente o sentido de ser que as nossas experiências, os nossos pensamentos, as nossas valorizações etc., em cada caso lhe conferiram... (Husserl, 2012, [1936], p.84).

Guimarães (2012) e Silva (2012) enfatizam o afastamento do mundo científico com o mundo da vida. Como resultado da busca de neutralidade no campo científico, temas como o sentido da vida individual e coletiva, os valores, a cultura, seriam abordados fora do contexto da ciência. Esta tornou-se insensível ao sentido do ser, que se dá na subjetividade, e, sendo assim, tem quase nada ou pouco a dizer sobre as necessidades reais do homem.

As ciências modernas se apoiam no conhecimento técnico para tentar explicar a história e a vida. Através deste, a ciência assume o direito de explicação absoluta da realidade. Um movimento pretencioso, uma vez que ela coloca em segundo plano os acontecimentos da humanidade em detrimento de si própria (Silva, 2012).

A proposta husserliana de resgate de uma consciência da história fez com que temas relativos ao mundo da vida, como a constituição do sentido, da história, a sexualidade, o nascimento, a morte, dentre outros, fossem tratados em conexão ao momento presente, passado ou futuro, ou seja, nas gerações (Goto, 2008).

Ele (*Lebenswelt*) é o mundo espaço-temporal das coisas, tal como as experenciamos na nossa vida pré e extracientífica, e que sabemos como experienciáveis para além das experienciadas. Temos um horizonte de mundo como horizonte da experiência possível das coisas (Husserl, 2012, p.113).

Seguindo este entendimento, o resgate do mundo da vida não se restringiria somente a uma retomada do sentido da vida, ao se buscar evidenciar as origens das experiências mundanas, mas, também, implicaria uma mudança de proposta de destacar a razão como fenômeno anterior ao saber científico (Goto, 2008).

Embora o mundo da vida contemple a ciência enquanto experiência humana, o conceito de mundo da vida se contrapõe ao de mundo da ciência, uma vez que se trata de uma crise ética e de sentido, questão central na crise da ciência moderna. O mundo da vida se dá, desta forma, em níveis pré-científicos, onde o conhecimento científico é apenas uma dimensão dela (Silva, 2012).

Para Silva (2012) a solução para a crise vivida pela ciência moderna em relação a técnica e o seu distanciamento do mundo da vida seria solucionado ao se restabelecer o mundo da vida enquanto esfera de onde a ciência advém; além disso, situando a relação entre mundo da vida e ciência, em que se estabelece o devido valor e alcance da ciência.

O mundo da vida é um campo de formação de diversas idéias, onde temos contato com nosso mundo privado, com sentimentos primitivos, originários, que surgem de nossa experiência imediata, e são reveladas pela intuição. Toda esta dinâmica passa pela percepção do que se vivencia, do modo como se apresentam os fenômenos subjetivos à consciência. Segundo Guimarães (2012, p.32):

De um lado, a subjetividade, a consciência intencional iluminadora do mundo, como lugar absoluto da sua auto-evidenciação, do seu esclarecimento; do outro lado, a abertura infinita dos horizontes do mundo,..., o mundo é constituído no seu caráter de horizonticidade. Em geral, os horizontes do mundo se reduzem a capacidade perceptiva da pessoa humana. A cada indivíduo é dada a potencialidade intencional da consciência para “descobrir horizontes”.

É nessa perspectiva que se compreende que o sujeito que vivencia o mundo da vida está em constante descoberta de novos horizontes. A importância de ressaltar o carácter prioritário do mundo da vida se situa nas múltiplas relações em que os objetos se colocam, com suas diversas significações e suas infinitas manifestações de sentido, de possibilidades, fruto dos modos de apresentação destes à percepção. (Guimarães, 2012; Restrepo, 2012).

Nessa perspectiva, ao se aproximar a temática de mundo da vida com a realidade do usuário de drogas, parte-se da compreensão de que as experiências de cada sujeito são representativas da realidade vivida por estes num contexto de inúmeras vivências, de abuso de drogas, de suspensão de projetos de vida, de afastamento do âmbito social, de tratamento, de retomada de antigos projetos existenciais, de aproximação com os laços sociais anteriormente rompidos...

Ao falar sobre as experiências cotidianas, Pizzi (2010) ressalta que estas são importantes para se desvelar o sentido das práticas concretas, e mesmo que seja num pequeno contexto, existe uma relevância dos fenômenos para aqueles que os vivenciam. Percebe-se que, para o dependente químico em tratamento, essa relação com o cotidiano é bem marcada, pois a rotina de abuso de drogas acarreta uma modificação brusca na vida diária, fazendo com que hábitos adquiridos no decorrer da vida de cada sujeito, sejam abandonados e substituídos pelo uso de drogas.

b) Mundo da vida e abuso de drogas

Ao se pensar sobre o mundo da vida dos usuários de drogas, devem-se considerar os inúmeros sentidos que estes atribuem à vida, ao mundo vivido, às suas experiências advindas de contexto do abuso de drogas e também fora deste.

Pizzi (2010) enfatiza que é preciso identificar um conhecimento pré-teórico, e que apenas quem vivencia determinada realidade, pode explicitar o significado e o sentido das coisas, dos sujeitos e do próprio mundo vivido.

Em relação aos dependentes químicos, percebe-se um distanciamento das questões subjetivas, tanto em uma perspectiva intrapessoal quanto interpessoal. Muitos projetos pessoais dão lugar a uma busca incessante pelo abuso de drogas. É como se ocorresse uma modificação dos projetos anteriormente estabelecidos, tais como constituir família, investir numa carreira profissional, adquirir a casa própria, dentre outros. Todos estes planos são abandonados e que o resta é o abuso de drogas, passando a ser este vivido enquanto projeto de vida. (Sedronar, 2009).

Desta forma, o usuário de drogas, uma vez que abandona seus projetos de vida, afasta-se do mundo da vida, das relações anteriormente estabelecidas, do sentido atribuído à vida por ele mesmo. Este afastamento das questões subjetivas é que dá lugar a uma crise de sentido. É muito importante para o dependente de drogas resgatar o mundo da vida como um espaço de atuação das diversas experiências humanas, do contato com o outro, com sua dor e sofrimento (Struchiner, 2007).

A compreensão do mundo da vida passa por uma reflexão fenomenológica em que cada indivíduo tem uma capacidade de percepção para descobrir novos horizontes na busca da realização de seus projetos de vida. Cabe ao homem, diante do horizonte de possibilidades que o mundo possui, atribuir-lhe sentido e ordená-lo de acordo com estes sentidos (Silva, 2012; Guimarães, 2012).

Restrepo (2012, p.259) ressalta que no mundo da vida se encontra “nossa experiência, nossas atividades, desejos, valores e expectativas, a elaboração de projetos ou a proposta de tarefas”. Nesse entendimento, para qualquer sujeito, o mundo da vida é sinônimo de perspectiva futura, de planejamento, de aspirações.

Para o psiquiatra e doutor em filosofia Viktor Frankl (1932-2002), vários de seus estudos indicam uma relação entre o abuso de substâncias e questões relativas ao projeto de vida. Uma pesquisa realizada por este (Frankl, 2005) identificou, entre os usuários de drogas, a necessidade de encontrar um sentido na vida. Encontrou-se uma correlação de maior dependência entre os estudantes com uma vida sem sentido, vazia, em comparação com os estudantes que possuíam projetos de vida.

Segundo o Observatório Argentino de Drogas (Sedronar, 2009), em estudo realizado com estudantes de ensino médio no ano de 2007, identificou-se que as baixas expectativas para o futuro e para desenvolver projetos pessoais têm relação com o consumo de drogas e que o projeto de vida se consolida como um fator protetor contra o consumo de substâncias para os adolescentes. Os fatores de proteção podem ser entendidos como estímulos que, quando presentes na vida do sujeito, reduzem sua vulnerabilidade

Considerando-se o projeto de vida e o fenômeno da drogadicção, os muitos significados concebidos por pessoas dependentes de drogas refletem suas perspectivas existenciais ou a falta destas (Sedronar, 2010). Nos relatos de muitos dependentes químicos, há uma ênfase no que se refere à necessidade de retomada de projetos de vida esquecidos ou adormecidos pela relação com a droga.

Ao abordar o tema de projeto existencial, Sartre (2009) considera que este é um processo, uma construção, uma vez que o homem não nasce fabricado, mas se constitui ao longo de sua existência, fazendo uso de sua capacidade de escolha, de sua liberdade.

Em sua obra *O existencialismo é um humanismo*, Sartre (1946/2009) resgata a relação do homem com o mundo, colocando no sujeito a responsabilidade por seu projeto existencial. Na compreensão sartreana, “toda ação que não se apóia numa experiência comprovada está destinada ao fracasso” (Sartre, 2009, p.3). Ou seja, o projeto existencial

se faz na prática, no contato com o mundo da vida. Não se trata de vontade ou aspiração humana.

Sartre (2009) ainda ressalta que o homem não é somente o que ele mostra em determinado momento, mas o que ele concebe depois de sua existência, o que projeta ser. Como consequência de suas decisões, ele é responsável por sua existência:

Porque queremos dizer que o homem começa por existir, o que quer dizer que começa por ser algo que se lança a um porvir, e que é consciente de projetar-se a um porvir. O homem é ante tudo um projeto que se vive subjetivamente (Sartre, 2009, p.29-tradução nossa).

Considerando-se que "o homem não é nada mais que seu projeto" (Sartre, 2009, p.53), não há nada para além de suas ações, de suas realizações, de sua vida. O projeto não define o homem de modo definitivo, podendo ser reencontrado, redefinido. Este é um aspecto interessante a ser ressaltado: o caráter inacabado do projeto existencial. Como, então, fica o projeto existencial de cada dependente químico? Que subjetividades são produzidas no contexto de abuso de drogas? Compreendendo-se que o projeto de vida é o que se revela na experiência de cada sujeito, no que este faz e não em suas aspirações e vontades, entende-se que *o dependente químico assume o abuso de drogas enquanto projeto existencial*.

Nesse contexto, não se deve esquecer da liberdade de cada sujeito diante das questões de sua existência, de suas relações no contexto do mundo da vida, liberdade esta que se estende ao uso de substâncias psicoativas, da escolha de cada sujeito diante de cada dose, de cada tragada. Embora, não se trata de minimizar a complexidade deste fenômeno, do seu impacto sobre os sujeitos e a sociedade.

O homem tem diante de si um mundo de objetividade real, com o tempo planejado, e, além disso, sua vida universal, representada por sua consciência. Este

último tem infinitas possibilidades, mas também um mundo de indeterminações (Husserl, 2009).

Todo propósito, toda ação, dirigidos a este mundo circundante é um agir até-o-futuro-e-dentro-do-horizonte-de-futuro. O futuro é o reino relativamente determinado e, sem dúvida, uma vez mais, indeterminado, da espera e das possibilidades 'reais'. O predelineamento do esperado e o realmente possível é determinado de diferente modo e alcance segundo as motivações prefiguradas na trama de vida vivida até esse momento (Husserl, 2009, p.795, tradução nossa).

À medida que o sujeito adquire experiências de vida, ele alterna momentos de esperança acerca do futuro, mas também de medos, dúvidas e incertezas. Os temores tendem a aumentar com as experiências que frustram as expectativas. Consequentemente, isso vai estabelecendo uma insegurança geral sobre a vida, sentida como expectativa e temor, probabilidade e certeza (Husserl, 2009).

Para alguns dependentes químicos, as frustrações diante de situações da vida são motivos que impulsionam a relação de abuso com as drogas. Dificuldades de socialização, problemas na dinâmica familiar, perda de pessoas importantes na vida e término de relacionamentos são questões apontadas por usuários como motivadoras para o abuso de drogas.

Jáuregui (2009) destaca que os projetos de vida constituem sistemas de interpretação de vida e o sentido se encontra nas experiências de pessoas e grupos. É um processo dinâmico que se dá no decorrer da vida de uma pessoa e que expressa o sentido da vivência do indivíduo.

O sentido se constrói a partir de uma estreita relação com as demais pessoas, com as organizações e contextos em que se vai forjando uma concepção sobre quem somos,

como é o mundo que habitamos e qual pode ser nosso lugar e papel nele (Jáuregui, 2009, p.39-tradução nossa).

A referida autora enfatiza que os projetos de vida expressam valores ou antivalores, possibilitando ao sujeito configurar seu projeto de vida autêntico (adaptado) ou inautêntico (inadaptado). (Jáuregui, 2009).

No contexto dos usuários de drogas, pode-se identificar uma estreita relação entre dependência química e abandono de projetos existenciais. O que acontece, então? Há um abandono dos projetos de vida, ou estes são modificados? Nesse sentido, o modo como cada sujeito dependente de drogas se relaciona consigo mesmo e com o mundo revela o sentido atribuído a cada experiência, ou seja, se configura no projeto de vida de cada indivíduo.

Considerações finais

O aprofundamento de questões relativas à subjetividade do dependente químico coloca-se enquanto fenômeno de investigação de grande relevância diante do atual contexto de abuso de drogas, em que se percebe modificações nos modos de consumo com reflexos profundos sobre a relação dos sujeitos consigo mesmos, com o mundo e com o mundo da vida.

Diante da racionalidade científica, sustentada pelo paradigma científico moderna, as questões relativas a subjetividade humana ficam esquecidas, uma vez que o método científico se mostra insuficiente para compreender os fenômenos relativos a existencialidade. Ou como melhor afirma Canguilhem (2000, p.160) ao discutir sobre o método experimental aplicado no contexto de saúde: “A vida, não é, portanto, para o ser vivo uma dedução monótona, um movimento retilíneo; ela ignora a rigidez geométrica,

ela é debate ou explicação com um meio em que há fugas, vazios, esquivamentos e resistências inesperadas”.

Referências

Almeida, J. R. (2011). *O homem contemporâneo e o uso de drogas: reflexões acerca das problemáticas sociais*. Trabalho de Conclusão de Curso, Curso de psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Brasil (2009). *Relatório brasileiro sobre drogas*. Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas; IME-USP; organizadores: Paulina do Carmo Arruda Vieira Duarte, Vladimir de Andrade Stempluk e Lúcia Pereira Barroso. Brasília: SENAD.

Canguilhem, G.(2000). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Casella, M. A. (2011). *La droga es el tóxico?* Buenos Aires: Lugar Editorial.

Duarte, P.C.A.V; Formigoni, M.L.O.S (2011). *Fé na prevenção: prevenção do uso de drogas em instituições religiosas e movimentos afins*. (2.ed). Brasília: SENAD.

Favero, R. C. (2011). Liberdade e política em “O Ser e o Nada” de Sartre e “Entre o Passado e o Futuro” de Hannah Arendt. *Revista Intuitio*, 4(2), 148-161.

Frankl, V. E. (2005). *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo*. São Paulo: Idéias e Letras.

Frankl, V. E. (2008). *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes.

Giorgi, A.; Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: Fim de Século.

Guimarães, A. C. (2012). O conceito de mundo da vida. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, 5(1), 1-150.

- Husserl, E. (2008). *Crise da humanidade europeia e a filosofia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior. Acesso em 27 de dezembro, 2012, de http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf
- Husserl, E. (2009). *Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad*. Acesso em 02 de janeiro, 2012, de [http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl\(Valor-de-la-vida\).pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl(Valor-de-la-vida).pdf)
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Ivana, M. A. (2008). *Satisfacción vital y proyectos de vida: una comparación entre adultos jóvenes urbanos y rurales*. Tesina de licenciatura, Curso de Psicología, Universidad de Aconcagua, Mendoza.
- Machado, N. J. (2009). *Projeto de vida*. Entrevista concedida ao Diário na Escola-Santo André. Acesso em 12 jul, 2009, de <http://www.fm.usp.br/tutores/bom/bompt54.php>.
- Martins, J. (2006). *Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação*. São Paulo: Centauro.
- Moreira, W. (2004). Revisão de Literatura e Desenvolvimento Científico: conceitos e estratégias para confecção. *Revista Janus*, ano 1, nº 1.
- Paes, F. P. (2008). Considerações sobre a filosofia da cultura e formação de valores em Max Scheler. *Revista Intuitio*, 1(2),106-118.
- Perez, A.I.R.; Lafuente, M.E.R. (2008). Proyectos de vida, calidad de vida y bienestar psicológico en espera de un trasplante hepático. *Revista de Investigaciones Medicoquirúrgicas*. 2(11), 96-101.
- Pérez Jáuregui, I. (2009). *Proyectos de Vida. La pregunta por el sentido en nuestro mundo cotidiano*. Buenos Aires: Psicoteca.

- Pizzi, J. (2010). Aspectos hermenéutico-fenomenológicos do mundo da vida: releituras crítico-educativas. *Revista Educação Unisinos* .14 (2):134-142, maio/agosto.
- Puentes, M. (2008). *Tu droga, mi droga, nuestra droga: como entender y que hacer frente a la problemática dela drogadicción*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Restrepo, D.H (2012). Husserl y el mundo de la vida. *Franciscanum, revista de las ciencias del espíritu*, . Fecha de acceso 01 sep., 2013, de <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/93>
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Argentina: Edición Edhasa.
- Scheler, M. (1994). *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Sedronar (2008). *Aspectos Cualitativos del Consumo de Pasta Base de Cocaína/Paco-2007*. Secretaría de Programación para La Prevención de La Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico. Observatório Argentino de Drogas. Buenos Aires: Artes Gráficas Papiro.
- Sedronar (2009). *Cuarta Encuesta Nacional a Estudiantes de Enseñanza Media*. Secretaría de Programación para La Prevención de La Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico. Observatório Argentino de Drogas. Buenos Aires: Artes Gráficas Papiro.
- Sedronar (2010). *Escolaridad, trabajo y proyecto de vida. La entrada al mundo adulto y los factores de riesgo y protección en el consumo de drogas en adolescentes de 15 a 18 años en Amba y provincia de Buenos Aires*. Secretaría de Programación para La Prevención de La Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico. Observatório Argentino de Drogas. Buenos Aires: Artes Gráficas Papiro.
- Silva, B. L. (2012). Mundo da vida: possibilidade de superação crítica da crise ética da humanidade, segundo Husserl. En *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Recuperado em 15 de novembro, 2012, de [http. //www.eumed.net/rev/cccss/20/](http://www.eumed.net/rev/cccss/20/).

Struchiner, C. D. (2007). Fenomenologia: estudo da vida. *Revista abordagem gestalt*. Acesso em 12 de fevereiro, 2011, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S18098672007000200009&script=sci_arttext

INSTITUCIONALIZAÇÃO, À LUZ DA TEORIA BOWLBYANA DO APEGO

Mauro Luiz Ferreira Silva.

Faculdades EST, São Leopoldo

E-mail: mauroposest@yahoo.com.br

Resumo: Centenas de crianças mantidas em instituições Brasil afora... Um grave fenômeno social, que exige um olhar sensível e fundamentado. Um desses fundamentos consiste, certamente, na investigação dos efeitos psíquicos da privação de vínculo. Pode uma criança desfrutar de saúde psíquica sem manter proximidade com sua mãe ou com alguém que desempenhe a função materna, isto é, uma mãe substituta? Quais as necessidades primárias de vínculo apresentadas por crianças até os oito anos de idade? Como o comportamento desses indivíduos poderia ser afetado na própria infância e nas demais fases da vida? Quais os efeitos da não vinculação, nos casos de crianças institucionalizadas? Para o delineamento desta análise do psiquismo infantil, lançaremos mão da Teoria do Apego, enunciada pelo notável psiquiatra, psicólogo e psicanalista inglês, John Bowlby. Apesar de sua longa e pormenorizada investigação, aqui serão destacados tão só os principais argumentos de sua teoria, evoluindo-se para o modo como a própria criança percebe o apego. Em seguida trataremos da equivalência entre apegos natural e substituto, e concluiremos com seis consequências da institucionalização.

Palavras-chave: infância; institucionalização; adoção; teoria do apego; vinculação materna.

INSTITUTIONALIZATION, IN LIGHT OF BOWLBYAN ATTACHMENT THEORY

Abstract: Hundreds of children held in institutions throughout Brazil... A serious social phenomenon, which requires a sensitive and grounded look. One of these basics is certainly an investigation of the psychological effects of deprivation of bonding. Can a child enjoy mental health without maintaining proximity with their mother or someone who holds a maternal function, ie, a surrogate mother? What are the primary needs of bonding of children up to the age of eight? How could the behavior of these individuals be affected in childhood itself and in the other stages of life? What are the effects of non-binding, in the case of institutionalized children? To guide this analysis of the child psyche, we will make use of the Attachment Theory, enunciated by the noted psychiatrist, psychologist and British psychoanalyst John Bowlby. Despite his long and detailed research, only the main arguments of his theory will be highlighted here, progressing to how the child itself perceives the attachment. Following we will treat the equivalence between natural and substitute attachments, and conclude with six consequences of institutionalization.

Keywords: childhood; institutionalization; adoption; attachment theory; maternal attachment.

Considerações Iniciais

Uma série televisiva americana, exibida no Brasil em meados da década de oitenta, intitulada “Punky, a Levada da Breca”³²⁸, conta a história de uma garota traquinas e carismática, de oito anos de idade. A menina, abandonada por sua mãe num *shopping center* em Chicago, passa a viver num apartamento vazio, e é encontrada pelo síndico do

³²⁸Punky encontra uma lar (parte 1 / 6) Punky a levada da breca 1º episódio. [sic]. (2011). Recuperado de: http://www.youtube.com/watch?v=P3qq37IG_vo. Os episódios de *Punky, a levada da breca* podem ser encontrados em sites da internet.

edifício. Ambos se apegam, e o velho e viúvo Artur Bicudo, aos sessenta anos, vai lutar na justiça pela guarda de Punk, conseguindo, enfim, adotá-la.

Em apenas três dias de convivência, mesmo em meio ao drama de terem de ser separados pelo juizado de menores, que acaba colocando Punk num orfanato, Artur e a garotinha constituem tal vínculo que, no terceiro dia, diante do juiz de família declaram um ao outro, com grande emoção, enquanto se abraçam: “eu te amo”. A impressão que se tem, diante de uma cena tão sensível, é a de que os autores da série querem afirmar que, mesmo o lar mais simples ou inusitado é capaz de fazer uma criança feliz de um modo que qualquer instituição jamais poderá. Uma garotinha e seu velhote podem formar uma díade saudável, um par melhor que uma garotinha e sua instituição.

Este é o assunto deste artigo: crianças institucionalizadas e sua necessidade de adoção; um grave fenômeno social vivido por centenas de crianças Brasil afora, que exige olhar sensível e fundamentado. Um desses fundamentos consiste, certamente, na investigação dos efeitos psíquicos da privação do vínculo maternal. Quais as necessidades primárias de vínculo apresentadas por crianças até os oito anos de idade? Quais danos a falta de vínculo poderia causar ao seu psiquismo? Quais os efeitos da não vinculação, nos casos de crianças institucionalizadas? Pode uma criança desfrutar de saúde psíquica sem manter proximidade com sua mãe ou com alguém que desempenhe a função materna, isto é, uma mãe substituta? Como o comportamento desses indivíduos poderia ser afetado na própria infância e nas demais fases da vida?

Para auxiliar-nos nessa investigação, lançaremos mão da Teoria do Apego, enunciada pelo notável psiquiatra, psicólogo e psicanalista inglês, John Bowlby. Apesar de sua longa e pormenorizada investigação, aqui serão destacados apenas alguns de seus conceitos-chave, numa exposição panorâmica, não obstante sintética. Começaremos pela compreensão dos principais argumentos de sua teoria, evoluindo para o modo como a

própria criança percebe o apego. Em seguida, trataremos da equivalência entre apegos natural e substituto, e concluiremos com seis consequências da institucionalização.

De volta ao drama televisivo... Nas palavras de Punk, antes da adoção, dirigidas a sua amiguinha Cátia, pulsam uma denúncia e um clamor em milhares de pequenos corações humanos: “você tem uma coisa que eu não tenho: uma família”. De algum modo, queremos ouvir, interpretar e reagir a essa voz.

John Bowlby e a Teoria do Apego

Pede-se vênia para uma citação biográfica que, apesar de “cirurgicamente” reduzida, ainda se mostra relativamente longa.

John Bowlby nasceu em 1907..., estudou Medicina e Psicologia na Universidade de Cambridge. No terceiro ano da sua licenciatura, interessou-se pelo que mais tarde viria a chamar-se Psicologia Desenvolvimental. Terminou a sua licenciatura médica em 1928 e ao mesmo tempo especializou-se em Psiquiatria Infantil e em Psicanálise. Prestou trabalho voluntário numa escola para crianças delinquentes, o que influenciou o rumo da sua carreira.... Fez a sua pós-graduação na London Child Guidance Clinic, com um interesse teórico e clínico na transmissão intergeracional das relações de “apego”. O contacto com uma obra de Konrad Lorenz desperta em Bowlby o interesse pela etologia, onde vai procurar novas pistas e explicações para a relação de vinculação entre mãe e filho.

... psiquiatra inglês com formação psicanalítica e etologista, ... assessor da Organização Mundial de Saúde na área de saúde mental. Realizou estudos sobre crianças órfãs, institucionalizadas....

Depois da 2ª Guerra Mundial Bowlby foi convidado para dirigente do departamento de crianças na Clínica de Tavistock, tendo-a associado ao Instituto de Relações

Humanas de Tavistock, onde trabalhou a tempo inteiro como clínico, professor e investigador na psiquiatria infantil e familiar, entre 1946 e 1972....

Tendo como ponto de partida a Teoria da Vinculação e o estudo de numerosos casos clínicos, Bowlby em 1980 desenvolveu uma teoria sobre perda e luto, sendo considerada uma das mais compreensivas sobre a resposta à perda. (Oliveira & Marques, n.d., p. 2)

Bowlby nos conta que, em 1950, fora convidado pela Organização Mundial de Saúde para assessorá-la “na área de saúde mental de crianças sem lar” (Bowlby, 1990, p. IX). Pesquisando o tema em profundidade, ele conheceu os mais eminentes pesquisadores de psiquiatria infantil e puericultura de seu tempo; uma de suas principais impressões foi o alto grau de concordância dos estudos, quanto aos princípios que regem a saúde mental das crianças, bem como quanto aos modos de salvaguardá-la. Em seu relatório à OMS, Bowlby formulou sua tese nos seguintes termos: “O que se acredita ser essencial para a saúde mental é que o bebê e a criança pequena experimentem um relacionamento carinhoso, íntimo e contínuo com a mãe (ou mãe substituta permanente), no qual ambos encontrem satisfação e prazer” (Bowlby, 1990, p. X).

Além disso, nesse mesmo relatório foi ainda mais específico ao descrever as medidas para a proteção da “saúde mental de crianças separadas de suas famílias” (Bowlby, 1990, p. X). Conforme dito anteriormente, apesar de toda abrangência da teoria de Bowlby, os aspectos que nos cabe analisar resumidamente são, doravante, no que consiste o apego à figura materna, e o conjunto dos males psíquicos causados pela privação desta.

Quando da elaboração de seu estudo, John Bowlby constatou que seu colega James Robertson pisava um “terreno predominantemente virgem” (Bowlby, 1990, p. X). A Robertson coube o mérito de fornecer um poderoso diferencial à análise bowlbyana, porquanto efetuara não um estudo em retrospectiva, utilizando adultos, mas um exame

prospectivo a partir de crianças. Robertson fizera “uma investigação sistemática do problema dos efeitos da separação da mãe nos primeiros anos da infância sobre o desenvolvimento da personalidade... observara numerosas crianças antes, durante e depois de uma temporada fora do lar” (Bowlby, 1990, p. X).

Ainda que em Bowlby tenhamos precipuamente a relação mãe-filho(a), e não um estudo sobre esta e as demais relações comuns do lar³²⁹, e sobre a complexidade dos efeitos de todas essas privações, é certo que a psicopatologia considera “a perda da figura materna como uma variável dominante” (Bowlby, 1990, p. XI).

A Teoria do Apego, com sua proposta pioneira da necessidade intrínseca de vinculação biologicamente determinada, e sua análise prospectiva das crianças, tornou-se referência mundial sobre “como crianças pequenas reagem à perda... da mãe” (Bowlby, 1990, p. XI).

Função e Constituição do Apego

Para se compreender o comportamento humano, seus costumes e caráter, bem como, sobretudo, suas paixões, isto é, para que se delineie uma espécie de etologia³³⁰ humana, tem-se como cerne o estudo dos vínculos. À luz da Teoria do Apego, diz-nos Cristiana Berthoud: “O vínculo, a vinculação, enfim, a ligação afetiva que as pessoas formam entre si e com o 'mundo das coisas' de modo geral, é, sem dúvida nenhuma, o cerne do interesse quando se fala em compreender o homem” (Berthoud, 1997, p. 21).

³²⁹Chamaram-se “relações comuns do lar” àquelas que o senso comum julga ocorrerem mais frequentemente, a saber: fraternal, filial-paterna e filial-materna, conjugal.

³³⁰O uso do termo *Etologia*, emprestado da zoologia, onde é amplamente utilizado, deve-se a que inúmeros estudos analisem o comportamento humano tomando como uma das ferramentas de análise o comportamento de aves, mamíferos e primatas. E a Teoria do Apego é um desses estudos. Para mais detalhes, sugere-se a leitura de: Bowlby, John. *Ontogênese do comportamento instintivo*. In: Bowlby, 1990, 157-188.

A constituição dos elos afetivos é essencial ao ser humano, particularmente “nos primeiros anos de vida” (Berthoud, 1997, p. 27), pois é a partir deles, sobretudo, que o humano se constitui enquanto pessoa³³¹. Mas, a fim de serem saudavelmente estabelecidos, subsidiando a pessoa para a construção e manutenção, por toda a vida, de vínculos sociais íntimos, faz-se necessário o ambiente propício. Tal ambiente não é casual; surge da conjunção absolutamente ativa entre desenvolvimento cognitivo do bebê e interação social da mãe. Quanto aos bebês, tão precoce é o desvelar de seu impulso de vinculação que, já no segundo semestre de nascidos, usualmente exibem comportamento típico de apego³³² (Berthoud, 1997, p. 29), pelo qual buscam manter a proximidade com a figura de apego. Quanto às mães, porém, o impulso para o cuidado, acentuadamente perceptível desde a gestação, pode ser rechaçado, gerando afastamento constante, mesmo aversão a seus bebês, o que seria, segundo Berthoud, uma anomalia resultante “de perturbações emocionais graves” (Berthoud, 1997, p. 31).

É preciso uma ressalva: ainda que somente na segunda metade do primeiro ano de nascido o bebê demonstre claramente o comportamento de apego, muito precocemente surgem as percepções fundantes vitais do vínculo. John Bowlby nos conta, por exemplo, “que, no terceiro dia de vida, o bebê já é capaz de discriminar a voz da mãe” (Bowlby, 1990, p. 292). A psicóloga e pesquisadora Ana Celina Albornoz cita uma percepção ainda mais precoce ao referenciar pesquisas que demonstram, por exemplo, que

(...) através da sensorialidade fetal, o bebê já conhece a mãe através do sabor único do seu líquido amniótico. O odor conhecido da mãe, reencontrado após o nascimento, serve como referência tranquilizadora ao bebê.... Nos casos em que é abandonado

³³¹ A noção de pessoa aqui corresponde a: “o homem em suas relações com o mundo ou consigo mesmo” (Abbagnano, 2007, p. 761). Isto é, sendo a “pessoa” o humano “em relações”, sem a integral constituição dessas relações não há “pessoa humana”, mas um ser despersonalizado, brutalizado.

³³² Discorrer-se-á mais satisfatoriamente sobre comportamento de apego em *Autoadaptabilidade do Comportamento de Apego*.

pela mãe logo após o nascimento, o bebê sofre uma perda súbita de todas as suas referências sensoriais, o que dificulta sua adaptação ao mundo (Albornoz, 2006, p. 30).

Assim, a vinculação afetiva é necessidade inata do ser humano mesmo antes do nascimento. Tão primitiva quanto vital, a sensorialidade do bebê, ativa mesmo intrauterinamente, implica preparação para formação de vínculo, talvez o próprio início de seu estabelecimento (isto se não houver um antecedente diverso, talvez inaférível).

Para Bowlby, essa tendência à formação de uma ligação social íntima é necessidade básica primária, visando essencialmente à vida: “a proteção contra os predadores é, de longe, a função mais provável do comportamento de apego” (Bowlby, 1990, p. 242). Ou seja: conquanto essencial à formação do psiquismo saudável, afetando as vinculações posteriores ao vínculo materno, o apego é mecanismo natural para a sobrevivência da espécie. Deste modo, poderíamos afirmar que somos, ou tendemos a ser, em considerável medida, resultantes (vital e psiquicamente) de nosso primeiro vínculo. Esta não é outra forma de se postular um determinismo para o curso da vida humana, mas a constatação de que o vínculo inicial possui grande poder psíquico. Referindo-se a esses primeiros anos, Berthoud chega a asseverar que

A falta de acessibilidade de uma figura de apego, além de causar ainda a raiva, a angústia e o desapego, causa danos irreversíveis no desenvolvimento da personalidade do indivíduo, no sentido em que não lhe permite desenvolver um modelo adequado de si mesmo e do outro, o que lhe impede de atuar eficientemente ao longo de toda sua vida (Berthoud, 1997, p. 41).

Consonante à compreensão da relevância da vinculação, o teólogo, filósofo e psicanalista americano James Loder, discorrendo sobre os elementos fundantes do ego, afirma que “... o bebê em desenvolvimento se relaciona com as pessoas e o ambiente, e

através dessa relação cria estruturas internas que emergem do caos e o capacitam a atender às necessidades vitais” (Wondracek, Rehbein, & Cartell, 2012, p. 51).

Na perspectiva de Bowlby, no caos loderiano haveria um impulso psíquico orientado à ordem: o impulso vital para constituição de vínculo afetivo com uma figura específica. Essa relação estaria entre os primeiros organizadores do psiquismo.

O bebê vai sendo gerado por meio do vínculo gestacional; formado para o vínculo, mediante a sensorialidade intra-uterina; mantido vivo pelo vínculo, após o nascimento; afirmado a si mesmo como humano, em seus primeiros meses de nascido, sob o vínculo. Este, portanto, é para ele essencial.

Neste ponto, cabe voltarmos nossa atenção ao instante do nascimento.

Percepção Infantil do Apego

O ato de nascer é uma batalha entre vida e morte, uma experiência profunda na qual, em seus movimentos espasmódicos, a criança externa um anseio por viver. Especialmente em grande número de partos naturais, a luta é possivelmente antecedida por uma decisão do próprio feto, que determina a hora, não em que *será dado* à luz, e sim quando *virá* à luz. Segundo Renato Santana, obstetra da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), “é ele (o feto) quem decide se está pronto ou não para nascer” (Echeverria, 2003). Uma ação do feto desencadearia o trabalho de parto. Dizemos “possivelmente”, pois essa perspectiva médica não é consensual³³³.

De qualquer modo, mesmo nos casos em que se desconheça o elemento que dá início ao trabalho de parto,

A experiência do nascimento faz o bebê vivenciar um grande contraste.... Isso gera uma primeira sensação de angústia, um “quase-sufocamento” que interrompe o

³³³ Segundo a pesquisadora Sonia Nunes, “Apesar da existência de várias teorias explicativas sobre o que dá início ao trabalho de parto, nenhuma delas foi comprovada cientificamente” (Nunes, 2012, p. 17).

“tempo bom” no ventre materno. Ao nascer, de uma forma primitiva, a criança vive uma ameaça de não-ser, que segundo o psicanalista René Spitz, se mostra como uma sensação de negação da possibilidade de viver que é registrada no hipotálamo....

Freud afirmou que o instinto de morte tem seu primeiro registro nesse momento (Wondracek, Rehbein, & Cartell, 2012, p.50).

Ora, se o instante do nascimento se faz registrar no hipotálamo³³⁴ como primeira aproximação da possibilidade de morte, e se somente uma ação externa, uma vinculação ao bebê, pode mantê-lo vivo, infere-se que aquele instante seja norteador para o recém-nascido, no sentido de provê-lo, ao longo de toda a infância, e para além desta, de uma associação interna fundante: vínculo-é-vida, ou apego-é-vida.

O bebê não só é naturalmente dotado do impulso vital para o vínculo, mas ele assim entende a experiência de vinculação: é ela que a tudo dá sentido, sentida e percebida vital. Tomando-se a experiência intra-uterina como a referência vivencial do bebê, é possível afirmar-se que, para ele, desde sempre viver satisfatoriamente é e será ter as necessidades continuamente supridas, o que consiste primariamente em ser mantido próximo de, e ser estimado por outro vivo. Para Bowlby, são justamente esses os componentes da díade saudável mãe-filho:

(...) é essencial para a saúde mental que o bebê e a criança pequena experimentem um relacionamento afetoso, íntimo e contínuo com sua mãe (ou mãe substituta), no qual ambos encontrem satisfação e prazer. Uma criança precisa sentir que é objeto de prazer e de orgulho para a sua mãe. (Bowlby, 1988, p. 73)

Constituição e manutenção do vínculo com a mãe, este sendo entendido desde o parto como o grande sustentador da vida, estão entre as mais urgentes necessidades dos

³³⁴ O hipotálamo consiste em pequena região encefálica, e “está relacionado com a expressão de raiva, comportamento sexual, prazer e medo” (Kay & Tasman, 2002, p. 102).

bebês, bem como das crianças até oito anos de idade. A falta de cuidados maternos sujeita a seríssimo risco de dano psíquico as crianças até três anos de idade;

(...) o risco ainda é sério entre os três e cinco anos de idade.... Após os cinco anos, o risco diminui ainda mais, embora não se possa duvidar de que um bom número de crianças entre os cinco e os sete ou oito anos sejam incapazes de se adaptar satisfatoriamente a separações (Bowlby, 1988, p. 31).³³⁵

Muitas sofrem privação afetiva já na gestação, parto e pós-parto, sendo e permanecendo privadas de efetivas proximidade, proteção e suprimento.

Em seus relatos de adoções, Berthoud conta-nos a história de uma criança cujo pseudônimo é “C”:

C. foi colocada para adoção ainda recém-nascida pela mãe biológica no próprio hospital onde nasceu com sua irmã gêmea. Ambas foram adotadas pelo mesmo casal, mas aos 28 dias de idade, ainda hospitalizadas, C. perde a irmã. Apesar de ser menor e a mais “fraquinha” das duas, sobreviveu. Estava desnutrida, desidratada, com baixo peso e gravíssimo problema de assadura.

Apesar da falta de qualquer registro oficial sobre a sua vida pré-natal, pelas condições do nascimento pode-se inferir que a gestação não foi saudável. As crianças nasceram bastante debilitadas fisicamente e com certeza emocionalmente também (Berthoud, 1997, p. 108).

No mesmo capítulo, conta-nos da criança “A”, outro caso profundamente traumático. Quem o relatou foi aquela que se tornou mãe adotiva do bebê:

Eu tentava ajudar! Toda vez que ia até lá, tentava ajudar! Levava roupas, mas eram consideradas descartáveis, porque a mãe usava no bebê e jogava fora, não lavava. A casa era um lixo! No meio da cama tinha de tudo e ainda um cachorro

³³⁵Eis o motivo pelo qual enfocamos em nossa pesquisa crianças até oito anos de idade.

em cima da criança... Quando ele saiu de lá, ficou a marca dele na parede! A marcazinha de suor na parede, porque o neném ficou ali 6 meses, sem sair, sem nada..

Eu acho que ele sofreu maus-tratos, porque umas pessoas que bebem, podem tratar bem uma criança?... Os vizinhos diziam que a criança berrava de fome. Uma vez o motorista do caminhão de leite me contou que a mãe estava de manhã na beira da estrada com um vidrinho de perfume na mão e um bico de borracha e pediu para ele encher de leite. O bebê mamou na hora e continuou a chorar, e aí a mãe disse: 'Não' Pode ficar quieto, porque agora você vai mamar só de noite!
(Berthoud, 1997, p. 96)

É digna de ressalva a ausência do sentimento de pertença, nos dois relatos acima, em especial na história de “A”. Segundo Bowlby, para que a relação mãe-filho seja saudável, a mãe precisa “sentir que pertence a seu filho” (Bowlby, 1988, p. 73); isto é: há uma ambivalência na díade saudável: ambos são sujeitos-objetos, influenciando e se deixando influenciar intimamente.

Nos relatos de Berthoud, “C” e “A” tiveram suas histórias de vida transmudadas pela experiência da adoção. Quanto a “C”, diz-se que, em sua família adotiva, “O ambiente familiar é sempre relatado como muito carinhoso e harmonioso” (Berthoud, 1997, p. 113). Cristiana Berthoud, descrevendo a nova realidade vivenciada por “A”, diz-nos:

A., com dois anos e meio, é uma criança extremamente risonha, alegre e bem humorada... desde o início da vida na família adotiva, A. foi muito bem aceito pelos irmãos adolescentes que, como diz a mãe, 'se sentem um pouco seus paizinhos também, cuidando e acarinhando o tempo todo' (Berthoud, 1997, p. 100).

Mas, e se ao contrário da incorporação num ambiente familiar, adotivo, “A” e “C” tivessem permanecido em casas de abrigo? Se, em lugar de à intimidade “familiar”,

tivessem sido remetidas ao ambiente institucional? Além das crises comuns às crianças acolhidas em suas famílias, naturais ou adotivas, que outras mais as crianças em casas de abrigo tenderiam a desenvolver? Quais as implicações da não adoção? Para se responder a essas perguntas, cremos seja preciso averiguar a equivalência entre vínculo adotivo e vínculo natural. Posteriormente retornaremos à pergunta sobre os efeitos da institucionalização.

Apego Natural e Apego Substituto

Anteriormente sinalizamos que o bebê possui a pré-disposição ao vínculo com sua mãe natural. Esse é um elemento sumamente importante na estruturação do psiquismo, capaz de se mostrar insubstituível. Perguntar-se-ia: A preparação intra-uterina do feto para o estabelecimento do apego à mãe natural impossibilitaria a constituição de apego substituto? Poder-se-iam equivaler, plena ou parcialmente, vínculo natural e vínculo adotivo?

Essa questão é plural, comportando inúmeros desdobramentos, dos quais elencamos três que se mostram, a nosso ver, inolvidáveis: autoadaptabilidade do comportamento de apego, apego e influência genética, e precocidade do apego substituto.

Autoadaptabilidade do Comportamento de Apego

O apego do bebê à sua mãe não se constitui apenas mediante estímulos não intencionais como, por exemplo, as experiências intrauterinas de audição da voz materna e de saboreio do líquido amniótico. Muitos outros constituintes dependem da interação do bebê e sua estimulação intencional por parte de terceiros.

Desde o “nascimento até aproximadamente dois ou três meses de vida” (Berthoud, 1997, p. 32), passo-a-passo vão surgindo os sinais da participação ativa do bebê no

desenvolvimento do apego: sucção, agarramento, acompanhar o outro com os olhos, balbucio, e corresponder ao sorriso³³⁶. A autoadaptabilidade desses comportamentos de apego fundamenta-se em que, nesse período “o bebê não diferencia a mãe de outras pessoas, mas responde amistosamente a qualquer pessoa que interaja com ele” (Berthoud, 1997, p. 32). Essa não determinação da figura de apego parece subentendida em Loder, pelo uso de expressões indefinidas ao falar, por exemplo, da amamentação e da correspondência ao sorriso:

Nutrição, em outras palavras, é a prática da relação de amor, de *um corpo* que se doa para outro corpo carente.... Se lhe é mostrado (ao bebê) *uma figura* com a face humana, ele tende a acompanhar com os olhos e sorri. Se for *uma face* real que sorri para o bebê, ele responderá com um sorriso (Wondracek, Rehbein, & Cartell, 2012, p. 52 [itálico nosso]).

Um corpo, uma figura e uma face não se referem a qualquer indivíduo em particular. O impulso do bebê para formação de vínculo é inato, porém aberto, a saber, não especificado. De fato, em Bowlby, diz-nos Berthoud, frequência e intensidade do cuidado, por parte de uma figura discriminada, determinam, na percepção da criança, quem seja sua mãe. Mãe “é aquela que se comporta como tal” (Berthoud, 1997, p. 72).

Além disso, os comportamentos de apego, derivados do impulso para o apego, mais parecem uma busca, uma tentativa, uma investigação que, por si só, deixa clara a não determinação de uma pessoa específica a quem se dirija o vínculo. Se o bebê, mesmo em presença de sua mãe biológica, procura uma figura à qual se apegar, evidencia-se que as questões existenciais (O que sou? Para “onde”³³⁷ vou? Etc.) não lhe vêm completamente

³³⁶“Tão regular é esse fenômeno que ele foi chamado... de *imprinting* [gravação] do que significa ser humano. *Imprinting* é o processo pelo qual filhotes, logo que nascem, têm a prontidão para seguir a mãe ou até uma falsa mãe, identificando-se como membros daquela espécie” (Wondracek, Rehbein, & Cartell, 2012, p. 53).

³³⁷Esse “onde” não corresponde a uma localização geográfica, mas a um “lugar” de afeto, um “quem”.

respondidas de antemão; certas respostas lhe serão dadas por quem o “adotar” como filho ou filha. Deste modo, as percepções intrauterinas do bebê o predisporiam a apegar-se prioritariamente a sua mãe biológica. Prioritária; não exclusivamente!

Apego e Influência Genética

Ao se falar em equivalência de vínculos natural e adotivo, esbarramos num medo recorrente na temática da adoção: a herança genética.

Nem a preparação intrauterina do feto, nem o evento do nascimento são determinantes do estabelecimento do vínculo entre mãe e bebê. A herança genética não é capaz de forçar uma espécie de determinismo relacional. O apego é “um ‘encontro’ que pode ou não acontecer entre uma mãe biológica e seu filho, pois não é determinado na concepção, gestação ou no nascimento, mas sim na relação interpessoal entre eles.” (Berthoud, 1997, p. 71).

Mesmo quando é acentuada, na criança, a herança genética, ainda assim as maiores influências na constituição de sua personalidade, e isto inclui o vínculo relacional, serão o contexto familiar da família adotante e a disposição do próprio bebê para tal formação. Em artigo da Superinteressante sobre genética e comportamento, citando-se as palavras do cientista alemão Volkmar Weiss, diz-se que “As influências genéticas no intelecto existem, mas estão mergulhadas na interação entre genes, psicologia e desenvolvimento. Não são diretas, nem irreversíveis, nem inescapáveis, nem inevitáveis” (Narloch, 2002).

Segundo a psicanalista Gina Levinzon,

É a partir do desempenho da relação parental que se organiza a experiência da criança e a qualidade de seu vínculo. Para isto contam as fantasias e atitudes profundas dos pais, e nos primeiros tempos sobretudo as da mãe, o que se verifica em todos os casos,

adotivos ou não. Como em qualquer relação entre pais e filhos, se os pais adotivos vivem a adoção de forma perturbada, isto poderá resultar em um efeito prejudicial no filho. Segundo Diniz, a excessiva preocupação com a origem biológica 'é um problema de adulto', que pode repercutir na criança (Levinzon, 2004, p. 30).

Tanto quanto é infundado o temor que ronda o imaginário de pais adotivos, de que a herança genética seja o maior estruturante no processo de formação da personalidade, também assim, de modo mais específico, é infundado quanto à constituição do vínculo afetivo, ou apego.

Um exemplo notável desse falso temor é a pesquisa citada no artigo supramencionado da Superinteressante: Christiansen e Mednick, pesquisadores dinamarqueses, conduziram em 1977 estudo que revelou que, no caso de homens adultos adotados na década de 50, quando ainda eram crianças, comparando-se suas fichas policiais com as de seus pais adotivos, e com as dos pais biológicos, a maior taxa de “reprodução” de comportamento violento foi de 22%, quando os pais biológicos também o eram, contra 12% quando os pais violentos eram os adotivos. Isto é, 78% dos filhos de pais biológicos violentos não seguiram o histórico policial de seus pais, e 88% dos filhos de pais adotivos violentos não o fizeram. Isto revela ser a herança genética contribuinte apenas de tendências, não de destinos inexoráveis.

A herança biológica, a influência do ambiente familiar, uma decisão do próprio indivíduo construída nos meandros de seu psiquismo, tudo isto tem seu lugar de influência na vida de filhos adotados. Contudo, dos fatores mencionados, a decisão individual parece preponderar, isto valendo também para a constituição, ou não, do apego.

Precocidade do Apego Substituto

Uma questão primária quanto à averiguação da equivalência entre apegos natural e adotivo: tanto mais cedo se estabeleça o vínculo com a mãe adotiva, tanto menos se darão os efeitos nocivos ao psiquismo infantil. Bowlby afirmou categoricamente:

(...) todos aqueles que têm experiências concordam com o fato de que um bebê deve ser adotado o mais cedo possível.

Há provas... que mostram claramente como é importante, para a saúde mental de um bebê, que ele seja adotado logo após o nascimento. (Bowlby, 1988, p. 116 [itálico nosso])

A adoção precoce evita que o bebê seja submetido a experiências traumáticas, experiências tais que causariam até mesmo distúrbios irreversíveis da personalidade. Esses distúrbios, como veremos, podem-se originar muito prematuramente, o que poderia fazer o bebê parecer inadequado para adoção, por parte de alguns, isto é: em tais circunstâncias, a própria tardança na adoção vitimaria o bebê.

A partir do alerta de Ana Celina Albornoz (2006, p. 30), “Quanto mais precocemente ocorrerem situações traumáticas na vida de uma criança, mais devastadores serão seus efeitos”, pode-se inferir que, quanto mais cedo se apresentar ao bebê a figura à qual ele possa se apegar satisfatoriamente, tanto mais estável será seu psiquismo.

Apesar dos dilemas implicados na adoção prematura, ela ainda é, para bebês e pais adotivos, uma via melhor que a institucionalização. Ambos os grupos terão maior possibilidade de adaptação mútua.

Sendo a relação afetuosa, íntima e contínua, essencial à saúde mental do bebê, mesmo um lar desfavorável, onde ao menos houvesse atenção individualizada, seria melhor que a internação institucional³³⁸. Apego natural e substituto podem se equivaler;

³³⁸Em seu relatório à OMS, Bowlby polemiza ao afirmar que “as crianças se desenvolvem melhor em maus lares do que em boas instituições... Os responsáveis por instituições às vezes não querem reconhecer que as crianças estariam muito melhor mesmo em lares desfavoráveis, quando esta é a conclusão dos assistentes sociais mais experientes, com treinamento em saúde mental, e fato já comprovado pelas evidências.”. O

porém, ao se falar de institucionalização, esta equivalência desce, como veremos, ao nível da privação radical.

Consequências da Institucionalização

A criança institucionalizada sofre com a ausência de alguém que dela cuide de modo pessoal, e com quem se sinta segura. Essa privação, especialmente danosa nos primeiros oito anos da vida, equivale, segundo Bowlby, a um tipo de privação quase total (Bowlby, 1988, p. 14). Apesar de haver outros diferentes tipos de privação materna³³⁹, unicamente esta é, agora, nosso objeto de análise.

Dois grandes grupos gerais de comportamento podem derivar da falta de cuidados maternos nos primeiros anos da vida humana:

(...) entre as várias formas de distúrbio estão, por um lado, a tendência para exigências excessivas no relacionamento com outros e para a ansiedade e a raiva quando tais exigências não são satisfeitas, como se verifica nas *personalidades dependentes e histéricas*; e por outro, um bloqueio na capacidade para estabelecer e manter relações profundas, como se apresenta nas *personalidades indiferentes e psicopáticas*. (Bowlby, 1990, p. XII, [itálico nosso])

A partir desses dois grupos, inúmeros sintomas costumam ser identificados em crianças institucionalizadas. Tendo em vista as particularidades de cada indivíduo, um ou mais sintomas, em diferentes graus e associações, podem se manifestar. À luz dos escritos

conceito de lar desfavorável, para aquele pesquisador, consistia num tal em que, mesmo os pais negligenciando seus filhos, ainda assim lhes proporcionariam precariamente: alimentação (talvez péssima), abrigo, conforto na angústia, ensino de pequenas coisas. (Bowlby, 1988, p. 74)

³³⁹ Mesmo ciente da gama muito ampla de situações em que a criança possa viver sob privação materna, Bowlby cita três grandes grupos: *privação parcial suave*, quando, mesmo vivendo em casa com sua mãe, esta não lhe proporciona os cuidados amorosos suficientes ao seu bem-estar, ou quando, não vivendo com sua mãe, a criança é cuidada por uma mãe substituta na qual confia; *privação parcial acentuada*, quando a mãe substituta é estranha para a criança; e *privação quase total*, quando, em creches, hospitais, instituições, a criança não dispõe de uma pessoa determinada, que dela cuide de modo pessoal, e com quem se sinta segura. (Bowlby, 1988, p. 14)

de Bowlby, este pesquisador percebeu a recorrência de seis deles, isto é, os que mais avultaram durante a pesquisa, e que atingem ora bebês, ora crianças a partir dos dois anos, ou ambas; quanto à faixa etária, o que importa à nossa pesquisa é a possibilidade do desenvolvimento de qualquer deles nos primeiros oito anos da vida, período em que o apego à figura materna é essencial ao psiquismo. Destacamos: incapacidade de reação; atraso na fala e redução do QI; desenvolvimento físico retardado; contínua insatisfação e sensação de deslocamento no mundo; deficiência da capacidade exploratória; dificuldade de se tornar bom pai ou boa mãe.

Olhemos mais detidamente, um a um, esses danos:

Incapacidade de Reação

Desde as primeiras semanas de vida, o bebê institucionalizado apresenta comportamento passivo. Bowlby chega a asseverar que, para muitos pesquisadores de renome,

(...) o desenvolvimento da criança que vive em instituições está abaixo da média desde a mais tenra idade... o bebê que sofre privação pode deixar de sorrir para um rosto humano ou deixar de reagir quando alguém brinca com ele, pode ficar inapetente (Bowlby, 1988, p. 22).

Contínua deficiência na proximidade ou no contato físico com uma figura de apego determinada limitaria a construção, no bebê, de sua identidade. Segundo Loder, o fenômeno de autoidentificação por meio da face do outro, (neste caso, da figura de apego) é claramente perceptível a partir do terceiro mês de nascimento. Nessa fase, o bebê encontra no abraço e no olhar de sua mãe “a própria ordem cósmica, na qual ele se sente inserido e tem sua identificação confirmada” (Wondracek, Rehbein, & Cartell, 2012, p. 53).

Se, como visto anteriormente, para o bebê é o vínculo que o mantém vivo, a não vinculação se faria perceber como antecipação da morte, uma negação do seu próprio ser. Sem essa identificação, restariam o deixar de sorrir, de brincar, e a inapetência, os quais revelariam angústia ante a possibilidade do nada existencial. Segundo a terminologia ontológica de Heidegger, o “nada da possível impossibilidade de sua própria existência” (Araújo, 2007, p. 10). Se nada sou, nada preciso ser ou fazer!

Atraso na Fala e Redução do QI

Apesar de este sintoma também se constituir num tipo de comportamento passivo que poderia ser agrupado no tópico imediatamente anterior, preferimos tratá-lo distintamente. O motivo é simples: a fala, diferentemente do deixar de sorrir, brincar, e querer comer, tem sido tratada como um tipo de linguagem exclusiva dos humanos. Destacamos, deste modo, que a institucionalização inibiria a humanização das crianças. O desestímulo passo-a-passo as faria deficientes naquilo que se mostra tipicamente humano.

Bowlby nos conta que uma pesquisa muito cuidadosa

(...) do choro e do balbúcio dos bebês mostrou que os que se achavam num orfanato, desde o nascimento até os seis meses de idade, vocalizavam sempre menos do que os que viviam com famílias, podendo-se notar claramente a diferença já antes dos dois meses de idade (Bowlby, 1988, p. 22).

As deficiências de proximidade e contato físico podem originar dificuldades na fala, tanto em nível motor quanto em nível lógico. A pesquisadora portuguesa Ana Manuela Pinheiro, citando estudo de Tizzard e Joseph, conta-nos “que as crianças institucionalizadas apresentavam um menor vocabulário, uma menor capacidade de

combinação de palavras e um menor nível de linguagem espontânea, em comparação com as crianças não-institucionalizadas” (Pinheiro, 2011, p. 12).

Os danos percebidos por Tizzard e Joseph, em especial um nível menor de linguagem espontânea, denotariam efeitos nocivos às emoções e ao quociente de inteligência dessas crianças. Berthoud relata-nos que, em pesquisa desenvolvida por Ijendoorn e Vliet-Visser com sessenta e cinco crianças com cinco anos de idade, “crianças seguramente apegadas obtiveram o mais alto grau QI” (Berthoud, 1997, p. 49).

Sem estímulo e apego adequados, a criança institucionalizada tende a que sua capacidade de comunicação (neste caso, a fala), e sua capacidade de aprender (QI) sejam prejudicados.

Desenvolvimento Físico Retardado

Crianças institucionalizadas geralmente estão submetidas a diversas privações peculiares, como, por exemplo, pouco contato com o mundo vasto e externo à casa de abrigo “e, quando lhes é permitido, tal acontece, geralmente, sob supervisão e com várias limitações à sua liberdade de interação e contactos com outras pessoas” (Pinheiro, 2011, p. 11).

A ausência da figura de apego, problema típico da institucionalização, reduz os estímulos motores, sensoriais e cognitivos, restringindo “peso, altura e perímetro cefálico da criança” (Pinheiro, 2011, p. 11).

É notável que, quando a criança, bebê ou não, deixa a instituição para ser inserida no ambiente familiar, em seguida costuma apresentar ganhos significativos de peso, altura e perímetro cefálico. Bowlby descreve certos efeitos dramáticos de recuperação da figura materna por parte de bebês: “O bebê imediatamente fica mais animado e ativo; se

apresentava febre..., esta desaparece num período de vinte e quatro a setenta e duas horas; o peso aumenta e a cor melhora.” (Bowlby, 1988, p. 25).

Apesar de, no caso a seguir, Bowlby referir-se a um bebê que se encontrava, não em uma casa de abrigo, mas num hospital, creio seja adequado mencioná-lo; o problema-chave, a privação da mãe, fazia-se presente:

Sua aparência era a de um velho, pálido e enrugado. Tinha a respiração tão fraca e superficial.... Quando foi examinado, vinte e quatro horas após voltar para casa, estava vocalizando e sorrindo. Embora sua dieta não tivesse sido alterada, começou imediatamente a engordar, e, no final do primeiro ano, seu peso estava bem dentro da faixa normal. (Bowlby, 1988, p. 25)

Um conceito recorrente: se é o vínculo que dá sentido à vida, deprime viver sem estar sob sua contínua influência.

Contínua Insatisfação e Sensação de Deslocamento no Mundo

É na proximidade à figura de apego que a criança encontra satisfação. Antes de o impulso para o apego ser motivado pela necessidade de satisfação de uma pulsão libidínica, ou, ainda, pela necessidade de nutrição, como o diriam certas correntes psicanalíticas³⁴⁰, Bowlby pensava-o como impulso para a busca de suporte e proteção. E suporte e proteção trazem consigo um senso primário de bem-estar; a ausência deles, o mal-estar existencial.

³⁴⁰No artigo “Psicanálise e teoria da vinculação”, os pesquisadores portugueses Ferreira e Pinho, referindo-se a uma das divergências entre a Teoria do Apego e certas correntes psicanalíticas, citam Charman: “Contrariamente à TV [teoria da vinculação, ou apego], que apresenta a vinculação como a necessidade fundamental dos humanos, a base fundamental da teoria psicanalítica é o determinismo psíquico que acredita que a gênese de todos os problemas psíquicos é determinada por processos inconscientes. Para esta teoria a criança se vincula com a mãe para que esta o alimente. No entanto, para a TV, uma criança bem nutrida que seja privada do afecto dos cuidadores não tem sucesso no seu desenvolvimento e pode mesmo morrer” (Charman. In Ferreira & Pinho, 2009, p. 9).

É vital o sentimento de pertença mútua entre mãe e filho(a), para que a criança se sinta dirigindo-se a alguém que de igual modo a deseja. A criança institucionalizada, por mais que procure a figura específica que lhe proporcione atenção e proximidade pessoais e constantes, não a encontra, permanecendo sem um “lugar” (a figura de apego) aonde ir; ela está sem um endereço no mundo, desapegada, deslocada.

Os efeitos dessa não alocação, esse “Não ser tomado como filho” (Albornoz, 2006, p. 30) provoca o armazenamento no psiquismo de emoções intensas, porém incompreensíveis. Passada a infância, podem dar ocasião a “quadros psicopatológicos graves como a psicose, a personalidade anti-social... e a estruturação de personalidade borderline” (Albornoz, 2006, p. 30).

Deficiência da Capacidade Exploratória

A criança desapegada, vivendo sem a relação prazerosa constante com uma figura de apego específica, tende a apresentar deficiências de aprendizagem. Não apenas por não lhe ter sido dado o suporte de segurança para que ela se lançasse à descoberta do mundo à sua volta, nem apenas porque não houve ação participativa da figura de apego à medida que novas descobertas iam ocorrendo.

De fato, a criança institucionalizada, sem sua particular figura de apego, sofre continuamente por não ter onde se aconchegar, e em sua vulnerável existência sobrevive como um repositório de inúmeros sentimentos dolorosos. Somadas às dores da vida institucional, tem-se ainda as da pré-institucionalização, por vezes inconscientes. Como resultado desse doloroso acúmulo, ao longo do tempo certas atividades exploratórias, incluindo a leitura, podem se tornar ameaçadoras. Ana Celina Albornoz é precisa ao afirmar que “o não aprender pode ser um processo ativo de contra-inteligência, em que a

criança busca não ser inteligente, evita pensar, para não conhecer conteúdos dolorosos e intoleráveis relacionados às suas experiências de vida” (Albornoz, 2006, p. 34).

A curiosidade, o anseio por saber, tão comum à infância, é superposta pelos traumas emocionais, não permitindo “que o sujeito aproveite suas potencialidades, obstaculizando ou impedindo o saber” (Albornoz, 2006, p. 34). Nesse estado, a criança manifesta atenção deficiente, com sintomas de indiferença apática ou indisciplinada. O sentido da existência novamente se perde, pois essa criança vulnerável e incapaz de pensar sua própria história não estará aberta a “investigar as verdades da vida” (Albornoz, 2006, p. 36).

Dificuldade de se Tornar Bom Pai ou Boa Mãe

O mais avassalador de todos os efeitos da institucionalização talvez seja a tendência, que a criança institucionalizada frequentemente terá, de não ser bom pai ou boa mãe. Bowlby o afirma e exemplifica com a seguinte história:

Um paciente, hoje adulto, proporcionou-nos um quadro vívido e perturbador de como se sente um garoto de seis anos que fica confinado num hospital por três anos. Ele descreve “a desesperadora saudade de casa e a infelicidade das primeiras semanas (que) cederam lugar à indiferença e aborrecimento dos meses subsequentes”. Descreve como estabeleceu uma ligação apaixonada com a enfermeira-chefe, que o compensou pela perda do lar, e como, ao voltar, sentiu-se deslocado e intruso. “No final, este vazio afastou-me de casa novamente... mas nenhuma segunda figura materna cruzou o meu caminho e, de fato, eu não era, então, capaz de estabelecer relações estáveis... minhas reações eram exageradas, frequentemente inadequadas, e tornei-me temperamental e deprimido... Fiquei também agressivo.”... “Esta agressividade assume uma forma desagradável, que é o

fato de tornar-me excessivamente intolerante diante de minhas próprias falhas em outras pessoas, e é, portanto, uma ameaça à minha relação com meus próprios filhos” (Bowlby, 1988, p. 32).

“Um garoto de seis anos que fica confinado num hospital por três anos”, ao entrar na fase adulta ainda percebe que sua vida está sob constante ameaça: a interdição de sua relação com seus filhos e demais pessoas!

Ainda que a dificuldade da paternidade/maternidade possa ser entendida como o resultado de um amplo conjunto de danos psíquicos, e não como um único dano ocasionável pelo acolhimento institucional, ela ressalta de modo singular a capacidade de o dano se perpetuar no psiquismo humano. Bowlby chega a afirmar que, quanto ao comportamento de apego, não se pode “menosprezar o papel vital que ele desempenha na vida do homem, *do berço à sepultura*” (Bowlby, 1990, p. 223 [itálico nosso]).

Considerações Finais

A institucionalização pode propiciar a constituição de uma ferida profunda, uma inferência equívoca elaborada no *self* de crianças desapegadas; passados longos anos de institucionalização, elas tenderiam a assumir com erro: “Se eu estou aqui, sem mãe, é porque não mereço”!

Se, como visto, por exemplo, no efeito ora elencado, três anos de institucionalização marcaram definitivamente a vida de um menino de seis anos, qual a urgência em se prover para bebês e crianças frequentemente “sentenciados” a períodos muito maiores de institucionalização, meios para a construção de apego materno satisfatório, seja ele natural ou substituto? A questão da infância abrigada merece lugar privilegiado na pesquisa, nas rodas de debate, em todas as esferas do poder público e da sociedade. Os danos psíquicos e sociais mostram-se graves e múltiplos.

No dizer de Bowlby, toda criança precisaria ser recebida, sentir que é desejada por sua mãe natural ou substituta. Será pouco viável, a um pequeno e desvinculado ser humano, saber quanto vale até que o “adotem”.

Referências

- Abbagnano, Nicola. (2007). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Albornoz, Ana Celina G. (2006). *Psicoterapia Com Crianças e Adolescentes Institucionalizados*. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.
- Araújo, Paulo Afonso. (2007). Nada, angústia e morte em Ser E Tempo, De Martin Heidegger. *Ética e Filosofia Política*, 2(10), 10.
- Berthoud, Cristiana Mercadante E. (1997). *Filhos do Coração*. Taubaté, SP: Cabral Editora Universitária.
- Bowlby, John. (1988). *Cuidados maternos e saúde mental*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Bowlby, John. (1990). *Apego*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Echeverria, Malu. (2003). Um mundo de sensações. *Crescer*, 113(03). Recuperado de: <http://revistacrescer.globo.com/Crescer/0,,EFC515103-2215,00.html>
- Ferreira, Fernando, & Pinho, Patrícia. (2009). Psicanálise e teoria da vinculação. Recuperado de: <http://www.psicologia.pt/artigos/textos/TL0160.pdf>
- Fonseca, Claudia. (1995). *Caminhos da adoção*. São Paulo, SP: Cortez.
- Kay, Jerald, & Tasman, Allan. (2002). *Psiquiatria: Ciência Comportamental e Fundamentos Clínicos*. Barueri, SP: Manole.
- Levinzon, Gina K. (2004). *Adoção* (Coleção Clínica Psicanalítica). São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.

Narloch, Leandro. (2002). Tal pai, tal filho? Recuperado de:
<http://super.abril.com.br/ciencia/tal-pai-tal-filho-443509.shtml>

Nunes, Sonia. (2012). *Crioterapia: tecnologia não-invasiva de cuidado da enfermeira obstétrica para alívio da dor em parturientes* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Enfermagem, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Oliveira, & Marques. (n.d.). John Bowlby. Recuperado de:
http://gaius.fpce.uc.pt/pessoais/mccanavarro/pdf/trabalhos/principais_autores/John%20Bowlby%20sd.pdf

Pinheiro, Ana Manuela F. P. (2011). *O Crescimento Físico e o Desenvolvimento Mental de Crianças Institucionalizadas: O Impacto do Temperamento e da Qualidade dos Cuidados numa Perspetiva Longitudinal* (Dissertação de Mestrado). Escola de Psicologia, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

Wondracek, Karin H. K., Rehbein, Matthew L., & Cartell, Leticia N. (2012). *Desenvolvimento humano na lógica do espírito: introdução às ideias de James E. Loder*. Joinville, SC: Grafar.

NOTAS SOBRE A ONTOLOGIA FREUDIANA

- ARTICULAÇÕES ENTRE ONTOLOGIA, ÉTICA E ESTÉTICA

Ligia Maria Durski³⁴¹ & Gilberto Safra

Instituto de Psicologia da USP

E-mail. ligiadurski@usp.br

Resumo: Considerando que, em síntese, uma ontologia é a tentativa de resposta para quais seriam as características básicas que tornam possível dizer que algo, alguém ou evento, é. Também, considerando que uma ontologia do ser humano designa uma concepção daquilo que é comum a todos os homens, que define o ser do homem, lançando-o a determinados desfechos de destino. Então, subtendido às construções, deduções, inferências e asserções freudianas sobre a constituição psíquica, está uma ontologia do devir humano. Obviamente, Freud, ao sustentar suas especulações e teorizações em sua prática clínica e em bases metapsicológicas, buscou decididamente evitar hipóteses e suposições, perseguindo claramente o reconhecimento da realidade. Contudo, inevitavelmente, Freud teve também de estabelecer hipóteses a propósito das características peculiares ao homem que justificasse as evidências sobre sua organização psíquica e, numa perspectiva ampliada, sobre as formações culturais humanas. Tais hipóteses deveriam demonstrar concordância com seus achados clínicos e, pela profunda coerência dessas hipóteses, ainda hoje a ontologia do homem contida na obra freudiana não foi refutada. Assim, este trabalho pretende apontar algumas referências que auxiliem a circunscrever a ontologia do homem subtendida na obra freudiana especialmente a partir

³⁴¹ Psicóloga, bacharel em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), mestre em Psicanálise pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e doutoranda em Psicanálise pela Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação do Prof. Dr. Gilberto Safra.

da especificidade de alguns apontamentos acerca das dimensões ética e estética contidas nesta obra.

Palavras-chave: Psicanálise; Freud; Ontologia; Ética; Estética.

NOTES ABOUT THE FREUDIAN ONTOLOGY

- ARTICULATIONS BETWEEN ONTOLOGY, ETHICS AND AESTHETICS

Abstract: Considering that, in short, an ontology is the attempt to answer what are the basic features that make possible say something, someone or event is. Also, considering that an ontology of the human being means a conception of what is common to all men, that defines the being of man, throwing him to certain outcomes destination. Then subtended to the constructions, deductions, inferences and assertions about the Freudian psychic constitution, is an ontology of human becoming. Obviously, Freud, when support his speculations and theories in clinical practice and in metapsychological foundations, sought resolutely avoid hypotheses and assumptions, clearly pursuing the recognition of reality. However, inevitably, Freud also had to establish hypotheses concerning the man`s peculiar characteristics that justified the evidences of man`s mental organization. Such assumptions should demonstrate compliance with the clinical findings and, for the inherent consistency of these hypotheses, still the ontology of man contained in Freud's work was not refuted. Therefore, this paper intends to point out some references that help us to limit the ontology of man subtended in Freud's work, especially from the specificity of some notes about the ethical and aesthetic dimensions contained in this work.

Keywords: Psychoanalysis; Freud; Ontology; Ethics; Aesthetics.

Introdução

Este trabalho é resultado de uma das etapas estabelecidas para o desenvolvimento de minha tese de doutorado. Etapa esta que objetiva circunscrever o posicionamento ontológico, ético e estético de Freud subtendido em sua obra e em suas especulações e teorizações acerca do fazer clínico. Freud será, pois, um dos interlocutores de minhas indagações e, aqui, pretendo apontar resumidamente o resultado do cumprimento desta etapa.

Para situar o leitor, vale uma breve descrição de meu percurso. Ao longo de minha trajetória clínica e acadêmica, ficou claro para mim que a direção do tratamento subtende um posicionamento ético do analista, quer ele tenha ou não clareza desse fato. Neste sentido, a busca da clareza sobre meu próprio posicionamento ético na clínica tornou-se progressivamente premente, pois notei que isso significava a base que sustentava minha prática. Até o presente, posso dividir meu percurso em três momentos: o que é a psicanálise – um mergulho na metapsicologia freudiana – articulação entre ontologia, ética e estética. Estes três momentos continuam vivos e em movimento em minhas indagações. Quanto mais eu me aprofundava na compreensão da metapsicológica, por exemplo, mais material de articulação surgia para pensar a prática. Quanto mais eu me debruçava sobre dado caso clínico, mais associações com a teoria se abriam e assim sucessivamente (e, ao que tudo indica, infinitamente).

Meu mestrado³⁴² fora marcado por um aprofundamento na metapsicologia freudiana e na perspectiva winnicottiana sobre a clínica (entre os anos de 2009 e 2011). Especialmente pelo fato de eu estar trabalhando no departamento de psicologia de um

³⁴² Para saber mais, ver em: DURSKI, L. M. (2011) **Entre o Psíquico e o Somático – Um estudo, a partir das obras de Freud e Winnicott, sobre os limites e as possibilidades da clínica psicanalítica**. Dissertação de Mestrado, orientada pela Prof. Dra. Nadja Nara Barbosa Pinheiro. Universidade Federal do Paraná (UFPR).

hospital geral, eu indagara, na época, especificamente acerca das relações entre corpo orgânico e aparelho psíquico. Tal seleção de indagação, por assim dizer, se impusera a mim pela especificidade dos casos que eu atendia e também pelo fato de que para avançar na especialização da minha prática era preciso maior consistência sobre como eu conseguia organizar minha compreensão das relações entre tópica, dinâmica e economia psíquica.

Foi particularmente a interlocução com Winnicott que me permitiu então articular e colocar em palavras quais impasses clínicos me levaram a investigar mais detidamente as dimensões ontológica, ética e estética implicadas na direção do tratamento. Notei, na clínica, que inevitavelmente eu supunha uma ideia de saúde psíquica que não me era clara, nem necessariamente coerente com a direção de tratamento estabelecida e a forma como conseguira conceber a metapsicologia. Com minha prática então inteiramente circunscrita ao consultório particular (após o ano de 2010), com a possibilidade de estabelecer, assim, atendimentos mais contínuos e de avançar na análise de meus pacientes, pude notar a recorrência de uma questão específica no que se referia a certas peculiaridades de sofrimento subjetivo: era comum muitos pacientes fazerem referência a um sentimento de não pertencerem à própria vida, de serem como que expectadores e não autores da própria existência, de viverem uma vida sem sentido, mortificada, por assim dizer.

Ficava a cada atendimento cada vez mais evidente para mim uma dor existencial específica que aponta, numa perspectiva mais ampliada, para fatores que prejudicam o devir humano e que pode ser descrita de uma forma mais ou menos organizada da seguinte forma: a dor de um excesso de adaptação ao meio que desponta a partir de um movimento de busca de pertencimento, porém à custa de uma violação da própria autenticidade. Parecia que a clínica começava a deixar mais evidente para mim um tipo de sofrimento subjetivo que pode assolar o humano na sua possibilidade de experienciar a própria vida,

de sentir-se existindo, de sentir que se é. Tal sofrimento marcava uma confusão e um dilema entre, por um lado, existir significar pertencer e, por outro, significar diferenciar-se.

Mas, afinal, o que é esse “ser” do humano que o circunscreve numa comunidade de destino comum a todos os humanos? Ora, essa é uma pergunta sobre a ontologia do devir humano e, em dado momento de minhas elucubrações, me dei conta de que questionar meu posicionamento ético, subtendido à direção do tratamento, me levou justamente ao campo da ontologia. Assim, em síntese, pode-se dizer que inevitavelmente a prática pressupõe uma concepção de saúde que, por sua vez, pressupõe uma ética que, por sua vez, pressupõe uma ontologia. E, para complicar um pouco mais esse quadro, esse “o que”-fazer contido num posicionamento ético traz outra dimensão daí inseparável, a do “como”-fazer, a dimensão estética. Pensar o campo da ética necessariamente articulado ao campo da estética é a consequência de notarmos que, na clínica, não basta o analista ter clareza sobre a direção do tratamento se ele não tem a sensibilidade necessária do como organizar essa direção no caso a caso. Seria o mesmo que o analista fazer uma interpretação correta, na hora errada ou fazer uma interpretação errada e não admitir seu erro.

Notei, afinal, que subtendido ao sofrimento que muitos de meus pacientes denunciavam a partir da sensação de não sentir que viviam a própria vida, estava algum tipo de empecilho ou não desenvolvimento da própria capacidade criativa. Em suma, trata-se, pois, de uma questão crucial no sentido de refletir sobre alguns determinantes que prejudicam (ou mesmo impedem) o devir humano. Assim corroborando com alguns ditos de Winnicott, da sua concepção de saúde estar sustentada no que ele refere sobre a vida criativamente vivida, tornara-se emergencial um maior esclarecimento sobre as relações entre criatividade e ontologia do devir humano, uma vez que a clínica e os

autores/interlocutores aos quais me referencio – a saber, Freud, Ferenczi e Winnicott – me levaram a deduzir a existência de uma relação estreita entre o que poderíamos descrever como o fruir da capacidade criativa e o devir humano. Afinal, é imperativo perguntarmo-nos, em psicanálise, podemos asseverar que saúde “rima” com criatividade? Em que termos a direção do tratamento e o manejo da transferência encontram-se implicados na possibilidade de propiciar, dificultar, facilitar e/ou impedir a emergência de processos criativos?

Pois bem, com tais indagações em mente, um percurso de estudo entre estes autores/interlocutores foi concebido. Vejamos agora mais detalhadamente algumas articulações entre ontologia, ética e estética contida na especificidade obra freudiana.

Ontologia e devir humano na obra freudiana

Em suma, podemos considerar que uma ontologia é a tentativa de resposta para quais seriam as características básicas que tornam possível dizer que algo, alguém ou evento, é. Uma ontologia do ser humano designa, neste sentido, uma concepção daquilo que é comum a todos os homens, que define o ser do homem, lançando-o a determinados desfechos de destino.

Subtendido às construções, deduções, inferências e asserções freudianas sobre a constituição psíquica, está uma ontologia do devir humano. Obviamente, Freud, ao sustentar suas especulações e teorizações em sua prática clínica e em bases metapsicológicas, buscou decididamente evitar hipóteses e suposições, perseguindo claramente o reconhecimento da realidade. Contudo, inevitavelmente, Freud teve também de estabelecer hipóteses a propósito das características peculiares ao homem que justificasse as evidências sobre sua organização psíquica e, numa perspectiva ampliada, sobre as formações culturais humanas. Tais hipóteses deveriam demonstrar concordância

com seus achados clínicos e, pela notável coerência dessas hipóteses, ainda hoje a ontologia do homem contida na obra freudiana não foi refutada.

Na tentativa de circunscrevermos a ontologia humana subtendida no espírito freudiano – e considerando a complexidade de tal empreitada - decidi por recorrer aqui prioritariamente à perspectiva econômica implícita ao funcionamento psíquico descrita pelo autor. Ou seja, priorizarei a articulação desenvolvida por Freud acerca da teoria pulsional por acreditar que esta evidencia algumas importantes peculiaridades de sua forma de conceber o devir humano.

Pois bem, Freud realiza ao longo de sua obra o exercício árduo de identificar em quais categorias gerais poderíamos localizar as forças que subjazem ao organismo vivo. No início de sua clínica com pacientes histéricos, fazendo uso da técnica de hipnose e estudando a formação dos sonhos, Freud constatou a existência de um movimento que poderia ser nomeado de economia psíquica, que tinha por base buscar prazer e evitar o desprazer. Assim, Freud notou uma tendência do ser humano, desde tenra idade, a movimentar-se com o intuito de satisfazer premências. De início, Freud propôs então diferenciar estas premências entre “internas” e “externas”. Com relação às forças internas, Freud organizou o conceito de pulsão que é descrito como um conceito-limite entre o psíquico e o somático. O conceito de pulsão assinala, pois, uma “medida de exigência de trabalho [feita] ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo” (Freud, 2004a, p.148). Com o intuito de salientar a importância da premência pulsional, especialmente no que tange à questão da economia psíquica, Freud demonstra claramente em seu texto “Pulsão e os Destinos da Pulsão” (1915) que as formações psíquicas se configuram sobre a base de reações à pressão pulsional. Ou seja, isso indicaria que a formação do aparelho psíquico é resultado de processos defensivos que objetivam a satisfação e a ausência de tensões. O espírito freudiano parece constantemente induzir o leitor a ficar em dúvida se

para Freud o devir humano, subtendido na constituição psíquica do homem, sustenta-se sob a base de reações, de ações ou de frações variadas de ambos.

É por volta de 1915 que a primeira teoria pulsional freudiana fica estabelecida. Neste momento da obra, podemos ver Freud concluir que as forças não mais divisíveis que impelem a existência são Fome e Amor, Ananke e Eros. Freud caracteriza assim a diferença basal entre pulsões do Eu e pulsões sexuais, sendo que as primeiras pulsões satisfazem-se em si mesmas e as segundas precisam de um objeto para atingir a satisfação. No entanto, Freud ponderou que o próprio Eu pode ser também objeto de investimento pulsional e, assim, sua primeira teoria pulsional contradizia-se. Além disso, especialmente a partir dos fenômenos da compulsão à repetição, constatados em sua clínica, Freud começou a verificar uma dualidade ainda mais original das forças operantes no homem: a dualidade entre vida e morte, Eros e Tânatos³⁴³.

Em 1920, Freud então escreve que “(...) há duas espécies de processos opostos que se encontram constantemente em ação na substância viva: um construtivo ou assimilatório e o outro demolidor ou dissimilatório.” (Freud, 2006a, p.171). Assim, a dupla tendência entre destruição e construção, entre unir e separar, levou Freud a propor sua segunda teoria pulsional: a dualidade entre pulsão de vida e pulsão de morte. Deste modo, fica estabelecida na obra freudiana o fato de que subjaz a toda manifestação humana uma dupla tendência entre pulsão de vida e de morte, estando estas fusionadas em maior ou menor grau:

³⁴³ Em suma: “A psicanálise, que não tinha como trabalhar sem formular alguma hipótese inicial sobre as pulsões, ateu-se inicialmente à popular diferenciação das pulsões que responde pela fórmula emblemática de “fome e amor”. Ao fazê-lo, estávamos ao menos evitando enveredar por mais uma definição arbitrária qualquer; ademais, esta distinção teve fôlego para nos servir por um bom tempo e permitiu um avanço significativo na análise das psiconeuroses. Claro que o conceito de “sexualidade” e, por consequência, o de pulsão precisaram ser ampliados e acabaram incluindo muitos aspectos que não se limitam à função de reprodução. (...) Ademais, nossa concepção desde o início sempre foi dualista, e hoje, quando os termos opostos não são mais designados como pulsões do Eu e pulsões sexuais, mas como pulsões de vida e pulsões de morte, ela é ainda mais rigorosamente dualista do que antes”. (Freud, 2006a, p. 174).

(...) no âmbito psicanalítico, temos de supor que, de algum modo, os dois tipos de pulsão [de vida e de morte] estão sempre amplamente misturados e amalgamados em várias proporções. Assim, não teríamos pulsões de morte ou de vida puras, mas apenas combinações de diversas magnitudes. (Freud, 2007, p.110)

Especialmente entre 1920 e 1924, quando da escrita dos textos “Além do Princípio de Prazer”, “O Eu e o Id” e “O Problema Econômico do Masoquismo”, percebemos Freud preocupado com as contradições inerentes às relações entre o princípio de prazer e a pulsão de morte e com a incerteza sobre ponderar a existência de um primado da pulsão de morte.

Sobretudo ao considerar que o princípio de prazer inclui o objetivo de redução da tensão, Freud demonstra certa dúvida sobre situar o princípio de prazer às pulsões de vida ou às pulsões de morte. Além disso, outro ponto que deixava a contextualização freudiana ainda mais contraditória era o fato de haver aumentos de tensão sentidos como prazerosos e reduções de tensão sentidas como desprazerosas. Pois bem, com estas contrariedades em mente, em 1924, Freud nos oferece o seguinte resumo sobre esta perspectiva econômica do funcionamento psíquico:

Nenhum desses três princípios [de Nirvana, de prazer e de realidade] destitui o outro do poder. Aliás, em geral, eles sabem conviver bem uns com os outros, embora, é claro, conflitos ocasionais sejam inevitáveis, pois um lado privilegia a redução quantitativa da carga de estímulos, o outro, as características qualitativas dessa redução de carga, e o terceiro, um adiamento do escoamento dos estímulos acumulados, exigindo uma aceitação temporária gerada pelo desprazer. De qualquer modo, penso que fica claro que o princípio de prazer indubitavelmente é o guardião não só da vida psíquica, mas da vida como um todo. (Freud, 2007, p.107).

Freud então diferencia princípio de Nirvana e princípio de prazer pela diferença entre as perspectivas quantitativas e qualitativas do aumento ou redução tensional no funcionamento psíquico humano. O primeiro estaria ligado à perspectiva quantitativa, visando redução tensional, enquanto que o segundo estaria ligado à perspectiva qualitativa, objetivando a busca de prazer e o evitamento do desprazer, não necessariamente havendo aí uma relação direta entre prazer ser sinônimo de redução tensional. A pulsão de morte, com sua tendência a separar, destruir e buscar a inércia, estaria então expressa no princípio de Nirvana, enquanto que a pulsão de vida, com sua tendência a unir, construir e buscar o movimento, estaria então expressa no princípio de prazer.

Além disso, Freud novamente nos leva a considerar uma anterioridade do princípio de Nirvana, sendo o próprio princípio de prazer, embora se diferenciando do princípio de Nirvana, um derivado dele:

(...) tivemos de nos dar conta de que, no curso do desenvolvimento dos seres vivos, houve uma modificação que transformou o princípio de Nirvana, associado à pulsão de morte, no princípio de prazer. Portanto, a partir de agora não mais consideraremos o princípio de Nirvana e o princípio de prazer como uma mesma coisa. (Freud, 2007, p.106)

De fato, é observável uma tendência de Freud em advogar a favor de uma perspectiva do desenvolvimento psíquico a partir de reações que, por fim, objetivam um retorno à morte, morte muitas vezes igualada, por Freud, a um estado inorgânico ou a um estado de inércia. Aí está uma clara hipótese de Freud - diferente de uma dedução ou inferência, note-se - pois suposições sobre o que ocorre antes do nascimento e após a morte é justamente o estado “entre enigmas” no qual todo ser humano está fadado.

A questão central aqui é a suposição de uma ontologia do ser humano baseada num funcionamento reativo que evidencia uma constante luta e anseio de fuga do próprio existir. Parece que na própria descrição do movimento pulsional, de exercer pressão constante e ao mesmo tempo objetivar a cessação dessa pressão, Freud declara algo como: *“o homem é na ânsia mesma de não-ser”*.

Pois bem, considerando as questões acima referentes à hipótese ontológica freudiana, uma pergunta específica desponta: subentender o homem como um ser de ação, um ser de reação ou de ambos ao mesmo tempo tem quais consequências? Uma hipótese ontológica do devir humano franqueia, pois, uma perspectiva de saúde e, em consequência, uma perspectiva ética sobre o que caracterizaria um bem e o que caracterizaria um mal ao devir humano, sobre o que perturbaria e o que facilitaria a construção, desconstrução e/ou manutenção das bases que sustentam o ser do homem. Ora, se uma hipótese ontológica repercute no campo da ética é preciso avaliar, pois, no contexto da clínica psicanalítica, a interferência de tal fato no manejo da transferência e na direção do tratamento.

A hipótese ontológica freudiana articulada à dimensão ética da clínica.

Em sua etimologia, a palavra Ética origina-se da palavra grega “Ethos” que se relaciona com “modos de ser” ou “caráter”. Tal palavra significava para os gregos a morada do homem, a especificidade de sua natureza. Ora, se a ética diz sobre os modos de ser do homem e se a ontologia do devir humano intenta a verificação das características que deflagram o ser, tais campos fazem intersecções. Hipotetizar uma ontologia do homem é incidir no campo da ética na medida em que se cria a partir de tal hipótese um ideal e uma visada que perpassa a distinção do normal e o patológico e do bem e do mal,

na existência humana. Desta forma, uma ontologia significa a base que sustenta um posicionamento ético.

Como é facilmente observável, para definir o campo da ética muitas vezes é necessário realizarmos paralelos entre conceitos morais e conceitos de bem e de mal. De fato, as leis e normas vigentes em qualquer organização humana comportam pressupostos éticos e morais, havendo ou não ciência de tais pressupostos. Igualmente, é válido ressaltar que enquanto o campo da moral é composto pela estipulação das regras vigentes em determinada sociedade, o campo da ética circunscreve-se na reflexão sobre tais pressupostos morais. Assim, é possível ser ético e moral ao mesmo tempo, embora não necessariamente, pois ambos não são sinônimos. Poderíamos dizer que o campo da ética é, pois, um campo aberto de contínua reflexão sobre a procedência e coerência ontológica dos preceitos morais.

Com referência aos pressupostos éticos contidos na obra freudiana, podemos observar que importantes reviravoltas são passíveis de destaque a respeito daquilo Freud definia como a visada da clínica psicanalítica. Com isso, buscando clareza na exposição da questão, podemos destacar duas proposições freudianas que circunscrevem o que visa a clínica em sua obra: 1) tornar consciente o inconsciente e, 2) onde o Id estava deve o Eu advir. Vejamos então alguns apontamentos sobre esse objetivo clínico do “tornar consciente o inconsciente”. Freud diz, em 1907 que:

[O médico] Deve aprender a deduzir com segurança, das comunicações e associações conscientes do paciente, o que neste está reprimido, e a descobrir o inconsciente dele através de suas palavras e seus atos conscientes. (...) Ao serem identificadas suas origens, a perturbação desaparece; da mesma forma, a análise produz simultaneamente a cura. (Freud, 1976c, p. 91).

Contudo, nesta data, sete anos após a publicação da *Interpretação dos Sonhos*, a clínica de Freud começava a indicar de uma maneira mais clara e consistente que o método psicanalítico não poderia se limitar a apenas trazer à luz os conteúdos recalçados e os fatores que levaram ao estabelecimento de resistências. Era preciso estender o tempo do tratamento para que o paciente conseguisse revisitar a partir de novos lugares e perspectivas seus dilemas e conflitos psíquicos e, assim, galgar alguma abertura um pouco mais livre de seu circuito sintomático para estabelecer o desfecho, novo ou não, que daria aos seus impulsos e desejos.

Portanto, no mesmo texto acima citado, Freud avança e pondera que “[O método psicanalítico] não se limita a esses dois aspectos – tornar consciente o que foi reprimido e fazer coincidir o esclarecimento e a cura. Estende-se também ao que consideramos o ponto fundamental de toda modificação: o despertar dos sentimentos.” (Freud, 1976c, p. 91). Vale adiantarmo-nos na obra freudiana e ponderar a importância desse “despertar dos sentimentos” necessariamente associado ao tornar consciente o inconsciente:

Sabemos que seus atuais sintomas e inibições são consequências de repressões desse tipo; que constituem um substituto para aquelas coisas que [o paciente] esqueceu. Que tipo de material põe ele à nossa disposição, de que possamos fazer uso para colocá-lo no caminho da recuperação das lembranças perdidas? Todos os tipos de coisas. Fornece-nos fragmentos dessas lembranças em seus sonhos, valiosíssimos em si mesmos, mas via de regra seriamente deformados por todos os fatores relacionados à formação dos sonhos. Se ele se entrega à associação livre, produz ainda ideias em que podemos descobrir alusões às experiências reprimidas e derivados dos impulsos afetivos recalçados, bem como das reações contra eles. (...) **Nossa experiência demonstrou que a relação de transferência, que se estabelece com o analista, é especificamente calculada para favorecer o retorno dessas conexões emocionais.**

É dessa matéria-prima – se assim podemos descrevê-la - que temos de reunir aquilo de que estamos à procura. (Freud, 1996b, p.292, o grifo é nosso).

Espacialmente na próxima citação fica ainda mais claro que a revelação dos conteúdos inconscientes seria um primeiro passo na direção do tratamento, sendo necessário um trabalho elaborativo paralelo e sequencial à recuperação das lembranças esquecidas. Estes trechos foram extraídos do texto “Recordar, Repetir e Elaborar” (1914) e nos auxiliam a esclarecer que a direção do tratamento não se limita à revelação do inconsciente, mas avança no sentido de propiciar ao paciente a questão sobre “o que fazer com Isso³⁴⁴”.

O analista simplesmente se havia esquecido de que o fato de dar à resistência um nome poderia não resultar em sua cessação imediata. Deve-se dar ao paciente tempo para conhecer melhor esta resistência com a qual acabou de se familiarizar, para elaborá-la, para superá-la pela continuação, em desafio a ela, do trabalho analítico segundo a regra fundamental da análise. Só quando a resistência está em seu auge é que pode o analista, trabalhando em comum com o paciente, descobrir os impulsos instintuais reprimidos que estão alimentando a resistência; e é este tipo de experiência que convence o paciente da existência e do poder de tais impulsos. O médico nada mais tem a fazer senão esperar e deixar as coisas seguirem seu curso, que não pode ser evitado nem continuamente apressado. Se se apegar a esta convicção, amiúde ser-lhe-á poupada a ilusão de ter fracassado, quando, de fato, está conduzindo o tratamento segundo as linhas corretas. (...) Esta elaboração das resistências pode, na prática, revelar-se uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência para o analista. Todavia, trata-se da parte do trabalho que

³⁴⁴ No subitem 2.1.2, quando trabalhar-se-á a questão da direção do tratamento a partir da perspectiva freudiana do “*Wo Es war soll Ich werden*” [Onde o Id estava, deve o Eu advir] (Freud, 1933 [1932]), será esclarecido o porquê de termos colocado a palavra “isso”, com “i” maiúsculo. Mas já podemos adiantar que trata-se do Id da segunda tópica freudiana.

efetua maiores mudanças no paciente e que distingue o tratamento analítico de qualquer tipo de tratamento por sugestão. De um ponto de vista teórico, pode-se correlacioná-la com a ‘ab-reação’ sem a qual o tratamento hipnótico permanecia ineficaz. (Freud, 1976d, p.203).

Fica, pois, claro ao leitor a relevância do trabalho de elaboração na direção do tratamento proposta por Freud. A simples revelação do conteúdo recalçado - ou, como assinalado, o simples dar nome à resistência – não é suficiente para fazer cessar a resistência. É preciso um trabalho paralelo que envolve a capacidade de paciência do clínico para que o paciente, em seu ritmo, se convença do poder dos impulsos inconscientes e recalçados. É preciso esperar para que o paciente, em seu próprio tempo, elabore e conquiste a capacidade de criar novos desfechos para seus dilemas psíquicos encontrando alguma libertação, mesmo que relativa, de seu sintoma e do sofrimento decorrente deste.

Obviamente, muito já avançou numa análise se a repetição tornou-se consciente pelo paciente e este conseguiu apropriar-se da dimensão ativa e participação inconsciente de sua compulsão à repetição. Há, porém, outro fator em jogo numa análise além desse “dar-se conta de que repito ativamente justamente aquilo que resulta em meu sofrimento” que é: o que faço com isso? Deste modo, a análise desafia as antigas soluções sintomáticas do analisante e o convida a experimentar um estado paradoxal de liberdade e de desamparo, pois se, por um lado, a análise direciona-se a possibilitar um movimento lá onde o paciente encontra-se excessivamente paralisado (compulsão à repetição), por outro, suspende a muleta do sintoma e desafia o paciente a criar novas formas de caminhar sem precisar estar necessariamente preso a tal muleta. Assim, a ética freudiana parece basear-se no reconhecimento de uma “ignorância de si” e na caminhada interminável de um “descobrir-se”.

A outra proposição freudiana destacada é o “*Wo Es war soll Ich werden*” [Onde o Id estava (era), deve o Eu advir (ser/estar)] (Freud, 1933 [1932]). Especialmente no que se refere ao “dever” [soll] contido na frase destacada, podemos inferir uma premissa ética da clínica para Freud. Aqui, é preciso lembrarmos a descrição de Freud acerca de sua diferenciação entre Id³⁴⁵, Eu e Supra-Eu³⁴⁶, as três instâncias psíquicas da segunda tópica³⁴⁷. Vale ressaltar que a primeira tópica (sistema Ics, Pcs e Cs) não fora totalmente excluída da obra freudiana, mas superposta - em termos dinâmicos - à segunda tópica.

Pois bem, quando da passagem da primeira para a segunda tópica, uma questão torna-se premente na especulação freudiana após suas constatações acerca do narcisismo e da formação do Eu: afinal, se o Eu não é uma instância dada a priori, se ele precisa ser formado, o que há antes da formação do Eu? Aí está a abertura para o que fora nomeado por Freud de ‘Id’. É preciso atenção cuidadosa sobre este ponto, pois se a direção da clínica está no “*Wo Es was soll Ich Werden*”, podemos afirmar que é a esse Id que existe antes da formação do Eu que o tratamento psicanalítico se direciona. Assim, aquilo que havia antes da formação do Eu - o Id, ou o chamado Id-Eu ainda não diferenciado - obviamente não pode ser desconsiderado para pensarmos a clínica. Mas o que é o Id? Ora, antes da diferenciação sujeito/objeto, Eu/não-Eu, mundo interno/mundo externo, o que há é um “núcleo indiferenciável”, por assim dizer, que implica que o bebê é tudo e nada ao mesmo tempo – temos aqui o que Freud nomeou de identificação primária, uma

³⁴⁵ A título de curiosidade: o pronome „Id“, em alemão (Das Es), designa „sujeito oculto“ ou „indeterminado“. Esse pronome é geralmente usado em frases como: Es blüht (floresce). Já o pronome alemão „Eu“ (Das Ich) tem a mesma forma da primeira pessoa do singular do português, ou seja, é sujeito determinado. O Id seria, portanto, como que o bebê que não sabe que é um bebê. Esse bebê já é “sujeito”, já é alguém, mas alguém oculto a ele mesmo (ele é alguém para a mãe, por exemplo). Além disso, veremos que para que haja um sujeito definido (o Eu), invariavelmente esse Eu precisará do “pano de fundo” do sujeito indefinido (o Id). Em outras palavras, o Eu é o outro do Id e o Id o outro do Eu. (Comentários do editor. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Editora: IMAGO, São Paulo-SP, 2007, p.20 e segs.).

³⁴⁶ Optamos aqui pela nova tradução do antigo Superego, por Supra-Eu (Über-Ich), porque em alemão essa palavra conota uma idéia de "estar acima", "sobreposto", do que de um super Eu, como um "Eu mais poderoso". O Supra-Eu guarda a conotação em alemão de "um Eu que paira acima de outro Eu". Estando também de acordo com a tradução francesa do Surmoi (Sobre-Eu). (Comentários do Editor. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Editora: IMAGO, São Paulo-SP, 2007, p.20 e segs.).

³⁴⁷ Neste ponto é preciso considerar que o leitor já tenha alguma familiaridade com a teorização das tópicas freudianas.

identificação direta e absoluta entre o bebê e o mundo que o cerca (Freud, 2004b). Mas então como seria possível ao Eu advir no Id, o Eu que delimita, separa, diferencia, categoriza, etc. e que tem como núcleo de sua formação justamente o corpo, o qual encontra na superfície cutânea a membrana por excelência que diferencia o interno do externo? Em outras palavras, como um “estado” de diferenciação advém num “estado de indiferenciação”?

Freud, com essa “admissão” do Eu no Id, recorrentemente afirma a direção da análise como o resgate e/ou conquista da maior autonomia possível do Eu frente às exigências quantitativas e qualitativas que o invadem oriundas do Id, do Supra-Eu e da Realidade.

Deste modo, alcançar a transformação do sofrimento neurótico em “infelicidade comum” (Freud, 1895), conquistar certo grau de capacidade de trabalho e amor (1912) ou atingir algo como uma “liberdade possível” nas relações entre Eu, Id e Supra-Eu e diante das exigências dos três princípios implicados no funcionamento psíquico (de Prazer, de Nirvana e de Realidade), resumiriam esse espírito freudiano quanto à sua visada clínica.

É importante também destacar que, nesse objetivo do Eu advir no Id, o Eu consequentemente “consideraria” um inapreensível, pois o Id relaciona-se com uma não-diferenciação e uma não-contradição entre ideias e sentimentos, supostamente opostos ou não. Estar convicto de que algo opera dentro de nós, às expensas de nossa consciência e de que existe um lugar em nós para além de qualquer estrutura lógica-racional, o Id, significa concebermos que o centro da “galáxia psíquica” não é o Eu. Significa, pois, saber-se incompleto nesse lugar que opera a consciência de qualquer saber, havendo aí como que uma eterna porta aberta ao devir e à criação de “devires”.

De qualquer maneira, um ponto fica um pouco mais claro a partir do desenvolvimento aqui realizado, a dimensão ética da clínica expressa na obra freudiana correlaciona-se diretamente uma “eterna abertura ao devir”, abertura essa deflagrada com a conquista do sentimento de convicção do inconsciente e que também abre (ou reabre) um campo vasto e fértil para a liberdade de criação de sentidos, de si e da vida. Abertura que o sintoma insiste na tarefa impossível de fechar, correlacionando-se isso com o próprio circuito pulsional no paradoxo entre exercer pressão constante (abrir) e objetivar a cessação da pressão (fechar). O sintoma significa então uma prisão, uma paralisia excessiva, que impede o indivíduo de vislumbrar a amplitude de sentidos da vida, como se ele tivesse à disposição infinitas cores de tinta para pintar a vida, porém só lhe parecesse acessível uma única cor. Embora seja bastante claro que a realidade muitas vezes impede o acesso a certas “cores de tinta”, os impedimentos internos exercem uma paralisia frequentemente mais drástica que a própria realidade pode vir a infringir.

Destas pontuações podemos nos perguntar, finalmente, o que significa essa abertura ao devir? É ela uma forma de referenciar a característica básica, ou uma das características básicas, que tornam possível dizer que o homem é. É nessa abertura para o devir que sustenta-se a ontologia humana? De fato, se sim, seria mesmo lógico que como consequência do fechamento dessa abertura o que ocorre são manifestações patológicas que incidem justamente na capacidade de ser do homem. Um fechamento tal mortifica/paralisa, assim, a própria vida. Faria, pois, parte da ideia de “saúde”, para a psicanálise, resguardar essa abertura?

A partir do exposto, tudo indica que podemos inferir no ser do homem um lado de reação, mas, também, um lado de criação, um campo aberto para tal. Campo que parece gerar desamparo, pois, por ser aberto, não propicia ancoragens a priori, mas uma constante criação/destruição de ancoragens, que significa a própria liberdade no homem.

Parece que o ser do homem refere-se a uma liberdade que se sustenta, paradoxalmente, nessa abertura “infechável”.

Pois bem, até o momento podemos considerar que Freud tende, novamente, a depor a favor de uma anterioridade da inércia, muitas vezes gerando dúvidas sobre se o ser do homem sustenta-se nesse não movimento, no movimento ou em ambos ao mesmo tempo. Atentemos, pois, à dimensão estética da clínica, para continuarmos esta tentativa de avanço na circunscrição da ontologia freudiana.

A hipótese ontológica freudiana articulada à dimensão estética subtendida ao manejo da transferência.

O que pretendemos aqui circunscrever como dimensão estética da clínica correlaciona-se com o que podemos chamar de um “universo sensível” que é criado no espaço entre analista-analisante, no campo da relação transferencial. Estando aí inclusas características tais como: som, luz, tempo, cinestesia, espaço, ritmo, afetos, sentimentos e emoções. Trata-se da dimensão do “como” se transcorre uma análise e se opera a direção do tratamento no manejo transferencial - dimensão esta sobreposta, pois, ao “o que” visa uma análise (campo da ética). Ao tentarmos esse exercício de circunscrever a dimensão estética da clínica, nos preocupamos, portanto, com o que sente o paciente, além do que ele pensa, em associação livre. Aqui vale uma citação de Freud:

Enquanto lidamos apenas com lembranças e ideias, permaneceremos na superfície. Só os sentimentos têm valor na vida mental. Nenhuma força mental é significativa se não possuir a característica de despertar sentimentos. As ideias só são reprimidas porque estão associadas à liberação de sentimentos que devem ser evitados. Seria mais correto dizer que a repressão age sobre sentimentos, mas só

nos apercebemos destes através de sua associação com ideias. (Freud, 1976b, p.55).

Pois bem, tal preocupação com a dimensão estética da clínica não é sem sentido, porquanto se revelou diretamente interligada, e necessariamente inseparável, à dimensão ética desta. Consequentemente, na direção do tratamento, percebemos a implicação do tato do analista quanto à criação de um campo propício ao alcance da convicção do inconsciente pelo paciente. Freud, no seu conhecido texto sobre os chistes, faz a seguinte afirmação acerca da atitude estética:

A atitude estética é lúdica, em contraste com o trabalho. ‘Seria possível que da liberdade estética brotasse uma espécie de juízo liberador de suas regras e regulações, ao qual, devido a sua origem, eu chamarei de juízo lúdico’, e está contido nesse conceito o principal determinante, senão a fórmula total, que resolverá nosso problema. “A liberdade produz chistes e os chistes produzem liberdade”, escreveu Jean Paul. “Fazer chistes é simplesmente jogar com as ideias”. (Ibid., 24). (...) Uma apreciada definição do chiste considera-o a habilidade de encontrar similaridades entre coisas dessemelhantes, isto é, descobrir similaridades escondidas. (FREUD, 1976b, p.23).

Alguns pontos importantes podem ser destacados: a) uma relação entre liberdade estética e contemplação lúdica; b) uma relação com o objeto pautada na satisfação por sua simples contemplação; c) uma relação específica entre atitude estética, lúdico e liberdade, e; e) a habilidade dos chistes em brincar com diferenciações e indiferenciações entre coisas a princípio semelhantes ou dessemelhantes.

Seria preciso, pois, verificarmos melhor essa correlação entre a dimensão estética e o campo lúdico³⁴⁸. Freud, ainda neste mesmo texto, aponta que a habilidade dos chistes

³⁴⁸ Certamente, quando chegar a etapa de estudo da obra de Winnicott, prevista para a elaboração da minha tese de doutorado, a reflexão sobre a dimensão estética e o brincar será significativamente enriquecida.

em brincar com diferenciações e indiferenciações entre coisas a princípio semelhantes ou dessemelhantes diz de um prazer no reconhecimento de algo. Um encantamento por se encontrar algo escondido e ele refere a isso como “prazer estético”.

Se o ato de reconhecimento suscita de tal modo o prazer, poderíamos esperar que aos homens ocorra a ideia de exercerem essa capacidade por ela mesma – isto é, a experimentariam como um jogo. De fato, Aristóteles considerou a alegria (procedente) do reconhecimento como o fundamento do prazer estético, e é indiscutível que não se deva desconsiderar esse princípio mesmo que ele não possua a abrangente importância que lhe foi atribuída por Aristóteles. (Freud, 1976a, p. 144).

Além disso, Freud revela que “(...) os sonhos servem predominantemente para evitar o desprazer, os chistes para a consecução do prazer; mas para as duas finalidades convergem todas as nossas atividades mentais.” (Freud, 1976a, p.205). Podemos então perceber que, enquanto que no chiste há uma ação positivada que leva a um prazer (estético), no sonho essa tendência é negativada, priorizando a evitar o desprazer.

Notamos que Freud demonstra certa diferença entre uma tendência psíquica de defesa contra o desprazer (demonstrada nos sonhos) e outra de ação em busca de prazer (produção de chistes). Ou seja, ao que tudo indica, em mecanismos de ação em busca de prazer e de reação para evitar o desprazer coadunam-se nosso funcionamento mental. Aqui, Freud não é, pois, parcial, uma vez não sustenta a concepção do funcionamento psíquico exclusivamente pela via de formações reativas como parecia ser sua tendência em outros textos.

Podemos concluir que a questão do prazer estético incide em algo como “sentir ludicamente a vida”. Essa referência direta que Freud faz entre a dimensão estética e o

lúdico aparece, aliás, em vários momentos de sua obra. Eis outro trecho com esta referência:

Existe uma outra circunstância que nos leva a examinar por mais alguns instantes essa oposição entre a realidade e o brincar. Quando a criança cresce e pára de brincar, após forçar-se por algumas décadas para encarar as realidades da vida com a devida seriedade, pode colocar-se certo dia numa situação mental em que mais uma vez desaparece essa oposição entre o brincar e a realidade. Como adulto, pode refletir sobre a intensa seriedade com que realizava seus jogos na infância; equiparando suas ocupações do presente, aparentemente tão sérias, aos seus jogos de criança, pode livrar-se da pesada carga imposta pela vida e conquistar o intenso prazer proporcionado pelo humor. (Freud, 1976c, p. 150).

Seguindo esta última citação, podemos asseverar que a dimensão estética que estamos circunscrevendo aqui diz então de uma perspectiva qualitativa da vida e das vivências de dado indivíduo, de um “como” se pode viver a vida. Esse “como” se vive a vida revela uma manipulação, por assim dizer, da forma pela qual um indivíduo pode experienciar sua relação com a realidade exterior. Ou seja, diz de uma plasticidade de modalidades possíveis de relação com os outros e com o mundo, podendo, obviamente, ser esse outro o si-mesmo.

No texto “O Humor” (1927), Freud deixa claro que esse como se vive a vida, a atitude estética para com ela, se pauta especialmente nas relações entre o Eu e o Supra-Eu, na especificidade daquilo que o Supra-Eu construiu acerca do Ideal-de-Eu, das regras e limitações que impõe ao Eu e da forma como o acolhe e/ou rejeita. É, pois, especialmente nas tensões e distensões entre o Eu e o Supra-Eu que podemos compreender melhor a atitude estética de dado indivíduo para consigo e com o mundo.

Assim, no que se refere à dimensão estética da atitude humorística e o campo de relações entre o Eu e o Supra-Eu, uma consideração do editor neste texto “O Humor” (1927) é bastante significativa: “(...) pela primeira vez, encontramos o superego apresentado num estado de espírito afável.” (Nota do Editor, 1950 [1927]). Assim sendo, o que podemos notar de maneira bastante clara neste texto é certa “liberdade” desse “como” vivenciamos relações – aqui, em especial as demandas de ideal e imposições do Supra-Eu frente ao Eu e entre o indivíduo e o mundo externo. Logo, em suma, nota-se que para além dos fatores da realidade, há, em maior ou menor grau, um campo de manobra do sujeito anunciado nesse “como”.

Pois bem, como podemos então pensar a articulação dessa dimensão estética no manejo da transferência? Uma vez que pudemos observar que esta dimensão está claramente subtendida nas relações que qualquer indivíduo vivencia - pois o caráter de vivência das relações (nas tensões e distensões entre as instâncias psíquicas e entre o indivíduo e a realidade) implica tal dimensão - quais considerações Freud realizou ao longo de sua obra sobre tal tema na especificidade da direção do tratamento?

Como já anunciado, é no campo da transferência que a dimensão estética opera de maneira tangível numa análise. É nesse espaço entre analista-analisante que o “como” da vivência da transferência se configura. Neste sentido, vemos na obra freudiana a referência ao “tato” do analista no que concerne ao manejo da transferência e a uma preocupação com a sensibilidade do analista para julgar suas ações. No entanto, é fato que Freud não discorreu ao longo de sua obra de uma maneira muito esquemática sobre essa questão da sensibilidade do analista. Muitas vezes observamos Freud preocupado com o que o analista não deve fazer numa análise (haja vista os textos da técnica) e relegando a essa abstrata concepção de “tato” muito da ação positivada do analista em sua prática. Apesar disso, muito se pode inferir a respeito dessa questão da implicação da

dimensão estética na direção do tratamento. Freud, nesse sentido, ao apoiar-se no rigorosamente na metapsicologia, possibilitou a abertura mesma para a exposição de tal questão.

Atendo-nos especialmente ao alcance do sentimento de convicção do inconsciente e considerando que, paradoxalmente, uma convicção designa uma certeza, estar convicto do inconsciente seria como que a certeza de uma eterna incerteza. Deste modo, a convicção do inconsciente significa convicção (algo fechado) de algo sempre aberto ao devir que, por mais que os sintomas objetivem certo fechamento/estancamento do inconsciente, sabemos do impossível dessa tarefa. Afinal, lembrando os apontamentos anteriores, se a principal característica da pulsão (dessa força que nos move) é, justamente, exercer pressão constante um estancamento aí se faria, pois, impossível.

Podemos notar que com relação à dimensão estética e a obra freudiana, pouco foi assinalado. No entanto, é importante sublinhar que essa dimensão diz desse “como” subtendido ao fazer clínico e a uma “margem de manobra”, por assim dizer, e num sentido mais ampliado, do “como” se experiência não somente a relação transferencial, mas a própria vida. Sendo que essa “margem de manobra” existe na exata medida dessa “eterna abertura” evidenciada no funcionamento inconsciente.

Assim, para concluir, com as elucubrações aqui referidas da obra freudiana, podemos circunscrever que Freud pressupõe então uma ontologia dupla do devir humano, por assim dizer. Essa ontologia dupla presume o homem como se constituindo especialmente a partir de reações, de mecanismos de defesa e de formações reativas. No entanto, Freud demonstra, também e paradoxalmente, o ser humano com uma eterna abertura ao devir, evidenciando, assim, o homem como um ser que é afetado e constituído pelo meio, mas que também afeta e constitui esse mesmo meio. Um ser, pois, reativo e criativo ao mesmo tempo e em maior ou menor grau pendendo para um destes lados,

dependendo do caso a caso. Sendo que, no âmbito da clínica, Freud aponta uma concepção de saúde e de direção do tratamento que prevê como que um equilíbrio entre esses dois movimentos de abertura e fechamento, evitando excessos de estagnação e de sofrimento – propondo, pois, um movimento lá onde o paciente encontra-se excessivamente paralisado.

Referências

- Freud, S. (1976a) Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Editora: IMAGO, Rio de Janeiro. Volume VII, pp. 135-235. (Original publicado em 1905).
- _____ (1976b) Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Editora: IMAGO, Rio de Janeiro. Volume IX, pp. 18-68. (Original publicado em 1907)
- _____ (1976c) Escritores Criativos e Devaneios. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Editora: IMAGO, Rio de Janeiro. Volume IX, pp. 80-165. (Original publicado em 1907)
- _____ (1976d) Recordar, Repetir e Elaborar. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Editora: IMAGO, Rio de Janeiro. Volume XII, pp.198-223. (Original publicado em 1914).
- _____ (2004a) Pulsões e Destinos da Pulsão. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Vol.I, Editora: IMAGO, São Paulo-SP, pp 133-175. (Original publicado em 1915)
- _____ (2006a) Além do Princípio de Prazer. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Vol.II, Editora: IMAGO, São Paulo-SP, pp. 123-199. (Original publicado em 1920)

- _____ (2004b) O Eu e o Id. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Editora: IMAGO, São Paulo-SP, pp. 13-93. (Original publicado em 1923)
- _____ (2007) O Problema Econômico do Masoquismo. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Vol.III, Editora: IMAGO, São Paulo-SP, pp.103-125. (Original publicado em 1924)
- _____ (1976e) O Humor. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira. Editora: IMAGO, Rio de Janeiro. Volume XXI, pp. 163-175. (Original publicado em 1927)
- _____ (1996a) Análise Terminável e Interminável. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XXIII. Editora; IMAGO, Rio de Janeiro. (Original publicado em 1937)
- _____ (1996b) Construções em Análise. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Editora; IMAGO, Rio de Janeiro, pp.198-230. (Original publicado em 1937)
- Winnicott, D. W. (1975) O Brincar e a Realidade. Editora: IMAGO, Rio de Janeiro. Editora: IMAGO, Rio de Janeiro. (Original publicado em 1971)

PÔSTERES

O AMOR SOB A ÓTICA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL

Thiago de Almeida

Instituto de Psicologia da USP, Departamento de Psicologia da Aprendizagem do
Desenvolvimento da Personalidade

E-mail: thalmeida@usp.br

Resumo: A fenomenologia tem uma compreensão de que o amor é algo construído no processo de inter-relação Eu-Tu. O indivíduo está o tempo todo buscando a autenticidade e elementos para compreender a pessoa amada. O encontro entre os amantes não é percebido como um mero acaso. Para alguns autores fenomenológicos, observa-se que ambos os parceiros da díade constituída sofrerão influências deste enlace amoroso. A pessoa que é amada estará o tempo todo em contato com elementos atrativos do outro, e isso poderá fortalecer, ou não, o amor que experiência. E, ao ter uma vida a dois, o casal passar a ser uma só unidade, ou seja, um ser-junto em essência. Dessa forma, pode-se passar a enxergar o ser amado de uma maneira mais completa ao respeitar os seus aspectos subjetivos e os tornar também partes integrante de si. Nesse sentido, alguns autores da fenomenologia, entendem que ao amar, estamos na constante busca se significados na relação com o seu amado, agindo com liberdade e com todo nosso potencial criativo. Neste sentido, este trabalho buscará mostrar a aplicação da visão fenomenológica acerca do amor romântico fundamentado nas concepções de autores como Husserl, Scheler, Sartre e Lévinas.

Palavras-Chave: amor; fenomenologia; individualidade; relacionamentos interpessoais; inter-relação Eu-Tu.

THE LOVE ACCORDING

TO THE PHENOMENOLOGICAL-EXISTENTIALIST APPROACH

Abstract: The phenomenology has an understanding that love is something built in the process of inter-I-Thou relationship. The individual is constantly seeking the authenticity and looking for some elements to understand the loved one. The meeting between lovers is not perceived as a mere chance. Some phenomenologists observed that both partners made dyad suffer influences this loving bond. The person who is loved is all the time in contact with attractive elements of the other, and this can strengthen or not the love experience. And to have a life together, the couple become a single unit, that is, a being-together in essence. So, you can go to see the loved one of a more fully to respect their subjective aspects and make also integral parts of each other. Thus, some authors of phenomenology, understand that when one loves, this person is in constant seek for meanings in the relationship with his loved one, acting freely and with all our creative potential. In this sense, this study will show the application of the phenomenological view about romantic love based on conceptions of authors such as Husserl, Scheler, Sartre and Lévinas.

Keywords: love; Phenomenology; individuality; interpersonal relationships; I-Thou relation.

Considerações iniciais³⁴⁹

O amor precisa ser entendido como vontade, como a vontade que quer que o amado seja, em sua essência, o que ele é (Heidegger, 2007, p. 366.).

³⁴⁹ Agradeço ao Prof. Dr. Renato Nunes Bittencourt (*Departamento de Filosofia - Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ*) pela a leitura do manuscrito e por suas contribuições nele contidas.

O termo "amor" é utilizado livremente no cotidiano. Há muitos séculos, diferentes concepções de amor têm sido propostas por poetas, filósofos e romancistas, mas não há, ainda, um consenso e, talvez, nunca haja uma definição do fenômeno amoroso capaz de captar sua essência, dada sua diversidade e subjetividade. Logo, o amor, enquanto um fenômeno passível de ser estudado, não se permite esquadrihar por quaisquer que sejam as representações que parecem querer compreendê-lo em sua totalidade.

Usualmente, o amor costuma ser compreendido como um sentimento que nos induz a nos aproximar, a proteger ou a conservar a pessoa pela qual se sente amor, transversal à experiência de união entre as pessoas, e essencial à natureza humana (Greenberg & Paivio, 1997). De acordo com Paz (1994),

(...) o amor é uma tentativa de penetrar em outro ser, mas só pode ser realizado sob a condição de que a entrega seja mútua. Em todos os lugares, é difícil este abandono de si mesmo; poucos coincidem na entrega, e menos ainda conseguem transcender esta etapa possessiva e gozar o amor como o que realmente é: um descobrimento perpétuo, uma imersão nas águas da realidade e uma recriação constante (p. 41).

Em outras palavras, a representação popular de amor consiste na formação de um vínculo afetivo-sexual com alguém, sendo tida, por muitos, como um objetivo a ser perseguido, ou como a única forma de alcançar a felicidade. Nesta acepção, o amor leva um casal a se comprometer mutuamente, ao estabelecer um profundo vínculo entre eles (Hintz, 2008). Ademais, tanto Almeida e Oliveira (2007) como Braz (2006) defendem que o amor é a condição fundamental para que a pessoa se realize plenamente enquanto tal. É um sentimento que participou e participa ativamente da evolução e estruturação da personalidade, dado que é capaz de aproximar a pessoa de sua essência e propiciar o desenvolvimento de relações sociais. Mas que fenômeno é esse que possibilita a pessoas,

até então desconhecidas uma da outra, se aproximarem e expressarem o desejo de construir uma vida em conjunto?

Certa vez, Hunt (1974) afirmou: “amor é, sem dúvida, palavra mercurial; embora vejamos claramente onde ele se encontra, basta encostar o dedo nele para descobrir que não se encontra ali, mas noutro lugar qualquer” (p.11). Complementarmente, Konder (2007) considera que o termo amor tem uma “elasticidade impressionante” (p. 7), e “desempenha um papel sutil ao incitar os seres humanos à busca de um mundo melhor e mais justo” (p.11), de modo que seu uso acontece segundo as possibilidades mais idiossincráticas.

De acordo com Duarte (2012), a compreensão da experiência fenomenológica do amor é uma das mais complexas e desafiantes tarefas da Psicologia, dada a abrangência de sua dimensão na vida das pessoas e uma vez que compreende uma vasta gama de formas de ser experienciada, acarretando significativas mudanças existenciais para o ser humano.

Sousa, Batista e Taumaturgo (2010) afirmam que a fenomenologia é uma postura ou atitude que reformula o entendimento a respeito dos fenômenos humanos, tais como a própria compreensão do homem e do mundo, abrangendo a totalidade de ambos e da inter-relação entre eles. A fenomenologia propõe a compreensão do mundo tal como ele aparece para nossa consciência, sem que façamos juízos de valor acerca do mesmo, isto é, o retorno às coisas mesmas, tal como proposto por Husserl (1973), seu criador. Por conseguinte, o enfoque fenomenológico, despojado dos inerentes preconceitos da avaliação humana, pretende observar os fatos em sua pureza original, tal como pode ser reconhecida a intenção primeira de Husserl, ao criar o método fenomenológico. Contudo, ao final de sua obra, Husserl (2012) passa a questionar os limites desta pretensão, desenvolvendo mais amplamente o conceito de *Lebenswelt*.

O conceito de *Lebenswelt*, também conhecido como *mundo da vida* ou *mundo vivido*, foi pensado por Husserl e retomado, posteriormente, por Merleau-Ponty, constituindo-se como um fio condutor de suas ideias. Segundo o criador desse conceito, o mundo vivido é o terreno a partir do qual as abstrações da ciência derivam; é o campo da própria intuição, o universo do que é intuível ou, ainda, um reino de evidências originárias, para o qual o cientista deveria se voltar para verificar a validade de suas idealizações, de suas teorias, posto que a ciência interpreta e explica o que é dado imediatamente neste mundo da vida (Husserl, 2012). De acordo com Messas (2014), o *Lebenswelt* é aquele preliminar a qualquer manifestação racional, aquele que habitamos e que nos constitui e nos circunda, ou seja, é o mundo *pré-reflexivo* dos fenômenos subjetivos, antes de serem pensados pelo pensamento discursivo. Neste sentido, de acordo com Moreira (2012):

(...) no *Lebenswelt* não há uma cisão entre exterior e interior, individual e social, consciente e inconsciente, ou seja, o *Lebenswelt* é simultaneamente sujeito e objeto, se dá no mundo, no entrelaçamento entre o universal e o singular, no quiasma, no interstício semântico” (p. 19).

Almeida e Oliveira (2007) apontam que, embora parem muitas dúvidas a respeito do que seja o amor, nunca se deixou de falar dele. Atualmente, nos mais diferentes contextos, são realizadas perguntas a seu respeito. Essas perguntas intrigam não somente aos indivíduos que as formulam, mas, também, a muitos psicólogos, mesmo àqueles profissionais cujo enfoque não é, aparentemente, a questão dos relacionamentos interpessoais amorosos (Almeida & Vanni, 2013). Uma das dificuldades neste âmbito de pesquisa refere-se ao fato de que o conceito de amor, e mesmo o de paixão, para as pessoas e seus estados psíquicos são eminentemente subjetivos (Almeida & Madeira, 2014). Entretanto, sentimos os seus efeitos na vida cotidiana e, geralmente, ninguém

ignora as penalidades e vicissitudes pelas quais passamos quando os experimentamos. Portanto, pensar a respeito do amor e da paixão nos coloca frente a esses fenômenos que conhecemos desde a mais tenra idade, com os quais crescemos e que experimentamos diariamente, através de vivências emotivas que o acompanham, embora nem sempre reflitamos sobre as concepções que ele pode assumir (Almeida, 2013; 2014).

Sentirmo-nos amados e podermos amar é uma das nossas mais elevadas aspirações. Mas o amor não é um sentimento simples. Quando se diz que se ama uma pessoa, pretende-se expressar, com isso, uma série de atributos desta experiência, revelando-lhe: que a desejamos, que a idealizamos, que ela nos diverte, que dela queremos estar próximos, que dela cuidamos e com ela nos preocupamos, bem como que ela constitui uma prioridade na nossa vida (Bradbury & Karney, 2010).

Expostas estas reflexões iniciais, veremos, em seguida, algumas das ideias de filósofos que exploraram, sob tais fundamentos metodológicos da Fenomenologia, o *amor* em suas obras.

O amor para a Fenomenologia

a) O amor em Husserl

Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859 - 1938) foi um matemático e filósofo alemão que estabeleceu a escola da Fenomenologia. Ele buscou romper com a orientação positivista da ciência e da filosofia de sua época, elaborando críticas sobre o historicismo e o psicologismo no campo da lógica. Não se limitou aos delineamentos do empirismo de sua época, embora acreditasse que a experiência vivida é a fonte de todo o conhecimento. Ele trabalhou na construção de um método de redução fenomenológica, pelo qual um assunto pode vir a ser conhecido diretamente em sua *essência*.

No início do século XX, a Fenomenologia foi considerada um movimento reformista da filosofia, com origem na Alemanha, dedicando-se ao estudo das grandes questões da vida (Introna, Ilharco, & Faÿ, 2008), tais quais o ser, a existência, a consciência, o homem, o conhecimento, a ética, a imaginação, a alteridade, dentre outras. Foi denominada por Husserl como a “ciência da ciência” (*Wissenschaft von der Wissenschaft*, ou, em outra expressão, *Wissenschaftslehre*, a "doutrina da ciência") (Kockelmans & Kisiel, 1970, p.5), na medida em que se apresentava como uma teorização da própria ciência, ao desenvolver a constituição essencial do conhecimento científico. Uma “ciência da ciência” é, necessariamente, uma ciência do espírito (*Geistwissenschaft*). Então, cabe à filosofia, cuja forma última para Husserl é a fenomenologia transcendental, a tarefa de ser a ciência última, de ser a ciência dos fundamentos últimos.

Husserl inaugurou a construção *método fenomenológico*, o qual foi continuado e estendido por Heidegger (Introna, Ilharco, & Faÿ, 2008), tendo aquele definido as fases fundamentais do método - a descrição, a redução e a essência - enquanto este desenvolveu, de uma forma mais exaustiva e completa, a análise feita em cada uma das fases, ao nele introduzir a hermenêutica, a arte da interpretação (Introna & Ilharco, 2004). Em um manuscrito inédito da série E, procedente dos anos 1920-1921, Husserl (1920/1921, citado por Crespo, 2012) escreve:

O amor, em seu sentido verdadeiro, é um dos problemas fundamentais da fenomenologia, e isso não só na particularidade e individualidade abstratas, mas um problema universal. É um problema em suas fontes intencionais elementares, bem como as suas formas de intencionalidade revelaram que se manifesta nas

profundezas, nas alturas e em extensões universais, afetando a intencionalidade³⁵⁰.

(p. 16)

Levando-se em consideração o que foi anteriormente citado, alguns autores, como Crespo (2012), consideram que o amor constitui um motivo ético fundamental na fenomenologia de Edmund Husserl. Em primeiro lugar, o amor está implicado de uma característica reveladora e desenvolvedora da individualidade (tanto para o ser amado, quanto para a pessoa que ama) e, em segundo, tem-se seu caráter fundamental de comunidade. No caso de amor interpessoal, ele tem o potencial para destacar o caráter individual da pessoa amada. Ele é definido da seguinte forma: “um prazer ativo na individualidade pessoal do amado, no seu comportar-se, ativo e passivo, com o seu entorno, na expressão corporal da sua individualidade, na corporeidade transposta pelo espírito de um modo geral³⁵¹” (Husserl, 1920/1921, citado por Crespo, 2012, p. 21).

Nesse sentido, o amor, em Husserl, revelaria a alteridade do outro amado, o que faz dele um elemento e meio único para atingir esse objetivo, de tal forma que o conhecimento puro não poderia fazê-lo. Assim, segundo o próprio autor, as leis do coração lutariam contra as leis racionais.

b) O amor em Scheler

Max Scheler (1874-1928) foi um filósofo alemão que aprimorou o método do criador da fenomenologia, Edmund Husserl. Scheler ficou conhecido por suas contribuições acerca dos temas da fenomenologia, ética e antropologia filosófica. Em sua

³⁵⁰ Do original: “Liebe im echten Sinn ist eines der Hauptprobleme der Phänomenologie, und das nicht in der abstrakten Einzelheit und Vereinzelung, sondern als Universalproblem. Nach den intentionalen Elementarquellen und nach ihren enthüllten Formen der von den Tiefen zu den Höhen und universalen Weiten hervortreibenden und sich auswirkenden Intentionalität”. (Ms. E III 2/36b)

³⁵¹ Pode ser encontrada em: Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von Iso Kern (Martinus Nijhogg, Den Haag, 1973), Hua, XIV, 172.

obra, podemos identificar um paradoxo, porque, ao mesmo tempo em que a ética scheleriana é pautada em princípios universais, o filósofo elege o Amor e o Afeto humanos como sentimentos integrantes de sua filosofia e, em sua teoria, defende que ser virtuoso ou ser amoroso não atendia a nenhuma finalidade a não ser à consciência de seu próprio valor (Scheler, 1994).

Max Scheler observa que, no ato do amor, um ser se abandona, para compartilhar e participar em outro ser como *ens intentionale*. Dentro e por intermédio do ato de amor, um ser se encontra com o outro objeto ao afirmar sua tendência em direção à sua própria perfeição, que ele ativamente ajuda, promove e abençoa. Para Scheler, esta lógica do amor será a chave para a sua ética filosófica, porque, de alguma forma, a essência do homem é dada pelo que ele chama de *ordo amoris* (Scheler, 1996). Scheler entende o amor como a abertura para a realidade valiosa das situações que nos cercam. O amor, na ótica de Scheler, seria um explorador ou um guia na busca de valores, sendo capaz de ampliar cada vez mais a esfera de valores acessíveis ao homem. O amar, em Scheler, é um fenômeno presente na camada superior nossa vida emocional intencional, e, concomitantemente é um movimento que descobre valores novos e ainda maiores.

c) O amor em Sartre

Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905 -1980) foi um filósofo, escritor e crítico francês, conhecido como representante do Existencialismo. Em Sartre, em especial em “O Ser e o Nada” (Sartre, 1997), o amor é visto como uma possibilidade de escolha amorosa e intencional da consciência, e não como um valor pré-estabelecido.

Amar, para Sartre, pressupõe não apenas a capacidade de acolher e satisfazer o outro, mas, sobretudo, vivenciar a angústia da incerteza da satisfação e a certeza de que nunca se consegue preencher convenientemente o vazio da existência (Sartre, 1997). A

comunicação do/no amor é sempre, assim, imprecisa. Mas, desta limitação, o ser humano afirma a sua paulatina capacidade de transcendência sobre suas dificuldades expressivas, pois situa-se no plano da contingência, do acaso, que exige o exercício da liberdade de criação e reinvenção da relação. Como o ser humano não é autocentrado, mas direcionado ontologicamente para o outro, inevitavelmente o encontro com o outro ocorrerá, promovendo usualmente o choque das subjetividades, nem sempre afetivamente convergentes (Sartre, 1997).

Também, para Sartre, o propósito daquele que ama é ser amado, porque só aquele (a) que ama resgata a contingência do seu ser no mundo, onde não encontra razão para a existência, dando-lhe um sentido, tornando-o único, necessário, absoluto. Em suas próprias palavras Sartre (1976):

O homem que quer ser amado não deseja realmente a escravização da amada... A total escravização da amada mata o amor do amante. Se a amada se transforma num autômato, o amante reencontra-se a si mesmo sozinho. Por isso, o amante não deseja possuir a amada como se possui um carro. Ele exige um tipo especial de apropriação. Ele quer possuir uma liberdade, enquanto liberdade, ele quer ser amado por uma liberdade, mas exige que esta liberdade deixe de ser livre. (p. 394)

Dessa forma, a fenomenologia de Sartre propõe apontar questões do "ser-um-com-o-outro" do homem. O filósofo francês, em sua teoria fenomenológica, nos diz que todo o modo de consciência representa algo, revela algo, apresenta algo, está voltado e direcionado para algo fora dela mesma. A visão existencialista consiste em negar por completo o determinismo do indivíduo, destacando suas ações e decisões e defendendo - uma vez que ela não pressupõe nenhum providencialismo que tutela a existência humana rumo ao estado de progresso moral ou espiritual - que cabe ao próprio homem tomar as rédeas da sua existência e afirmar, assim, sua inevitável liberdade. Mas tal situação

revela-se aterradora para quem é incapaz de atuar autonomamente em sua existência, dependendo sempre da chancela de outrem na condução de sua própria vida, e despersonalizando-se até o cume da alienação. Para Sartre (1997), a sociedade, a natureza e mesmo a pretensa existência de Deus e de seus imperativos normativos não podem impor suas escolhas diante dos outros. Em sua obra, Sartre assume que qualquer homem pode se tornar o que quiser ser, o que escolher ser, de tal forma que sempre poderá mudar, e os valores morais não são limitantes para as escolhas e projetos do que possa vir a tornar-se. O autor também afirma que a sociedade não pode impor a cada pessoa sua forma de amar, tampouco com quem essa ou aquela pessoa deve se relacionar. De acordo com Soares (2010):

O amor é conflito, entende-se que o ser está em conexão direta com a liberdade do outro, e dessa inevitável contradição o indivíduo adquire consciência de que o outro jamais poderá ser plenamente absorvido em sua vida, pois amar é afirmar a contingência da relação, é afirmar a liberdade de ser do outro. Por conseguinte, o projeto de um amor para sempre se torna quimérico, pois diversas circunstâncias podem afetar a conjugação da relação. Isso não significa uma resignação derrotista para a tolerância das inevitáveis crises conjugais, mas uma espécie de sabedoria prática que nos torna mais plenos em nossas vidas, pois nossa felicidade amorosa, ainda que construída na relação com o outro, encontra-se sempre em estado de flutuação, mesmo com o advento da maturidade existencial. Em suma, o amor em Sartre é um processo que decorre do exercício da vontade livre de um sujeito pelo o outro.

Em suma, pode-se pensar que o exercício do livre arbítrio em Sarte, no que concerne ao fenômeno amoroso, se dá de tal forma que o encontro amoroso pressupõe, justamente, essa lógica, à medida que o tu-amado interage com o eu-que-ama, e ambos

tornam-se um ser-junto em essência, a despeito dos conflitos que surgem nessa interação. Conseqüentemente, não se observa, assim, facticidade nessa interação/encontro amoroso, mas sim uma subjetividade oriunda do vínculo amoroso que torna a existência do ser amado mais profunda para o parceiro.

d) O amor em Lévinas

Emmanuel Lévinas (1906-1995) foi um filósofo francês nascido numa família judaica na Lituânia. Este autor foi prisioneiro em um campo de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, tendo vivenciado os horrores da violência fascista. Dedicou-se, após a guerra, à escrita sobre a alteridade, na qual conduziu uma reflexão acerca da dificuldade do ser humano em aceitar aquele que difere de si mesmo, que compreende com desdém e que julga como inferior a si próprio. Este autor foi bastante influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, de quem foi tradutor, assim como pelas obras de Martin Heidegger e Franz Rosenzweig. O pensamento de Lévinas parte da ideia de que a Ética, e não a Ontologia, é a Filosofia primeira. Para Lévinas (2007):

Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade. E existe aí, certamente, uma indicação sobre sua essência. O amor é o eu satisfeito pelo tu, captando em outrem a justificação do seu ser. A presença de outrem exaure o conteúdo de tal sociedade. O calor afetivo do amor realiza a consciência desta satisfação, deste contentamento, desta plenitude encontrada fora de si, excêntricos. A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária à universalidade. (p. 43)

Complementarmente a esse fragmento, Susin, Fabri, Pivatto e Souza (2003) afirmam:

Na proximidade do outro, a suposta soberania do sujeito é questionada. A significação que nasce da proximidade não é a mesma relação entre termos que se encontram mediados por uma linguagem comum. Tal significação é um abalo da consciência tematizante e uma subversão da temporalidade ontológica. (p. 90)

Logo, ao analisarmos a temática amorosa em Lévinas, nos perguntamos: quem é o outro? De acordo com Costa e Diez (2012), “na visão de totalidade o outro pode ser reflexo da idéia de um modelo de ser humano ideal e de obliteração da possibilidade de outra subjetividade” (p.2). Posteriormente, podemos nos perguntar sobre a função do amor ao outro no processo da subjetivação amorosa. Para nos debruçarmos um pouco mais nessa reflexão, podemos recorrer a Kierkegaard (2007), que entende o amor como um evento,

(...) o maior de todos, mas também o mais feliz de todos; o amor é uma alteração, a mais estranha de todas, mas também a mais desejável – dizemos, afinal, no melhor sentido da palavra, que uma pessoa tomada pelo amor está alterada, ou fica mudada; o amor é uma revolução, a mais profunda de todas, porém a mais feliz! Ele traz uma confusão, e nesta bendita confusão não há para os amantes nenhuma distinção entre Meu e Teu! Coisa estranha, há de fato um Tu e um Eu, e não há um Meu nem um Teu! Pois sem Tu e Eu não há amor, e com Meu e Teu não há amor... (p. 300)

Por essa perspectiva, o amor é apresentado como uma grande revolução, uma grande transformação, que implica a relação, mas uma relação que não permite que haja a perda dos envolvidos, como em uma simbiose. É sempre um “Eu” e um “Tu” que estão unidos, sem perder a singularidade de cada um e, não obstante e concomitantemente, sem esvair-se na disputa do que é “meu” e do que é “teu”. Nesse sentido, está na assimetria,

na deposição do eu, como diria Lévinas (2007), na realidade mesma do amor.

Considerações finais

Dado o exposto, depreende-se que a experiência amorosa é constituída por uma inter-relação Eu-Tu, na qual se busca a autenticidade e a compreensão do ser amado. A partir de então, o encontro amoroso passa a ser mais que um mero acaso e, no que respeita à contribuição da Fenomenologia, esta se constitui como uma ferramenta esclarecedora do papel do amor na práxis humana. A abordagem fenomenológica do amor tem tentado perceber os sentimentos e emoções que compõem esta experiência. Nas diversas contribuições dos autores e de suas obras aqui citadas, pode-se observar que, nestas concepções fenomenológicas apresentadas, o amor é um projeto de autonomia e de escolha.

Neste sentido, uma "fenomenologia do amor" está imbuída de um caráter dinâmico e próprio, em que vão sendo desencadeados e desenvolvidos processos cambiantes que envolvem variáveis de ordem cognitiva, afetiva, neurofisiológica e comportamental, em cada uma das pessoas que compõe os sistemas: "eu", "tu" e "nós". Ademais, somente o amor torna os indivíduos capazes de conscientizar o ser amado daquilo que este pode e deveria vir a ser.

Referências

Almeida, T. (2013). (Org.). *Relacionamentos amorosos: o antes, o durante... e o depois*. (Vol. 1). São Carlos, SP: Compacta Gráfica e Editora.

Almeida, T. (2014). (Org.). *Relacionamentos amorosos: o antes, o durante... e o depois*. (Vol. 2). São Paulo, SP: PoloBooks.

Almeida, T., & Madeira, D. (2014). *Enigmas do amor*. São Paulo, SP: Polo Books.

Almeida, T., & Oliveira, H. C. (2007). A importância e a banalização do amor no cotidiano. In *5 Jornada APOIAR: saúde mental nos ciclos da vida*. (pp. 127-142). São Paulo, SP: IP-USP.

Almeida, T., & Vanni, G. (2013). *Amor, ciúme e infidelidade: como estas questões afetam sua vida*. São Paulo, SP: Letras do Brasil.

Bradbury, T. N., & Karney, B. R. (2010). *Intimate relationships*. New York, NY: W. W. Norton.

Braz, A. L. N. (2006). Reflexões sobre as origens do amor no ser humano. *Psicologia para América Latina*, 5. Recuperado de: http://scielo.bvspsi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870350X2006000100006&lng=pt&nrm=iso

Costa, W. D., & Diez, C. L. F. (2012). A relação eu-outro na educação: abertura à alteridade. In *Anais do 9 ANPEDSUL: Seminário de Pesquisa da Região Sul*. (pp. 1-11). Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul.

Crespo, M. (2012). El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl. *Anuario Filosófico*, 45(1), 15-32.

Duarte, R. I. S. (2012). *Do amor e do desamor: variedades de experiências de ruptura e reparação e regulação de necessidades na aliança amorosa de casais* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Psicologia da Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal

Greenberg, L. S., & Paivio, S. C. (1997). *Working with emotions in psychotherapy*. New York, NY: The Guilford Press.

Heidegger, M. (2007). *Nietzsche*. (Vol.1). Rio de Janeiro, RJ: Forense.

Hintz, H. C. (2008). Questões afetivas versus questões financeiras na relação conjugal. In R. M. S. Macedo. (Org.). *Terapia familiar no Brasil na última década* (pp. 376-382). São Paulo, SP: Roca.

Hunt, M. (1974). *Sexual behavior in the 1970's*. New York, NY: Playboy Press.

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. (Sulla fenomenologia dell'intersoggettività. Testi dal lascito). Zweier Teil: 1921-1928. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenologia*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.

Introna, L., & Ilharco, F. (2004). The ontological screening of contemporary life: a phenomenological analysis of screens. *European Journal of Information Systems*, 13(3), 221-234.

Introna, L., Ilharco, F., & Fäy, E. (2008). *Phenomenology, organization and technology*. Lisboa, Portugal: Universidade Católica Editora.

Kierkegaard, S. (2007). *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco.

Kockelmans, J. J., & Kisiel, T. J. (1970). *Phenomenology and the natural sciences* (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Evanston, Illinois, EUA: Northwestern University.

Konder, L. (2007). *Sobre o amor*. São Paulo, SP: Boitempo.

- Lévinas, E. (2007). *Ética e infinito*. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Messas, G. (2014). Psicoterapia e psicopatologia fenomenológica [Resenha do livro *Clínica do Lebenswelt* de A. Tatossian & V. Moreira]. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 3 (1), 157-165.
- Moreira, V. (2012). Introdução. In A. Tatossian & V. Moreira. *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Escuta.
- Paz, O. (1994). *A dupla chama: amor e erotismo*. (W. Dupont, trad.). São Paulo, SP: Siciliano.
- Sartre, J.-P. (1976). *L'Être et le Néant*. Paris, França: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1997). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (P. Perdigão, trad.; 5 ed.). Petrópolis. RJ: Vozes.
- Scheler, M. (1994). *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid, Espanha: Caparrós.
- Soares, J. (2010). *A fenomenologia do amor no filme: de repente Califórnia*. Recuperado de: <http://casofilosofico.blogspot.com.br/2010/12/fenomenologia-do-amor-no-filme-de.html>
- Sousa, L. M., Batista, R. D. C., & Taumaturgo, E. R. (2010). *Eu-Tu: uma fenomenologia do amor*. Recuperado de <https://psicologado.com/abordagens/humanismo/eu-tu-uma-fenomenologia-do-amor>
- Susin, L.C., Fabri, M., Pivatto, P. S., & Souza, R. T. (Orgs.). (2003). *Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e Interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

OS ÂMBITOS IRREFLEXIVO E REFLEXIVO DA CONSCIÊNCIA EM SARTRE

Flávia Augusta Vetter Ferri & Carla Maria Voitena

FADEP -Faculdade de Pato Branco

E-mails: flaviaferri@fadep.br, carla_voitena@hotmail.com

Resumo: Pretende-se, neste artigo, explanar a compreensão de Sartre acerca da consciência, descrita por ele em dois graus: irreflexivo e reflexivo. Para a realização deste estudo, utilizaram-se dos variados materiais a que se tiveram acesso, como livros, artigos, produções online, dentre outros, buscando as comprovações da maneira como Sartre distinguia a consciência. Levantou-se que o filósofo francês recebeu fortes influências de Husserl e, apesar do rompimento teórico que se deu anos após essa aproximação, Sartre se apropriou do conceito husserliano de intencionalidade, considerando toda consciência como “*consciência de*”, ou seja, um constante movimento intencional. Embora inspirado em Husserl, Sartre jamais manteve com o mesmo uma relação de discípulo, e a diferença conceitual é que Sartre, ao contrário de Husserl, compreende a consciência através de dois momentos: primeiro e segundo grau. A primeira diz respeito a uma consciência que se define como pura espontaneidade, que posiciona o mundo, mas, ao mesmo tempo, não deixa de ser consciência de si mesma, porém, não a posiciona como objeto. Assim, mesmo estando mergulhada no mundo, a consciência não abdica do estatuto de ser consciência de si, ou seja, ela toma consciência de si mesma, enquanto é, ao mesmo tempo, consciência de um objeto transcendente; entretanto, essa consciência de si se dá, primeiramente, de forma não-posicional. A consciência de segundo grau, por sua vez, refere-se ao momento em que a consciência volta-se para si, tornando-se, ela mesma, o objeto da consciência, de maneira posicional, reflexiva.

Palavras-chaves: Consciência, Consciência irreflexiva, Consciência reflexiva. Fenomenologia, Sartre.

THE UNREFLECTIVE AND REFLECTIVE SPHERE OF CONSCIOUSNESS IN SARTRE

Abstract: This paper aims to explain the way by which Sartre understands the consciousness, described in two degrees: unreflective and reflective. . For this study, we used several materials we had access to, such as books, articles, online productions, among others, in order to find out the evidences on how Sartre distinguished the consciousness. It has been found that the French philosopher was strong influenced by Husserl's ideas, and despite the theoretical rupture, which took place years after this approximation, Sartre has borrowed the Husserlian concept of intentionality, that considers all consciousness as *consciousness-of* something, in other words, a constant movement of intentionality. Though inspired by Husserl, Sartre never kept with him a disciple relationship, and the conceptual difference is that Sartre, unlike Husserl, understood the consciousness through two moments: first and second degree. The first one is related to a consciousness which is defined as pure spontaneity, that poses itself in the world, but, at the same time, do not let to be self-consciousness, however, do not positioned as the object. Like this, even though immersed in the world, the consciousness does not relinquish the status of being self-consciousness, i.e., it becomes conscious of itself, as it is at the same time, conscious of a transcendent object, however, this self-consciousness occurs primarily in a non-positional manner. The second level of consciousness, on the other hand, refers to the moment when the consciousness turns back to itself, becoming itself the object of consciousness, in a positional and reflective

manner. It is established the ontological primacy of unreflective consciousness in relation to reflective

Key-words: Consciousness, Consciousness unreflective, Consciousness reflective, Phenomenology, Sartre.

Introdução

A fenomenologia surgiu no final do século XIX e início do século XX, tendo como seu fundador o filósofo Edmund Husserl. Nesta época, ocorreu uma reaproximação da Psicologia com a Filosofia, momento em que esta última procurava revisar as questões do homem e do mundo (Silva, Lopes & Diniz, 2008).

A fenomenologia surge com uma nova proposta de termos e conceitos, modificando várias compreensões existentes no âmbito da psicologia e da filosofia. Dentre elas, a da consciência, que deixa de ser algo substancial e passa a ser caracterizada como movimento intencional, ou seja, um movimento constante que se dirige para algo, pois a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Assim como Heidegger e Merleau-Ponty, e diferentemente de Husserl, Sartre compreende a consciência em dois momentos: consciência de primeiro grau e consciência de segundo grau (Silva, Lopes & Diniz, 2008).

Histórico

Jean-Paul Sartre (1905-1980) foi um filósofo francês nascido em Paris. Em 1933, contemplado por uma bolsa de estudos, partiu para a Alemanha, onde entrou em contato, primeiramente, com a filosofia de Husserl (Almeida, 1988).

Vivenciou e pôde refletir acontecimentos marcantes do século XX, como a Segunda Guerra Mundial, a qual mudou os rumos de sua vida. Convocado pelo Exército

francês, em 1940, Sartre foi feito prisioneiro pelos alemães já no ano seguinte, em 1941. No cativeiro, estudou a obra do filósofo alemão Martin Heidegger. Fazendo-se passar por civil, conseguiu ser libertado, e escreveu boa parte de suas obras durante a guerra. Em 1943, publicou *O Ser e o Nada* (Sartre, 2013), sua obra filosófica mais conhecida, versão pessoal da filosofia existencialista de Heidegger (Almeida, 1988).

Sartre (1970) pontuou que a consciência localiza o homem ante a possibilidade de escolher o que será, sendo esta a própria condição da liberdade humana: escolhendo sua ação, o homem se escolhe a si mesmo, mas não escolhe sua existência, que já lhe vem concedida e é requisito de sua escolha. Daqui, surge a famosa máxima existencialista que declara: a *“existência precede a essência”* (Sartre, 1970, p. 3), uma vez que,

(...) em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo.... O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo... Pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro. De início, o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem será apenas o que ele projetou ser. Não o que ele quis ser, pois entendemos vulgarmente o querer como uma decisão consciente que, para quase todos nós, é posterior àquilo que fizemos de nós mesmos. (p. 4-5)

Em 1964, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura, mas o recusou, por não acreditar se submeter a juízes e julgamentos de seres, mesmo quando premiado (Almeida, 1988).

Fenomenologia

A Fenomenologia surge como campo do saber que visava, em última instância, ao *eu-transcendental*, tão caro a Husserl. Quanto à etimologia da palavra "fenomenologia", Chauí (2010) nos esclarece a dimensão do "*phainomenon* (fenômeno), que significa 'a realidade tal como se mostra ou se manifesta para nossa razão ou para nossa consciência'" (p.117). Em seguida, complementa:

Fenomenologia significa "conhecimento daquilo que se manifesta para nossa consciência, daquilo que está presente para a consciência ou para a razão porque é organizado e explicado com base na própria estrutura *a priori* da consciência". A verdade se refere aos fenômenos, e os fenômenos são o que a consciência conhece (CHAUÍ, 2010, p. 118).

Husserl recebeu a influência de Brentano, seu professor, cuja grande contribuição consistiu na definição do termo *intencionalidade*. A intencionalidade é a relação psíquica primária, esta que se estrutura num fenômeno psíquico que é concebido como parte separável da consciência (Brito, 2012). Na relação intencional, o conteúdo e ato tornam-se inseparavelmente relacionados por meio da intencionalidade, sendo que conteúdo é o fenômeno para o qual a consciência está voltada, e ato é a ação intencional da consciência que se volta para o fenômeno, "pois seria impossível existir um ato de consciência sem um conteúdo correlato" (Brito, 2012, p.104). Ou seja, a intencionalidade é o próprio movimento da consciência, esta que é sempre "consciência de alguma coisa" (Sartre, 1966, p.28), pois não há algo como uma consciência vazia, por assim dizer.

Neste sentido, segundo Chauí (2010), na perspectiva fenomenológica,

a consciência não é uma coisa entre as coisas, não é um fato observável, nem é, como imaginava a metafísica, uma substância pensante ou uma alma, entidade espiritual. A consciência é uma pura atividade, o ato de constituir essências ou significações, dando sentido ao mundo das coisas. Estas - ou o mundo, como significação - são o correlato da consciência, aquilo que é visado por ela e dela recebe sentido. Não é uma coisa nem uma substância (uma coisa), mas uma atividade (uma ação). Por ser uma ação que visa os objetos como significações, toda consciência é sempre consciência de. A isso (ser consciência de), Husserl dá o nome de intencionalidade. (p. 212)

Alterando todos os pressupostos já existentes sobre a consciência, os fundadores da fenomenologia a conceituam, então, como um movimento intencional, ela é o próprio movimento, um ato, e não há local algum que se denomine consciência, ou seja, na consciência não há nada. Ela sempre se impulsiona para fora de si, interligando-se com os outros componentes do mundo, através de uma relação co-original, denominada *nóese-noema* (Alves, 2013).

Então, na esteira das reflexões propostas pela fenomenologia husserliana, para Sartre a consciência perde a antiga ideia de lugar, no qual poderiam estar armazenados conteúdos psíquicos (Dartigues, 1973).

A consciência reflexiva e irreflexiva em Sartre

Considerando a consciência no seu caráter intencional, Sartre classifica-a em dois graus: Consciência de 1º grau e Consciência de 2º grau, também chamadas, respectivamente, de irreflexiva, irrefletida, imediata, não posicional, não-tética e refletida, reflexiva, posicional, tética (Cahet, 2008). A irreflexiva se refere ao primeiro momento em que a consciência se coloca: ao estar submerso ao mundo, a consciência

encontra-se posicional ao mundo e não-posicional de si, ou seja, ela está direcionada, voltada para o mundo e não para si, como nos esclarece Aires (2007):

Numa tentativa de conceituar, de maneira sucinta, a consciência não-tética, podemos dizer que é a consciência refletida e direcionada para os objetos; posiciona os objetos ao voltar-se para eles, porém, não se posiciona perante eles, por isso, também é conhecida como consciência não-posicional de si; sabe, mas não sabe que sabe. Em virtude disso é que não podemos considerar toda consciência como sendo posicional em relação a si mesma. (p.23)

Já a consciência reflexiva manifesta-se num segundo momento, em que a consciência se torna objeto dela mesma. Trata-se da presença do Eu, do momento no qual a consciência possui consciência de ser consciência. Ora, ela dirige-se para a própria consciência, sendo pessoal, e é nesta atitude que ocorre o aparecimento do Eu. Como afirma Sartre (1996), "por outro lado, não há uma regressão ao infinito, uma vez que a consciência não tem, absolutamente, necessidade alguma de uma consciência reflexiva para ser consciência dela mesma. Simplesmente, ela não posiciona a si mesma como objeto"³⁵² [tradução nossa] (p.29).

A consciência não está em um momento apenas, ela é um vai-e-vem, ou seja, ora está irreflexiva, ora está reflexiva (Sartre, 2008). Nas palavras do filósofo:

Tende-se muito a acreditar que a ação é uma passagem constante do irrefletido ao refletido, do mundo a nós mesmos. Perceberíamos o problema (irreflexão-consciência do mundo), depois perceberíamos a nós mesmos como tendo o problema a resolver (reflexão), a partir dessa reflexão conceberíamos uma ação a ser cumprida por nós (reflexão), e então, tornaríamos a descer no mundo para

³⁵² *il n'y a d'ailleurs pas ici de renvoi à l'infini puisqu'une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet.*

executar a ação (irrefletida), considerando apenas o objeto agido. A seguir, todas as dificuldades novas, todos os fracassos parciais que exigem um estreitamento da adaptação nos remeteriam de volta ao plano refletido. Daí um vaivém constante que seria constitutivo da ação. (Sartre, 2008, p. 58)

Para ampliar esta compreensão, o filósofo expõe outro exemplo: no momento em que se está escrevendo, a consciência não está consciente de si mesma, pois ela está voltada às palavras e objetos utilizados para escrever. “Escrever é tomar uma consciência ativa das palavras enquanto elas surgem de minha pena... o eu não aparece de modo algum aqui” (Sartre, 2008 p. 59 -61). O instante em que o sujeito lembra-se do momento em que escrevia caracteriza-se pelo segundo âmbito da consciência, o de segundo grau, ou seja, a consciência voltada para si mesma, pois o eu aparece neste instante, enquanto que na de primeiro momento – que se dá quando sujeito está escrevendo - a consciência está voltada ao mundo, às coisas mundanas e, logo, não se posiciona a si mesma. Ressalte-se que

(...) a consciência não tem, teticamente, consciência de si mesma como degradando-se para escapar à pressão do mundo: tem apenas consciência posicional da degradação do mundo que passa ao nível mágico. O fato é que ela é consciência não-tética de si (Sartre, 2008, p.79).

Mas, como diz Sartre (1966, p.30), "toda consciência irreflexiva, sendo consciência não-tética dela mesma, deixa uma memória não-tética que pode ser consultada"³⁵³ [tradução nossa]. Assim, tudo o que ocorrer irreflexivamente pode ser lembrado posteriormente, de maneira reflexiva, pois o “Eu” estará presente.

Primazia ontológica

³⁵³ *Mais toute conscience irréfléchie, étant conscience non-thétique d'elle-même, laisse un souvenir non-thétique que l'on peut consulter.*

A primazia ontológica refere-se à relação que existe entre os dois âmbitos de consciência descritos por Sartre, o irreflexivo e o reflexivo, sendo que, “de maneira geral, não é demais lembrarmos que as consciências pré-reflexivas possuem primazia ontológica diante da consciência reflexiva.” (Cahet, 2008, p. 36). Em outras palavras, “a reflexão é um modo secundário de consciência e sua existência depende previamente da consciência pré-reflexiva.” (Ferri, 2013, p. 30), ou seja, para que o âmbito reflexivo ocorra, deve haver ocorrido o irreflexivo primeiramente, ainda que isto não implique, necessariamente, que todas as irreflexões se tornarão reflexivas.

Sartre (1966, p.41) ressalta que, "mesmo assim, o irreflexivo tem prioridade ontológica sobre o reflexivo, porque não há necessidade de ser reflexivo para existir e a reflexão requer a intervenção de uma consciência de segundo grau"³⁵⁴ [tradução nossa].

Considerações finais

Ao percorrer o caminho deste estudo, buscamos explicitar a relevância que a vertente filosófica da Fenomenologia trouxe, ao surgir em meio à crise das ciências. Os pensadores desta corrente aportaram esclarecimentos sobre facetas de uma nova maneira de olhar para o fenômeno da consciência.

Mas também nota-se que, ainda que se tratem de pensadores que sejam classificados numa mesma abordagem filosófica, há diferenças na maneira através de que olham para os fenômenos, principalmente para a consciência. Buscamos aqui discorrer, justamente, sobre as peculiaridades do olhar de Sartre para o tal.

Em suma, a consciência é compreendida, pelo filósofo, em dois momentos: irreflexivo e reflexivo. O primeiro refere-se ao momento em que a consciência se volta

³⁵⁴ *Mais même alors l'irréfléchi a la priorité ontologique sur le réfléchi, parce qu'il n'a nullement besoin d'être réfléchi pour exister et que la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré.*

para algum objeto do mundo, quando ela se posiciona para fora de si; já num segundo momento, a consciência é objeto de si mesma, ela está voltada para si.

Ressaltou-se, também, a primazia ontológica do âmbito irreflexivo com relação ao reflexivo. Isso significa que, num primeiro momento, a consciência é caracterizada, sobretudo, pelo mergulho espontâneo no mundo: ela se volta inteiramente para esta exterioridade e se define enquanto este movimento. Neste ponto, salta aos olhos a ausência de um “eu” como objeto para a consciência; este “ego” somente aparecerá com o movimento reflexivo, num segundo momento, quando a consciência posiciona a si mesma enquanto objeto. Neste sentido, a consciência não posicional é condição *sine qua non* para a atividade reflexiva.

Referências

Aires, M. G. (2007). *O conceito de Consciência em O ser e o nada de J.-P. Sartre*. (Dissertação de mestrado). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

Almeida, F.J. (1988). *É proibido proibir- Sartre*. São Paulo, SP: FTD.

Alves, L.C.R. (2013). A consciência na fenomenologia husserliana. *Theoria- Revista Eletrônica de filosofia*. Faculdade Católica de Pouso Alegre. 5 (13). Recuperado de http://www.theoria.com.br/edicao13/a_consciencia_na_fenomenologia_husserliana.pdf

Brito, E.O. (2012). Franz Brentano e a descrição dos atos psíquicos intencionais: uma exposição esquemática do manuscrito Psychognosie de 1890. *Ágora Filosófica*, (1), 87-114. Recuperado de <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/11201204.pdf>

Cahet, H.J.P. (2008). *Sartre: Aspectos da noção de consciência*. (Dissertação de mestrado). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis.

Chauí, M. (2010). *Iniciação à filosofia*. São Paulo, SP: Ática.

Dartigues, A. (1973). *O que é a fenomenologia?*. Rio de Janeiro: Eldorado

Ferri, F.A.V. (2013). *Psicanálise existencial sartriana: um ensaio acerca da consciência alucinada*. (Dissertação de mestrado). Centro de Ciências Humanas e Sociais de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

Sartre, J-P.(1966). *A transcendência do ego- esboço de uma descrição fenomenológica*.

[Versão digital]. Recuperado de

<http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2022/sartre.pdf>

Sartre, J.P. (1970). *O Existencialismo é um humanismo*. [Versão digital]. Recuperado de

http://stoa.usp.br/alexccarneiro/files/-1/4529/sartre_existencialismo_humanismo.pdf

Sartre, J-P. (2008). *Esboço para uma teoria das emoções*. [Versão digital]. Recuperado

de <http://gmeaps.files.wordpress.com/2012/05/sartre-esboc3a7o-para-uma-teoria-das-emoc3a7c3b5es.pdf>

Sartre, J.-P. (2013). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (22a ed.).

Petrópolis, RJ: Vozes.

Silva, J. M. O., Lopes, R. L. M., & Diniz, N. M. F. (2008) Fenomenologia. *Rev. bras.*

enferm., 61(2), pp. 254-257. Recuperado de

<http://www.scielo.br/pdf/reben/v61n2/a18v61n2.pdf>

RESUMOS

FENOMENOLOGIA, SOFRIMENTO E CRISE PSÍQUICA GRAVE: EM BUSCA DE SENTIDOS

Ileno Costa (UNB)

E-mail: ilenoc@gmail.com

A partir do construto sofrimento psíquico grave (Costa, 2010, 2013), problematizar-se-á o que seja uma crise psíquica grave, ou, como mais comumente é conhecida, o “surto psicótico”. Partindo do paradigma internacional da Intervenção Precoce nas Psicoses, busca-se ampliar a concepção de pródromos, num diálogo inicial com alguns autores da fenomenologia, tendo a crise psíquica grave como norteadora de tais reflexões. Embasado na experiência/empíria de 13 anos de acolhimento de pessoas em primeiras crises psíquicas graves (com “crises do tipo psicótica”, que vão da neurose grave, passando pelos estados limítrofes até mesmo à psicose) em Brasília/DF/Brasil, pretende-se debater os pressupostos do acolhimento do Gipsi (Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótico), um modelo de intervenção precoce em construção no Brasil e filiado à IEPA (Austrália). Ao final, busca-se fazer reflexões clínicas sobre como acolher tais manifestações essencialmente humanas, correlacionando-as com autores seminais da Fenomenologia, especialmente Levinas (Sofrimento inútil, Alteridade), Heidegger (Cuidado e Intersubjetividade) e Winnicott (Clínica do Cuidado), numa postura crítica de inspiração husserliana, levando em conta, em especial, as assim chamadas Éticas da Alteridade, da Responsabilidade e do Cuidado.

Palavras-chave: fenomenologia; sofrimento; crise psíquica.

A MAIOR DOR DO MUNDO: O LUTO MATERNO EM UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Luís Henrique Fuck Michel & Freitas, J.L. (UFPR)

E-mail: luis.hfmichel@gmail.com

O presente trabalho busca refletir acerca da vivência do luto materno na sociedade brasileira contemporânea, a partir da perspectiva fenomenológico-existencial. Foi realizada uma pesquisa qualitativa com três mães enlutadas. Utilizou-se o método fenomenológico de entrevistas com uso de pergunta disparadora. A análise dos dados seguiu os quatro passos metodológicos de Giorgi. O relato das mães evidenciou diferentes temáticas, descritas por meio de dez elementos constituintes da vivência de luto materno, a saber: Dor, Perda de um modo de existir, Espiritualidade, Culpa, Perda do sentido do mundo-da-vida, Vontade de morrer, Fragmentação dos laços afetivos, Engajamento em projetos relacionados ao filho, Perpetuação da memória do filho, Estreitamento de laços com pessoas significativas para o morto. Os resultados obtidos na pesquisa indicam que embora o luto se modifique ao longo do tempo, a perda de um filho jamais é superada, compreendendo este sofrimento não mais como uma condição patológica, mas com especificidades a serem compreendidas.

Palavras-chave: luto materno; fenomenologia; psicologia.

**FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA NO TEXTO FREUDIANO:
INTERCESSÕES ACERCA DA PESSOA HUMANA**

Karla Daniele de Sá Maciel Luz (UNIVASF)

E-mail: karladanimac@hotmail.com

Falar da pessoa humana, não compartimentada, mas compreendida de modo uno é, um grande desafio, especialmente quando toda forma de pensar está marcada pela fragmentação cartesiana. Junto a esse desafio encontra-se outro, um pouco mais complexo, falar sobre pessoa humana no texto freudiano a partir de suas contribuições fenomenológica e teológica. É com o objetivo de refletir sobre o humano complexo e todo a partir das contribuições da fenomenologia e da teologia presentes no texto de Freud que esse trabalho será apresentado. Para isso faremos uso de fragmentos da sua obra em que a condição humana foi abordada com visível proximidade das concepções da fenomenologia e da teologia (especialmente o judaísmo e o cristianismo, que tanto marcaram o pai da psicanálise). Ao longo da obra percebemos que o sujeito do desejo, marcado pelas pulsões, regido pela lógica inconsciente é também um sujeito que faz sua própria história e Freud vai deixando a metapsicologia aberta a novos dizeres e saberes, com o objetivo de que aquilo que é intrinsecamente humano se revele, se mostre, se deixe conhecer. Em nenhum momento Freud reduz o humano a psicanálise, mas deixa a psicanálise a disposição do desvelar da condição humana. Portanto uma análise mais minuciosa e apurada de seu texto deixa claro o quão fenomenólogo foi Sigmund Freud.

Palavras-chave: fenomenologia; teologia; Freud.

O (DES)APRENDIZADO DO MÉTODO CARTESIANO E A ÉTICA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL

**Paulo Alexandre Françoso & Anisha Gonçalves Santana (Centro Universitário São
Camilo)**

E-mails: paulotecweb@gmail.com, aniyumitian@gmail.com

O pensamento cartesiano foi um divisor de águas na história da produção de conhecimento ao imprimir a esse processo o rigor metodológico que se integrou no cotidiano da sociedade capitalista moderna, colaborando para a estruturação de uma cultura tecnocrática na qual os fenmenos são efeitos e, portanto, possuem uma causa a ser investigada e intuída. Isso se reflete diretamente no aprendizado e expressão dos sujeitos, resultando num modo naturalizado de pensar o mundo. Tal concepção de fenmeno, eternizada na afirmação cogito ergo sum, se encontra também em diversas teorias psicológicas e filosóficas. O esforço para vencer essa naturalização é um dos maiores desafios da prática pautada pela tica fenomenológica-existencial, que se vale da epoché para uma abordagem compreensiva dos fenmenos humanos. Há, no entanto, outra naturalização inerente  adoção do pensamento cartesiano amplamente presente na sociedade capitalista moderna: a tica baseada em princípios de eficácia e eficiência, decorrentes do controle e previsibilidade de causas e efeitos, não sendo exceção a atuação psicológica. Tendo isto em vista,  possível a coexistência da tica fenomenológica-existencial e a tica tecnocrática-capitalista?

Palavras-chave: fenomenologia; método cartesiano; psicologia.

GRUPO ABERTO DE ESCUTA: QUANDO A COMUNIDADE ACOLHE A SI PRÓPRIA

Mônica Mendes Gonçalves (USP)

E-mail: monikitamendes@hotmail.com

O presente trabalho relata a criação de um grupo de escuta dentro de uma UBS, conduzido pela psicóloga da unidade. Situada numa região de extrema vulnerabilidade, a instituição tinha tradição histórica em atendimentos individuais e especializados, especialmente na abordagem das questões de saúde mental. Inicialmente recebido com resistência, o grupo acontecia uma vez por semana, com duração de 2h30 e foi implementado valendo-se de aspectos metodológicos da terapia comunitária, colocando o usuário como sujeito central de sua vida, protagonista de seu processo de saúde-doença a partir da possibilidade de empoderamento e elaboração através da fala-escuta. O objetivo era oferecer acolhimento coletivo e imediato às pessoas em sofrimento ou que demandassem escuta psicológica, instaurar uma possibilidade de ‘porta aberta’ ao profissional psicólogo permanente, ordenar o fluxo de saúde mental, adequar-se diretrizes e prerrogativas da política nacional de atenção a saúde mental e de atenção básica. Para além desses objetivos, evidenciou-se o fortalecimento dos laços comunitários, o surgimento de redes de apoio auxiliares, que se estenderam para além do grupo e do espaço físico da unidade, passando a figurar um lugar simbólico na relação entre os moradores do bairro.

Palavras-chave: escuta; comunidade; psicologia.

A CONTRIBUIÇÃO DA TERAPIA EM GRUPO DO CAPS- AD AO ESQUIZOFRÊNICO DEPENDENTE QUÍMICO

Douglas Marcel da Silva Buzoni, Sampaio, G.O & Barbosa, A.P. (UNIFRAN)

E-mail: dmarcel25@yahoo.com.br

Este estudo teve por objeto os pacientes do CAPS-ad com esquizofrenia que fazem uso de substâncias psicoativas. O intuito do projeto foi descobrir e relatar de que maneira a terapia em grupo oferecida na instituição pode beneficiar a este tipo de paciente. Foi utilizado o Método Dedutivo. Foi realizado um breve levantamento bibliográfico na literatura da dependência química, bem como entrevistas mediante questionário específico com alguns pacientes participantes da terapia em grupo no CAPS-ad e familiares. Os participantes receberam orientação quanto ao objetivo do estudo, sendo unânime a opinião dos mesmos quanto à importância da terapia em grupo em contraste com o tratamento medicamentoso. Percebeu-se que é necessário que haja uma equipe multidisciplinar (psicólogo, assistente social, terapeuta ocupacional, enfermagem, psiquiatra e clínica geral). Ressaltam, ainda, os benefícios que a terapia em grupo traz para a convivência do doente com seus familiares. Através do estudo realizado nesta política pública que oferece tratamento psicossocial gratuito à população de Franca – SP e região pode-se concluir que o tratamento auxilia tanto o paciente quanto seus familiares no enfrentamento da esquizofrenia e da dependência, e, portanto, contribui para a melhora de seu quadro proporcionando um tratamento aberto, e, assim sendo, ele continua inserido na sociedade.

Palavras-chave: terapia em grupo; esquizofrenia; dependência química.

O SOFRIMENTO DOS ALUNOS DO INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA USP

Maria Gertrudes Vasconcellos Eisenlohr (USP)

E-mail: mge497@gmail.com

O objetivo deste trabalho é apresentar parte da minha experiência com os alunos do Instituto de Psicologia da USP. Os profissionais envolvidos com a formação de alunos em Psicologia conhecem a complexidade desse processo, não só pela diversidade de visões de homem e suas abordagens teórico-práticas, mas pelo envolvimento que o aluno precisa realizar. Essa condição, própria ao campo da psicologia, tem se estendido ao relacionamento com os alunos, os quais têm se queixado de como são negligenciados: não tem interlocução, não são compreendidos nas dificuldades e não são considerados como pessoas. Muitos têm sofrido crises durante o período de sua formação. Em 2005, atendendo a um pedido do Centro Acadêmico, o Instituto suspendeu todas as suas atividades por um dia inteiro para que pudéssemos ouvir os alunos e lidar com a fragmentação das disciplinas, a falta de ligação entre teoria e prática e, principalmente, com a pessoa de nossos alunos. Deste encontro surgiu o Espaço de Convivência mensal e o “Serviço de Cuidado aos Alunos”, sob minha responsabilidade por sete anos e que possui, como perspectiva, a integralidade da pessoa humana de acordo com Edith Stein.

Palavras-chave: sofrimento; alunos de psicologia; fenomenologia.

CONTRIBUIÇÕES DE STEIN PARA COMPREENSÃO DA EXPERIÊNCIA ONTOLÓGICA

Roberta Vasconcelos Leite (UFMG)

E-mail: vasconcelosroberta@yahoo.com.br

Objetivamos identificar contribuições de Stein para compreensão da dinâmica de elaboração da experiência ontológica. Realizamos pesquisa teórica baseada nas obras *Estrutura da pessoa humana* e *Ser finito e ser eteno*. Concebendo o ser humano como pessoa, ser de relações, Stein descreve sua abertura para “fora” (mundo-da-vida), e “dentro” (saber-se vivo que atravessa a vivência). Demonstra como toda pessoa começa a se conhecer ao posicionar-se no mundo, ainda que não se tome como objeto de reflexão. Este processo de reconhecer-se possuidor de determinados conteúdos vivenciais carrega a potencialidade do descobrimento de si como um eu que apreende conteúdos, vive por meio deles, configura-os como “seus”, sustenta-os e pode se tornar cômico do próprio ser. Stein explicita a fragilidade do eu (lançado na existência, não dependendo puramente de si para se realizar) e sua potencialidade radical (mesmo frágil, é e permanece sendo no fluxo mutável de vivências). Conclui-se que a análise empreendida por Stein contribui para o delineamento da dinâmica de elaboração da experiência ontológica ao explicitar como a pessoa, em sua busca existencial, parte da evidência do próprio ser, ponto indubitável que se revela num conhecimento originário e imediato: o eu que vive se dá conta de que vive e é.

Palavras-chave: Edith Stein; experiência ontológica; pessoa.

A FORMAÇÃO DA PESSOA EM EDITH STEIN

Adair Aparecida Serga (Colégio Nossa Senhora Auxiliadora)

E-mail: ir.adair@auxiliadora.com.br

O objetivo da comunicação é apresentar o conceito de formação da pessoa concebido por Edith Stein a partir da sua investigação de base antropológico-filosófica sobre a constituição da pessoa humana. Seguindo o método fenomenológico Stein descreve a estrutura do ser humano composta de corpo, psique e espírito, constituída numa totalidade e apresenta o conceito de formação. Explica que pela análise da origem da matéria, verifica-se que o corpo humano é preenchido por uma forma interior, que tem a propriedade de atualizar as potencialidades contidas no ser da matéria. Essa atualização acontece segundo um processo formativo, que tem a função de plasmar o material até fazê-lo assumir uma forma, em base a um arquétipo. No caso do ser humano, a forma que ele deve assumir é a que está inscrita no seu núcleo, no seu centro vital. Por isso, a atividade formativa tem que penetrar na alma da pessoa, também concebida como núcleo, em modo que a forme e com ela todo o seu ser. No núcleo está a essência daquilo que a pessoa deve se tornar e, portanto, a tarefa do psicólogo ou educador é conhecer esses dinamismos para ajudar a pessoa a se tornar aquilo que nasceu para ser.

Palavras-chave: pessoa; Edith Stein; fenomenologia.

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: CONTRIBUIÇÕES PARA A PSICOLOGIA HOSPITALAR

Matos, V.C.A.S & Silva Jr, A.F. (Hospital Universitário Presidente Dutra)

E-mail: valcasmatos@gmail.com

A presente pesquisa propõe-se a investigar a compreensão hermenêutico-filosófica do processo saúde-doença como contraponto a perspectiva biomédica; além de orientações na perspectiva hermenêutica para a prática do psicólogo hospitalar. A hermenêutica-filosófica fundada pelo filósofo Hans-Georg Gadamer (2012) estabelece uma compreensão dos fenômenos humanos distante da racionalidade científica moderna. Em seu livro intitulado O caráter oculto da saúde, Gadamer(2012) faz uma reflexão sobre o binômio saúde-doença numa perspectiva humana, histórica, em contraponto a concepção biomédica com enfoque na perspectiva biológica, e desta forma, reducionista. Entende-se que a atuação do psicólogo no hospital exige conhecimento de sobre a existencialidade dos sujeitos, mas por outro lado, uma aproximação dos conceitos de domínio médico, para uma melhor compreensão do processo de adoecimento dos sujeitos. Para o alcance dos objetivos estabelecidos pretende-se estabelecer uma análise hermenêutico-comparativa do conceito de saúde-doença, buscando uma melhor compreensão deste fenômeno para um direcionamento das ações do psicólogo hospitalar em sua prática profissional.

Palavras-chave: hermenêutica-filosófica; psicologia hospitalar; saúde-doença.

CICLOTURISMO, EDUCAÇÃO AMBIENTAL E LAZER: PROCESSOS

EDUCATIVOS VIVENCIADOS NA SERRA DA CANASTRA

Clayton da Silva Carmo, Luiz Gonçalves Junior; (UFSCAR) & Denise Aparecida

Corrêa (UNESP, Bauru)

E-mail: spina002@gmail.com

O objetivo deste estudo foi identificar e analisar os processos educativos vivenciados por um grupo de cicloturistas participantes do “Projeto de Educação Ambiental e Lazer” (PEDAL), durante uma cicloviagem na região da Serra da Canastra, realizada em janeiro de 2012. A pesquisa de campo envolveu o registro sistemático de notas em diários de campo, os quais foram submetidos à análise qualitativa inspirada na fenomenologia. A análise dos dados permitiu identificar processos educativos vivenciados relacionados a conhecimentos de ordem técnica, quanto ao uso da bicicleta e ao planejamento de cicloviagens, bem como, de aspectos geográficos e climáticos. Os dados também desvelaram atitudes empáticas entre os membros do grupo na cicloviagem e entre as pessoas que habitavam os locais percorridos. As frequentes situações de vulnerabilidade, em certa medida, provocaram fortes relações de interdependência entre os membros do grupo, favorecendo atitudes solidárias internas, ao mesmo tempo desencadeava na comunidade tal sentimento para com o grupo. Além disso, a abertura que expõe o cicloturista a essa vulnerabilidade possibilita experiência sensível ao ambiente. Consideramos que a experiência promovida pela utilização da bicicleta pode favorecer fruição crítica do lazer e da educação ambiental.

Palavras-chave: cicloturismo; educação; lazer.

A SALA DE AULA E O “MOMENTO DE BRINCAR”

Tagiane Maria da Rocha Luz (Faculdade de Educação UNICAMP)

E-mail: tagianemaria@yahoo.com.br

Este trabalho versa sobre a dinâmica do subprojeto ‘Pedagogia’ do Programa Interinstitucional de Bolsas de Iniciação à Docência – Pibid/Capes. A dinâmica do referido subprojeto envolve atividades realizadas em uma escola pública do município de Campinas, do estado de São Paulo, por dez graduandos-bolsistas dos cursos de Pedagogia e Letras da Unicamp. Nessa escola, os alunos do primeiro ciclo do ensino fundamental experimentam, em sala de aula, uma área para ‘o brincar’ cujo objetivo central é o de, com base no pensamento de D. W. Winnicott, instaurar um espaço potencial entre o graduando e os alunos. As atividades dos graduandos, na instituição escolar, são orientadas pela coordenadora do subprojeto ‘Pedagogia’ e pela autora do presente resumo. Os graduandos são, tanto quanto possível, o ‘outro’ suficientemente bom no vínculo com os alunos durante ‘o brincar’, e procuram registrar a dinâmica das crianças na construção e no desenvolvimento desse brincar, com especial ênfase em relação àquelas crianças que não brincam e que são as mesmas que apresentam maior dificuldade na aprendizagem de conteúdos escolares e no relacionamento com os pares.

Palavras-chave: pedagogia; brincar; Winnicott.

A EMPATIA NA CONSTITUIÇÃO DO CORPO PRÓPRIO EM EDITH STEIN

Rudimar Barea (UFSM)

E-mail:rudi.brs@gmail.com

O objetivo deste trabalho consiste em descrever como Edith Stein concebe a constituição do corpo próprio, no desenvolver da sua investigação sobre o tema da empatia. Essa problemática consiste em um entendimento da pessoa humana como indivíduo psicofísico capaz de relações intersubjetivas e conhecimento empático. Para ela o indivíduo psicofísico consiste em elementos essenciais: O ‘eu puro’ do qual a sua mesmidade ressalta frente à alteridade do outro; a ‘alma’ como unidade substancial constituída de elementos categoriais: causalidade, variabilidade, unidade psíquica e física no fluxo das vivências. Porém o segredo da leitura steiniana reside na passagem do ‘psíquico ao psicofísico’, visto que ela apenas o separava como um artifício do método fenomenológico, sendo que o elemento psíquico é sempre pertencente a um ‘corpo próprio’ (Leib), capaz de comunicação com o outro e conhecimento através da ‘empatia’. Com efeito, para cumprir com o nosso objetivo faremos na primeira etapa, apontamentos fenomenológicos desta discussão sobre corpo próprio, principalmente tratado por Stein; no segundo momento entra-se no campo da descrição da importância da empatia na constituição do corpo próprio. Por fim, faremos algumas considerações sobre a abertura que essa discussão nos oferece.

Palavras-chave: empatia; corpo próprio; Edith Stein.

EDMUND HUSSERL E ARON GURWITSCH EM TORNO DA PSICOLOGIA DA GESTALT

Hernani Pereira dos Santos (UNESP, Assis)

E-mail: hernanops@msn.com

Em seu “Pós-escrito” de 1931, publicado por ocasião da versão inglesa de “Ideias”, Edmund Husserl dedica um breve comentário à Psicologia da Gestalt. Ali, rejeita a possibilidade de esta psicologia contribuir para o que entende ser uma “psicologia descritiva”. Em suas principais obras, Aron Gurwitsch, pelo contrário, destaca a importância da Psicologia da Gestalt para a própria fenomenologia. O autor interpreta a rejeição da “hipótese de constância”, atitude crítica levada adiante pelos teóricos da Gestalt, como uma espécie de redução fenomenológica. Este é apenas um dos episódios sobre os quais Gurwitsch se dedica a enfatizar a aliança entre fenomenologia e ciências. Temos por objetivo analisar a diferença de atitude com relação à psicologia da Gestalt por parte de Husserl e Gurwitsch e comentar a possível novidade do que se pode chamar de “atitude gurwitchiana”.

Palavras-chave: psicologia da Gestalt; Husserl; Aron Gurwitsch.

**DEUS E O DIABO NA CLÍNICA DO SOFRIMENTO PSÍQUICO GRAVE:
FENÔMENO RELIGIOSO E ESPIRITUALIDADE NAS CRISES DO TIPO
PSICÓTICA**

Raquel de Paiva Mano & Ileno Izidio Costa (UNB)

E-mail: raqueldepaivamano@yahoo.com.br

A clínica psicológica na atualidade tem se deparado com variados tipos de sofrimentos cuja identificação tem se mostrado cada vez mais complexa, ultrapassando questões emocionais e morais, refletindo a espiritualidade ou a religiosidade na constituição do eu. O sagrado, mais do que nunca, encontra-se presente na revelação da condição humana. A clínica do Sofrimento Psíquico Grave (Costa, 2006) nos desafia a entender este fenômeno, que por mais que sempre tenha existido, se apresenta na contemporaneidade de forma efetiva. Há quase um século William James (1902/1986) afirmou que “para o psicólogo, as tendências religiosas do homem hão de ser, pelo menos, tão interessantes quanto qualquer fator pertencente a sua constituição mental”. Para o psicólogo fenomenólogo, está o desafio de decifrar o sentido profundo dessas experiências religiosas e como os seus símbolos, ensinamentos e ritos atuam no campo da subjetividade humana. Holanda (1991), baseado em Husserl (1859-1938) discorre sobre os aspectos centrais da Fenomenologia, afirmando que o fenômeno, ou melhor, aquilo que se revela e aparece, não pode e não deve ser considerado independentemente das experiências concretas de cada indivíduo. Utilizando o método fenomenológico, objetivamos discutir e refletir sobre a existência da experiência espiritual nas situações de sofrimento psíquico grave, especificamente nos casos denominados psicóticos e suas correlações, diferenciando a experiência psíquica-espiritual da experiência de crise psicótica, buscando a compreensão do significado que o mundo tem em particular para cada indivíduo. O estudo de caso que

ora apresentamos, nos dá uma dimensão da complexidade do sofrimento humano e a necessidade de refletir e diferenciar a natureza da crise psíquica nos seus aspectos psicopatológicos, existências e espirituais.

Palavras-chave: fenômeno religioso; psicose; fenomenologia.

**GRUPO DE INTERVENÇÃO PRECOCE EM PRIMEIRAS CRISES DO TIPO
PSICÓTICA – GIPSI**

Ileno Costa & Raquel de Paiva Mano (UNB)

E-mails: ilenoc@gmail.com, raqueldepaivamano@yahoo.com.br

O Grupo de Pesquisa e Intervenção Precoce em Primeira Crise do Tipo Psicótica do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília é formado por profissionais, pesquisadores e estudantes das áreas de saúde, sociais e humanas (psicólogos, psiquiatras, enfermeiros, terapeutas ocupacionais, assistentes sociais, acompanhantes terapêuticos, antropólogos, advogados, sociólogos, dentre outros), constituindo uma equipe multidisciplinar buscando construir uma nova concepção e atuação sobre os sofrimentos psíquicos graves, tradicionalmente conhecidos como transtornos psicóticos. Desenvolvemos pesquisas e serviços de avaliação, acompanhamento e intervenção junto a indivíduos em primeira crise do tipo psicótica, na busca da compreensão do sofrimento psíquico grave. O trabalho contempla estudos em psicopatologia, psicoterapia e linguagem. Identificamos e promovemos ajuda imediata a indivíduos que estejam experienciando sintomas do tipo psicótico, proporcionando intervenções clínicas de cuidado e acompanhamento, minimizando as morbidades secundárias e os traumas de um atendimento em serviços psiquiátricos. Temos como posturas básicas iniciais, questionar conceitos, práticas e pressupostos da área, resgatando o sentido da saúde, mesmo diante da doença, integrando diferentes saberes e experiências prestando um serviço interdisciplinar integrado, do indivíduo à comunidade. Além da atuação clínica, desenvolvemos pesquisas (bacharel, mestrado, doutorado). As metodologias qualitativas são as primordiais, particularmente os estudos de caso, análises de conteúdo/discurso,

pesquisas-ação, hermenêutica da profundidade, análises de atos de fala, pesquisa de base fenomenológica.

Palavras-chave: transtornos psicóticos; intervenção precoce; fenomenologia.

**O CUIDADO COMO UMA ÉTICA: UM DIÁLOGO ENTRE EDITH STEIN E
DONALD WINNICOTT**

André Luiz de Oliveira & Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, (USP)

E-mail: andol@usp.br

As relações de cuidado nos relacionamentos intersubjetivos humanos é um fator significativo para promover o crescimento e o desenvolvimento dos seres humanos como sujeitos éticos. Através da análise de um fragmento do livro “Os miseráveis” do escritor francês Vitor Hugo, fazendo uso dos conceitos de “Devoção” de Winnicott e de “entropatia” de Edith Stein, articulações são feitas no intuito de mostrar a importância do cuidado estabelecido na relação entre Monsenhor Benvindo e Jean Valjean, personagens do referido livro, para a mudança e transformação pessoal deste último, em sua trajetória após esse encontro. O objetivo é destacar através do fragmento do livro, o quanto o cuidado tomado como uma ética, ou seja, uma práxis de vida nas relações com o outro, pode ser determinante e transformador na história pessoal dos indivíduos com a qual se tem contato. A metodologia usada para realizar as discussões necessárias foi o método dialógico do linguista russo Mikhail Bakhtin. Por fim, a questão da importância do cuidado tomado como uma ética é levada para o ambiente clínico da psicologia, e se conclui que o cuidar está na base do trabalho clínico e sua consideração como uma ética é fundamental para a restauração do equilíbrio do paciente.

Palavras-chave: cuidado; Edith Stein; Winnicott.

A FORMAÇÃO DO PSICÓLOGO ATRAVÉS DA EXPERIÊNCIA LITERÁRIA

Felipe Stiebler Leite Villela (USP)

E-mail: felipeslv@gmail.com

O presente trabalho visa apresentar importância da experiência literária enquanto elemento formador do psicólogo. Para isso, buscamos explicitar a leitura de um livro poético enquanto acontecimento vital, isto é, que não está restrito à apreensão racional, mas que precisamente é vivido numa relação dialógica e afetiva. O resultado da leitura será, portanto, o de uma repercussão na totalidade da existência. A partir dessa configuração do ato da leitura, nos perguntaremos então a respeito do lugar da experiência literária na formação do profissional psicólogo. Sustentaremos sua importância enquanto elemento humanizador, na medida em que sensibiliza o leitor para a alteridade e ao mesmo tempo promove uma ampliação compreensiva da existência. Esses dois fatores têm profundas consequências tanto na dimensão teórica quanto prática da psicologia e, portanto, influem de maneira direta na atuação do psicólogo. Em última análise, este trabalho defende a necessidade de haver um espaço na universidade para a vivência da literatura.

Palavras-chave: formação do psicólogo; experiência literária; psicologia.

A EXPERIÊNCIA DO DESPERTAR DO ESQUECIMENTO DO SER EM HEIDEGGER

Elton Augusto Pinotti e Souza (USP)

E-mail: eltonpin@gmail.com

O artigo traça uma leitura de textos fundamentais da obra do filósofo Martin Heidegger orientada pelo estudo do termo Ereignis, com o objetivo de compreender, em sua filosofia, como se opera a diferença da experiência de velamento e de desvelamento do ser. Veremos que o pensar mais próprio a respeito da questão e do sentido do ser dependerá, para Heidegger, essencialmente de uma experiência apropriadora do ser – denominada pelo termo alemão Ereignis –, uma vez que o problema do esquecimento do ser só poderá ser pensado a partir do instante em que dele já se tenha despertado. Esse evento implicaria o homem em uma condição de ultrapassagem do modo de conceber e pensar metafisicamente a realidade. Assim, a revelação que se espera da Ereignis mostrar-se-á como uma transformadora viravolta da visão da realidade humana, e de seu modelo antropológico, em virtude de um “lance de olhos no interior do que é”.

Palavras-chave: despertar; esquecimento; Martin Heidegger.

LIBERDADE E NOÇÃO DE PESSOA NO ISLÃ: CATEGORIAS DE ENTENDIMENTO INTERDISCIPLINAR

Isabel Munhoz Forero & Francirosy Campos Barbosa Ferreira (USP/FFCLRP)

E-mail: isabelmf@usp.br

O objetivo desta comunicação é apresentar a pesquisa em andamento do Departamento de Psicologia da FFCLRP, que tem como eixo estruturante uma discussão interdisciplinar entre a Psicologia, a Antropologia e a Filosofia a fim de construir uma análise sobre duas categorias importantes em contexto islâmico, são elas: liberdade e noção de pessoa. Consideramos que o desconhecimento da cultura, tradições e maneiras de interpretar estas duas noções do mundo islâmico acarretam inúmeros preconceitos originando por sua vez apontamentos, discriminação e agressões, na tentativa de impor a ideia própria de liberdade sobre o outro, como no caso das mulheres que devem ser “salvas” de sua "subjugação". A partir de uma leitura de algumas suratas do Alcorão e dos hadices do Profeta Muhammad pretende-se explorar alguns pontos importantes para este debate. É fundamental tomar as ferramentas das que dispõe a psicologia, a filosofia e a antropologia, para ter um horizonte de sentido mais amplo sobre o conflito que nos permita analisar essas questões porque a pergunta pela liberdade abrange a construção da pessoa, além de ser um dos seus direitos humanos fundamentais, está configurado pela interpretação de si próprio e do outro num contexto complexo mediado pelas relações de poder, os enfrentamentos e os conflitos políticos assim como os religiosos.

Palavras-chave: pessoa; liberdade; islã.

CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA KIERKEGAARDIANA PARA A CONCEPÇÃO DE INDIVÍDUO EM THEODOR ADORNO

Yonara Dantas de Oliveira (USP)

E-mail: yonaradantas@usp.br

A concepção de indivíduo na obra do filósofo Theodor Adorno é fundamental aos estudos em psicologia que o adotam como referencial teórico. Enfatizamos aqui a concepção emergente em sua tese de doutorado sobre Kierkegaard. Ao analisar de modo crítico as concepções do teólogo, os pressupostos de sua concepção de indivíduo se delineiam. Para Adorno, Kierkegaard se equivoca quando não vê que o indivíduo não é algo absoluto. Por deixar que o indivíduo permaneça para si, em vez de passar ao seu outro, Kierkegaard falsificaria o próprio sujeito, encerrando o indivíduo na aparência de seu ser-para-si, enquanto ele mesmo é um ser social. Mas, de modo dialético, isso que Adorno ressalta como crítica ao teólogo seria também sua mais contundente contribuição. Kierkegaard teria sido capaz de farejar algo das mudanças que aconteceram com a experiência humana no começo do alto capitalismo. As relações entre os homens se objetivaram de tal maneira na sociedade moderna que o próximo não se relaciona imediatamente com o respectivo próximo por mais de um instante. Apesar da indignação kierkegaardiana se dirigir menos às condições estruturais do que aos sujeitos que as refletem, para Adorno, ele contrapõe o progresso secular da sociedade ao esvaziamento do indivíduo.

Palavras-chave: teologia; Kierkegaard; Theodor Adorno.

ALTERIDADE E COMUNIDADE: A ARTE DE DAR A OUTRA FACE

Roberto Rosas Fernandes (USP)

E-mail: betorofer@uol.com.br

Este trabalho, baseado nas psicologias de Heinz Kohut e Carl Jung, procura apontar padrões arquetípicos das sombras individual e coletiva. Quando inconscientes, atuam como vetores de violência na família e na comunidade. Entre eles, destaca-se o dinamismo do bode expiatório que, por ser autônomo e subproduto do narcisismo ferido em sua onipotência, só pode ser refreado quando é conscientizado num vínculo de alteridade, como o propiciado pela análise. Antes que isso aconteça, o indivíduo é inconscientemente identificado com seus complexos e, portanto, sintônico com a fúria narcísica, quando ela irrompe em seu psiquismo. Uma das maneiras de dar vazão a ela é tornar o outro seu bode expiatório. Nessa posição, o sujeito permanece distante de sua identidade ontológica. Atuando na lógica patriarcal do “olho por olho”, é impossibilitado de “dar a outra face”, que, em termos psicológicos, é assumir o trabalho de crucificar o ponto de vista do ego, capaz de se identificar com o poder e a destrutividade, e suportar a tensão entre os opostos em si, para encontrar o símbolo transformador da consciência. Torna-se, assim, a análise, uma atividade religiosa. Por outro lado, o “dar a outra face”, literalmente entendido, leva ao recalque e à violência posterior.

Palavras-chave: alteridade; comunidade; sombra.

EM DEVOÇÃO: ENCONTROS EM BUSCA DO HUMANO

Klyus Vieira de Freitas & Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (USP)

E-mail: klyusvf@gmail.com

A pesquisa contextualiza, compreende e discute intervenções clínicas analisadas pelo viés da psicanálise, mais especificamente pela teoria de D. W. Winnicott. O intuito é fomentar reflexões críticas captadas nos encontros clínicos mediados pelo fenômeno da devoção winnicottiana entre os terapeutas e pacientes. A partir do relacionamento vivencial captam-se as falas, os conseqüentes sentidos dos discursos, análises não-verbais e empáticas que buscaram maximizar a ação terapêutica, principalmente numa intervenção qualitativa proveniente da devoção do terapeuta. O estudo justifica-se na relevância clínica em seu aspecto experiencial, como uma proposta no atendimento clínico de acordo com a compreensão psicanalítica do encontro humano. Para tanto, pesquisei os referenciais teóricos da psicanálise de D. W. Winnicott, em associação com as vivências práticas. As experiências têm mostrado que uma intervenção em devoção traz um reconhecimento da condição humana do paciente, um lugar de expressão de si e, conseqüentemente, há uma necessidade em compartilhar as vivências, o que resulta numa ampliação do poder terapêutico no encontro de intersubjetividades.

Palavras-chave: devoção; encontro; Winnicott.

A MÍSTICA NA INTERFACE ENTRE O PSÍQUICO E O ONTOLÓGICO

Paulo Henrique Curi Dias (USP/FAPESP)

E-mail: kitodias@gmail.com

Este estudo trata das relações entre a mística e a Psicanálise. No início, se faz uma breve introdução do tema, buscando-se encontrar uma definição para conceitos centrais, como “espiritualidade”, “religião” e “mística”. Em seguida, delinea-se a justificativa clínica da pesquisa no tema, estabelecida tanto para finalidades de diagnóstico diferencial quanto para questionar as próprias fundações epistemológicas da clínica psicológica. A partir dos conceitos de “psíquico e ontológico” de Gilberto Safra (2006) e da divisão feita por William Parsons (1999) entre categorias de compreensão do tema (que destaca três maneiras pelas quais este foi concebido: a clássica-reducionista, a adaptativa e a transformacional), se abordará o tratamento da mística na clínica psicanalítica numa interface essencial: como fruto de dinâmicas psíquicas ou como experiência de alteridade ontológica. Assim, será traçado o perfil interpretativo de diferentes modos de se abordar a mística na história da Psicanálise, problema que será referido através da necessidade de uma revisão das fundações dos modelos antropológicos subjacentes às variadas perspectivas clínicas.

Palavras-chave: psicanálise; mística; clínica.

**CAMUS E "A PEDRA QUE CRESCE": CULTURA POPULAR,
RELIGIOSIDADE E COMUNHÃO**

Gabriela Balaguer - USP

E-mail: gabibalaguer@usp.br

Esse trabalho traça relações entre a viagem de Albert Camus pelo Brasil, em 1949 e seu conto “A pedra que cresce”, publicado no livro *O exílio e o reino* (1957). Seguindo as pistas biográficas deixadas em seu *Diário de Viagem* (1978), serão observadas as experiências biográficas e sua produção literária a partir das vivências de D´arrast, espécie de alter ego no conto. D´Arrast vive um verdadeiro encontro com um cozinheiro que muito lhe ensinará sobre a dominação e seu remédio. D´Arrast é apresentado aos rituais sagrados seja da cultura afro, seja do catolicismo popular brasileiro, pelas mãos do cozinheiro. Mestre nos ensinamentos da violência e da opressão supranacionais, e, portanto, de um sofrimento humano – daquela gravidade de que fala Bosi (2002), para além dos traços nacionais. O surpreendente final com o gesto de D´Arrast, substituindo tanto a observação passiva e exterior de D´Arrast (assim como do próprio Camus) pela participação. Esse processo parece ser mediado por ritos coletivos em que as experiências corporais e sensíveis permitem a passagem para o transcendente. A dimensão da graça é alcançada pela saída súbita da condição de espectador da dor e sofrimento alheios para a profunda participação e comunhão com o outro.

Palavras-chave: Camus; cultura popular; religiosidade.

**FONTES DE APRENDIZAGEM EM COMUNIDADES BASEADAS EM
EMPREENDEDORISMO SOCIAL**

Valentina Medrano (USP)

E-mail: valentinamedranocoley@hotmail.com

As comunidades baseadas em empreendedorismo social apresentam uma nova configuração e ética de trabalho, com características centrais como a adoção de uma orientação (ou missão) voltada para a criação e manutenção do valor e capital social (diferentemente do valor econômico) a identificação e o firme diligenciamento na procura de novas oportunidades de empreendimentos que viabilizem a consecução da missão da organização, engajamento no processo de inovação e adaptação e aprendizado contínuo. Esta aprendizagem traduzida a espaços organizacionais é compreendida como processo psicossocial que inscreve à pessoa na comunidade facilitando processos de adaptação e coesão. Com base nesta premissa, a discussão será orientada para a descrição de fontes que facilitam e inibem este processo no âmbito comunitário.

Palavras-chave: comunidade; empreendedorismo social; aprendizado.

**EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE INÁCIO DE LOYOLA E A PSICANÁLISE:
UM DIÁLOGO POSSÍVEL**

Maria Teresa Moreira Rodrigues

E-mail: mteresa.mrodrigues@gmail.com

Os EE (exercícios espirituais) são um instrumento de mudança, e quer passem por uma eleição de vida ou mesmo por um crescimento espiritual, neles está em jogo uma conversão, que é a versão teológica da mudança psíquica. Vividos “com grande ânimo e liberalidade”, levam sempre a experimentar uma humanidade, que implica uma transformação do ego, numa trama psíquica e espiritual, em diferentes níveis. Aquele que busca os EE traz, quer queira quer não, uma histórica psíquica que o condiciona, bloqueando ou libertando; fazer os EE é colocar essa sua história humana dentro desse itinerário que o transformará, integrando todas suas dimensões pessoais. Aquele que “dá os EE” acompanha aquele que “os faz” com enorme respeito à sua liberdade, oferecendo-lhe seu senso comum, seu realismo, seus conhecimentos, sua experiência, e contempla a viabilidade humana, consciente do mistério de Deus. A Psicologia aqui considerada não é um luxo e nem leva a um individualismo intimista; ela está a serviço da comunidade humana, pois não se esquece de que o exercitante dos EE é uma pessoa solidária, fruto e agente de uma história, que a chama a se libertar, mas vinculada a um povo, no seguimento de Jesus.

Palavras-chave: exercícios espirituais; Inácio de Loyola; psicanálise.

O SEM-FUNDO HUMANO E AS FRATURAS DA RACIONALIDADE

Sandro Santos Da Rosa & Andrea Nicaretta (EST)

E-mail: sandromusik@hotmail.com

A complexidade humana, ou o sem-fundo humano, desafia as mais variadas abordagens que compõem o campo do saber. De maneira geral as ciências visam compreender a relação entre os seres humanos, desses com o mundo, com o devir, bem como suas necessidades ante a existência. Com isso, este trabalho objetiva confluir os principais conceitos que diferenciam – abismalmente – o ser humano dos demais seres vivos. Em seguida, refletir-se-á acerca da instituição do ser humano, da racionalidade, da ruptura que o separa do mundo e o faz indivíduo, do reconhecimento da alteridade e suas buscas para sanar as fendas que fazem de tudo aquilo que lhe é externo algo estranho. Para a elaboração deste escrito usou-se como metodologia a revisão das obras *Antropologia Filosófica*, *As encruzilhadas do humanismo* e *A instituição imaginária da sociedade*, produzidas respectivamente pelos seguintes autores: Ernst Casirer, Castor Ruiz e Cornelius Castoriadis. Conclui-se, previamente, que os seres humanos, por mais que façam parte de uma mesma cultura, têm no seu âmago vontades, anseios e causas peculiares que configuram a subjetividade e a personalidade de cada um que, na relação com os outros – pelo reconhecimento da alteridade – busca o fechamento de suas fendas e fraturas existenciais.

Palavras-chave: sem-fundo humano; fraturas da racionalidade; filosofia.

**ACOMPANHANDO INDIVÍDUOS TORNAREM-SE PESSOAS: EXPERIÊNCIA
ELEMENTAR E A RELACIONALIDADE TRINITÁRIA NO ATENDIMENTO
PSICOLÓGICO**

Davi Chang Ribeiro Lin

E-mail: davichangbh@yahoo.com.br

O presente trabalho pretende evidenciar como a visão trinitária de pessoa em relação, juntamente com o marco teórico da experiência elementar em psicologia tem sido vivenciado e integrado na prática da psicoterapia fenomenológica. Inicialmente discutir-se-á os relatos dos clientes a partir de uma escuta fenomenológica, que ao serem aprofundados para além da queixa inicial, descrevem demandas existenciais legítimas por relacionamentos eu-tu significativos em meio a emergência de uma geração impessoal. Em seguida, a apresentação buscará um diálogo entre teologia trinitária, (tendo como referencial os Pais Capadócijs e Santo Agostinho) e a experiência elementar em psicologia (proposta por Miguel Mahfoud baseado na formulação do teólogo Luigi Giussani) como norteadores para a intervenção da prática clínica ao reconhecer a dinâmica propriamente humana e propor posicionamentos que expressam o eu em abertura relacional. Tanto a visão relacional da teologia trinitária, que diferencia indivíduo de pessoa, quanto a psicologia da experiência elementar, que reconhece a unidade da pessoa em sua dinâmica de exigências e evidências constitutivas, oferecem contribuições significativas para o reemergir da personalidade no contexto do acompanhamento psicológico.

Palavras-chave: Psicologia Clínica, Experiência Elementar, Teologia Trinitária.

IDEALIZAÇÃO NEURÓTICA DA IMAGEM E IDENTIDADE PASTORAIS NA DINÂMICA SOCIAL CONTEMPORÂNEA

Thomas Heimann (ULBRA)

E-mail: prof.thomasheimann@gmail.com

O conceito de Identidade sempre foi essencial para a psicologia. Na contemporaneidade a identidade também se tornou um intrigante “problema” sociológico, conforme diz Bauman (2004). Diante de uma sociedade marcada hoje pela fragmentação, indefinição e imprevisibilidade, a questão da identidade torna-se um assunto em evidência para as ciências humanas e sociais, na busca de melhor compreender e intervir sobre o indivíduo. Nesse contexto, as identidades antes claramente sólidas diluem-se diante da liquidez do mundo moderno. Até mesmo as identidades sociais, culturalmente construídas, se tornaram transitórias, voláteis e incertas, dentre as quais a identidade pastoral. Essa crise identitária foi identificada a partir da escuta terapêutica de pastores ao longo de oito anos, estando, em grande parte, ligada a processos de idealização neurótica. O crescente abandono de pastores do ministério ativo, além do aumento do distresse, esgotamento e burnout entre essa categoria “profissional” também são preocupantes. Em suma, a pesquisa procura analisar os processos psicológicos, sociais e culturais que contribuem para a construção de uma imagem e identidade pastorais idealizadas, bem como sinalizar para o sofrimento advindo dessa idealização, que certamente impacta diretamente sobre a vida pessoal e profissional dos sacerdotes bem como sobre a vida das comunidades religiosas atendidas por eles.

Palavras-chave: identidade; idealização neurótica; comunidade.

SOFRIMENTO PSÍQUICO NA ADOLESCÊNCIA: AT, UNIVERSIDADE E COMUNIDADE

Margarida Mamede (Universidade Cruzeiro do Sul)

E-mail: mamede@uol.com.br

Em 2005 o curso de psicologia da Universidade Cruzeiro do Sul-SP, considerando a necessidade de se estar atento às necessidades do mundo atual, criou na Clínica-escola do Campus São Miguel Paulista, no extremo leste da cidade de São Paulo, o Projeto de Acompanhamento Terapêutico visando contemplar o atendimento nessa modalidade clínica a pacientes vindos da comunidade externa, recebendo, principalmente, além daqueles com histórico psiquiátrico, crianças e adolescentes com queixas de dificuldades na escola e na família, destacando-se os comportamentos ditos agressivos, a violência contra si e contra outros e o desinteresse pela escola. Esses pacientes são atendidos por alunos da graduação, supervisionados pela professora idealizadora, que usa como referencial teórico a psicanálise winnicottiana e o pensamento de Gilberto Safra. Em 2008 uma parceria com a Fundação Tide Setúbal ampliou o Projeto de AT que foi estendido às pessoas e adolescentes encaminhados por essa Fundação. Essa população vive no extremo de São Miguel, em alta vulnerabilidade social, também com histórico de rompimentos e queixas como as descritas acima, trazendo intenso sofrimento psíquico entendido por nós, entre outros motivos, como decorrente da não participação na vida comunitária com dignidade.

Palavras-chave: Acompanhamento Terapêutico; Winnicott; comunidade.

REFLEXÕES SOBRE O INSTRUMENTO CHAMADO EDUCAÇÃO

Maria da Conceição Aparecida Silva (Faculdade UNIESP)

E-mail: silvacida@hotmail.com

O objetivo desta comunicação é refletir a respeito do humano enquanto ser social a partir do fecundo diálogo entre a filosofia e a psicanálise. Em Educação após Auschwitz, o filósofo Theodor Adorno sintetiza de forma clara e direta a questão da educação. Para ele, quaisquer reflexões acerca da educação devem iniciar-se a partir de uma profunda análise sobre o que almejamos que um ser humano não pratique – isto é, que não seja conivente nem concretize atos de crueldade como os testemunhados, por exemplo, nos campos de concentração de Auschwitz. Adorno salienta, ainda, que os impensáveis horrores ali praticados demonstraram ao mundo o quanto é sério e poderoso o instrumento chamado: Educação. A esse respeito torna-se relevante destacar a contribuição freudiana sobre a teoria dos instintos destrutivos e o processo de identificação enquanto aprofundamento central na temática educativa. **Palavras-chave:** Auschwitz, Instintos Destrutivos, Identificação, Educação.

O ACONSELHAMENTO PASTORAL COMO FORMA DE CUIDADO JUNTO A PESSOAS COM DEPRESSÃO

Fernando José Matias (EST)

E-mail: fernandojosematias@hotmail.com

A depressão é um dos transtornos contemporâneos mais frequentes entre as patologias mentais, tanto assim que foi chamada de “resfriado da psicopatologia”. Essa sua assiduidade faz com que se imponha como uma das patologias mais desafiadoras na sociedade atual, revelando assim a necessidade de alternativas que sejam metodologicamente refletidas e aprofundadas pelas mais variadas áreas do saber, especialmente as das Ciências Humanas. Se propõe então, a partir de exploração bibliográfica, o Aconselhamento Pastoral como possibilidade de intervenção e de cuidado junto a pessoas fragilizadas por depressão. Conclui-se, preminentemente, que a base sobre a qual o Aconselhamento Pastoral tem a sua inquietação e interação é o sofrimento humano, seja ele individual ou coletivo/comunitário. Sofrimento que se manifesta nas mais diversas realidades em que as pessoas estão inseridas. Nesse sentido, o Aconselhamento Pastoral busca por libertação e fortalecimento do ser humano em situação de vulnerabilidade e fragilidade, tendo como base a fé cristã e a comunidade eclesial como espaço terapêutico de cuidado. Percebe-se no Aconselhamento Pastoral preciosas ferramentas que, como ação prática e refletida, visam interagir, entender e intervir também no que se passa com quem está sofrendo por depressão.

Palavras-chave: aconselhamento pastoral; depressão; teologia.

REPERCUSSÕES CLÍNICAS DE UMA EXPERIÊNCIA DE MUSICOTERAPIA COM PESSOAS EM SOFRIMENTO PSÍQUICO

Mariana Puchivailo (UNB) & Adriano Holanda (UFPR)

E-mail: maribrasilcp@yahoo.com.br

O trabalho teve por objetivo investigar as repercussões clínicas apresentadas por sujeitos em sofrimento psíquico grave, frente uma experiência em grupo de Musicoterapia. Tratou-se de um estudo qualitativo de orientação fenomenológica com onze sujeitos que frequentavam um CAPS II de Curitiba. Foram realizadas dezessete sessões de Musicoterapia em grupo e entrevistas individuais no início e no final do processo da pesquisa. Utilizamos o método de Giorgi para analisar as entrevistas. Percebemos o potencial da música no cuidado à Saúde Mental. Através de sua utilização é possível criar um espaço mais descontraído, que facilita a interação e pode gerar um ambiente que tem como foco a vida. A musicoterapia não é indicada a toda a população já que pode haver desconfortos significativos em alguns membros do grupo ao entrar em contato com as produções musicais feitas em grupo. Houveram indicativos de entrecruzamento entre duas formas conflitantes de compreender o sofrimento psíquico grave e na forma da atenção à saúde. Uma, ainda voltada a um enfoque na doença mental e a busca por um retorno do doente a uma normalidade e, outra, colocando o sujeito como foco do processo buscando compreender seu contexto e demandas para então modelar as formas de cuidado.

Palavras-chave: musicoterapia; sofrimento psíquico; CAPs.

CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA PARA ATUAÇÃO DE PROFISSIONAIS NA ATENÇÃO BÁSICA DE SAÚDE

Joelma Ana Gutiérrez Espíndula; Silva, C.S.M & Angolo, J.L.G. (UF Roraima)

E-mail: espindulajoelma@gmail.com

O estudo resulta do recorte da dissertação de mestrado em Ciências da Saúde pela UFRR, no contexto da implantação da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem (PNAISH) de acordo com Ministério de saúde para faixa etária dos 25 a 59 anos das equipes de saúde no município de Boa Vista, Roraima. Nesse contexto, o objetivo da pesquisa fenomenológica foi compreender a atuação do enfermeiro, acerca das suas experiências que viabilizam o cuidado humanizado para a população masculina na rede de atenção básica. A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa, atendendo aos critérios da resolução 466/2012 que regulamenta a pesquisa com seres humanos. Participaram nove (09) enfermeiros das Unidades de Saúde, de acordo com critérios de inclusão definidos. A coleta de dados efetuou através de entrevistas semi-estruturadas, que possibilitaram a obtenção dos relatos. Na análise fenomenológica foram apreendidos dois pontos essenciais para a discussão: Compreensão do Conceito de Saúde e Políticas Públicas e Compreensão da atuação do Enfermeiro na atenção básica. A ação do cuidado desenvolvida pelos enfermeiros de modo significativo foi do lugar epistemológico do humano estão relacionados aos aspectos biológicos, mas biopsicossocial e cultural, desse olhar fenomenológico.

Palavras-chave: atenção integral à saúde; fenomenologia; enfermagem.

A RELAÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA CRISTÃ NA FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN

Mak Alisson Borges de Moraes & Tommy Akira Goto(UFU)

E-mail: makalisson@hotmail.com

O objetivo deste trabalho é discutir a relação entre a Fenomenologia e a Filosofia Cristã na Fenomenologia de Edith Stein (1891-1942). Stein é uma filósofa e fenomenóloga, discípula e assistente de Edmund Husserl. Edith Stein se dedica ao estudo da Fenomenologia estudando temas como a empatia, a fundamentação filosófica da Psicologia e das ciências do espírito e antropologia filosófica. No entanto, Stein rompe com seu mestre, seguindo seu próprio caminho na busca pela verdade. Nesse caminho, a sua conversão ao catolicismo influencia de forma decisiva seu pensamento. Após sua conversão, Stein se dedica ao estudo da filosofia Cristã. No entanto, não deixa de ser fenomenóloga, buscando fazer uma relação entre a Fenomenologia e a Filosofia Cristã. Segundo Stein, a Fenomenologia contribuiu de forma decisiva para estabelecer uma ponte entre essas duas correntes filosóficas. Um dos pontos de comunicação entre essas duas filosofias destacado pela autora é a ideia da Filosofia como ciência estrita. Para discutir esse tema será utilizado os seguintes textos: “O que é a Fenomenologia?” (Was ist Phanomenologie?, 1924); “A Fenomenologia” (Der Phänomenologie, 1932); "A Fenomenologia de Husserl e a Filosofia de Sto. Tomas de Aquino (Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas Von Aquin, 1929).

Palavras-chave: fenomenologia; filosofia cristã; Edith Stein.

SUBJETIVIDADE TRANSDISCIPLINAR: A CONSTRUÇÃO DE UM CAMPO EPISTEMOLÓGICO INTEGRADO

Luiz Eduardo Valiengo Berni (Universidade Rose-Croix Internacional)

E-mail: berni@usp.br

A Abordagem Transdisciplinar, a partir da “Carta da Transdisciplinaridade” (UNESCO, 1994) traz importantes contribuições para a ampliação da compreensão da formação da subjetividade humana e a percepção da alteridade. Com foco na integralidade do Ser Humano, pois numa atitude de rigor, abertura e tolerância, sob o lastro da laicidade possibilita o diálogo entre racionalidades. Essas contribuições, teórico-propositivas, articuladas numa metodologia participativa-ativa, tem sido aplicada na Psicologia (Social e Clínica) para ampliar horizontes de pesquisa e atuação profissional, contribuindo para a construção de um campo epistemológico ou paradigmático (Kuhn, 1969) articulando áreas de forma intradisciplinar, tais como: as Psicologias Anomalística, Transpessoal, Cultural e Social; interdisciplinar estabelecendo diálogos, com a Antropologia, História, entre outras; e transdisciplinar dialogando com Saberes Tradicionais tais como: os Indígenas e Esotéricos (orientais e ocidentais). Os resultados se materializam em proposições do Sistema Conselhos de Psicologia, nas deliberações e moções do Congresso Nacional da Psicologia (VIII CNP); na fundamentação de recursos clínicos complementares; na publicação de livros tais como: “Psicologia e Povos Indígenas” (CRPSP, 2010) e “Misticismo e Saúde numa Perspectiva Transdisciplinar” (AMORC, 2014) e em cursos de extensão (USP, URCI, UFPB), bem como em consultorias ao Ministério da Saúde para implementação de Políticas Públicas no campo da Saúde Mental Indígena.

Palavras-chave: subjetividade; transdisciplinariedade; psicologia.

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DA PRECE NA PRÁTICA CLÍNICA

Stella Maris Souza Marques & Thaíke Augusto Narciso Ribeiro (UFU)

E-mails: stella_msm@hotmail.com, thaíke29@hotmail.com

Edmund Husserl (1859-1938), filósofo e fundador da Fenomenologia, foi crítico do caráter objetivista e relativo da ciência positivista no estudo da subjetividade, buscando outra ciência de rigor que considera o humano envolvido nos conhecimentos e resultados produzidos pelo mesmo, ou seja, uma investigação da sua essência integral. Baseando-nos nessa crítica e evidenciando o estudo da vivência religiosa, destacamos o estudo fenomenológico da fé. Na análise ontológico-fenomenológica de Paul Tillich (1886-1965) que admite a possibilidade de uma psicologia da fé, esta procede imprescindivelmente do centro do eu pessoal, sendo o ato mais integral, íntimo e global do espírito humano, servindo como meio pelo qual percebemos e somos possuídos pelo incondicional e infinito, transcendendo elementos racionais e não-racionais da vivência humana. Fundamentada na análise fenomenológica da fé, considerando suas características e servindo como uma forma de linguagem da mesma, temos a prece como ato de transcendência, integralidade e experimentação da presença divina que pertence à condição humana concreta. Portanto, por meio do diálogo entre fenomenologia da religião e psicologia da prece, fundamentados em autores como Husserl e Tillich, entre outros, discutimos a possibilidade de integrar o sentido da prece na prática clínica, como forma fundamental de interiorização e autoconhecimento psicológico e espiritual.

Palavras-chave: prece; fenomenologia da religião; psicologia.

O TRATAMENTO E O CUIDADO COM A PESSOA HOSPITALIZADA

Yolanda Forghieri (USP)

E-mail: yolandaforghieri@uol.com.br

Este trabalho tem por objetivo ressaltar a importância do cuidado a ser prestado à pessoa hospitalizada, pelos profissionais que lidam com ela. A partir de minha longa experiência como psicóloga e aconselhadora terapêutica e o exame de vários autores pertencentes à abordagem fenomenológica da psicologia, procurei encontrar motivos que pudessem justificar o objetivo acima proposto. Nas ideias dos filósofos Merleau-Ponty e Buber e nos psiquiatras e psicólogos Vandenberg, e Binswanger, encontrei os motivos pretendidos que passo a descrever sucintamente. O ser humano é um ser-no-mundo, existe sempre em relação a algo ou a alguém. Entre suas peculiaridades humanas destacam-se: a temporalidade (ser), a espacialidade (o mundo) e a liberdade. A pessoa hospitalizada, quase sempre em decorrência de alguma enfermidade grave, encontra-se bastante restringida na atualização de suas peculiaridades humanas, principalmente em sua liberdade. Assim sendo, torna-se necessário que esta seja fortalecida pelo cuidado, manifestado no amor, consideração e respeito dos profissionais que lidam com ela.

Palavras-chave: pessoa hospitalizada; cuidado; psicologia.

COMUNICAÇÕES ENTRE FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E HISTÓRIA

Leandro Penna Ranieri (USP)

E-mail: ranierileandro@gmail.com

Este trabalho tem como objetivo mapear os movimentos de aproximação e distanciamento entre fenomenologia, psicologia e história, enquanto campos e métodos de investigação próprios das ciências do espírito. No nascimento da psicologia científica e da fenomenologia, encontramos a relação de ambas na conjunção entre ciências humanas e as ciências naturais. Da fenomenologia para a história, o desenvolvimento da fenomenologia por Edmund Husserl percorre os sentidos da temporalidade da experiência, levando a discussões sobre a historicidade. Da história à fenomenologia, o desenvolvimento da historiografia dado pela História Nova permitiu a ampliação do olhar investigativo debruçando-se compreensivamente sobre os fenômenos social e cultural. Temos as abordagens voltadas à oralidade, à cultura material e à experiência sensorial que fazem uma aproximação inclusive com a psicologia. O pensamento fenomenológico engloba princípios da história (temporalidades) e da psicologia (singularidades existenciais). Contudo, as outras ciências possuem procedimentos epistemológicos próprios que seriam fundamentais para uma ciência do espírito. A constituição da fenomenologia, sobretudo nas reduções (eidética e transcendental), permite uma atenção dedicada ao fenômeno investigado, num caminho de revelação daquilo que é o próprio do mesmo. Assim, a relação entre temporalidades e dimensões existenciais é uma intersecção possível do olhar investigativo entre fenomenologia, psicologia e história.

Palavras-chave: fenomenologia; psicologia; história.

O VOLUNTARIADO NA PERSPECTIVA DO TRABALHADOR VOLUNTÁRIO EM UMA COMUNIDADE LUDOVICENSE

Neiliane Lima da Silva & Borba, J.M.P.

E-mail: neiliane.br@gmail.com

O voluntariado é uma atividade não remunerada que busca convergir a disponibilidade do voluntário com o interesse social e comunitário. Existem estudos sobre sentido, significado e representações sociais do voluntariado, contudo este trabalho resulta de uma investigação fenomenológica onde a intenção foi compreender o que é o trabalho voluntário para quem exerce o voluntariado. A perspectiva teórico-metodológica foi a fenomenologia husserliana enquanto caminho de retorno àquilo que fundamenta a intenção de ser voluntário. Para isso seguiu-se a suspensão de pré-concepções sobre a temática do voluntariado, sobre o perfil daquele que exerce tal trabalho e/ou motivações para tal exercício, procurando compreender o modo de ser e estar no mundo do trabalho na perspectiva daquele que o exerce: o voluntário. Neste sentido foram entrevistados voluntários que atuam nos eixos saúde, educação e formação profissional numa comunidade periférica ludovicense utilizando entrevistas gravadas cuja análise foi realizada com base no método fenomenológico a fim de compreender a vivência de voluntariado. A proposta em questão procurou agregar contribuições de uma compreensão fenomenológica ao campo da Psicologia do Trabalho. Neste direcionamento centrou-se no voluntariado enquanto campo que envolve segmento de trabalhadores cuja vivência tem sido pouco explorada na medida em que as pesquisas da referida subárea em Psicologia têm se centrado na compreensão do trabalho enquanto atividade remunerada.

Palavras-chave: voluntariado; trabalho; comunidade.

**POSICIONAMENTO VOLUNTÁRIO AUTÊNTICO NA OBRA DE EDITH
STEIN**

**Achilles Gonçalves Coelho Junior (Faculdades Pitágoras, Montes Claros) e Miguel
Mahfoud (UFMG)**

E-mail: achillescoelho@yahoo.com.br

A experiência de liberdade de posicionamento diante da realidade tem sido um tema recorrente na obra de autores fundamentados na fenomenologia. Discípula de Edmund Husserl, Edith Stein aprofundou as análises das vivências propriamente humanas, identificando o posicionamento voluntário diante das reações espontâneas que se apresentavam decorrentes do encontro com a realidade externa ou das vivências interiores. Contudo, nem todo posicionamento corresponde a uma vivência que expresse a marca da personalidade. O presente trabalho visa analisar as características do tipo de posicionamento autêntico na obra de Edith Stein. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica onde analisamos a obra da autora a partir do método fenomenológico, destacando as características essenciais da vivência em questão. O posicionamento voluntário implica aceitação ou rejeição das reações espontâneas motivadas por motivos genuínos, implícitos ou explícitos, presentes em cada vivência da realidade e/ou das relações propriamente comunitárias. O posicionamento voluntário autêntico ocorre quando a pessoa considera os valores pessoais apontados pelo núcleo pessoal, formando assim uma personalidade autêntica.

Palavras-chave: Edith Stein; posicionamento voluntário; pessoa.

EDITH STEIN E A FORMAÇÃO HUMANA: FUNDAMENTOS PARA UMA EDUCAÇÃO INTEGRAL

Magna Celi Mendes Da Rocha & Antunes, M.A.M (PUC/SP)

E-mail: magmendes123@yahoo.com.br

Esta é uma pesquisa bibliográfica baseada nos escritos pedagógicos de Edith Stein com os seguintes objetivos: identificar o sentido de formação na obra pedagógica de Edith Stein; discutir sobre a formação espiritual como componente fundamental na formação humana; e contribuir, através da visão de pessoa humana e seu itinerário formativo para o que hoje chamamos de educação integral. A formação humana é central na obra pedagógica de Stein que, apoiando-se na fenomenologia husserliana, na visão aristotélico-tomista e na doutrina católica, percorre um caminho filosófico, psicológico, antropológico, pedagógico e teológico para aclarar essa questão, chegando a conceber o ser humano como uma unidade indivisível de corpo, psique e espírito, que tem em si um potencial a desenvolver, podendo chegar à sua plena realização ou não. Stein questiona uma educação que não leve em consideração o ser humano completo, que se limite a fornecer um acúmulo de informações, visando apenas o desenvolvimento intelectual. Para Stein, uma formação humana autêntica forma o homem de modo integral e o conduz à plena realização de si mesmo, em vista do bem comum, pois cada pessoa que se desenvolve de maneira harmoniosa contribui para o crescimento e desenvolvimento do mundo como um todo.

Palavras-chave: educação; Edith Stein; formação humana.

TEOLOGIA DO ORI-BARÁ: CONTRIBUIÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS SOBRE A NOÇÃO DA PESSOA

João Luiz Carneiro - FTU

E-mail: joaocarneiro@ftu.edu.br

A partir das contribuições F. Rivas Neto, médico de formação e sacerdote das religiões afro-brasileiras, é possível associar o conceito de Ori ao destino e à mente. Adquirir um Ori é conquistar uma consciência individualizada. Esse destino pode ser modelado pelo odu – signo que direciona sem solução de continuidade, o caminhar da pessoa. Entender a pessoa pelo seu Ori e pelo respectivo Odu é admiti-la como livre para se manifestar, pois o destino não é fechado. As adversidades (doenças sociais, mentais e físicas) seriam expressões de um distanciamento da pessoa com seu odu-signo. Mesmo nestes casos, o destino pode ser reescrito, retificado por intermédio de vários rituais de fundamento preceituados por Orunmilá-Ifá – o Orixá do destino. A presente comunicação visa apresentar aspectos introdutórios da Teologia do Ori/Bará – Corpo/Cabeça como unidade indivisível. Busca também discutir relações espirituais com o corpo humano e a pessoa. Teologicamente falando, o corpo humano pode ter pontos de equivalência do Ori Aiyê ou Ori Inu, a contra parte do Ori Orun. Compreender estes conceitos teológicos significa devassar uma perspectiva complexa das religiões afro-brasileiras sobre a pessoa que destoa das concepções tradicionais ocidentais, notadamente cristãs.

Palavras-chave: teologia; religiões afro-brasileiras; pessoa.

A RELAÇÃO ENTRE CRIADOR, CRIATURA E O GRUPO EM J. L. MORENO

Anete Roese (PUC/MG)

E-mail: anete.roese@gmail.com

A primeira obra de J. L. Moreno, intitulada *As Palavras do Pai* (1922), revela o processo inicial da criação da teoria sacionômica cujo eixo central é o complexo espontaneidade-criatividade, que inclui a dimensão liberdade-responsabilidade. Curiosamente, esta primeira, e emblemática, obra tem um caráter profundamente teológico. Nela, Moreno apresenta os fundamentos de uma teoria do campo da psicologia cujo pressuposto inicial é a relação da criatura com o Criador; analisa a complexa e íntima relação entre criatura e Criador; apresenta a noção de Eu-Deus e se refere à escrita da obra como uma “experiência transcendental”. Conclui que para mudar uma cultura é necessário antes mudar o conceito de Deus. Em seus escritos posteriores Moreno desenvolve o conceito de ser humano como um ser de vínculos, um ser espontâneo-criador e um ser cósmico; e considera o grupo terapêutico como uma micro-sociedade, um ramo da medicina e também um primeiro passo no cosmo, pois nele o mundo – com seus medos e valores não está excluído. A obra *As Palavras do Pai* formula uma ciência sem a exclusão de Deus, propõe os eixos iniciais da teoria sacionômica na qual pensa a subjetividade da Divindade e da criatura e a crise da relação entre ambas, ainda atuais no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: criador; criatura; J. L. Moreno.

ALCOÓLICOS ANÔNIMOS E A RECAÍDA: ANÁLISE À LUZ DA EXPERIÊNCIA ELEMENTAR

**Dionete Maria Mendes Nogueira & Coelho, Jr, A.G. (Faculdades Pitágoras,
Montes Claros)**

E-mail: dionete_mendes@yahoo.com.br

A recaída é considerada, em alguns estudos, como processo que compreende não apenas o retorno ao uso da substância química, mas também os momentos anteriores marcados por indícios de que o abstinência possa recidivar. A experiência elementar é a referência que permite ao sujeito avaliar criticamente seus atos ao comparar seus anseios genuínos com aquilo que ele experiencia na realidade. Os Alcoólicos Anônimos (AA) visam à abstinência do álcool tendo por fundamento evitar o primeiro gole. Trata-se de pesquisa fenomenológica, na qual foram entrevistados cinco membros de Alcoólicos Anônimos de três grupos de Montes Claros-MG. Empregou-se a análise fenomenológica, fundamentada em van der Leeuw, com o objetivo de analisar a expressão da experiência elementar no processo de recaída vivenciado por membro de AA, a partir da elaboração da experiência dos sujeitos, a qual possibilitou o agrupamento de quatro categorias temáticas principais: 1. Pertencimento; 2. Posicionamento pessoal; 3. Exigência de ser; 4. Experiência religiosa. A dinâmica da experiência elementar do alcoolista, expressa no processo de recaída, é orientadora para seu posicionamento diante de si e do mundo. No Brasil, estudos sobre a recaída no alcoolismo são escassos, requerendo aprofundamento em investigações que considerem a elaboração da experiência dos próprios sujeitos.

Palavras-chave: Alcoólicos Anônimos; recaída; experiência elementar; fenomenologia.

**CONTRIBUIÇÕES DA PSICOTERAPIA AO ENFRENTAMENTO DO LUTO –
COM A PALAVRA MÃES ENLUTADAS**

Freitas, J. & Zomkowski, T. L.(UFPR)

E-mail: thayane.leonardi@hotmail.com

Face à proliferação e popularização de práticas terapêuticas breves que prometem resolução rápida a problemas existenciais, como o luto, julgamos necessário refletir de que modo e em que medida o processo psicoterapêutico pode ser eficaz frente a essa vivência. Para tanto, desde uma perspectiva fenomenológica, procuramos dar voz àqueles que durante o luto buscaram ajuda psicoterapêutica. Três mães enlutadas participaram de entrevistas abertas, individuais e de caráter exploratório, respondendo à pergunta disparadora: “você pode relatar a vivência de seu processo terapêutico durante o luto?”. O relato delas evidenciou elementos da terapia que contribuíram ao alívio de sua dor, formando 5 constituintes que seguem os passos metodológicos propostos por Giorgi. São elas: terapia: uma fala diferenciada; relação terapêutica; vivência de sentir-se compreendido; terapeuta enquanto ouvinte habilitado e vivência de encontrar entendimento. Com base em seus depoimentos, aferimos que em detrimento do domínio técnico ou da abordagem utilizada, a sensibilidade emerge enquanto característica essencial da qual deve dispor o terapeuta que se propõem a assistir o enlutado. Acreditamos que os dados desvelados possam enriquecer as reflexões dos psicoterapeutas sobre seu próprio fazer - sobre as possibilidades e limites da sua atuação diante do Ser que sofre pela perda.

Palavras-Chave: Fenomenologia, Luto, Psicoterapia

NEUROSES ECLESIAÍSTICAS E SEU TRATAMENTO NO EVANGELHO

Karl Heinz Kepler (CPPC)

E-mail: karkep@gmail.com

O ambiente da igreja evangélica tradicional e especialmente a sua pregação favorece o desenvolvimento de determinadas neuroses. Estas acabam sendo instaladas em nome de Deus, e para seu tratamento será útil manejar muito bem conceitos bíblicos igualmente apresentados em nome de Deus. O temor de Deus revela-se a principal causa do adoecimento emocional dentro das igrejas. A boa notícia é que o próprio meio evangélico dispõe de recursos e conteúdos extremamente restauradores. O psicoterapeuta terá muita dificuldade em "competir com Deus" se não dominar razoavelmente bem alguns ensinamentos bíblicos que sirvam a um propósito libertário. Na comunicação pretendo explicar sucintamente as duas principais neuroses diagnosticadas, e também os principais conteúdos libertários que poderão servir ao aconselhamento pastoral ou tratamento psicoterápico.

Palavras-chave: neurose eclesiástica; aconselhamento pastoral; teologia.

INTERPESSOALIDADE NA PÓS-MODERNIDADE: UMA MUDANÇA DE PARADIGMA

**Adriano Aparecido Apolonio & Cleiton José Senem (Secretaria da Educação do
Estado de São Paulo)**

E-mail:professoradrianojau@gmail.com

Com o advento da globalização o ser humano se encontra, constantemente, diante de mudanças de paradigmas, onde diversos aspectos de sua identidade passam a ser submetidos a uma série de construções e desconstruções, respaldadas por uma autonomia racional e separação do velho homem metafísico. Diante disso, esclarecer de maneira satisfatória o que o identifica enquanto pessoa, principalmente no contexto em que aponta prevalecer a impessoalidade e o hiper-individualismo, tornou-se desafiante para as ciências humanas. Os conflitos subjetivos do homem, principalmente diante dos questionamentos de ameaças aos seus valores individuais, em que julgam essenciais à sua existência como um Eu, tornou-se fenômeno imprescindível para o homem moderno. A contribuição da longa trajetória da tradição teológico-cristã, do mistério trinitário, constituído na relação Eu-Tu-Ele, amplamente apresentado pelos padres capadócijs, se faz fecundo no entendimento da própria existência da pessoa humana e referência de modelo orgânico de interpessoalidade. Não é apenas uma perspectiva religiosa, mas também cultural, onde se apresenta com grande valia para o diálogo filosófico-psicológico apontando a interpessoalidade com um paradigma fundamental para o entendimento do ser humano na atualidade.

Palavras-Chaves: Pós-modernidade; Pessoa; Relações interpessoais.

A PRESENÇA DA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL NA FILOSOFIA JAPONESA DE KITARO NISHIDA

Tommy Akira Goto³⁵⁵ (Universidade Federal de Uberlândia)

E-mail: prof-tommy@hotmail.com

A presença da Fenomenologia de Edmund Husserl na filosofia japonesa de Kitaro Nishida Tommy Akira Goto¹ RESUMO A Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl (1859-1938) foi introduzida no Japão em torno de 1910 pelo filósofo e budista Kitaro Nishida (1870-1945). Nishida não é reconhecido apenas por introduzir a Fenomenologia, mas é também conhecido pela fundação da primeira escola propriamente filosófica no Japão – no sentido ocidental – que mais tarde foi denominada de “Escola de Kioto” (Kioto Gaku Ha). O termo “Escola de Kioto” foi cunhado em 1932 por Tosaka Jun em um artigo intitulado “A filosofia da Escola de Kioto”, cuja finalidade era apresentar a filosofia de Nishida e de seu sucessor Hajime Tanabe, considerados assim os primeiros representantes da filosofia em diálogo com o budismo japonês. Além disso, Nishida foi responsável pela primeira divulgação sistemática do pensamento fenomenológico no Japão, apesar de não ter conhecido pessoalmente o filósofo Husserl, tal como os seus alunos que foram à Alemanha estudar diretamente com o fenomenólogo. O filósofo japonês começou os estudos decisivos das Investigações Lógicas e das Ideias entre os anos de 1911 e 1916, tendo continuado nos anos de 1920 e 1940. Entretanto, mesmo sendo um estudioso e

³⁵⁵ Professor Adjunto II da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, Doutor em Psicologia Clínica (PUC-Campinas), Mestre em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo), Co-Presidente da Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (ABRAFE), Membro-colaborador do Circulo Latinoamericano de Fenomenologia (CLAFEN), Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Pesquisador do Grupo de Pesquisa da UFU – CNPQ/CAPES “Contribuições da Fenomenologia de Edmund Husserl e Edith Stein à Psicologia: fenômenos psicológicos” e autor de livros sobre Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia da Religião (Editora Paulus).

divulgador das ideias da Fenomenologia na época, ainda não é possível dizer que a sua filosofia se desenvolveu de maneira fenomenológica. Na verdade Nishida teve um pensamento original e próprio, ainda que tenha sido possível identificar em sua trajetória a inclusão e a influência de alguns dos conceitos fenomenológicos. Em sua obra “Indagação do Bem” (Zen no kenyu, 1911) é possível encontrar pontos de contato importantes entre as duas filosofias como, por exemplo, quando afirma: “o mundo da fenomenologia é o mundo da experiência pura”. Essa relação e outras tantas se percebem dissolvidas e comentadas em quase toda a sua obra filosófica, principalmente na ideia da filosofia ter de assumir o caráter intuitivo e descritivo no pensar filosófico, estando presente ainda na discussão e na análise crítica de várias questões fenomenológicas, tais como: consciência, intencionalidade, problema do conhecimento e o próprio método fenomenológico. Cabe ressaltar, por fim, que assim como comenta Hajime (1924) no seu artigo “Novo giro na Fenomenologia”, não se podem evitar certas dúvidas a respeito das críticas que o mestre Nishida fez à Fenomenologia, apesar de ao mesmo tempo ser ele um grande estudioso e intérprete do pensamento husserliano no Japão.

Palavras-chave: Escola de Kioto; Filosofia japonesa; Experiência pura.

O AUMENTO DO CONSUMO DE ÁLCOOL EM MULHERES: UMA REFLEXÃO HEIDEGGERIANA

Marciana G. Farinha (IPUFO)

E-mail: mgfarinha@hotmail.com

De acordo com dados da Organização Mundial de Saúde o alcoolismo é uma das principais causas de morte no mundo, independentes da faixa etária, da classe social ou nível cultural. Objetivo: Refletir sobre o consumo de álcool em mulheres a partir de Heidegger. A partir dos conceitos heideggerianos contidos na obra de Ser e Tempo refletir sobre o consumo de álcool. Inicialmente fizemos uma busca de publicações científicas na base de dados BVS-ULAPSI, com os unitermos: alcoolismo feminino posteriormente refinando com mulheres e abuso de álcool. Foram selecionados 98 artigos, desses 56 tratavam da problemática do uso abusivo do álcool em mulheres. Os resultados apontam que o início ou aumento do uso se deu devido a fatores como: separação do cônjuge, perda e problemas, amizades, condições de trabalho insatisfatórias ou insalubres, conflitos familiares – famílias disfuncionais, abuso físico, psicológico e / ou sexual, desemprego, violência doméstica. Percebe-se com esses resultados que o consumo de álcool se apresenta em indivíduos com movimento distanciados de si mesmos, vivendo de um modo inautêntico explicitando uma desordem emocional, há ainda um distanciamento dessas mulheres de vivências mais significativas. Há a necessidade de oferecer ajuda para essas mulheres que favoreçam que elas possam melhor cuidar de si mesmas.

Palavras-chaves: álcool; mulheres; Heidegger; adoecimento psíquico.

ACOMPANHAMENTO TERAPÊUTICO: PRÁTICA EFICAZ PARA REABILITAÇÃO PSICOSSOCIAL NA ATENÇÃO PRIMÁRIA?

Marciana G. Farinha (IPUFU)

E-mail: mgfarinha@hotmail.com

Neste trabalho buscou-se refletir sobre a prática do acompanhamento terapêutico como intervenção aliada no tratamento em saúde mental com pessoas portadoras de sofrimento psíquico. Essa proposta de intervenção ocorreu em um Programa de Saúde da Família com pessoas que ali eram acompanhadas e faziam tratamento no CAPS ou Ambulatório de Saúde Mental. Para este trabalho foram entrevistadas 6 pessoas portadoras de algum tipo de sofrimento psíquico que eram acompanhadas por 5 agentes comunitárias. Foi realizado por meio de entrevista com a questão norteadora: “Fale-me como você percebe a atuação do acompanhante terapêutico no tratamento dos pacientes com sofrimento psíquico”. Os relatos foram gravados e transcritos na íntegra e analisados sob a perspectiva da metodologia qualitativa fenomenológica, fundada na Fenomenologia de Martin Heidegger. Como resultados, tanto as pessoas portadoras de sofrimento psíquico como as agentes comunitárias puderam notar um aumento qualitativo nas interações dos pacientes com os familiares, com a equipe de saúde e com a comunidade, maior adaptação com o meio ao redor, aderência nas atividades propostas tanto nos dispositivos de saúde primária como secundária. Com este estudo é possível perceber a importância da inserção do Acompanhamento Terapêutico na equipe de atendimento em saúde mental pública.

Palavras-chave: acompanhamento terapêutico; sofrimento psíquico; atenção primária, fenomenologia

ANEXO I – PROGRAMAÇÃO DO CONGRESSO



I CONGRESSO INTERNACIONAL PESSOA E COMUNIDADE: FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E TEOLOGIA (USP)
III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde (UNIFESP)
 22 a 24 de setembro de 2014
 Local: Rua Botucatu, 862, 2º andar



Horário	Segunda 22 de setembro	Horário	Terça 23 de setembro	Horário	Quarta 24 de setembro
8h30	Recepção		CONFERÊNCIA		CONFERÊNCIA
9h00	ABERTURA Anfiteatro Marcos Lindenberg Andrés Antúnez (USP) Dante Gallian (UNIFESP) Gilberto Safra (USP) Maristela Vendramel Ferreira (PNPD CAPES, USP)	9h00	Anfiteatro Marcos Lindenberg Fenomenalidade da certeza e acompanhamento terapêutico Florinda Martins (UCP, Lisboa, Porto) Coordenação: Andrés Antúnez (USP)	9h00	Anfiteatro Marcos Lindenberg Confiança e convivência: pessoa e comunidade na perspectiva de uma teologia pública Rudolf von Sinner (Pró-Reitor Faculdades EST) Coordenador: Marcio Luiz Fernandes(PUC/PR)
		10h30	Café		
9h30	CONFERÊNCIAS Anfiteatro Marcos Lindenberg A pessoa humana entre fenomenologia e psicopatologia Angela Ales Bello (PUL, Roma) Tradução: Ir. Jacinta Turolo Garcia (USC, Bauru)	10h45	CONFERÊNCIA Anfiteatro Marcos Lindenberg A psicopatologia como indicador decisivo da natureza das ligações e articulações entre singularidade pessoal e pertença comunitária. Jean-Marie Barthélémy (Université de Savoie, Chambéry) Coordenação: Adriano Holanda (UFPR)	10h45	CONFERÊNCIAS Anfiteatro Marcos Lindenberg Corporopropriação em Michel Henry Maristela Vendramel Ferreira (PNPD CAPES/USP) Interface entre Psicanálise e Literatura: visitando Imre Kertész José Alberto Cotta (PD FAPESP/USP) Coordenador: Gilberto Safra (USP)
11h00	Comunidade e Mundo da Vida - Edith Stein Ir. Jacinta Turolo Garcia (USC) Coordenação: Tommy Akira Goto (UFU)				
12h00	Almoço(venda de livros)				

Hora	Segunda - 22 de setembro					Horário	Terça - 23 de setembro					Horário	Quarta - 24 de setembro				
14h00	Mesa 1 Anft. ML	Mesa 2 SALA IVP	Mesa 3 SALA JAM	CO 1 SALA SB	CO 2 SALA AGF	14h00	Mesa 4 Anft. ML	Mesa 5 SALA IVP	CO 7 SALA JMR	CO 8 SALA PWL	CO9 SALA SB	14h00	Anfiteatro ML Seminário Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde	Mesa 6 SALA ORR	Mesa 7 SALA RS	Mesa 8 Anft. 2	CO 15 SALA JCP
15h30	Café																
15h45	CONFERÊNCIA Anfiteatro Marcos Lindenberg Saberes sobre pessoa e comunidade transmitidos e elaborados pelos "médicos da alma" no Brasil colonial Marina Massimi (USP/PP) Coordenação: Dante Gallian (UNIFESP)					15h45	CONFERÊNCIA Anfiteatro Marcos Lindenberg Núcleo pessoal e experiência elementar: contribuições de Edith Stein e Luigi Giussani Miguel Mahfoud (UFMG) Coordenação: Gilberto Safra (USP)					15h45	CONFERÊNCIA Anfiteatro Marcos Lindenberg Pavel Florenski: pensamento complexo e a psicologia Gilberto Safra (USP) Márcio Luiz Fernandes (PUC/PR) Coordenação: Clélia Peretti (PUC/PR)				
16h45 às 18h00	CO 3 Anft. ML	CO 4 SALA IVP	CO 5 SALA JAM	CO 6 SALA SB	Reunião PG SALA AGF	16h45 às 18h00	CO 10 Anft. ML	CO 11 SALA IVP	CO 12 SALA JMR	CO 13 SALA PWL	CO 14 SALA SB	16h30 às 18h00	ENCERRAMENTO Anfiteatro Marcos Lindenberg Conversando sobre a Interdisciplinaridade no mundo contemporâneo Angela Ales Bello Florinda Martins Jean-Marie Barthélémy Gilberto Safra Coordenação: Andrés Antúnez				

***ANFITEATROS E SALAS**

Anft. ML - Anfiteatro Marcos Lindenberg – Edifício dos Anfiteatros Rua Botucatu, 862/ 2º andar
 SALA IVP - Ida Vitória Paulini – Térreo do Edifício dos Anfiteatros
 SALA JAM- José Augusto Mochel – Térreo do Edifício dos Anfiteatros
 SALA SB - Sílvio Borges – Térreo do Edifício dos Anfiteatros
 SALA AGF - Álvaro Guimarães Filho – 1º andar do Edifício dos Anfiteatros
 SALA JMR - João Moreira da Rocha - 1º andar do Edifício dos Anfiteatros

SALA PWL – Paulino Watt Longo - Térreo do Edifício dos Anfiteatros
 SALA RS- Ricardo Smith – Rua Botucatu, 720/ 1º andar
 Anft. 2 - Anfiteatro 2 – Rua Botucatu, 740/ 1º andar
 SALA JCP- José Carlos Prates -Rua Botucatu, 720/ 1º andar
 SALA ORR- Octávio Ribeiro Ratto – Rua Pedro de Toledo, 781/ Térreo

MESAS	Comunicações
Mesa 1 – Anfiteatro Marcos Lindenberg Comentador: Angela Ales Bello (PUL, Roma) Tradução: Ir. Jacinta Turolo Garcia (USC, Bauru) Coordenação: Cristiano R. A. Barreira (USP/RP)	Pessoa-comunidade e inter-relações na obra de Edith Stein - Clélia Peretti (PUC/PR) Edith Stein e a definição de pessoa - Juvenal Savian Filho (UNIFESP) A empatia no corpo a corpo de comunidades de combate: o circuito sensível do encontro da arte marcial à abertura clínica - Cristiano Roque Antunes Barreira (USP/RP)
Mesa 2 - Sala Ida Vitória Paulini Comentador: Florinda Martins (UCP, Porto) Coordenação: Andrés Antúnez (USP)	A influência da fenomenologia de Edmund Husserl na filosofia japonesa de Kitaro Nishida - Tommy Akira Goto (UFU) O que pode o corpo de um autista - Maria Izabel Raso Tafuri (UNB) O Cuidado como uma ética: um diálogo entre Edith Stein e Donald Winnicott - André Luiz de Oliveira (CAPES/USP)
Mesa 3 – José Augusto Mochel Comentador: Miguel Mahfoud Coordenação: Suzana Filizola Brasileira Carneiro (FAPESP/USP)	Psicologia, teologia e fenomenologia: em busca de mútuo (re)conhecimento - Karin Wondracek (EST) Algumas considerações sobre o perdão e o não-perdão na clínica do envelhecimento - Fernando Genaro Junior (UNIP) Riscos e possibilidades na contingência da liberdade humana: noção de ética da personalidade - Débora Pereira do Rego Felgueiras (Sedes Sapientiae)
Mesa 4 - Anfiteatro Marcos Lindenberg Comentador: Angela Ales Bello (PUL, Roma) Tradução: Ir. Jacinta Turolo Garcia (USC) Coordenação: Cristiano Barreira (USP)	A perplexidade: ser-com-o-computador e outras mídias- Maria Aparecida Viggiani Bicudo (UNESP) O tratamento e o cuidado com a pessoa hospitalizada- Yolanda Forghieri (USP) Contribuições da fenomenologia para atuação de profissionais na atenção básica de saúde – Joelma Ana Gutiérrez Espindula, Silva, C.S.M; Angelo, J.L.G.(UF Roraima)
Mesa 5 - Sala Ida Vitória Paulini Comentador: Florinda Martins (UCP, Porto) Coordenação: Karin Wondracek (EST)	O Acompanhamento terapêutico e o imprevisível - Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (USP) Ocorpo na fenomenologia da vida de Michel Henry: contribuições para a clínica psicológica- Maristela Vendramel Ferreira (PND CAPES/USP) Re-fundando a situação clínica: diálogos entre Guimarães Rosa e Michel Henry - Gilberto Safrá (USP)
Anfiteatro Marcos Lindenberg SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HUMANIDADES E HUMANIZAÇÃO EM SAÚDE Coordenação: Dante Gallian (UNIFESP) Comentador: Gilberto Safrá (USP)	Humanidades, Narrativas e Humanização em Saúde – Dante Gallian (UNIFESP) O Papel Humanizador da Literatura - Rafael Ruiz (UNIFESP)
Mesa 6 - Sala Octavio Ribeiro Ratto Comentador: Jean-Marie Barthélémy (Univ. Savoie) Tradução: Jacqueline Santoantonio (UNIFESP) Coordenação: Andrés Antúnez (USP)	Contribuições de Eugène Minkowski no campo do Acompanhamento Terapêutico (AT) com pacientes graves - Danilo Salles Faizibaioff (USP) Fenomenologia, sofrimento e crise psíquica grave: em busca de sentidos - Ileno Costa (UNB) A Fenomenologia do Sujeito nos Processos Saúde/Doença - Adriano Holanda (UFPR) Acompanhamento Terapêutico em Grupo: uma experiência com pacientes crônicos- Demétrius Alves França (USP)
Mesa 7 – Sala Ricardo Smith Comentador: Florinda Martins (UCP) Coordenação: Maristela Vendramel Ferreira (USP)	O homem do subsolo encontra a clínica - Renan Silva Carletti (PUC/SP) A formação do psicólogo através da experiência literária - Felipe Stiebler (USP) Estudos sobre a palavra como Técnica na psicoterapia fenomenológica– Andrea Morganti (CAPES/USP)
Mesa 8 – Anfiteatro 2 Comentador: Angela Ales Bello (PUL, Roma) Tradução: Ir. Jacinta Turolo Garcia (USC) Coordenação: Ilana Novinsky (USP)	Vivências psíquicas face à violência na perspectiva da fenomenologia de Edith Stein–Suzana Filizola Brasileira Carneiro (FAPESP/USP), Antúnez, A.E.A. A relação entre pessoa e comunidade em Edmund Husserl e Edith Stein - Clio Francesca Tricarico (UNIFESP) Idealização neurótica da imagem e identidade pastorais na dinâmica social contemporânea -Thomas Heimann (ULBRA)

COMUNICAÇÕES ORAIS
<p>CO1 - Sala Sílvia Borges Coordenador/Comentador: José Alberto Cotta (FAPESP/USP) Acompanhamento Terapêutico: prática eficaz para reabilitação psicossocial na Atenção Primária? - Marciana G. Farinha (UFU) A contribuição da terapia em grupo do CAPS- AD ao esquizofrênico dependente químico - Douglas Marcel da Silva Buzoni, Sampaio, G.O e Barbosa, A.P. (UNIFRAN) Plantão Psicológico de Gestantes Hipertensas Ambulatório de Hipertensão Arterial da EPM-UNIFESP - Vera Lucia Lotufo Belardi Neto e Sass, N. (UNIFESP) O aumento do consumo de álcool em mulheres: uma reflexão heideggeriana - Marciana G Farinha (UFU)</p>
<p>CO2 - Sala Álvaro Guimarães Filho Coordenador/Comentador: Paulo Henrique Curi Dias (USP) e João Pedro Jávera(USP) Fontes de aprendizagem em comunidades baseadas em empreendedorismo social - Valentina Medrano (USP) Reflexões sobre o Instrumento chamado Educação - Maria da Conceição Aparecida Silva (Faculdade UNIESP) A relação entre Criador, criatura e o grupo em J. L. Moreno - Anete Roese (PUC/MG)</p>
<p>CO3 - Anfiteatro Marcos Lindenberg Coordenador/Comentador: Juvenal Savian Filho (UNIFESP) - O rebaixamento como fator de prestígio social no discurso do Morgado de Mateus - Renata Ferreira Munhoz (USP) Comunicações entre fenomenologia, psicologia e história - Leandro Penna Ranieri (USP) Subjetividade Transdisciplinar: A Construção de um campo epistemológico integrado - Luiz Eduardo Valiengo Berni (Universidade Rose-Croix Internacional) O ser humano e a neurobiologia: um ser neuronal ou um ser imaterial? - Bruno Angeli Faez (UFSM)</p>
<p>CO4 - Sala Ida Vitória Paulini Coordenador/Comentador: José Alberto Cotta (FAPESP/USP) Notas sobre a ontologia freudiana - articulações entre ontologia, ética e estética - Ligia Maria Durski, Gilberto Safrá (USP) A Mística na Interface entre o Psíquico e o Ontológico - Paulo Henrique Curi Dias (USP) Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola e a Psicanálise: um diálogo possível - Maria Teresa Moreira Rodrigues (Clínica Psicanalítica) Barbárie Vista pela Psicanálise, Ciência e Cultura. Uma Intersecção Conceitual - Maria Aparecida da Silveira Brigido (EST)</p>
<p>CO5 - Sala José Augusto Mochel Coordenador/Comentador: Cristiano Barreira (USP/RP) Cicloturismo, Educação Ambiental e Lazer: Processos Educativos Vivenciados na Serra da Canastra - Clayton da Silva Carmo, Luiz Gonçalves Junior; (UFSCAR) e Denise Aparecida Corrêa (UNESP, Bauru) Cicloturismo, Corpo, Saúde e Qualidade de Vida - Leandro Dri Manfioleto e Aguiar, C.M. (UNESP) Saúde e Vida de Qualidade na Educação Física Escolar: Percepções Discentes - Suzana Madalena de Melo Silva e Gonçalves Jr, L. (UFSCAR) Interculturalidade e Educação Física Escolar: perspectivas para educação das relações étnico-raciais - Luana Zanotto e Gonçalves Jr, L. (UFSCAR)</p>
<p>CO6 - Sala Sílvia Borges Coordenador/Comentador: Maristela Vendramel Ferreira (CAPES/USP) O sofrimento dos alunos do Instituto de Psicologia da USP - Maria Gertrudes Vasconcelos Eisenlohr (USP) Grupo aberto de escuta: quando a comunidade acolhe a si própria - Mônica Mendes Gonçalves (USP) Institucionalização, à luz da teoria bowlyana do apego - Mauro Luiz Ferreira Silva (Primeira Igreja Batista em Aquidauana) A maior dor do mundo: o luto materno em uma perspectiva fenomenológica - Luis Henrique Fuck Michele Freitas, J.L. (UFPR)</p>

<p>CO7 - Sala João Moreira da Rocha Coordenador/Comentador: Clélia Peretti (PUC/PR) Posicionamento voluntário autêntico na obra de Edith Stein – Achilles Gonçalves Coelho Junior (Faculdades Pitágoras, Montes Claros) e Miguel Mahfoud (UFMG) Edith Stein e a formação humana: fundamentos para uma educação integral - Magna Celi Mendes Da Rocha e Antunes, M.A.M (PUC/SP) A relação entre Fenomenologia e Filosofia Cristã na Fenomenologia de Edith Stein - Mak Alisson Borges de Moraes e Tommy Akira Goto(UFU) Edith Stein lê Hans UlrichGumbrecht : uma análise do século XX - Danilo Souza Ferreira (UF Ouro Preto)</p>
<p>CO8 - Sala Paulino Watt Longo Coordenador/Comentador: Rudolf von Sinner (EST) Contribuições da teologia kierkegaardiana para a concepção de indivíduo em Theodor Adorno - Yonara Dantas de Oliveira (USP) Liberdade e noção de pessoa no Islã - Isabel Muñoz Forero (USP) Teologia do Ori-Bará: Contribuições das Religiões Afro-brasileiras sobre a noção da pessoa - João Luiz Carneiro (FTU)</p>
<p>CO9 - Sala Sílvia Borges Coordenador: Marcio Luiz Fernandes (PUC/PR) Experiência religiosa da prece na prática clínica - Stella Maris Souza Marques e Thaíke Augusto Narciso Ribeiro (UFU) Camus e "A pedra que cresce": cultura popular, religiosidade e comunhão - Gabriela Balaguer (USP) Neuroses Eclesiásticas e seu tratamento no Evangelho - Karl Heinz Kepler (CPPC) O Aconselhamento Pastoral como forma de cuidado junto a pessoas com depressão - Fernando José Matias (EST)</p>
<p>CO10 - Anfiteatro Marcos Lindenberg Coordenador/Comentador: Karin Wondracek (EST) Alteridade e comunidade: a arte de dar a outra face - Roberto Rosas Fernandes (USP) O voluntariado na perspectiva do trabalhador voluntário em uma comunidade ludovicense- Neiliane Lima da Silva(Obras sociais Frei Antonio Sinibaldi), Borba, J.M.P Acompanhando indivíduos tomarem-se pessoas: experiência elementar e a relacionalidade trinitária no atendimento psicológico - Davi Chang Ribeiro Lin</p>
<p>CO11 - Sala Ida Vitória Paulini Coordenador/Comentador: Adriano Holanda (UFPR) Deus e o diabo na clínica do sofrimento psíquico grave: fenômeno religioso e espiritualidade nas crises do tipo psicótica - Raquel de Paiva Mano e Ileno Izidio Costa (UNB) Alcoólicos anônimos e a recaída: análise à luz da experiência elementar - Dionete Maria Mendes Nogueira e Coelho, Jr, A.G. (Faculdades Pitágoras, Montes Claros) O mundo da vida na percepção do usuário de drogas - Valéria Christine Albuquerque de Sá Matos (HU Presidente Dutra), Borba, J.M. Repercussões clínicas de uma experiência de musicoterapia com pessoas em sofrimento psíquico - Mariana Puchivailo (UNB) e Adriano Holanda (UFPR)</p>
<p>CO12 - Sala João Moreira da Rocha Coordenador/Comentador: Suzana Filizola Brasileira Carneiro (FAPESP/USP) A formação da pessoa em Edith Stein - Adair Aparecida Serga (Colégio Nossa Senhora Auxiliadora) Contribuições de Stein para compreensão da experiência ontológica - Roberta Vasconcelos Leite(UFGM) A empatia na constituição do corpo próprio em Edith Stein – Rudimar Barea(UFSM)</p>
<p>CO13 - Sala Paulino Watt Longo Coordenador/Comentador: Tommy Akira Goto (UFU) O (des)aprendizado do método cartesiano e a ética fenomenológica-existencial - Paulo Alexandre Françoço, Anisha Gonçalves Santana (Centro Universitário São Camilo) Thomas Bernhard: lucidez e testemunho em tempos sombrios - Daniel França Stanchi (USP) Emoção em Contexto da Psicoterapia Fenomenológica Existencial - José Tomás Ossa Acharán e Daniel Sousa (SPPE, Portugal)</p>

CO14 - Sala Sílvia Borges

Coordenador/Comentador: Andrés Antúnez (USP)

A relação subjetiva como lugar de memória: encontro em clínica analítico-existencial - Jaqueline Cristina Salles e Almeida, J.M (UESB/Bahia)

A experiência do despertar do esquecimento do ser segundo Heidegger - Elton Augusto Pinnotti e Souza (USP)

CO15 - Sala José Carlos Prates

Coordenador/Comentador: Danilo Salles Faizibaioff (USP) e Klyus Vieira de Freitas (USP)

A pessoa espiritual e sua consciência moral - Marcos Vinicius da Costa Meireles (UF Juiz de Fora)

Edmund Husserl e Aron Gurwitsch em torno da Psicologia da Gestalt - Hernani Pereira dos Santos (UNESP, Assis)

O sem-fundo humano e as fraturas da racionalidade - Sandro Santos Da Rosa (EST), Andrea Nicaretta

Pôsteres:

1. Contribuições da psicoterapia ao enfrentamento do luto – com a palavra mães enlutadas. Freitas, J. e Zomkowski, T. (UFPR)
2. Interpessoalidade na pós-modernidade: uma mudança de paradigma – Apolonio, A.A. e Senem, C.J. (Secretaria da Educação do Estado de São Paulo)
3. O amor romântico sob a ótica fenomenológica-existencial – Almeida, T. e Lima, R.D (USP)
4. A sala de aula e o “momento de brincar” – Luz, T.M.R (Faculdade de Educação UNICAMP)
5. O âmbito irreflexivo e reflexivo da consciência de Sartre – Voitena C.M. e Ferri, F.A.V (FADEP)
6. A hermenêutica filosófica: contribuições para a psicologia hospitalar – Matos, V.C.A.S e Silva Jr, A.F. (Hospital Universitário Presidente Dutra)
7. Sofrimento psíquico na adolescência: AT, Universidade e Comunidade – Margarida Mamede (Universidade Cruzeiro do Sul)
8. Grupo de intervenção precoce em primeiras crises do tipo psicótica – GIPSI – Iléno Costa e Mano, R.P. (UNB)
9. Em devoção: encontros em busca do humano – Freitas, K.V e Antúnez, A.E.A (USP)